

1

ACTAS

# ETNOLOGIA



2.<sup>as</sup> JORNADAS DE ETNOLOGIA

DE

CASTILLA-LA MANCHA



**Junta de Comunidades de  
Castilla-La Mancha**

Servicio de Publicaciones

II JORNADAS  
DE ETNOLOGIA  
DE  
CASTILLA-LA MANCHA

Ciudad Real, 1984

Edita: Servicio de Publicaciones de la  
Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

ISBN: 84-505-2335-4

Depósito Legal: TO. 1.740-1985.

Impreso en: Imprenta Serrano, S. L.

Cuatro Calles, 2 - Toledo.

*Printed in Spain.*

## INDICE

	Págs.
CONTEXTO SOCIAL Y LITERATURA DE TRADICION ORAL, por Antonio Lorenzo Vélez .....	9
LA OBRA ANTROPOLOGICA DE DON LUIS DE HOYOS SAINZ, por Carmen Ortiz García .....	17
ANTROPOLOGIA Y REVISTAS CULTURALES ESPAÑOLAS DURANTE LA RESTAURACION (1874-1898), por Luis Angel Sánchez Gómez .....	33
LOS HORNOS CASEROS EN ALGUNAS ZONAS DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL, por Antonio Ciudad Serrano y Juan Serrano Ciudad .....	43
FABRICACION ARTESANAL DEL PAPEL EN CUENCA, por María Teresa Marcos Bermejo .....	61
ENSAYO DE UN VOCABULARIO DE CESTERIA, por Juana María Huélamo Gabaldón y José María Solías Aris .....	77
LA CESTERIA EN CUENCA, por Juana María Gabaldón y María Teresa Marcos Bermejo .....	91
UN EJEMPLO DE TRABAJO ETNOGRAFICO: LA FORJA DEL HIERRO EN ALMODOVAR DEL CAMPO, por Universidad Popular de Puertollano .....	105
EL CULTIVO DEL ZUMAQUE EN LA MANCHA CONQUENSE, por Jesús López Girón .....	117
ALGUNOS MITOS CLASICOS EN LA TRADICION ORAL CASTELLANO-MANCHEGA. CONSIDERACIONES ACERCA DEL MITO Y EL CUENTO POPULAR, por Julio Camarena Laucirica .....	127
ACERCA DE LAS FORMULAS DE «ENTRADA» Y «SALIDA» EN LOS CUENTOS TRADICIONALES ESPAÑOLES, por Paloma Esteban .....	157
EL CUENTO FOLKLORICO EN CASTILLA-LA MANCHA. ESTADO DE LA INVESTIGACION, por Maxime Chevalier .....	177
LA DANZA DE ANIMAS DE ALBALADEJO, por Pedro J. Ramírez Aparicio .....	183
LA JOTA EN EL CAMPO DE REQUENA-UTIEL, por Fermín Pardo Pardo .....	189
EL METODO COMPARATIVO INTERCULTURAL APLICADO AL ESTUDIO DE LAS DANZAS DE PALOS EN CASTILLA-LA MANCHA (Fase Inicial), por José Luis González Arpide .....	201

<b>FUNCIONES RITUALES DEL PAN EN LAS FIESTAS, por Consolación González Casarrubios</b> .....	211
<b>NOTAS ACERCA DE LA INDUMENTARIA TRADICIONAL DE LA PROVINCIA DE GUADALAJARA, por Eulalia Castellote Herrero</b> .....	223
<b>•ALGUNAS FIESTAS DE QUINTOS DE LOS MONTES DE TOLEDO, por Pedro Antonio Alonso Revenga</b> .....	231
<b>ALGUNAS DE LAS FORMULAS QUE PRECEDEN A LOS JUEGOS INFANTILES DE LA JARA (TOLEDO), por Ana Belén Talles Cristóbal</b> .....	241
<b>CATALOGO DE JUEGOS INFANTILES EN EXTINCION: CIUDAD REAL. I PARTE, por Angel-Antonio Pozuelo Reina</b> .....	249
<b>SOBRE LOS ORIGENES DE CIERTOS JUEGOS DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL, por María Angeles Delgado Rubio</b> .....	259
<b>VISION ETNOGRAFICA DE LA SEMANA SANTA DE CIUDAD REAL, por Julián Plaza Sánchez</b> .....	265
<b>SOBRE ALGUNAS ERMITAS Y ROMERIAS Y SU RELACION CON LA ARQUEOLOGIA Y LAS VIAS ROMANAS DE LA ACTUAL PROVINCIA DE CUENCA, por Santiago Palomero Plaza</b> .....	273
<b>LA ERMITA DEL SANTO DE ALTO REY. UN CENTRO RELIGIOSO EN LA SERRANIA DE ATIENZA (Guadalajara), por Angel Luis Fernanz Chamón</b> .....	289
<b>MEDICINA POPULAR Y CURANDERISMO EN CIUDAD REAL (Introducción a un futuro estudio en Castilla-La Mancha), por José Espadas Pavón</b> .....	311
<b>• INFORME SOBRE EL «MAL DE OJO» EN LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL, por Juan José Espadas Pavón</b> .....	331
<b>FORMAS ESOTERICAS DE SANAR EN LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL: CURANDEROS Y SALUDADORAS, por Ramona Ciudad Ciudad</b> .....	343
<b>NOTAS SOBRE EL POZO DE AGUA EN LA MANCHA, por J. López Girón</b> ..	351
<b>LA HABITACION PROVINCIAL (LOS CHOZOS) EN EL TERMINO MUNICIPAL DE CALZADA DE CALATRAVA (CIUDAD REAL), por Juan Serrano Ciudad</b> .....	359
<b>FUNCIONALIDAD DE LAS CELEBRACIONES DE PASCUA EN EL PROCESO DE PRE-NOVIAZGO: COMARCA DE REQUENA-UTIEL, por Rosa-Julia Cañada Solaz</b> .....	369
<b>ELEMENTOS DECORADOS DE ARTESANIA PASTORIL EN LA COMARCA DE LOS MONTES DE TOLEDO, por Juan Manuel Rojas Rodríguez-Malo</b> .....	375
<b>BIBLIOGRAFIA INICIAL DE TEMAS ETNOLOGICOS DE CASTILLA-LA MANCHA, por Juan Sánchez Sánchez</b> .....	389

## CONTEXTO SOCIAL Y LITERATURA DE TRADICION ORAL

ANTONIO LORENZO VELEZ

Esta comunicación tiene por objeto dotar al investigador de unas estrategias metodológicas para la recogida de documentos orales, con el fin de integrarlos en un contexto más amplio que la simple catalogación de unos textos. El marco elegido para desarrollar estas estrategias es la *literatura de tradición oral*; pero antes que pasemos a analizar más pormenorizadamente el utillaje de que nos vamos a servir, conviene precisar —y, en su caso, aclarar—, algunos de los conceptos que vamos a utilizar.

Entendemos por literatura de tradición oral: aquellas informaciones comunicadas por la palabra —y apoyadas expresivamente, en ocasiones, por el gesto—, que desarrollan una cadena de eventos, sustentados, por lo general, en una intriga, con la condición de presentarse estética y artísticamente organizados. Es decir, no todas las tradiciones orales van a ser tenidas en cuenta, sino sólo aquellas que presentan una estructura narrativa organizada. Esta primera delimitación de nuestro objeto de estudio nos va a permitir centrar nuestra atención sobre un campo de acción que estaría integrado, a su vez, dentro de las investigaciones de campo que pueda realizar un etnólogo o antropólogo cultural. Es decir, consideramos el apartado referido a la literatura de tradición oral como una parcela, más o menos representativa, de la investigación que pueda desarrollar un etnólogo pero, eso sí, con su propia metodología y características.

Los investigadores o interesados por los trabajos de campo en los medios rurales tienen, por lo común, diferentes criterios sobre la valoración final e interpretación de los documentos que han recogido dependiendo de su formación e intereses. Urge, cada vez más, la interdisciplinariedad

de las respectivas visiones metodológicas entre unos y otros. Los que trabajan sobre la llamada «cultura material» carecen, salvo excepciones, de formación suficiente para analizar e interpretar los documentos artesanales de la literatura oral. De igual modo ocurre a la inversa. La excesiva parcelación de los respectivos objetos de estudio ha conducido a infravalorar determinados aspectos que, para otra persona con distinta formación, le hubieran iluminado sus investigaciones.

Los recopiladores de la tradición oral han procedido, en numerosas ocasiones, del mismo modo que los etnógrafos en el sentido de conceder prioridad a los aspectos descriptivos de los fenómenos observados o documentados dentro de una comunidad individualizada o, en el mejor de los casos, limitándose a comparar sus resultados con las comunidades vecinas sin salirse de una perspectiva manifiestamente estática. Para llegar a comprender el proceso de cambio, la funcionalidad ocasional o los valores que subyacen en la literatura de tradición oral, es preciso adoptar un punto de vista dinámico y entender sus manifestaciones como una proyección simuladora de la realidad social en la que subsiste. La tradición oral y sus manifestaciones reflejan un contexto social, una actualización de sus mensajes —aunque expresados, tal vez, con términos inactuales—, pero que sus depositarios naturales adecúan a una particular ideología y código ético bien distinto, por otra parte, a la ideología y concepción del mundo de las clases dominantes. Ello nos permite hablar, en definitiva, de cultura viva, de recreación colectiva de un patrimonio común que aúna los contenidos de sus mensajes en una visión del mundo y en un particular código ético que suele manifestarse simbólicamente en arquetipos. Es por ello que los personajes o las «dramatis personae» que intervienen en la narración no vienen caracterizados, como a primera vista pudiera suponerse, por sus papeles de reyes, infantas, condes, etc., sino que reflejan determinados aspectos y actitudes culturales como: el poder autoritario, las relaciones de parentesco, sentido del incesto, valores religiosos, posturas ante el adulterio, etc. Este sentido profundo de las constantes —y diferencias— que pueden ofrecer los documentos aportados por la tradición oral, nos explica su pervivencia en continuas readaptaciones hasta nuestros días a pesar del paso del tiempo y de la variabilidad de las modas, cosa que los simples valores estéticos —algunos, sin duda, de gran calidad— no conseguirían explicar adecuadamente. Desechamos, con esto, las críticas que se han formulado acerca de la «museología» y «arqueología» que se vienen dando a este tipo de estudios por determinadas personas que desconocen el sentido profundo de las manifestaciones orales. Creemos que ya es hora de superar la estéril polémica



sobre los respectivos límites y fronteras de disciplinas como la antropología cultural, la etnografía, el folklore, la etnología, etc., que se dedican más a teorizar epistemológicamente sobre sus métodos respectivos que a analizar el verdadero objeto de sus pesquisas: el estudio del hombre como ente psíquico y social. Pretender plantear de nuevo este tipo de discusiones terminológicas y metodológicas lo consideramos como una vuelta al pasado.

La literatura de tradición oral suele ocupar uno de los apartados del método etnológico. Cualquier manual sobre metodología incluye habitualmente un capítulo dedicado a la tradición oral. Pero el interés que ostenta en el conjunto de su campo de estudio es, ciertamente, escaso. Suele concederse prioridad a los estudios dedicados a la cultura material (modos de producción, vida pastoril, tipos de vivienda, artesanía, etc.). El etnólogo parece que no sabe muy bien qué hacer con los documentos recogidos en forma oral. Puede caer fácilmente en los pequeños detalles que se encuentran en el relato para extraer unas conclusiones que, desde otro punto de vista, resultarían poco significativas. Sin un previo conocimiento del especial «lenguaje» que se manifiesta en los distintos relatos y sin una visión totalizadora que considere a una narración como una «actualización» de un modelo narrativo más amplio, es fácil aventurar la presencia de tal o cual simbolismo en una determinada comunidad, cuando la simple lectura de un corpus más amplio del mismo modelo narrativo en otras comunidades —a veces muy alejadas entre sí—, explicarían esos mismos rasgos de otra forma. Obviamente, cada investigador tiene el derecho de manejar sus propios datos según su formación o especialización, pero cada vez creemos más necesario indicar cómo se ha efectuado su investigación y con qué premisas o hipótesis la ha desarrollado.

La recogida de documentos orales narrativos ha sido contemplada desde diferentes ópticas: al dialectólogo le ha permitido confrontar sus datos sobre la fonética o morfología; al folklorista, para documentar los textos como «saberes populares» en el mismo cajón de sastres que los refranes o trabalenguas; el filólogo escudriña los textos y los compara con testimonios precedentes... Sin duda, todas estas aproximaciones a un mismo fenómeno son, ciertamente, necesarias, pero ¿cómo integrarlas? ¿podemos explicar convenientemente el por qué se ha mantenido tal relato en esa comunidad? ¿existen factores externos al propio texto que han podido contribuir a su pervivencia? Las respuestas a todas estas preguntas y muchas otras que pudieran formularse se han contestado desde la intuición o a partir del propio testimonio manejado. Creemos que las respuestas dadas a determinadas cuestiones por los propios depositarios de

sus tradiciones nos pueden iluminar muchos aspectos sobre el funcionamiento de estas manifestaciones populares.

El índice que hemos elaborado pretende integrar los documentos orales que nos son comunicados, en el contexto social donde se producen, reelaboran y transmiten. Lejos de poder dar respuesta a las muchas cuestiones planteadas sobre su perdurabilidad en el tiempo o lo arquetípico de sus mensajes, entendemos este cuestionario como una primera redacción que nos puede facilitar unas vías de aproximación al complejo proceso fenoménico de la literatura de tradición oral. Lo entendemos, pues, como un instrumento de trabajo de carácter provisional y mejorable que no pretende caracterizar, por las simples respuestas de los informantes, toda la compleja problemática que suscita el campo de nuestro estudio. Sobre la interpretación final que hemos de conceder a los datos obtenidos de su aplicación, volveremos más adelante.

El cuestionario lo hemos estructurado en cinco grandes epígrafes abiertos que tratan de caracterizar, en desigual nivel, la distinta información que podemos obtener de su utilización.

## **1. Datos sobre el informante/s**

En este primer bloque deben consignarse:

- Los nombres de los entrevistados.
- Sus edades.
- Su localidad de origen y de residencia.
- Su profesión u oficio.

## **2. Condiciones de la entrevista**

Las preguntas deben ir encaminadas a obtener datos sobre:

- La fecha en que se lleva a cabo y el lugar concreto donde se realiza (recinto cerrado o abierto, etc.) y el momento del día.
- Número de personas presentes, tanto de los encuestadores como de los entrevistados.
- Condición, si lo hay, del auditorio u observadores: familiares, amigos, vecinos, ocasionales, etc. Es conveniente señalar el sexo y el status social que ocupan.
- Facilidad o dificultad de la comunicación: acogida, imposición de algún tipo de limitaciones (a grabar, filmar o fotografiar), recelos ante

el uso que vamos a dar su información o los posibles beneficios que vamos a obtener, petición de dinero a cambio, etc.

- Anotar si habían sido encuestados anteriormente y cuándo.

### **3. Aprendizaje-transmisión**

Este es, tal vez, el bloque que puede resultar más interesante para poder establecer alguna hipótesis sobre el modo de funcionamiento y pervivencia de los documentos orales. En él, debe indagarse sobre:

- Quién le enseñó los temas que conoce.
- Cómo, cuándo, dónde y a qué edad aproximada los aprendió.
- Si eran aficionados a cantar o contar historias y si conocían muchas.
- Si había alguna persona que se distinguiera por el número de historias o cantares que conocía o por lo bien que lo hacía y cuál era su profesión.
- Anotar si se aprendieron los temas de su repertorio de gentes de fuera o de ciegos que vendían coplas.
- Si conocen a alguna persona que inventase alguna canción o historia que luego se popularizara o, incluso, si ellos han inventado alguna.
- Si han escrito el texto para que no se les olvidara. En caso afirmativo, dónde lo conservan o a quién se lo han dado.
- A qué horas del día se solían contar las historias o cantar canciones y en qué labores o circunstancias.
- Anotar si existía un repertorio diferenciado para hombres y mujeres y por qué. También si se cantaba o narraba lo mismo a los niños que a los adultos.
- Si se cantaban determinados temas en Navidad, Semana Santa, San Juan, fiesta patronal, etc. Si eran acompañados con instrumentos.
- Si existían canciones o historias que se reservaban para ciertas labores. Si traía mala suerte no hacerlo así, etc.

### **4. Mensaje-valoración**

Este apartado tiene por objeto reflejar las actitudes, sentimientos, valoraciones y reacciones psíquicas sobre el repertorio que se comunica. Las preguntas deben ir encaminadas a responder cuestiones como:

- Qué tipos de historias o canciones les gustaban más y por qué: valores estéticos, musicales, dificultad de entonación, etc.
- Funcionalidad de la transmisión: por qué y para qué se contaban o cantaban estas historias.

- Qué se considera cantar bien o narrar bien una historia.
- Si se recuerda mejor el texto que la música o viceversa.
- Lo que se canta o cuenta ¿sucedió realmente? Es verdadero o falso.
- Si el repertorio que conocen es mejor o peor que el que saben los demás (tanto de la propia comunidad como del exterior). Si son conscientes de que las tradiciones suyas son diferentes de las de los demás.
- Con qué título se conoce cada pieza de su repertorio y cómo se refieren a él.

## 5. Cambio social

Este apartado debe intentar reflejar la continuidad/discontinuidad de la tradición en la comunidad que se estudia, así como la influencia que han podido ejercer los modernos medios de comunicación social como la radio, televisión, etc. Es interesante anotar la posible influencia de la re-tradicionalización a través de grupos folklóricos o cantantes que han fijado determinados textos y melodías en grabaciones o actuaciones personales.

Hasta aquí hemos visto desarrollados los diversos aspectos que pueden confluir en la perdurabilidad y transmisión de la literatura de tradición oral, al mismo tiempo que las valoraciones subyacentes que conceden a estas manifestaciones sus depositarios naturales. La aplicación concreta de estos grandes epígrafes no supone, como es obvio, una aplicación sistemática ni lineal de cada uno de ellos. Por el contrario, esta propuesta debe entenderse abierta a nuevas innovaciones que dependerán del particular modo de enfocar estos hechos por parte de los investigadores.

Estos cinco bloques están concebidos como unas estrategias de trabajo cuya aplicación dependerá de la capacidad e intereses del investigador. Es por ello que hemos tratado de no formular preguntas directas. Estas deben ser trabajadas y elaboradas por cada investigador y adaptadas al objeto de su estudio. Su orden de aplicación debe ser flexible dependiendo del particular desarrollo de la comunicación establecida con los informantes.

El proceso de comunicación —cuando éste es artificial, como suele suceder—, no ha de verse interrumpido por continuas anotaciones o por cambios bruscos de conservación en el paso de una pregunta a otra. Es preferible un desarrollo natural en las respuestas a pocas cuestiones que una abundancia de frases escuetas cuya interpretación final sería dudosa.

Otro aspecto importante a tener en cuenta es el relativo a la duración de la entrevista. Aquí no hay reglas. Cada investigador debe percibir la

predisposición de su interlocutor. No olvidemos que, la mayor parte de las veces, estamos sometiendo a nuestros interlocutores a continuos esfuerzos de memoria con el desgaste y cansancio que ello supone.

Es conveniente que las preguntas a formular sean aprendidas de memoria y utilizadas a medida que la comunicación se desarrolla. No olvidemos que, por lo general, nosotros no estamos integrados en la cadena oral donde estos hechos se producen y que dependerá de nuestra formación en el «especial lenguaje» que se manifiesta en la narrativa oral la interpretación final de los datos recogidos.

Las distinciones entre temas «vulgares» o «tradicionales» —o, mejores y peores—, son siempre subjetivas y establecidas por el investigador según su particular código estético. El portador y consumidor de la tradición oral no discrimina, por lo común, entre un romance «vulgar» o de ciego y otro de reconocido abolengo. Esto, que parece obvio, puede resultar un escollo para el interesado primordialmente en «coleccionar» textos con raigambre histórica o documental y no le permita analizar adecuadamente lo que debiera ser el centro de su investigación: el estado actual de la literatura de tradición oral en una determinada zona.

Todo lo expuesto hasta ahora no es sino el principio. Si hemos aplicado adecuadamente estas estrategias de trabajo, la segunda cuestión que hemos de abordar es la de su interpretación en un contexto más amplio que el estudiado. Para ello hemos de considerar todas las posibles variables que han incidido o inciden en la vida de la comunidad. Es decir, nuestro trabajo no es sino un aspecto más de un acercamiento etnológico a una comunidad y así debe ser entendido. Las extrapolaciones geográficas, apoyadas tan sólo en los textos documentados, han de manejarse con precaución. El cambio en la literatura oral puede ser estudiado también en el proceso y no tan sólo a través de reconstrucciones geográficas distribucionales.

La importancia de la literatura de tradición oral en la vida de una comunidad no puede soslayarse en un estudio etnológico ya que contribuye a sancionar y convalidar usos, creencias, valores y costumbres que, en definitiva, son una forma de interpretar la realidad.

La literatura de tradición oral es una forma de expresión estética que está sujeta a los mismos procesos de difusión, invención o rechazo que cualquier otra forma de cultura. Desde que el término «cultura» fue introducido en el idioma inglés por Edward Tylor en 1865, la oposición «cultura urbana» frente a la «cultura popular» se hace cada vez menos rígida. La pervivencia de la literatura oral puede explicarse por el hecho de satisfacer necesidades manifiestas o inconscientes que no entran en contradic-

ción, al menos aparentemente, con la norma aceptada por la cultura específica de una comunidad. Las distintas lecturas que se observan en un mismo modelo narrativo —las versiones—, denotan una proyección social evidente: la cohesión interpretativa respecto a la norma social vigente que puede entrar en contradicción con la ideología y los valores «oficialistas».

El estudio de la narrativa oral no es, como opinan algunos críticos, un testimonio del pasado, sino una forma de interpretar la realidad. La idea romántica de establecer un paralelismo entre lo tradicional y el conservadurismo tiene que dar paso a un tipo de investigación que resalte las distintas posiciones ideológicas de sus depositarios frente a un sistema de valores anejos a ellos. Pero debemos situar los hechos en sus justos términos. Si bien es cierto que en muchas ocasiones las manifestaciones folklóricas expresan unas diferencias de clase social frente a la instituida, no es menos cierto que plantearse el estudio del folklore tan sólo desde este punto de vista nos conduciría al error del reduccionismo, puesto que el pueblo no es una colectividad homogénea, sino que presenta diversas estratificaciones culturales. El trasvase de la literatura «culta» a los medios rurales es también un hecho y, de no verlo así, caeríamos en la unilateralidad y el parcialismo estrecho.

Este trabajo no pretende resolver los problemas sino, más bien, plantear otros nuevos. Las respuestas facilitadas por los informantes a nuestras preguntas no zanján, por sí mismas, toda la problemática que subyace en la literatura de tradición oral. Creemos que es conveniente separar los materiales de observación y los de interpretación. Las interpretaciones dadas por los propios depositarios de la tradición, pueden entrar en contradicción con los contextos significativos elaborados por el etnólogo al estar inmersos en el proceso social donde se producen. En la narrativa oral —donde los valores arquetípicos son tan importantes—, cada uno de ellos puede constituir su propio sistema de sentidos. Ello explica que la interpretación contextual pueda entrar en contradicción con la exégesis de los informantes. Como en todo proceso dinámico, el etnólogo debe controlar las variables que maneja para su correcta interpretación final. La literatura oral debe ser estudiada en el contexto concreto donde se produce y recrea, y es aquí cuando entran en juego las interpretaciones de los informantes, pero sin olvidar que, al ser un patrimonio común, debe ser integrada, a su vez, en un contexto general con su sistema de significados en el «especial lenguaje» que usa, puesto que no se trata de interpretar los fenómenos en un contexto, sino interpretar el contexto a partir de los fenómenos.

## LA OBRA ANTROPOLOGICA DE DON LUIS DE HOYOS SAINZ

CARMEN ORTIZ GARCIA

*Departamento de Prehistoria y Etnología  
Facultad de Geografía e Historia  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID*

La presente comunicación se inscribe dentro de una línea de investigación dedicada al estudio del surgimiento y desarrollo de la antropología, la etnografía y el folklore en España. La reconstrucción de la historia de nuestra etnología no ha sido emprendida hasta muy recientemente por antropólogos e historiadores de la ciencia españoles y extranjeros. Como iniciadores de esta labor podemos citar a LISON (1977), I. MORENO (1973, 1975) y F. del PINO (1976, 1980, 1982), antropólogos sociales y culturales que hicieron bosquejos históricos de la evolución de su disciplina, centrados en los momentos cronológicos más importantes de este desarrollo en España.

A partir de estos inicios historiográficos recientes, el trabajo ha seguido, aunque todavía con un carácter discontinuo y parcial. El proceso presenta varias vertientes de estudio, entre las cuales predomina la dedicación a determinados ámbitos espaciales (distintas regiones y tradiciones culturales del Estado español). Destaca aquí la labor realizada por profesionales de la antropología en el País Vasco (BARANDIARAN 1974 a, b, c y d; AZCONA 1981), en Cataluña (PERICOT 1975; PRATS 1980), en Andalucía (MORENO 1971) o en Canarias (PÉREZ VIDAL 1982) por poner algunos ejemplos. El análisis de determinados períodos cronológicos —las varias generaciones protagonistas del desarrollo histórico de la materia en España— también ha sido frecuente, si bien se ha prestado más atención a la antropología física, por parte de historiadores de la medicina y de las ciencias naturales (ARQUIOLA 1981 a y b; PUIG-SAMPER 1982; PUIG-SAMPER y FERNÁNDEZ 1981; PUIG-SAMPER y GALERA 1983). Se ha iniciado igualmente el

estudio de algunas de las instituciones dedicadas a la práctica de la antropología, sobre todo en el siglo XIX, como la Sociedad Antropológica Española o los Museos Etnológicos (ROMERO DE TEJADA 1975, 1977, 1980; VERDE 1980). Por último, en algunos de los libros y revista editados recientemente sobre temas antropológicos españoles figura un pequeño apartado dedicado a analizar las tendencias actuales, la evolución de la profesión y la implantación académica de la disciplina (ESTEVA 1969; KENNY 1971; RIVERA 1977, 1978; PRAT 1983).

Todo esto nos indica la preocupación que los modernos profesionales de la antropología española tienen por la recuperación del pasado histórico de su disciplina, recuperación que es absolutamente necesaria en el funcionamiento de cualquier materia de estudios que quiera considerarse científica, y que servirá para demostrar la existencia de una tradición que legitime la implantación académica y profesional definitiva de la antropología en España. De esta preocupación histórica podemos incluso observar precedentes en los autores de fines del siglo XIX y primeros años del XX, Antón y Hoyos (HOYOS 1912 a) que intentaron hacer un bosquejo general de los estudios del hombre realizados en el país. También en la misma época se iniciaron las recopilaciones bibliográficas (HOYOS 1892, 1897; PUIG y LARRAZ, 1897) y los estudios biográficos de las personalidades más destacadas en este campo científico: Velasco, Machado y Núñez, Olóriz, Antón, Salillas, etc.

Falta, no obstante, la síntesis completa de la historia de nuestra ciencia tal como se desarrolló en España. A la espera, es necesario emprender estudios de documentación que rescaten del olvido obras y autores, protagonistas de esta historia, hoy conocida sólo muy parcialmente. Nuestro trabajo sobre D. Luis de Hoyos Sainz pretende contribuir en una pequeña parte a esta labor.

Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951) forma con Telesforo de Aranzadi y Unamuno (1860-1945), y junto con Francisco de las Barras de Aragón, la primera generación de antropólogos que, con una amplia formación como naturalistas, sucede a la que consiguió a fines del siglo XIX la consolidación de la antropología en España, aunque sólo en ciertos sectores académicos, porque la situación de los científicos en ese momento seguía siendo de una absoluta precariedad (Cf. LOPEZ-PIÑERO 1979, 77-8). La afirmación de la antropología en ciertos medios intelectuales, si bien se había iniciado con la creación de la Sociedad Antropológica Española en 1864 y el Museo Antropológico en 1875 por el doctor González de Velasco, había quedado en suspenso a la muerte de su inspirador, y es, sobre todo, D.



**Manuel Antón y Ferrándiz (1849-1929)** quien consigue la creación y estabilidad de nuevos cauces institucionales.

Antón, que se había doctorado en ciencias físicas en 1876 y en ciencias naturales en 1883, a partir de este año se vuelve hacia la antropología y recibe en París su formación en el Laboratorio de Antropología del Muséum des Ciencias Naturelles con Quatrefages y más directamente con Verneau. A su vuelta a España comienza a reunir, en el Museo de Ciencias Naturales, una sección de Antropología y establece en el mismo Museo un Laboratorio de Antropología, en el que se trabajaba siguiendo los procedimientos metodológicos aprendidos en París.

En 1885 inaugura una cátedra libre de antropología en el mismo Museo. En este primitivo laboratorio y como ayudantes de Antón, comienzan su formación Hoyos y Aranzadi. El prestigio y actuación de Antón en las altas esferas logran la creación, en 1892, de la primera cátedra oficial de antropología en España, que Antón ocupa a principios de 1893 y en la que es sucedido después de su jubilación por Francisco de las Barras (SÁNCHEZ 1931, 15-23; VERNEAU 1930, 14-15). La labor de Antón acaba de consolidarse cuando en 1910 la Sección de Antropología del Museo de Ciencias Naturales, creada por él, se convierte en Museo Antropológico, uniéndose con los fondos del primitivo museo del doctor Velasco e instalándose en ese edificio adquirido por el Estado a su viuda (SÁNCHEZ 1931, 25; ROMERO DE TEJADA 1975, 343-44; 1977, 295). Aquí Hoyos seguirá siendo ayudante del director (Antón) y más tarde conservador etnográfico del Museo. Por fin, en 1921, Antón también participó en la creación de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, sucesora de la primera Sociedad fundada a instancias de González de Velasco.

Estas circunstancias contribuyeron a que Hoyos, estudiante en la Facultad de Ciencias, pudiera encauzarse rápidamente, bajo la influencia de su maestro, hacia el campo de la antropología.

La amplitud de la obra de Hoyos es enorme, como puede apreciarse en la bibliografía publicada en su libro de homenaje (1949, 19-26), pero además cubre muy diversos campos de estudio, que van desde unos primeros intereses ligados a la geología, por influencia directa de Augusto González Linares, al que Hoyos reconoce como uno de sus maestros (HOYOS 1945 a, 66) y que le inició en el estudio de la geología de Cantabria (región de la que era oriundo y a la que estuvo siempre estrechamente ligado), hasta la aplicación de los conocimientos científicos y técnicos a la agricultura, que premodina en otra etapa de su vida. Hoyos consigue la cátedra de Agricultura en el Instituto de bachillerato de Figueras en 1895 y un año después se traslada a Toledo, donde permanecerá hasta 1909. El

ostentar esta cátedra hizo aumentar su interés por este material, llegando a crear en Toledo un Laboratorio y Museo Agrícola, con maquetas de aperos, muestras de grano, de tierra, etc. Siguiendo con la vertiente práctica de su asignatura organizó el «Campo Escolar» en el que pensaba desarrollar un plan de demostraciones agrícolas que sólo llegó a iniciar, e incluso él mismo se hizo agricultor, teniendo a su cargo varios años las fincas de San Bernardo y Corral Rubio en Toledo. Gran parte de los artículos de Hoyos sobre agricultura fueron escritos ya en Madrid, primero en la sección creada por él en «El Imparcial», titulada «Por la España agrícola», que siguió después, desde 1917 a 1924, en la «Página Agrícola» y el «Suplemento de Agricultura» del diario *El Sol* (CAÑIZO 1950, 75-77).

El interés de Hoyos por la agricultura hay que ponerlo en relación con una preocupación política que será constante a lo largo de toda su vida y que le llevó a ocupar diversos cargos en la Administración, siempre dentro de una línea de «regeneración». Su actuación en la política partió de la organización del partido Unión Republicana en Toledo. En las elecciones municipales de 1903, Hoyos se presenta en Toledo capital por la candidatura republicana —de la que también formaba parte, entre otros, Julián Besteiro, catedrático en el Instituto— que resulta elegida (CALVO 1981, 8). De esta época data su contacto con Melquiades Alvarez, a cuyo partido reformista perteneció Hoyos como otros profesores de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, de la que será catedrático desde 1909 hasta 1932 (CARO BAROJA 1971, 12-13). Dos veces fue elegido Hoyos para el Parlamento. En 1916 se presentó a diputado por Santander, pero aunque ganó el escaño por el número de votos le fueron anuladas las actas (CARDENAL 1972, 222). En 1923 gana el escaño de senador del reino por la misma provincia, pero el golpe de estado de Primo de Rivera le impidió actuar en el Parlamento. A pesar de que Hoyos fue siempre republicano, no desempeñó ningún cargo político durante la República, rechazando algunos que le fueron propuestos (CARDENAL 1972, 222), aunque sí participó en la Comisión Técnica Agraria que elaboró la ponencia base para los proyectos de la Reforma Agraria (CARRIÓN 1932, 380).

Es evidente, pues, que la obra y la actividad de Hoyos se extienden por sectores más amplios que los propios del estudio del hombre y de la cultura. Pero como él mismo expresa explícitamente en muchas ocasiones, la mayor parte de su esfuerzo intelectual lo dedica a la antropología, la etnografía y el folklore peninsulares.

La concepción de la antropología de Hoyos Sáinz —como la de los antropólogos de su generación en España— está muy marcada por su formación como naturalista, primero con Antón en la Universidad Central de

Madrid y después completada con diversos viajes de estudios fuera de España. El primero y más decisivo de ellos fue una pensión concedida, mediante oposición, por la Diputación de Madrid para el estudio de la antropología en Francia, Alemania e Italia, de 1891 a 1893. Durante este tiempo, Hoyos fue alumno en París del Muséum d'Histoire Naturelle, en las asignaturas de Antropología, Anatomía, Paleontología y otras; el semestre de invierno de 1912 a 1913 lo pasa en Berlín, asistiendo a las clases de Von Luschan sobre Etnografía General y Etnografía de Africa, y de otros profesores (HOYOS y ARANZADI 1917, 145-46). A la vuelta de Francia, Hoyos se doctora con una tesis sobre «Los cráneos normales y deformados del Perú» en 1895. Se trata de un estudio de las colecciones conservadas en la Sección de Antropología del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, procedentes de la Expedición al Pacífico, ampliado con los cráneos existentes en la Sección de Antropología del Muséum d'Histoire Naturelle de París. Esta fue la primera tesis de antropología, leída en la Universidad de Madrid (HOYOS 1923, 151-2).

La antropología va a ser para Luis de Hoyos lo que era para los adeptos de la escuela francesa de Paul Broca, la Historia Natural del Hombre (HOYOS 1917), es decir, la ciencia natural por excelencia, la última rama de la zoología, ocupada de la descripción de los caracteres morfológicos, fisiológicos y patológicos de la familia de los homínidos; de su comparación con los grupos zoológicos más cercanos (Primates); de la evolución, y de las subdivisiones de esa familia en virtud de las similitudes y diferencias de sus distintos grupos o razas (ARQUIOLA 1976). En suma, el término antropología quedaba reducido a lo que hoy es la antropología física.

La dedicación preferente (completada luego con rasgos de cultura) a la antropología física era la tendencia dominante de esta escuela francesa de la que Hoyos recibe un fuerte influjo, y cuyos principios teóricos y metodológicos regirán una parte considerable de su obra, dedicada a la craneometría como base para el estudio del hombre hispánico —prehistórico y actual— en sus variaciones morfológicas.

Los estudios sobre antropología, emprendidos en muchas ocasiones en colaboración con Aranzadi, se caracterizan por tener como objetivo más general llegar a una exacta configuración de los distintos tipos físicos, e incluso razas, que habitaron el país no sólo en la actualidad, sino en el pasado histórico y en la prehistoria. Esta configuración tenía que estar basada en datos positivos, por lo cual se imponía un estudio «científico», es decir, basado en las más actuales normas metodológicas. Había que conseguir que la antropología saliera del ámbito filosófico en que había estado anteriormente y fuera tratada con la metodología científica

propia de las ciencias naturales. Este tratamiento riguroso afectaba, como es lógico, en primer lugar a las mediciones y, sobre todo, a las mediciones del principal elemento anatómico para el antropólogo clásico: la cabeza y el cráneo. Las medidas tenían que hacerse de la forma más exacta posible para no dar lugar a interpretaciones subjetivas, presentando los resultados numéricos en tablas homogéneas que permitieran la comparación de datos obtenidos por distintos investigadores. Tal homogeneidad sólo podía conseguirse con el empleo de los aparatos más modernos y especializados, utilizados en los laboratorios antropológicos europeos (HOYOS 1912 b).

Por otra parte, las medidas no eran un fin en sí mismas, sino que debían agruparse en índices y módulos que presentaran por sí solos las características de los ejemplares analizados y posibilitaran su clasificación (HOYOS 1915 a). Otro problema fundamental era el contar con series representativas de datos de individuos vivos y cadáveres. Hay que reconocer en este aspecto la enorme labor individual realizada por el anatomista y antropólogo Federico Olóriz, con la creación en 1884 de un Museo y Laboratorio Craneométrico en la Facultad de Medicina de la Universidad Central de Madrid. La colección de Olóriz, además de su amplitud y representatividad (el Museo contaba con más de 2.250 ejemplares de todas las regiones), era muy valiosa por la documentación de cada muestra, ya que la mayoría de los cráneos, además de estar perfectamente conservados y siglados, iban acompañados de una ficha con la filiación completa del sujeto, lugar de procedencia, enfermedad de que murió, etc., hecha por el propio Olóriz (ARQUIOLA 1981 c; PUIG-SAMPER y GALERA 1983, 67-69).

La constancia de Olóriz, junto a la colección formada en el Museo Antropológico, salvaron la penuria de datos disponibles y proporcionaron una base sobre la que Hoyos y Aranzadi pudieron trabajar. El reconocimiento de este hecho aparece en todos los trabajos de craneometría publicados por ambos investigadores, solos o en colaboración (HOYOS y ARANZADI 1912; 1913; HOYOS 1913; 1914; 1924 a).

El interés por el estudio de los caracteres físicos, centrado en un primer momento casi exclusivamente en la cabeza y cráneo, nunca abandonó a D. Luis de Hoyos que además, en una segunda etapa, abrió nuevas vías en el estudio de la antropología física en España. Así fue el iniciador de los estudios de distribución de los grupos sanguíneos A, B y O, en España, con varios artículos (HOYOS 1922 a, 1930, 1931 a) que cuajaron en la ponencia presentada al XIII Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, y que tituló: «Antropología de los grupos sanguíneos. Su estado actual y aplicaciones a España» (1932). Ya al final de su vida publica una obra pionera, el primer intento de estudiar la reparti-

ción provincial de los grupos sanguíneos como elemento representativo y a tener en cuenta en los estudios de antropología ibérica (HOYOS 1947 a) (Cf. VALLS 1975, 112). También aparece Hoyos como precursor al considerar la importancia de los estudios genéticos dentro de la antropología física en trabajos como: «Dos casos de anomalías en las extremidades» (1889), «Una hoja para el estudio de la herencia en el hombre.—Grupos sanguíneos y caracteres antropológicos» (1929 a), «Informe sobre la prueba biológica en la investigación de la paternidad» (1933), «Ficha antropológica para la investigación de la herencia» (1939), etc., y en otros muchos aspectos con los que Hoyos se unió a las tendencias europeas en el intento de superar la antropometría y la craneometría como únicos elementos de análisis válidos.

Pero junto a este interés por el estudio de los rasgos físicos, aparece la necesidad de completar el conocimiento de la antropología física con el de los rasgos de cultura y vida social peculiares de los sustratos étnicos que conforman la población de las distintas zonas del país, para llegar a obtener una caracterización de los hombres hispánicos. Así lo expresa el mismo Hoyos en muchas ocasiones, y aparece claramente en este párrafo:

«No basta completar el estudio somático del hombre español. Preciso es comenzar desde ahora mismo el estudio complementario de su Etnografía, pues sólo formando el tríptico del conocimiento del hombre con la Antropología y la Prehistoria se abocetará el complejo horizonte de la Etnogenia o estudio de las estirpes que formaron nuestra nación; y como Antropología y Prehistoria están más que abocetadas, hora es ya de comenzar en España la disciplina de la Etnografía...» (Hoyos 1915 b, 39).

Preciso es aclarar que en la obra de Hoyos se distingue perfectamente el concepto y término de etnografía de el de etnología:

«Conviene fijar también de modo claro la actual distinción entre etnografía y etnología, aunque ambas actúen sobre una misma realidad esencial, que es el pueblo, y aún con tolerancia excesiva la etnia. Es la etnografía, unida siempre al folklore, considerada como ciencia descriptiva, elevándose la etnología al concepto de ciencia general o explicativa, pero advirtiéndolo nosotros, según la lógica general de la investigación, que sólo representan dos momentos de la elaboración científica, pues precaria sería una mera descripción que no aspirara a la creación de leyes universales, ya que eso representa la estimativa de la Etnología...»(HOYOS 1952).

De esta concepción general surgen sus trabajos sobre etnografía y folklore, centrados frecuentemente en algunos temas concretos que para él tenían más significado porque representaban claramente las diferencias entre unas zonas antropológicas y otras, tales como: la fiesta, el traje, los medios de transporte, la alimentación, la arquitectura, etc. La actividad propiamente etnográfica y etnológica comienza en la vida de Hoyos con la publicación en 1917, de nuevo en colaboración con Aranzadi, de un curso dado por ambos en el Ateneo de Madrid, siendo Hoyos el presidente de la Sección de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, titulado *Etnografía. Sus bases, métodos y aplicaciones a España* (HOYOS y ARANZADI 1917). En el libro se insiste en los aspectos teóricos de la etnología, definiendo los principales conceptos, y se proponen a la vez varias ejemplificaciones sobre algunos problemas importantes como el paralelismo etnográfico y las fronteras etnográficas, las prestaciones culturales, etc., referidos al campo español: distribución del carro chillón, tipología comparada del yugo en la Península Ibérica y paralelos en Eurasia, influencias españolas en el folklore de Suramérica, etc.

Entre los temas etnográficos que con más frecuencia trató Hoyos en sus trabajos está el de las fiestas populares, visto no sólo en sus formas folklóricas y artísticas, sino como manifestación propia de la identidad del pueblo, con componentes sociológicos, religiosos, materiales, etc. (1931 b; 1946 b). El traje popular fue uno de sus puntos de análisis, pero no era sólo su descripción y documentación el objetivo de Hoyos, que veía en los trajes particulares de las distintas regiones un elemento más que definía, junto a otros, la personalidad e identidad cultural de cada zona del país (1929 b; 1945 b; 1953). Las supersticiones populares eran para Hoyos signos de pasados momentos de civilización, ya superados completamente por las clases urbanas más cultas del mundo europeo, pero que sobrevivían en los sectores más populares. En sus artículos prestó especial atención a las prácticas y creencias supersticiosas centradas en los momentos más críticos del ciclo vital humano (nacimiento y muerte) (HOYOS 1940; 1942; 1944). Otros muchos aspectos, también de la cultura material, fueron tratados con la misma visión generalizadora, hasta llegar a su obra de síntesis sobre la etnología peninsular: el *Manual de folklore. La vida popular tradicional*, publicado en colaboración con su hija Nieves de Hoyos en 1947, y que iniciaba una colección (luego interrumpida), dirigida por Hoyos en la *Revista de Occidente*, dedicada a temas etnológicos. Sigue después publicando hasta su muerte artículos etnográficos, sin dejar de trabajar en los otros campos de su especialidad (antropología física, demografía, antropología prehistórica, etc.)

Pero aún falta un elemento que unir a la concepción antropológica, integral podríamos decir, de D. Luis de Hoyos. Su visión general del hombre —física y cultural— tenía que completarse con la del entorno o medio geográfico en el que ese hombre se desenvuelve. Incorporando este último elemento de análisis se conseguiría una imagen integrada del hombre hispánico, única base en la que deben asentarse otras ciencias, como la historia, e incluso cualquier intento serio de actuación política. Con esto aparece también en Hoyos, claramente expresada, la faceta práctica o aplicada de la antropología física y cultural (HOYOS y ARANZADI 1917, 147-48, 171-180; HOYOS 1945 b, 457-59; HOYOS SAINZ y HOYOS SANCHO 1947, 58).

Sin embargo, la contribución de D. Luis de Hoyos al inicio de la ciencia de la cultura en España, no está sólo en su obra escrita. Su labor docente, como profesor de Fisiología e Higiene desde la creación, en 1909, de la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio, en Madrid, tiene la enorme importancia de haber interesado a varias generaciones de maestros —que fueron alumnos suyos en el Seminario de Etnografía y Arte— en la recogida de datos etnográficos. Estos alumnos colaboraron con él en su proyecto más ambicioso, la creación de un Museo Etnológico Español, como lo manifiesta en el siguiente párrafo:

«Uno de los orígenes del Museo ha sido el *Seminario de Etnografía y Arte* de la suprimida Escuela Superior del Magisterio, en el cual trabajaron y se formaron varias generaciones de alumnos de 1914 al 1931 y que, con las memorias de fin de carrera, crearon el protocolo científico y artístico más copioso que existe en España acerca de la Etnografía, arte popular y folklore...» (HOYOS 1935 a, 44).

La preocupación por el carácter sistemático de la adquisición de los datos y, por tanto, del empleo de una metodología rigurosa y científica que habíamos visto en la obra de Hoyos dedicada a la antropología física, aparece de nuevo en sus artículos etnográficos (Cf. HOYOS y ARANZADI 1917, 143-44 y 167-71). Pero además, la necesidad de proveer a sus alumnos y colaboradores de unas normas que les guiaran en sus campañas de recolección de datos etnográficos por las distintas regiones, y que aseguraran el carácter fidedigno de los informes, recogidos por personas no especializadas en el «trabajo de campo» etnológico, llevó a Hoyos a la publicación de una serie de instrucciones, guías y cuestionarios sobre los diversos aspectos de la cultura tradicional: «Etnografía española. Cuestionario y bases para el estudio de los trajes regionales» (1922 c); «Cuestionario para

el estudio de la alimentación popular y regional en España» (1924 b); «Cuestionario para el estudio de las fiestas populares y regionales en España» (1926); «Cuestionarios especiales de etnografía y folklore» (1935 b), etc.

Ya mencionamos más arriba que una de las aspiraciones mayores de D. Luis de Hoyos fue la creación de un Museo Etnológico Español. Su experiencia museística se había iniciado al principio de su carrera, al ser ayudante de Antón en la organización de la Exposición de Filipinas en 1887 (CARO BAROJA 1971, 14); había sido también ayudante en la instalación del Museo Antropológico, al pasar al Estado el fundado por el doctor Velasco; fue también conservador etnográfico del Museo Antropológico desde 1928 (*Homenaje* 1949, 16) y su obra tiene también una faceta museográfica (HOYOS y ARANZADI 1917, 164-66). Sin embargo, es en 1925, con motivo de ser nombrado primer miembro del comité organizador, y luego director de la Exposición del Traje Regional Español, que tuvo gran éxito, cuando Hoyos entra de lleno en la empresa que se había propuesto algunos años antes. Gran parte de los curiosísimos ejemplares que se expusieron en esta gran muestra fueron la base del Museo del Pueblo Español, que Hoyos consigue por fin fundar en 1934 (HOYOS SAINZ 1948, 243; HOYOS SANCHO 1969, 63). La vida del Museo fue activa hasta 1936, incrementándose los fondos considerablemente, pero no hubo tiempo de consolidar la obra lo suficiente. Después de la guerra el Museo no pudo llevar una vida regular por diversas circunstancias, generalmente de índole administrativa, a pesar de los esfuerzos de sus sucesivos directores (Cf. CARO BAROJA 1948; 1952; SANZ-PASTOR 1980, 380).

Para terminar, debemos señalar el hecho de que Luis de Hoyos Sáinz no detentó nunca una cátedra de Antropología, pese a ser ésta su dedicación investigadora fundamental, en la que alcanzó una notable proyección europea, y a pesar de haber dedicado la mayor parte de su vida a la docencia, siendo primero catedrático de Instituto, luego catedrático de la Escuela Superior del Magisterio y al final de su vida y hasta su jubilación, catedrático de la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Como ya señaló Vallois en el artículo necrológico dedicado a D. Luis:

«Por una curiosa paradoja, y que han conocido en otros países antropólogos no menos célebres, no fue jamás el titular oficial de una cátedra de Antropología y fue en enseñanzas muy diferentes donde se fue desarrollando su carrera universitaria...» (VALLOIS 1952, 165).



No existió continuidad en la actividad emprendida por estos antropólogos naturalistas, que podrían haber creado escuela si las circunstancias de la implantación científica en España se lo hubieran permitido. Sin que tenga que ser exclusiva, esta ruptura en la continuidad de las instituciones creadas por nuestros predecesores, ha podido ser una de las causas de la falta de institucionalidad académica y profesional completa de la antropología, problema con el que todavía hoy tenemos que enfrentarnos.

## BIBLIOGRAFIA

### ARQUIOLA, Elvira

- 1976 «Paul Broca y la antropología positivista francesa», *Asclepio*, XXVIII, pp. 51-92.
- 1981a «Anatomía y antropología física en el positivismo español», *Asclepio*, XXXIII, pp. 3-22.
- 1981b «La crisis de la Anatomía macroscópica en España: la Antropología física como solución», *I Simposium sobre Metodología de la Historia de las Ciencias*, Madrid, pp. 203-209.
- 1981c «Anatomía y antropología en la obra de Olóriz», *Dynamis*, I, pp. 165-177.

### AZCONA, Jesús

- 1981 «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán», *Ethnica*, 17, pp. 63-84.

### BARANDIARAN, José Miguel

- 1974a «La etnografía vasca y otros estudios en el seminario de Vitoria en la década que precedió a la guerra de 1936», *Obras Completas*, V, pp. 413-418.
- 1974b «Noticia de los trabajos de investigación prehistórica y etnográfica realizados en el País Vasco continental en los años 1937 y 1938», *Obras Completas*, V, pp. 425-430.
- 1974c «Reorganización de los estudios de etnografía y prehistoria vascas», *Obras Completas*, V, pp. 431-433.
- 1974d «Ikuska. Memoria de los trabajos durante el año 1939», *Obras Completas*, V, pp. 453-455.

### CALVO CIRUJANO, José M.<sup>a</sup>

- 1981 «D. Luis de Hoyos Sáinz en Toledo (1898-1909)», *Boletín de información. Toledo*, 53, pp. 1-12.

### CAÑIZO GOMEZ, José del

- 1950 «La vida agrícola de don Luis de Hoyos Sáinz», *Homenaje de D. Luis de Hoyos Sáinz*, II, pp. 75-79.

CARDENAL DE IRACHETA, Manuel

- 1972 «Don Luis de Hoyos Sáinz», *Comentarios y Recuerdos*, Madrid, pp. 211-229.

CARO BAROJA, Julio

- 1948 «Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español», *Homenaje a D. Mateo Silvela*, Madrid, pp. 9-14.  
1952 *Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español*, Madrid, 55 pp.  
1971 «Don Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951)», *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore «Hoyos Sáinz»*, III, pp. 7-18.

CARRIÓN, Pascual

- 1972 *Los latifundios en España. Su importancia, origen, consecuencias y solución*, Madrid.

ESTEVA FABREGAT, Claudio

- 1969 «La etnología española y sus problemas», *Etnología y Tradiciones Populares*, Zaragoza, pp. 1-40.  
*Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*, 2 vols., Madrid, 1949-1950.

HOYOS SAINZ, Luis de

- 1889 «Dos casos de anomalías en las extremidades» *Act. SEHN*, XVIII, pp. 91-93.  
1892 «Notas para un avance de la bibliografía antropológica de España», *Act. SEHN*, pp. 40-49.  
1897 «Anuarios de Bibliografía Antropológica de España y Portugal (1896 y 1897)», *An. RSEHN*, XXVI, pp. 243-265.  
1912a «Notas para la historia de las ciencias antropológicas en España», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Congreso de Granada*, V, pp. 61-80.  
1912b «La Convención Antropométrica de Ginebra», *Bol. SEHN*, XII, pp. 475-484.  
1913 «Caractéristique générale des crânes espagnols», *L'Anthropologie*, XXIV, pp. 477-494.  
1914 «Caractères généraux de la 'crania hispánica'», *Congrés International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, II, París, pp. 446-464.  
1915a «Relaciones modulares en los cráneos de España», *Separata de la Rev. RACEFN*, 74 pp.  
1915b «Estado actual del conocimiento antropológico del pueblo español», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Congreso de Bilbao*, separata de 44 pp.

- 1917 «La Antropología. Métodos y problemas», *Estado actual. Métodos y problemas de las ciencias*, Madrid, 40 pp.
- 1922a *Ficha del Laboratorio de Antropología Fisiológica. Determinación de grupos sanguíneos*, Madrid.
- 1922b «Medios naturales o primitivos del transporte en las diversas regiones de España», *Act. y Mem. SEAEP*, I, pp. 108-118.
- 1922c «Etnografía española. Cuestionario y bases para el estudio de los trajes regionales», *Mem. SEAEP*, I, pp. 91-129.
- 1923 «Cráneos normales y deformados de los Andes», *Act. y Mem. SEAEP*, II, pp. 151-184.
- 1924a «Los cráneos neolíticos del Aramo y la colección Olóriz», *Act. y Mem. SEAEP*, III, pp. 8-13.
- 1924b *Cuestionario para el estudio de la alimentación popular y regional en España*, Madrid.
- 1926 *Cuestionario para el estudio de las fiestas populares y regionales en España*, Madrid.
- 1929a «Una hoja para el estudio de la herencia en el hombre. Grupos sanguíneos y caracteres antropológicos», *Nem. RSEHN*, XV, pp. 845-857.
- 1929b «El método etnográfico en el estudio de la indumentaria regional en España», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Congreso de Barcelona*, pp. 81-99.
- 1930 «Distribución de los grupos sanguíneos en España», *Extrait du I Congrès International de Microbiologie*, II.
- 1931a «Contribution á l'étude de la Séroanthropologie de l'Espagne». *XV Congrès International d'Anthropologie et d'Archeologie. Préhistoriques*, París, Separata, 8 pp.
- 1931b «Ensayo etnográfico de las fiestas populares en España», *XV Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, París, Separata, 8 pp.
- 1932 «Antropología de los grupos sanguíneos. Su estado actual y aplicaciones a España», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, XIII Congreso*, separata 60 pp.
- 1933 «Informe sobre la prueba biológica en la investigación de la paternidad», *Anteproyecto de ley e informes presentados al Gobierno por la Comisión Jurídica Asesora*, Madrid, pp. 47-64.
- 1935a «Labor de Museo. Circular general y cuestionario para la recogida de objetos. Circulares especiales», *Anales del Museo del Pueblo Español*, I, pp. 33-47.
- 1935b «Cuestionarios especiales de etnografía y folklore», *Anales del Museo del Pueblo Español*, I, pp. 59-64.
- 1939 «Ficha antropológica para la investigación de la herencia», *IV Congreso Internazionale di Patologia Comparata*, Roma, II, pp. 231-326.
- 1940 «Supersticiones y prácticas populares, acerca de la gestación, en España», *Congreso Nacional de Ciencias da Populaçao*, Porto, II, separata, 9 pp.
- 1942 «Folklore del embarazo en España», *Las Ciencias*, VII, pp. 821-29.

- 1944 «Folklore español del culto a los muertos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I, pp. 30-53.
- 1945a «Glosa, elogio y crítica de "Fisiografía, geología y glaciario cuaternario de las montañas de Reinosa"», *Bol. SEHN*, XLIII, pp. 65-74.
- 1945b «Los métodos de investigación en el folklore», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I, pp. 455-490.
- 1946a «La etnografía y el folklore en el último decenio», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, pp. 33-41.
- 1946b «Cómo se estudian las fiestas populares tradicionales», *RDTA*, II, pp. 543-567.
- 1947a *Distribución geográfica de los grupos sanguíneos en España. Ensayo de seroantropología*, Madrid, 286 pp.
- 1947b «Los viejos caminos y los tipos de pueblos», *Estudios geográficos*, VIII, pp. 275-312.
- 1948 «Recuerdos de Aranzadi. Sesenta años de amistad», *Bol. RSVAP*, V, pp. 235-252.
- 1952 «Lugar y límites de la etnología y el folklore en las ciencias sociológicas», *RDTP*, VIII, pp. 26-30.
- 1953 «Zonas de la ornamentación en los trajes populares de España», *RDTP*, IX, pp. 126-139.

HOYOS SAINZ, Luis de y Telesforo de ARANZADI y UNAMUNO

- 1912 «Unidades y constantes de la Crania Hispánica», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Congreso de Granada*, V, pp. 29-60.
- 1913 «Notes préliminaires sur la "crania hispánica"», *Extrait des Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie*, pp. 81-94.
- 1917 *Etnografía. Sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*, Madrid, 239 pp.

HOYOS SAINZ, Luis de y Nieves de HOYOS SANCHO

- 1947 *Manual de folklore. La vida popular tradicional*, Madrid, 602 pp.

HOYOS SANCHO, Nieves de

- 1969 «Nuestros antecesores. Telesforo de Aranzadi y Luis de Hoyos Sáinz», *Etnología y Tradiciones Populares*, Zaragoza, pp. 59-65.

KENNY, Michael

- 1971 «El rol de la antropología social dentro de las ciencias sociales en España», *Ethnica*, 1, pp. 91-105.

LISON TOLOSANA, Carmelo

- 1977 «Una gran encuesta en 1901-1902 (Notas para la historia de la Antropología social en España)», *Antropología social en España*, Madrid, pp. 105-179.

LOPEZ PIÑERO, José María

- 1979 «Introducción histórica», *Historia y sociología de la ciencia en España*, Madrid, pp. 11-93.

MORENO NAVARRO, Isidoro

- 1971 «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones», *Ethnica*, 1, pp. 110-144.
- 1973 «El estudio etnológico de España», *Homenaje al profesor Carriazo*, III, Sevilla, pp. 221-240.
- 1975 «La investigación antropológica en España» *I Reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, pp. 325-338.

PEREZ VIDAL, José

- 1982 *Los estudios del folklore canario (1880-1980)*, Las Palmas, 222 pp.

PERICOT, Luis

- 1975 «Un episodio en la historia de la etnología en España. L'Associació catalana d'antropologia, etnologia y prehistoria», *Revista de la U. Complutense*, XXIV, núm. 97, pp. 13-21.

PINO DIAZ, Fermín del

- 1976 «Canarias y América en la Historia de la Etnología primigenia: usando una hipótesis», *Revista de Indias*, 145-146, pp. 99-156.
- 1980 «Contribución del Padre Acosta a la constitución de la Etnología: su evolucionismo», *I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, Madrid, pp. 481-517.
- 1982 «Los estudios etnográficos y etnológicos en la expedición Malaspina», *Revista de Indias*, 169-170, pp. 393-465.

PRATS i CANALS, Llorenc

- 1980 «La transición del folklore a la etnología en Cataluña. La obra de Ramón Violant i Simorra», *Ethnica*, 16, pp. 105-120.

PRAT CAROS, Joan

- 1983 «La antropología cultural en España», *Antropología hoy*, Barcelona, pp. 165-238.

PUIG y LARRAZ, Gabriel

- 1897 «Ensayo bibliográfico de Antropología prehistórica ibérica», *Mem. RA-CEFN*, pp. 684-768.

PUIG-SAMPER MULERO, Miguel Angel

- 1982 «El doctor Pedro González de Velasco y la Antropología española en el siglo XIX», *Asclepio*, XXXIV, pp. 327-337.

PUIG-SAMPER, Miguel Angel y Joaquín FERNANDEZ

1981 «Evaluación tipológica de la Historia de la Antropología española», *I Simposium sobre Metodología de la Historia de las Ciencias*, Madrid, pp. 126-135.

PUIG-SAMPER, Miguel Angel y Andrés GALERA

1983 *La Antropología española del siglo XIX*, Madrid, 93 pp.

ROMERO DE TEJADA, Pilar

1975 «La antropología y los Museos», *I Reunión de Antropólogos españoles*, Sevilla, pp. 339-347.

1977 «La Antropología española y el Museo Nacional de Etnología», *Antropología de España y América*, pp. 295-322.

1980 «Los viajeros españoles del siglo XIX en Africa y las colecciones del Museo Nacional de Etnología», *I Congreso Español de Antropología*, Barcelona, pp. 39-62.

RIVERA DORADO, Miguel

1977 «Prólogo», *Antropología de España y América*, Madrid, 9-15.

1978 «Prólogo», *Perspectivas de la antropología española*, Madrid, pp. 5-14.

SANCHEZ, D.

1931 «El Excmo. Señor D. Manuel Antón y Ferrándiz», *Act. y Mem. SEAEP*, X, pp. 13-30.

SANZ-PASTOR, Consuelo

1980 *Museos y colecciones de España*, Madrid, 665 pp.

VALLOIS, Henri

1952 «Luis de Hoyos Sáinz», *L'Anthrologie*, 56, pp. 165-166.

VALLS, Arturo

1975 «Seroantropología de la población española», *Revista de la U. Complutense*, XXIV, pp. 111-139.

VERDE, Ana

1980 «La primera sociedad antropológica de España», *I Congreso de Español de Antropología*, Barcelona, pp. 17-36.

VERNEAU

1930 «Necrologie. Manuel Antón y Ferrándiz», *Act. y Mem. SEAEP*, IX, pp. 14-16.

## **ANTROPOLOGIA Y REVISTAS CULTURALES ESPAÑOLAS DURANTE LA RESTAURACION (1874-1898)**

LUIS ANGEL SANCHEZ GOMEZ

*5.º Prehistoria y Etnología*  
*UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID*

El objetivo primordial de esta comunicación es revisar algunas de las más importantes revistas culturales españolas del último tercio del siglo pasado y destacar algunos de los artículos de contenido antropológico que en ellas aparecen. En posteriores fases de estudio sería necesario el análisis de estos textos para conocer de una forma clara y precisa el desarrollo y la importancia de la antropología española durante la Restauración. Ahora presentamos tan sólo un avance del proyecto, con la intención básica de destacar este material de trabajo, útil para futuras líneas de investigación.

Es evidente que antes de centrarnos en la materia deberíamos realizar una detenida introducción a todos sus aspectos. Sería necesario conocer someramente la situación de la ciencia y la cultura españolas durante todo el siglo XIX y también los condicionantes políticos que favorecieron, o más generalmente, obstaculizaron su desarrollo. Así mismo habría que dar un rápido repaso a la historia de la prensa durante esa centuria y, por último, señalar las etapas de desarrollo de las ciencias antropológicas por esa misma época.

Con el escaso tiempo disponible es obvio que no podemos detenernos en nada de lo señalado anteriormente. Nos limitaremos pues al período estricto de la Restauración, ciñéndonos al estudio de los siguientes apartados: 1) Reacción intelectual ante la Restauración; 2) Puesta en escena del positivismo y 3) La antropología en las revistas culturales.

## 1. Reacción intelectual ante la Restauración

Frente a la apertura generalizada que supuso la etapa revolucionaria (1868-1873) la Restauración monárquica se plantea desde sus inicios la represión de todo cuanto pueda poner en peligro (desde cualquier ámbito) el orden establecido. Sin embargo, y pese a sus intentos, no logra destruir el espíritu reformista que el krausismo había difundido entre las capas intelectuales progresistas del país.

Los primeros años, hasta la «liberalización» canovista de 1881, son muy difíciles. Una de las primeras medidas represoras del nuevo gobierno se plasma en el decreto y circular del ministro de Fomento, el marqués de Orovio (de 26 de febrero de 1875), dirigido contra los «textos vivos» y que da lugar a la «segunda cuestión universitaria». Su objetivo básico es aislar a los profesores progresistas (que, entre otras cosas, hablan del evolucionismo en sus clases) de los medios académicos oficiales. Entre los profesores separados o dimitidos están Augusto González Linares, Laureano Calderón, Gumersindo de Azcárate, Francisco Giner de los Ríos, etc. En 1881 el ministro Albareda les restituirá en sus cátedras (1).

Este ambiente represivo y, más concretamente, la «segunda cuestión universitaria», da lugar a un fenómeno de reacción del que surge en 1877 la Institución Libre de Enseñanza (ILE) y a que en torno a ella y al Ateneo de Madrid se aúnen los esfuerzos de quienes pretenden sacar al país de su pobreza intelectual. En otras ciudades importantes, como Barcelona y Valencia, los ateneos cumplirán una función similar. Surge y se extiende el espíritu positivista y en general el cultivo de las ciencias, entre las que tendrán un importante desarrollo la Sociología y la Antropología. Se posibilita así lo que Tuñón de Lara y otros han denominado «Edad de Plata» de la cultura española, entre 1884 y 1936.

## 2. Puesta en escena del positivismo

Si se hojean los primeros números de la *Revista Contemporánea* (una de las publicaciones a la que luego haremos referencia) hasta 1879, y más exactamente la sección «Revista Crítica» que firma Manuel de la Revilla, se puede captar de una manera diáfana la situación cultural de los primeros años de la Restauración. Los únicos centros en los que se mani-

---

(1) JIMENEZ FRAUD (1971: 354-374), hace una detallada exposición de la «Segunda cuestión universitaria».

CARO BAROJA (1976) comenta la cuestión y la pone en relación con el «miedo al mono» que surge a raíz de las teorías evolucionistas sobre el origen del hombre.



fiesta la actividad cultural son el Ateneo, la Academia de Jurisprudencia y la Sociedad Española de Historia Natural (Rev. Cont. tomo I, pp. 125 y ss.). Como señala el mismo Revilla «la vida política en España y la vida del Ateneo están en razón inversa». En efecto, mientras en la sociedad oficial el ministro Orovio está en plena actividad represora, en aquellas instituciones «toman refugio y se atrincheran las tendencias intelectuales suprimidas por el ordenamiento en los centros docentes del Estado» (LÓPEZ MORILLAS 1956: 196). La clase política conservadora ha abandonado sus salones para ocupar el Congreso, los intelectuales progresistas les han tomado el relevo.

En este ambiente y durante el curso de 1875-76 hace su aparición en el Ateneo madrileño la *nueva escuela positivista* (2). En la sección de Ciencias Morales y Políticas se debate «si el actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas constituye un grave peligro para los principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización». La sección de Ciencias Físicas y Naturales discute a su vez «si puede y debe considerarse la vida de los seres organizados como transformación de la fuerza universal». Pese al interés que tiene este último debate para la cuestión evolucionista, a nosotros nos afecta más directamente en nuestro estudio el anterior. Sobre el mismo y en primer lugar, tendríamos que destacar el tono defensivo en el que se plantea. Resulta patente el atraso de la sociedad española del momento que no llega a captar la esencia primaria de la doctrina positiva de Comte que es «en la historia del pensamiento europeo una teoría afirmativa del orden burgués» (VILLACORTA 1980-82). En Cataluña, debido a su desarrollo industrial, sí se logra asimilar la realidad del pensamiento comtiano, la obra de pensadores como Pedro Estasén y Pompeyo Gener lo demuestra. (Ver NUÑEZ RUIZ 1975: 119-136 y 250-1.)

En el Ateneo madrileño lo que se plantea realmente es la sustitución de la filosofía krausista por nuevos planteamientos más acordes con la situación histórica. Por esta razón no nos interesa tanto el resultado de los debates como el hecho de la introducción y expansión del positivismo. En las discusiones participarán a favor de las nuevas ideas y frente a los defensores del krausismo (como Azcárate, Moreno Nieto, etc.) pensadores que podemos considerar en propiedad, antropólogos: Francisco M.<sup>a</sup> Tubino y José del Perojo serán los más importantes, junto a ellos están los destacados médicos positivistas Ustáriz, Cortezo y Simarro. A las nuevas teorías positivistas se une el desarrollo del *evolucionismo* que ya se ha ido

---

(2) Ver entre otros: CACHO VIU (1962: 332 y ss.), NUÑEZ RUIZ (1975: 45-51) y RUIZ SALVADOR (1971: 130 y ss.)

mostrando desde 1850, pero será en la década de los 70 (tras la publicación de «El origen del hombre y la selección en relación al sexo» de Darwin) cuando alcance su etapa álgida, ya hemos indicado que fue uno de los factores desencadenantes de la segunda cuestión universitaria (3).

La articulación de positivismo y evolucionismo potenciará enormemente el desarrollo de los estudios antropológicos y, en definitiva, dará como resultado el surgimiento de una mentalidad científica generalizada en las capas intelectuales de la sociedad española. El gran obstáculo que se interpone ante estos afanes de progreso es la inexistencia de una auténtica sociedad industrial avanzada que articule los adelantos científicos con su necesaria repercusión en el desarrollo social. En cualquier caso, el ambiente intelectual que hemos descrito determinará la alta calidad científica de las revistas culturales de la época. Sobre ello trataremos a continuación.

### 3. La antropología en las revistas culturales

Comenzaremos este último apartado dando un repaso general a las revistas más importantes y al papel que jugaron en el desarrollo científico y cultural de estos años. A continuación, y para finalizar esta comunicación, nos centraremos en cada una de las revistas citadas analizando muy someramente algunos de los artículos antropológicos que incluyen.

Entrando ya en materia digamos que pese a las medidas represoras de la Restauración, las revistas serán un foco constante de progresismo. Las publicaciones que todos los autores señalan como las más representativas del nuevo espíritu son la *Revista de España* (1868-95), la *Revista Europea* (1874-80) y la *Revista Contemporánea* (1875-1907) (esta última lo será mientras la dirige José del Perojo, hasta 1879). Creo que para definir su orientación general basta con las siguientes palabras de Iris M. Zabala, «todas tuvieron como eje los principios revolucionarios de septiembre y fueron apadrinadas por los intelectuales progresistas de la clase media española. A lo largo de sus páginas, la tolerancia intelectual y la preocupación moral por el progreso cultural de España figuran como premisas esenciales para la regeneración política y económica del país» (ZABALA 1972: 188).

Por diversas razones no hemos podido consultar a tiempo la *Revista de España*, sin embargo, sí hemos trabajado sobre otra importante publica-

---

(3) Para el evolucionismo en España ver NUÑEZ RUIZ (1977) y CUELLO (1982).

ción, el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, desde su primer número en 1877 hasta 1907. El Boletín surge como órgano de expresión y comunicación de la Institución con sus miembros y accionistas, publicando noticias internas y trabajos científicos de sus profesores. Sin embargo poco después se planteará nuevas metas, convirtiéndose en una auténtica revista de cultura general.

Antes de empezar a comentar el contenido de cada una de las publicaciones es necesario advertir que durante la etapa a la que nos referimos los estudios de antropología no se encuentran sistematizados. Hay conexiones y entronques con otras ciencias y materias: prehistoria, evolución, positivismo filosófico, etc. Así mismo, podríamos distinguir dentro de una hipotética antropología general las siguientes «ramas»: Folklore, Etnografía, Etnología, Antropología Física, Antropología Criminal y los primeros esbozos de una Antropología Social. La variedad de artículos que indiquemos está en relación directa con esta cuestión, pese a todo no incluiremos los que tratan temas filosóficos.

### 3.1. *La Revista Europea* (1874-1880)

Nace en 1874 con periodicidad semanal, pasa a ser quincenal en enero de 1880 y desaparece en junio del mismo año. Fueron sus directores Ricardo Merino y Armando Palacio Valdés. Trata principalmente de los siguientes temas: literatura, filosofía, antropología, etnografía, evolucionismo, prehistoria y ciencias en general, con especial interés por la Historia Natural.

Por lo que se refiere a los artículos que podríamos englobar bajo el epígrafe de *antropología* (antropología física, interpretación de instituciones y sociedades primitivas, etc.) aparecen, sobre todo, en los tomos I, II, III, IV, X y XI. La mayor parte recogen las actividades y publicaciones importantes de las sociedades antropológicas y de Historia Natural españolas y extranjeras. Destacan además los artículos de E. B. Tylor sobre la sociedad primitiva (t. II, pp. 3 y t. IV pp. 214), de José del Perojo sobre la «antropología y el naturalismo contemporáneos en Alemania» (t. IV pp. 481 y 353), otros de Vogt y H. Spencer (tomos X y XI respectivamente) y, por último, los comentarios de Martínez Ginés acerca del recién creado Museo Antropológico del Doctor Velasco (t. III p. 126 y t. IV pp. 190).

La *Etnografía* es también ampliamente tratada. De autores españoles sólo aparece la firma de Ciudad y Sobrón que escribe sobre indígenas americanos (tomos VII, VIII y X). Por el contrario, los artículos de autores ex-

tranjeros son muy numerosos y aparecen prácticamente en todos los tomos. Muchos de ellos son tan sólo comentarios cortos sobre conferencias y comunicaciones realizadas por los distintos científicos en sus respectivas sociedades, pero en cualquier caso reflejan claramente el interés que existe por estar al día en esta rama de la antropología.

La *cuestión evolucionista* se trata con amplitud como corresponde a una revista de mentalidad progresista y tan sólo está ausente en los dos últimos tomos (XIV y XV). El pensamiento español está bien representado por Augusto González Linares. Antonio M.<sup>a</sup> Fabié, Carrau, Serrano Fatigati, Vilanova, etc. (tomos X-XI, III, XIII, IX y VI-VII, respectivamente). Por lo que se refiere a las traducciones señalaremos las que se hacen de Agassiz (t. I., pp. 301), Darwin (t. X, pp. 289), Huxley (t. VIII, pp. 417), Spencer (t. III pp. 242, IV pp. 64, X pp. 672 y 705), Vogt, Tyndall, etc. Destaca la importancia concedida a Haeckel de quien se publica completa su «Historia de la creación natural o doctrina científica de la creación» en sucesivos artículos durante los años 1878 y 1879 (tomos XII y XIII). Hay una interesante y viva polémica entre Manuel de la Revilla y Juan Vilanova sobre la evolución que puede seguirse en diferentes artículos de la Revista Contemporánea y la Revista Europea, el orden de aparición es el siguiente: R. C. t. I, pp. 128, R. C. t. III, p. 383; R. E. t. VIII, p. 219 y R. E. t. III, p. 255.

Señalemos por último que los estudios de *Prehistoria* son obra en su mayoría, salvo alguna colaboración extranjera, de Juan Vilanova y Piera, y recogen los cursos que da en el Ateneo sobre esta materia (t. IV, VI, VII y VIII).

### 3.2. *La Revista Contemporánea* (1875-1907)

Fue su fundador José del Perojo y Figueras, de origen cubano, quien, como Sanz del Río y otros, estudió filosofía en Alemania. Perojo como director, Rafael Montoro como redactor jefe y Manuel de la Revilla con su sección «Revista Crítica» hicieron de la revista, mientras estuvo en sus manos, «órgano de expresión de las nuevas corrientes positivistas y neokantianas y atalaya abierta a los panoramas de la cultura europea y singularmente alemana» (CACHO VIU 1962: 336-7). En el tomo XXI termina esta etapa, desde el XXII pasa a manos del político canovista José de Cárdenas, tomando la revista hasta su desaparición en 1907 un tono marcadamente conservador.

Mientras la dirige Perojo nos interesa más que por sus artículos de contenido antropológico (que no abundan demasiado) por el panorama

que Manuel de la Revilla nos muestra en su sección, a través de la cual vemos extenderse el espíritu positivista frente a la filosofía y posturas tradicionales. Sobre *antropología* en sentido estricto destaca la colaboración del gran antropólogo Francisco M.<sup>a</sup> Tubino sobre «La ciencia del hombre según los más recientes descubrimientos» (t. XI, pp. 407 y t. XII, pp. 147 y 288).

Sobre *evolucionismo* firman L. Carrau (t. XIX, pp. 55), Pedro Estasén (t. XI, pp. 420, XIII, pp. 418, XV, pp. 225 y XVII, pp. 148), etc. La etnografía y la prehistoria apenas se tratan.

Tras vender la revista Perojo, desaparece el espíritu positivista que la dirigía. Hay algún artículo interesante sobre antropología criminal de Gil Maestre (t. CXXIV, CXXV, CXXVI y CXXVII) y uno de Luis de Hoyos Sáinz sobre «*técnica antropológica y antropología física*» (t. CXIV, pp. 444). El resto son artículos de divulgación, muy cortos y de escasa calidad de Rafael Sereix. Tan sólo hay una colaboración extranjera, un trabajo de Eugenio Mogk sobre «Animismo y culto a los muertos» (t. CXXXIV, pp. 209). La *Etnografía* está mejor representada (al menos en cantidad) con artículos sobre Filipinas, América y Marruecos, destacando los de Ovilo Canales sobre este último país (t. XXXII, XXXIV y XXXV). La *cuestión evolucionista* apenas se toca, tan sólo se comenta alguna traducción (criticando sin ninguna base la teoría evolucionista) y hay algún artículo, también contrario a la misma.

El apartado al que se dedica mayor atención (que esté relacionado con nuestro trabajo) es el referido al *folklore, leyendas y refranes* de España. Escriben, entre otros, Balbín de Unquera sobre Asturias (t. CXXIII y CXXIV), García Maceira sobre leyendas salmantinas (t. LVI, LX, LXII, LXIII y LXXXI), Serrano Fatigati sobre la vida rural en España (t. LXXXI, pp. 5), etc.

### 3.3. *El Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*

A través de sus páginas desfila la actividad de la ILE, sus cursos, conferencias, excursiones, los problemas económicos, la actividad científica y pedagógica de sus profesores, etc. El caudal de información que nos ofrece es enorme, tanto sobre el funcionamiento de la Institución, como sobre el movimiento general de la ciencia y la cultura españolas del momento.

No vamos a detenernos a explicar el proceso de cambio y desarrollo del Boletín. Digamos simplemente que pasa de tener tan sólo cuatro páginas y sin periodicidad dispuesta durante su primer año (1877) a ocho pá-

ginas y periodicidad quincenal desde diciembre de ese mismo año, doce páginas desde 1881, y dieciséis desde 1882, que se convierten en 32 desde 1894 al unir los dos números quincenales en uno mensual.

Desde 1881 y en años sucesivos se pretende dar mayor impulso al boletín, convirtiéndolo en «Revista de cultura general» e intentando llegar por su reducido precio (teniendo en cuenta, como ellos mismos indican, la cantidad de lectura ofrecida) a todas las capas sociales.

Evidentemente, la materia tratada con mayor interés es la pedagogía. Todo lo relacionado con los nuevos métodos de educación y enseñanza, y con las clases que se imparten, ocupa normalmente más de la mitad de las páginas del boletín. El resto se dedica a las comunicaciones oficiales y a la «sección enciclopédica» en la que se incluyen antropología, sociología, historia, literatura, ciencias naturales, física, química, matemáticas, etc.

Por lo que se refiere a la *Antropología* destacan el comentario de F. Giner de los Ríos al Congreso antropológico de París de 1878 (1878 pp. 129), los artículos de J. de Caso sobre «La enseñanza de la antropología en la escuela» (1883 pp. 152, 187, 235 y 285; 1884 pp. 266; 1885 pp. 125 y 134) y los de Altamira y Salillas sobre *antropología criminal* (1889 pp. 13 y 1889 pp. 45, respectivamente).

El interés de los institucionistas por la cultura y las artes populares queda fielmente reflejado en el Boletín, donde se tratan con gran rigor y amplitud el *folklore* y las *costumbres populares*. Destacan las colaboraciones de Altamira (1888), Azcárate (1883), J. Costa (1881) y M. Pedregal (1884, 1885) sobre derecho y propiedad comunal en el mundo rural español. Antonio Machado y Álvarez publica un buen número de trabajos sobre cuentos, juegos, costumbres populares, terminología de folklores, etc. (tomos de 1882, 1883, 1884, 1885, 1886 y 1887). De autores extranjeros destacan los artículos de Wentworth Webster sobre costumbres e instituciones del norte de la Península Ibérica (1886 y 1892) y los de Carlotta Burne, Gomme, Sidney y otros sobre la terminología y la ciencia del folklore (1884 y 1885). Hemos de resaltar, así mismo, las visitas que se hacen al Museo Antropológico del Doctor Velasco, a la sección de Etnografía del Museo Arqueológico, y las excursiones fuera de Madrid que incluyen casi siempre el estudio de alguna fiesta, costumbre típica o vivienda tradicional de la zona visitada, para lo cual se confecciona un «cuestionario de excursiones a poblaciones» para los alumnos, que aparece publicado en el tomo de 1888 (pp. 47) y en el de 1902 (pp. 126) con ligeras variaciones.

El tema de la *evolución* se trata en muy escasas ocasiones, pese a ser Darwin profesor honorario de la Institución. Sí aparece una nota necrológica a la muerte de éste en la primera página del tomo de 1882. La *pre-*

*historia* tampoco interesa con exceso, señalemos, eso sí, que se lleva a los alumnos a visitar los yacimientos de San Isidro y la cueva de Altamira, apareciendo alguna nota al respecto en el Boletín. Indiquemos para finalizar que la *cuestión colonial* está bien representada, la mayoría de los artículos tienen un carácter económico y político (como los de J. Costa), otros tienen mayor contenido etnográfico y descriptivo: Quiroga, sobre el Sahara Occidental (1884, pp. 337), Iradier, sobre «Nuevos territorios en el Golfo de Guinea» (1884 pp. 181), etc.

### Consideraciones finales

Evidentemente, no estamos todavía en condiciones de extraer conclusiones de ningún tipo, ya que el material que hemos expuesto está sin estudiar. En cualquier caso y pese al poco espacio disponible y al escaso número de artículos citados, creo que ha quedado patente el gran interés que tiene el estudio del material publicado en las citadas revistas (y en otras que se puedan consultar) para la profundización en el desarrollo de las ciencias antropológicas en España durante el siglo pasado. El objetivo final es comprender el proceso ideológico que posibilitó su avance y demostrar si existió en realidad un pensamiento antropológico español con importancia científica, superando de una vez por todas las simples relaciones de artículos y obras. Hacia ello nos encaminaremos en el futuro.

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- CACHO VIU, V. (1962). *La Institución Libre de Enseñanza. I Orígenes y etapa universitaria*. (1860-80) Rialp, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1976). «El miedo al mono o la segunda cuestión universitaria de 1875». *Historia* 16, núm. 3, pp. 59-67.
- CUELLO, J. (1982). «Los científicos españoles del XIX y el darwinismo». *Mundo científico*, núm. 14, pp. 534-542.
- JIMENEZ FRAUD, A. (1971). *Historia de la universidad española*. Alianza, ed. Madrid.
- LOPEZ MORILLAS, J. (1956). *El krausismo español*. FCE, México.
- NUÑEZ RUIZ, D. (1975). *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Tucur, Madrid.
- NUÑEZ RUIZ, D. (1977). *El darwinismo en España*. Castalia, Madrid.
- RUIZ SALVADOR, A. 1971. *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid*. (1833-1851) Tamesis Book Lmted. Londres.
- VILLACORTA BAÑOS (1980). *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*. Siglo XXI, Madrid.
- ZABALA, IRIS, M. (1972). *Románticos y socialistas. Prensa española del XIX*. Siglo XXI, Madrid.

## **LOS HORNOS CASEROS EN ALGUNAS ZONAS DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL**

ANTONIO CIUDAD SERRANO  
JUAN SERRANO CIUDAD

La mecanización e industrialización progresivas de los medios de producción de los bienes de consumo han sido y siguen siendo, en la actualidad, factores determinantes de desaparición de las técnicas tradicionales de elaboración de productos y de las edificaciones e instrumentos propios y multiseculares.

La industria del pan, que hoy día cubre las necesidades de los pueblos, aún los más pequeños, y alcanza también, a través de los medios modernos de locomoción, los más apartados caseríos y cortijos rurales, ha determinado la demolición en algunas zonas, y están a punto de ser derruidos en la mayoría, los hornos utilizados en las propias casas con carácter individual, y en algún pueblo de forma colectiva, para la cocción de este alimento básico como finalidad primaria y habitual, y su aprovechamiento para elaborar dulces caseros en las fiestas más principales.

El estudio que presentamos se ha realizado tomando un muestreo en tres zonas de la provincia de Ciudad Real: reborde meridional del Campo de Calatrava, zona de los Montes de Toledo y Campo de Montiel. Las poblaciones centro de nuestra atención han sido Calzada de Calatrava y su anejo Huertazuelas de Calatrava, Arroba de los Montes, Fontanarejo, Alcoba de los Montes, Las Betetas (aldea del ayuntamiento de Porzuna) y Villanueva de los Infantes.

En el trabajo, en su fase de recogida de datos, han colaborado Antonia Alfonsea Jiménez, Alfonso Cañuelo Fernández, Alicia Salcedo Bonilla, María Luisa Fernández Mateo, Consuelo Montes Fernández, Alfonso Corchero Morillo y Carlos Serrano Ciudad; los primeros son alumnos de la



Escuela Universitaria del Profesorado de EGB de Ciudad Real, y el último, del INB «Eduardo Valencia» de Calzada de Calatrava. Han colaborado, además, don Manuel Herrera Piña, a quien se deben las fotografías, y doña Aurora Cárdenas Segoviano, autora de los dibujos.

Los hornos estudiados se localizan en núcleos urbanos, pueblos o aldeas, y sólo en un caso su ubicación se realiza en un cortijo rural. Numéricamente son 21 los que hemos visto: siete en el Campo de Calatrava, diez en los Montes de Toledo y cuatro en el Campo de Montiel. No ha sido nuestra intención confeccionar un catálogo-inventario de todos los existentes, sino examinar un conjunto suficiente y representativo del cual poder extraer las características generales y las peculiaridades diferenciadoras.

Por su pertenencia y aprovechamiento social, son privados e individuales o públicos y colectivos. Los primeros satisfacían las necesidades de una familia, aunque circunstancialmente eran utilizados por otras allegadas; son los más numerosos y sobre los que se centra este trabajo. Los colectivos, con existencia constatada en Fontanarejo, pero demolido hace unos años, lo compartían los vecinos de un barrio rotativamente, un día cada vecino; en fechas y fiestas extraordinarias, se encendía uno o dos días, previo acuerdo de todos y, en ese caso, la leña era aportada comunitariamente.

Los unifamiliares están contruidos dentro de la casa, si bien en ésta no tienen situación uniforme; pueden localizarse en una cocina, englobada en la estructura general de la vivienda, aunque normalmente al fondo de la misma, o exenta del conjunto a la que se accede por el corral; pueden estar situados en el mismo corral, y este caso su boca de entrada queda protegida por un porche abierto al aire o permanece sin protección alguna. Su orientación, respecto a los puntos cardinales, es variable.

Los colectivos se erigían en espacios abiertos del casco urbano, por lo general en barrios periféricos.

Los materiales de construcción pueden ser diferentes, los utilizados para el interior y para el exterior.

Las paredes internas de la parte útil del horno se han construido siempre con ladrillos macizos que normalmente no están revestidos, y cuando lo están se cubren con yeso. La parte externa varía en sus materiales; puede usarse ladrillo y, en este caso, se revoca de barro elaborado con agua, tierra y paja, o, lo más frecuente, se construye con mampostería irregular cogida con barro, mampostería que permanece vista, encalada o revestida con el mismo tipo de barro. Cuando tienen tejado, dispuesto en

vertiente a cuatro aguas, se recubre con teja árabe o loseta plana. Para el piso, se utilizan baldosas cuadradas.

La planta de la edificación, excepto en un horno de Calzada de Calatrava, rectangular interior y exteriormente, en los restantes es siempre circular en la parte útil. No obstante, al exterior, pueden variar de forma y presentarse cúbicos englobando dentro de esta estructura externa el suelo y las paredes térmicas circulares.

La base de toda la construcción es maciza; como peculiaridad, hay que hacer la excepción de algunos en Arroba de los Montes, donde se dejaba hueca y se aprovechaba como zahúrda.

La parte aprovechada para la cocción está abierta al exterior por una pequeña boca de entrada. Por su forma puede ser cuadrada, enmarcado el cuadro por cuatro lajas de piedra de cierta regularidad, o en forma de arco de medio punto de ladrillo levantado sobre pequeñas impostas del mismo material o piedra.

En uno o ambos lados de esta boca, pueden existir basares, a modo de hornacinas, para depositar objetos; también puede tener un poyo para hacer descansar los utensilios del horno o las bandejas de la cocción.

Esta pequeña puerta da entrada a la oquedad aprovechable. Como se ha indicado, el suelo es de baldosa; no conocemos si en todos se ha utilizado la misma técnica para su montaje, pero nos consta que en uno de Arroba de los Montes el solado se montó sobre un lecho de ceniza extendida en la parte superior de la base maciza. Esta capa de ceniza servía como regulador al conservar el calor más constante y uniforme y evitar el arrebatamiento calorífico que se hubiera producido si la baldosa hubiera estado montada directamente sobre la mampostería de la base.

De este suelo arrancan las paredes interiores de ladrillo coronadas con una hemiesfera; en el caso del ejemplar de planta cuadrangular, el techo es una bóveda de medio cañón.

Los hornos, como caso normal, no tienen aberturas destinadas, como finalidad propia, a escape de humos; en este caso, en la primera fase del calentamiento, quema de la leña, salía al exterior directamente por la boca de entrada. Cuando ésta se abría a cocina o a porche, era recogido por una chimenea; situada en el corral sin protección, el humo se extendía por el espacio abierto. En la parte posterior de algunos existe un pequeño orificio; entre los encuestados no ha habido unanimidad en su fin, ya que según unos, servía para expulsar el humo, según otros, es de carácter térmico, como veremos.

El primer paso para el calentamiento del horno es la quema del material de combustión depositado sobre el suelo; la leña era la común en la zona: jara, madroño, chaparro, gavillas de sarmientos de vid, etc... Convertida en ascuas, se tapaba la boca hasta alcanzar la temperatura deseada. El cierre se efectuaba mediante unas tapaderas fijas o móviles; las fijas, sujetas a la pared con unas bisagras, se ajustaban con una aldaba, y las no fijas se colgaban en dos clavos y ocasionalmente se atrancaban con un palo apoyado en el suelo. Las primeras eran de hierro y las segundas de hojadelata.

El cálculo de la temperatura se efectuaba tras la retirada de las brasas. La forma más usual para conocer si era la adecuada, la realizaban esparciendo un puñado de harina o salvado; si con rapidez se ponían negros, el horno estaba demasiado caliente, haciéndose necesario rebajar la temperatura; si adquirían un color dorado, estaba en su punto.

Una segunda forma de realizar el cálculo era mediante la observación del yeso cuando el interior estaba revestido. El yeso, al enfriarse, conservaba una mancha más blanca que iba aumentando con la elevación del calor; cuando el color blanquecino llegaba a la parte superior del techo, se había conseguido el caldeamiento apropiado.

El excesivo calor había que rebajarlo; para ello, se aplicaban unos trapos empapados en agua atados a un largo palo horquillado en su extremo superior para facilitar la labor de sujección, pasándose por las baldosas del suelo. En el que hemos visto funcionar en la actualidad, otro medio coadyuvante a la refrigeración es el orificio citado en los escapes de humo; está tapado con una piedra que se retira permitiendo la entrada del aire fresco del exterior. (Creemos que ambos usos escape de humo y refrigeración, pudieron ser la finalidad de esta abertura, sin necesidad de su mutua exclusión).

El uso normal del horno conlleva una serie de utensilios apropiados cada uno a su peculiar finalidad. Hemos mencionado y descrito el utilizado para rebajar el calor. Otros instrumentos son la artesa, el cubrepán, el rastrillo, la pala y la tabla de madera.

La artesa es un recipiente alargado de madera donde se amasaba el pan.

El gancho (cubrepán) de hierro para remover y atizar la leña.

El rastrillo, instrumento con puntas de hierro o cabeza de madera, enmargadas en una larga vara; sirve para remover y distribuir las ascuas por todo el piso.

La pala, utilizada para entrar y sacar la cochura. Por su forma, puede ser circular o rectangular; por la materia en que está fabricada, de hierro

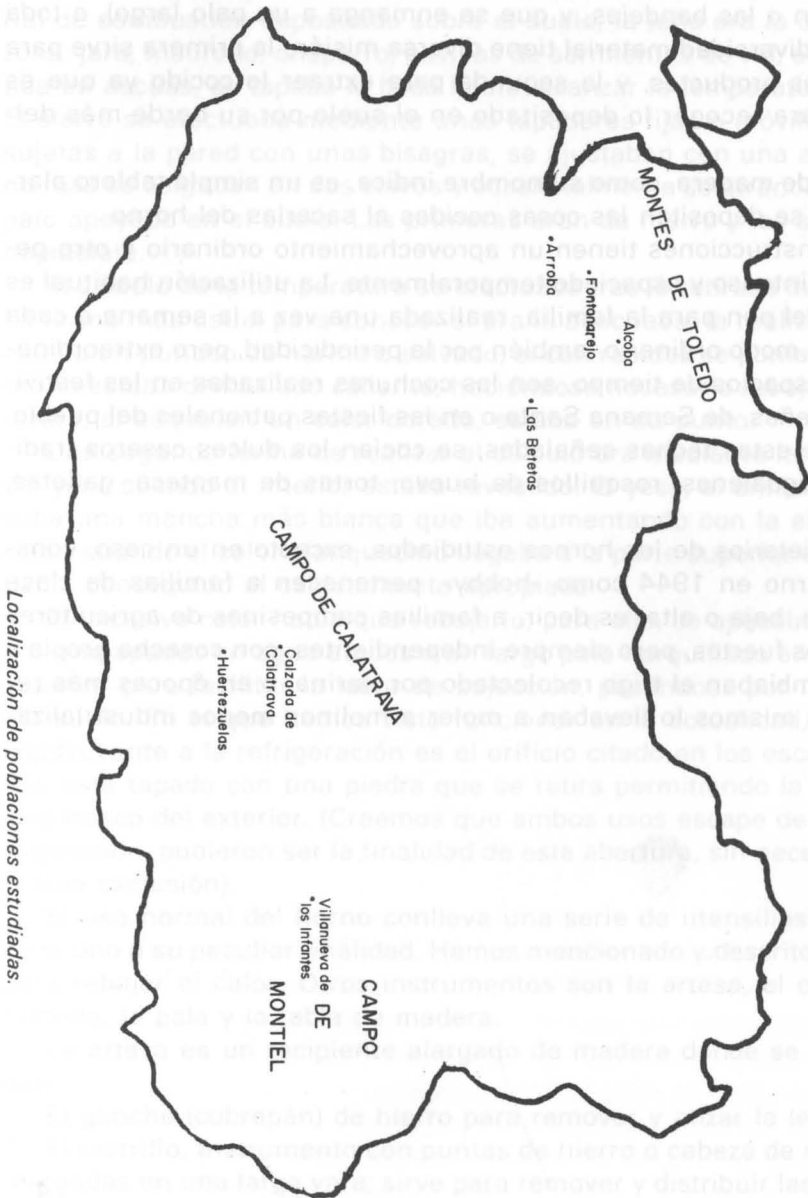
(entendiendo que este metal se usa sólo para la parte sobre la que se ponen el pan o las bandejas, y que se enmanga a un palo largo), o toda madera. La diversidad material tiene diversa misión; la primera sirve para introducir los productos, y la segunda para extraer lo cocido ya que es más apta para recoger lo depositado en el suelo por su borde más delgado.

La tabla de madera, como su nombre indica, es un simple tablero alargado donde se depositan las cosas cocidas al sacarlas del horno.

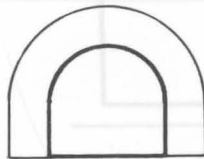
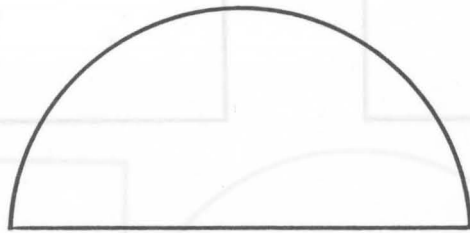
Estas construcciones tienen un aprovechamiento ordinario y otro periódico más intenso y espaciado temporalmente. La utilización habitual es la cocción del pan para la familia, realizada una vez a la semana o cada diez días; de modo ordinario también por la periodicidad, pero extraordinario por los espacios de tiempo, son las cochuras realizadas en las festividades navideñas, de Semana Santa o en las fiestas patronales del pueblo. Al acercarse estas fechas señaladas, se cocían los dulces caseros tradicionales (magdalenas, rosquillos de huevo, tortas de manteca, galletas, etc.).

Los propietarios de los hornos estudiados, excepto en un caso, construido el horno en 1944 como «hobby», pertenecen a familias de clase social media, baja o alta; es decir, a familias campesinas de agricultores más o menos fuertes, pero siempre independientes, con cosecha propia y que intercambiaban el trigo recolectado por harina, o en épocas más remotas, ellos mismos lo llevaban a moler a molinos menos industrializados.

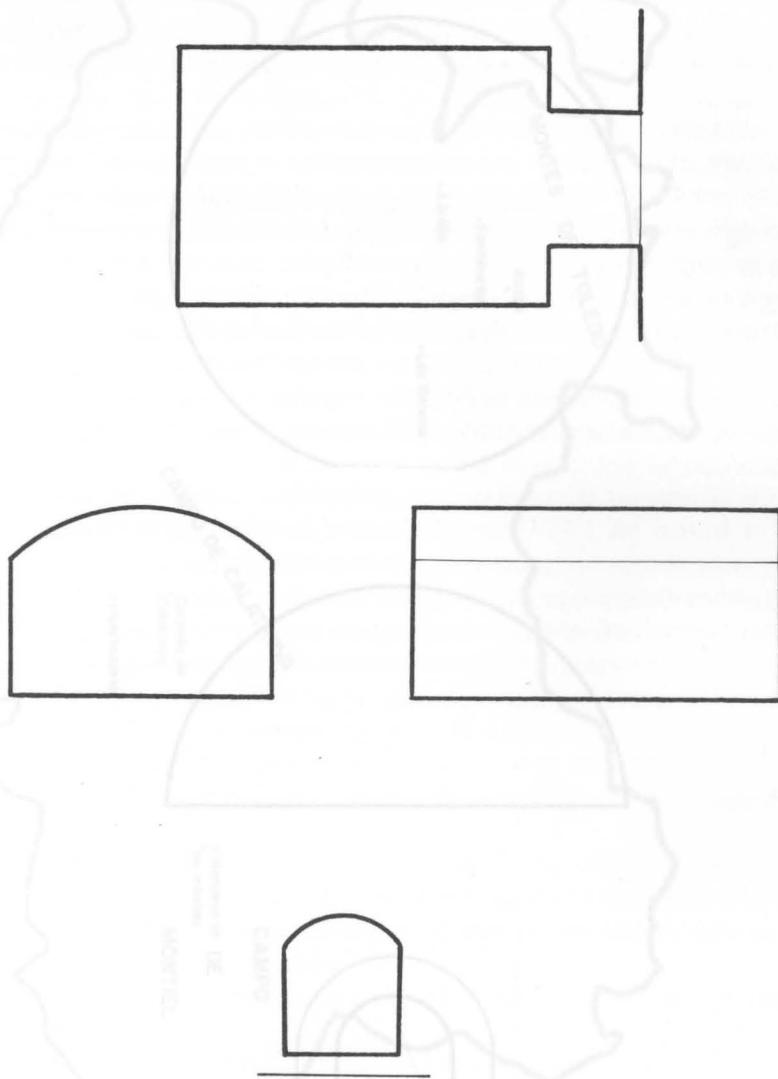
# ciudad real



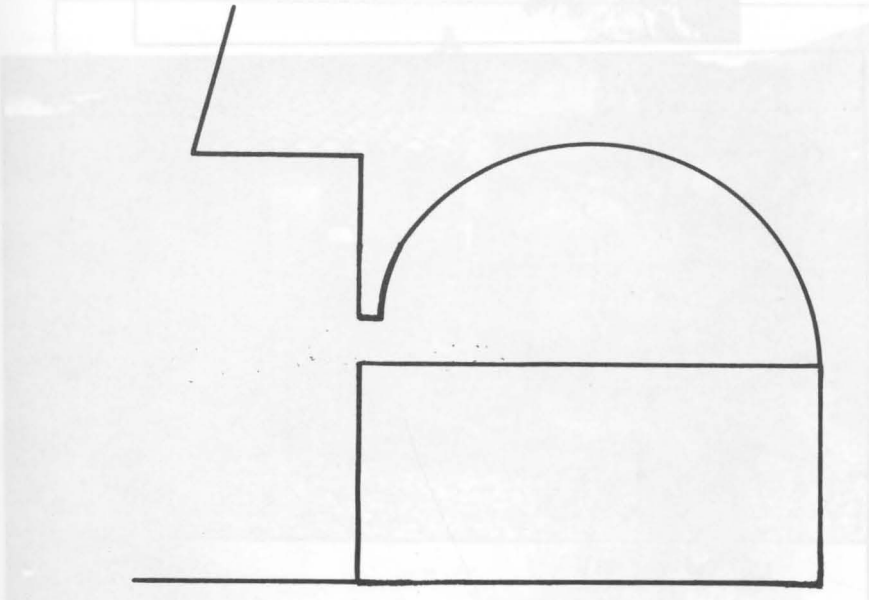
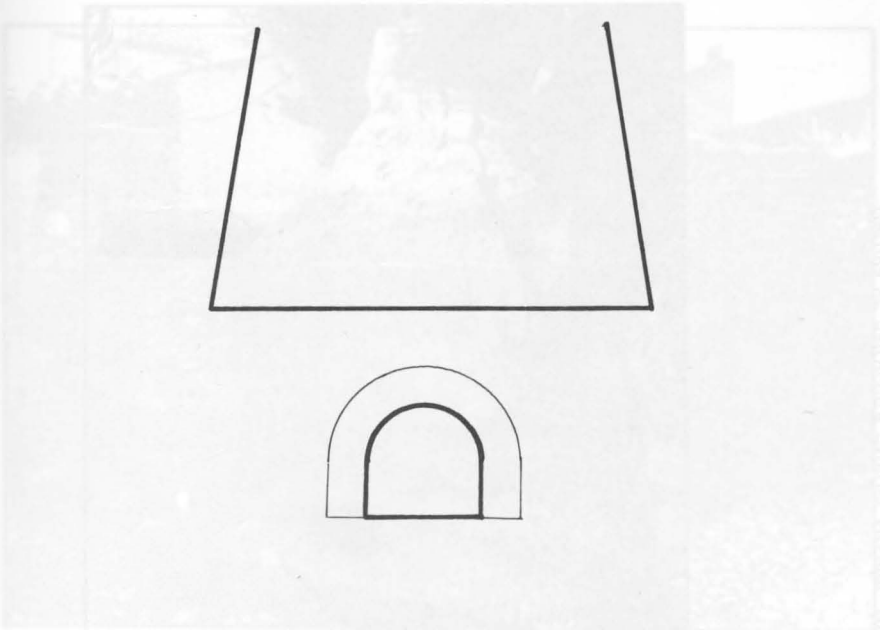
Localización de poblaciones estudiadas.



*Esquema de la planta, cúpula y puerta de entrada de un horno circular.*

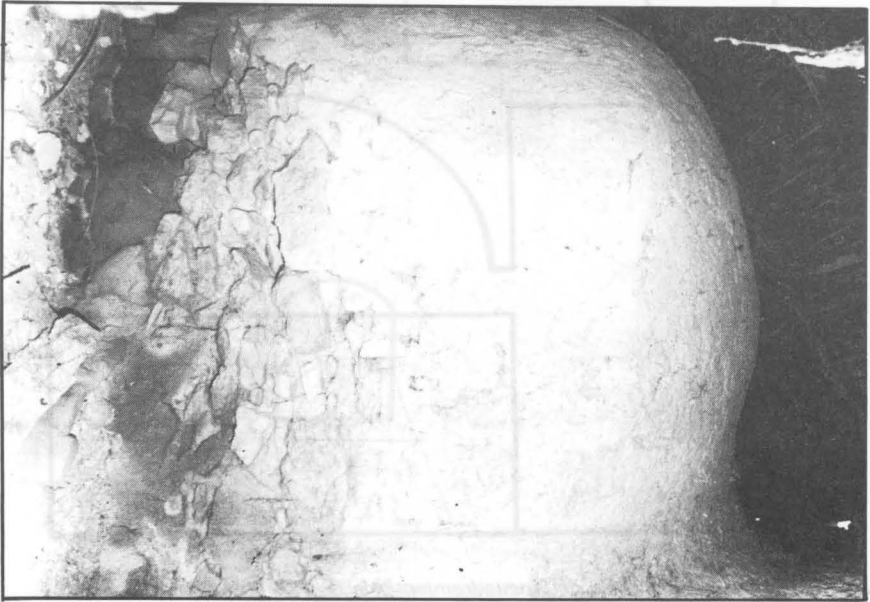


*Esquema de la planta, bóveda, alzado y entrada de horno rectangular.*



*Esquema del encuadramiento de la entrada y perfil del horno.*



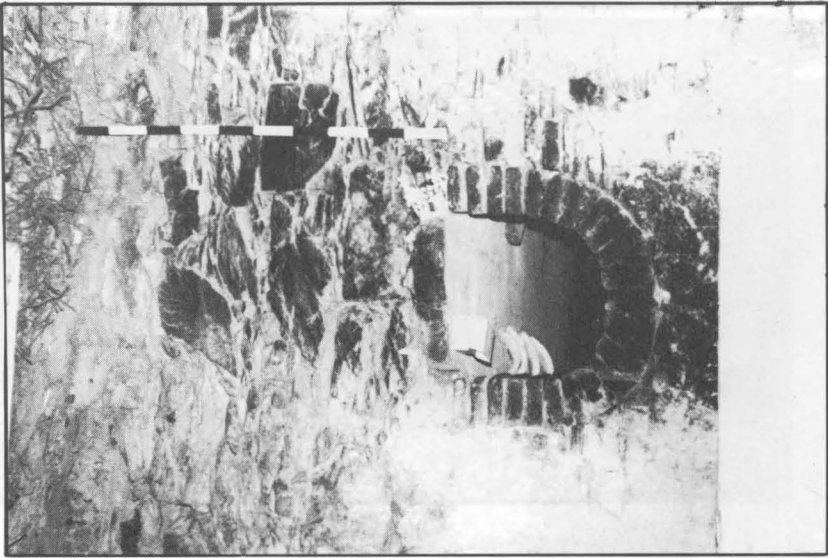


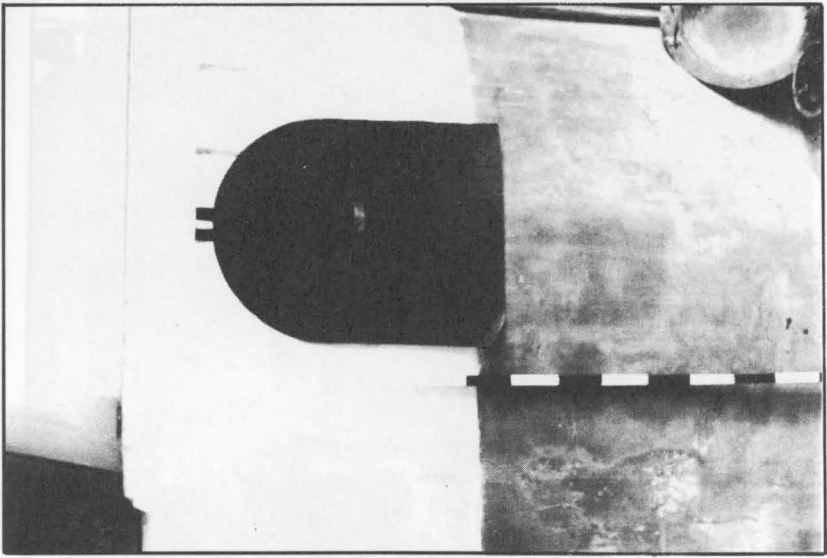
*Hornos de estructura exterior circular. No protegido y con detalle del agujero para rebajar la temperatura; protegidos por construcción.*



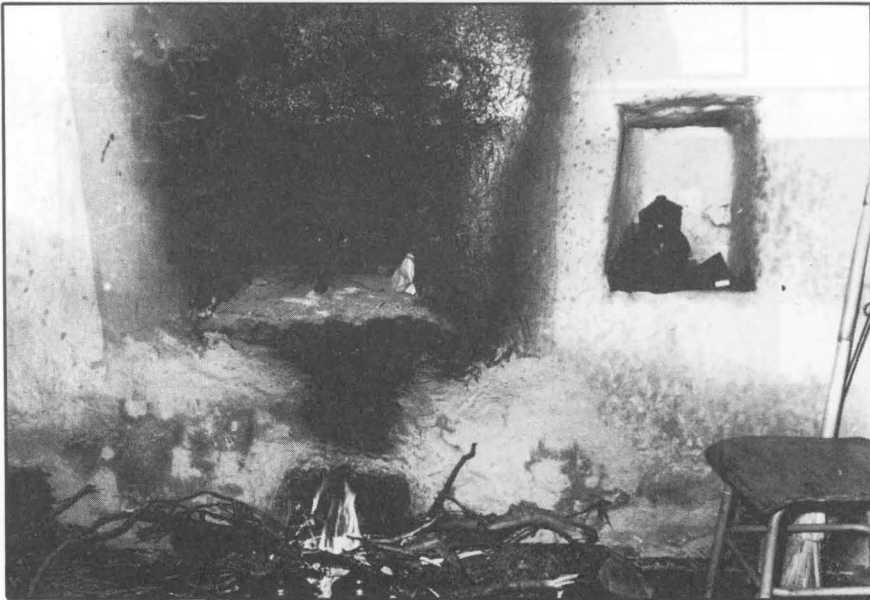
*Horno de estructura exterior cuadrangular y ubicación en el conjunto de la casa (en corral independiente con cocina).*

*Bocas de entrada: en arco de ladrillo y cuadrada en piedra.*





*Boca de entrada con detalle de la leña preparada para su encendido y tapadera móvil de la misma.*



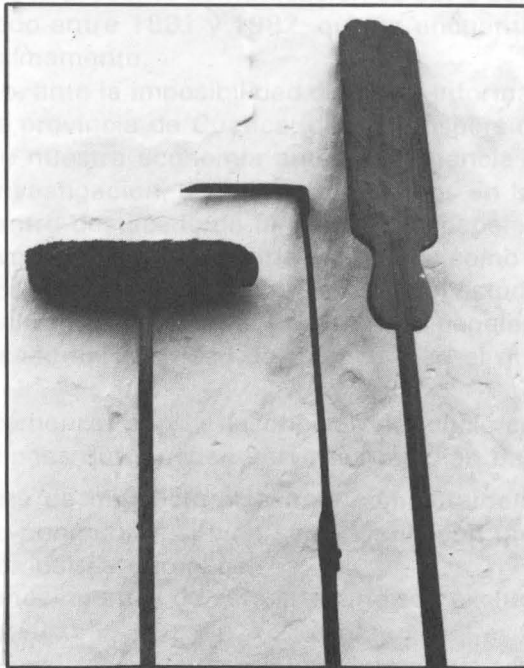
*Bocas de entrada: Con chimenea supletoria para expulsión de humos y con basar lateral.*



Elementos del horno. Paños para retener la temperatura, palo de hierro, rastrillo, garcho, pala  
*Detalle de las paredes interiores.*



*Cúpulas de cerramiento.*



*Instrumentos del horno: Paños para rebajar la temperatura, pala de hierro, rastrillo, gancho, pala de madera.*



## FABRICACION ARTESANAL DE PAPEL EN CUENCA

MARIA TERESA MARCOS BERMEJO

### Introducción

El motivo de la presente comunicación es dar a conocer el tema de un trabajo realizado entre 1981 y 1982, que se encuentra en espera de ser publicado próximamente.

En principio, ante la imposibilidad de hallar información sobre molinos de papel en la provincia de Cuenca, dada la dispersión de los datos y la precariedad de nuestra economía ante las exigencias de una previsiblemente larga investigación, decidimos centrarnos en los molinos de Palomera como centro destacado de la producción papelera conquense. Esta parte de la investigación, que podría calificarse como Arqueología Industrial, serviría para documentar históricamente el estudio puramente etnográfico que realizamos en el taller del artesano papelero (Segundo Santos Huélano) afincado en la ciudad de Cuenca y en el que nos centraremos aquí.

Antes de comenzar con la descripción del oficio convendría hacer algunas aclaraciones que pueden servirnos también de conclusión:

1. Se trata de un oficio artesanal completamente extinguido en el ámbito peninsular, si bien se conserva con una larga tradición en algunos países europeos.
2. Los conocimientos de este artesano son exclusivamente de origen bibliográfico.
3. La especialización que antiguamente exigía este oficio hoy ha desaparecido al asumir una sola persona todas las labores, lo que incide, lógicamente, en el volumen de la producción.

4. La revitalización y actual mantenimiento del oficio en Cuenca no parece deberse precisamente a la perduración de una tradición, sino al surgimiento de nuevas necesidades dentro de un ambiente artístico muy concreto.

### Breve historia de los molinos de papel en Cuenca

No conocemos noticias anteriores a comienzos del siglo XVI sobre la existencia de molinos de papel en Cuenca, y el primero se instaló por estas fechas precisamente en el lugar hoy conocido por «Molinos de Papel», a unos seis kilómetros de Cuenca. Curiosamente, un siglo más tarde, un papelero genovés escogería este mismo lugar para instalar el primer molino de papel fino del país. Llegaron a funcionar hasta cuatro molinos en este mismo lugar en los momentos de mayor apogeo. Sin embargo, en el XIX comienza a tambalearse esta floreciente industria debido tal vez a una acelerada industrialización y mecanización que exigía una quizá demasiado brusca adaptación de los métodos, materias e instalaciones tradicionales de los antiguos molinos. Finalmente desapareció esta industria a principios del siglo XX.

De los molinos sólo queda un edificio en pie, muy remodelado, que conserva aún parte del caz y acueducto que suministraban agua al molino. Hemos hallado, así mismo, los restos derruidos de otro molino más antiguo, cuya planta se adivina vagamente entre los escombros y las hierbas, y donde convendría hacer una limpieza (o excavación) en profundidad con objeto de documentarlo material y gráficamente.

Existieron, además de los de Palomera (pueblo cerca del cual se sitúa «Molinos de Papel») varios molinos de papel en el resto de la provincia, distribuidos principalmente por la zona este y que hoy quedan fuera de sus fronteras.

Muñoz y Soliva (1), siguiendo las referencias del economista Larruga, cita tres molinos de papel a fines del siglo XVII en el término de Jorquera (Albacete): el de Tamayo, Garaballa, Utiel y el de Villalgordo del Júcar, hoy en Albacete. Gayoso Carreira (2) recoge además otro en Beteta que data

---

(1) MUÑOZ Y SOLIVA, Trifón: «Noticia de todos los Ilmos. Obispos que han regido la diócesis de Cuenca...», Cuenca, 1980, p. 413.

(2) GAYOSO CARREIRA, Gonzalo: «Historia papelera de la provincia de Cuenca» en *Revista del Servicio Nacional de Restauración de libros y documentos*. Tirada aparte, p. 363.

de principios del siglo XVIII, de efímera existencia... De todos estos molinos sólo poseemos brevísimas referencias bibliográficas, insuficientes para la reconstrucción de su historia.

### **Comercialización del papel conquense**

A pesar de que hasta ahora no existe un estudio profundo sobre este aspecto, dada su complicación, trataremos de dar a conocer algunos de los datos que han llegado hasta nuestras manos.

Al parecer no se fabricaba aún papel en Cuenca a fines del siglo XV, según se deduce de los documentos que Gloria Martínez recogió en su día (3), y posiblemente se tratara de papel toledano o valenciano el que se consumía aquí. A mediados del siglo siguiente, a pesar de haberse ya instalado esta industria en Cuenca, seguía importándose papel, ya que el de producción autóctona al parecer no era de muy buena calidad (4). Así, no era de extrañar la invasión del mercado local por el papel catalán, por una parte, y por el genovés que se imponía claramente por su excelente calidad.

Debía ser bastante corriente la reventa del papel en manos de «regatones», al por menor. Esta práctica fue duramente combatida por las autoridades ante los problemas de escasez que acarrearía en ocasiones.

La venta del papel en Cuenca se realizaba mediante dos procedimientos:

- Venta directa de productor a consumidor en el propio molino. También se atendían directamente algunos pedidos del exterior, de cuyo transporte se encargaban los arrieros.
- Venta indirecta, en la que intervenirían intermediarios entre productor y consumidor.

En líneas generales en las zonas de comercialización del papel conquense (fig. 1) se observa que el área de mayor intensidad de ventas puede enmarcarse en la zona centro, principalmente en las provincias de Segovia, Madrid, Toledo y la propia Cuenca. En Madrid era comercializado

---

(3) MARTÍNEZ, Gloria: «La imprenta y el papel en Cuenca durante el siglo XVI». Cuenca, 1965, p. 6.

(4) VALLAS I SUBIRA, Oriol: «La Historia del papel en España, siglos XV-XVI», Madrid, 1980, pp. 86 y 90.

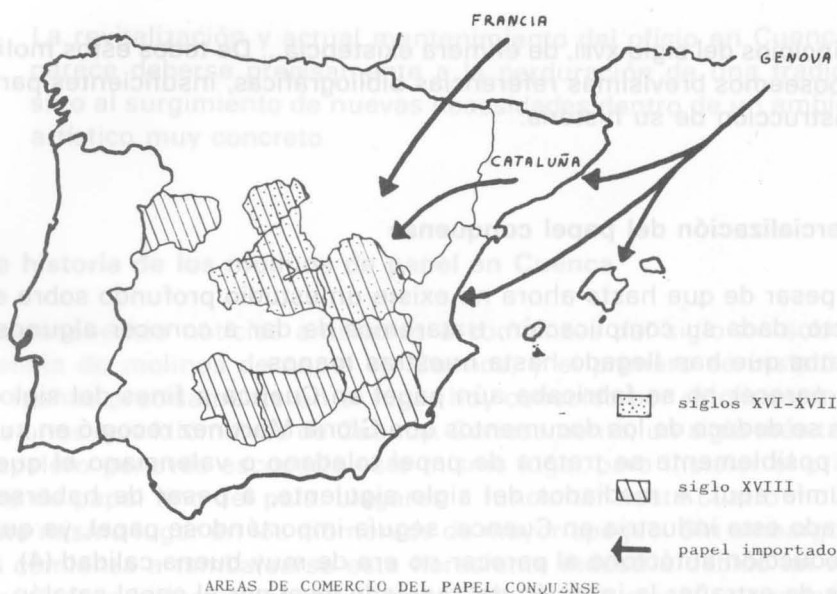


Fig. 1

por el Gremio Mayor de mercería, especiería y droguería (5) y se consumía preferentemente en las escribanías de la Corte (6). En el siglo XVIII se extiende considerablemente este comercio a otras áreas periféricas, y así hallamos este papel en Murcia, Jaén, Córdoba, y Salamanca, consumiéndose diferentes clases en cada lugar. Su calidad había mejorado considerablemente, llegando a igualarse al famoso y apreciado papel genovés, por lo que posiblemente también se exportaría a América al declararse el libre comercio entre España y las colonias.

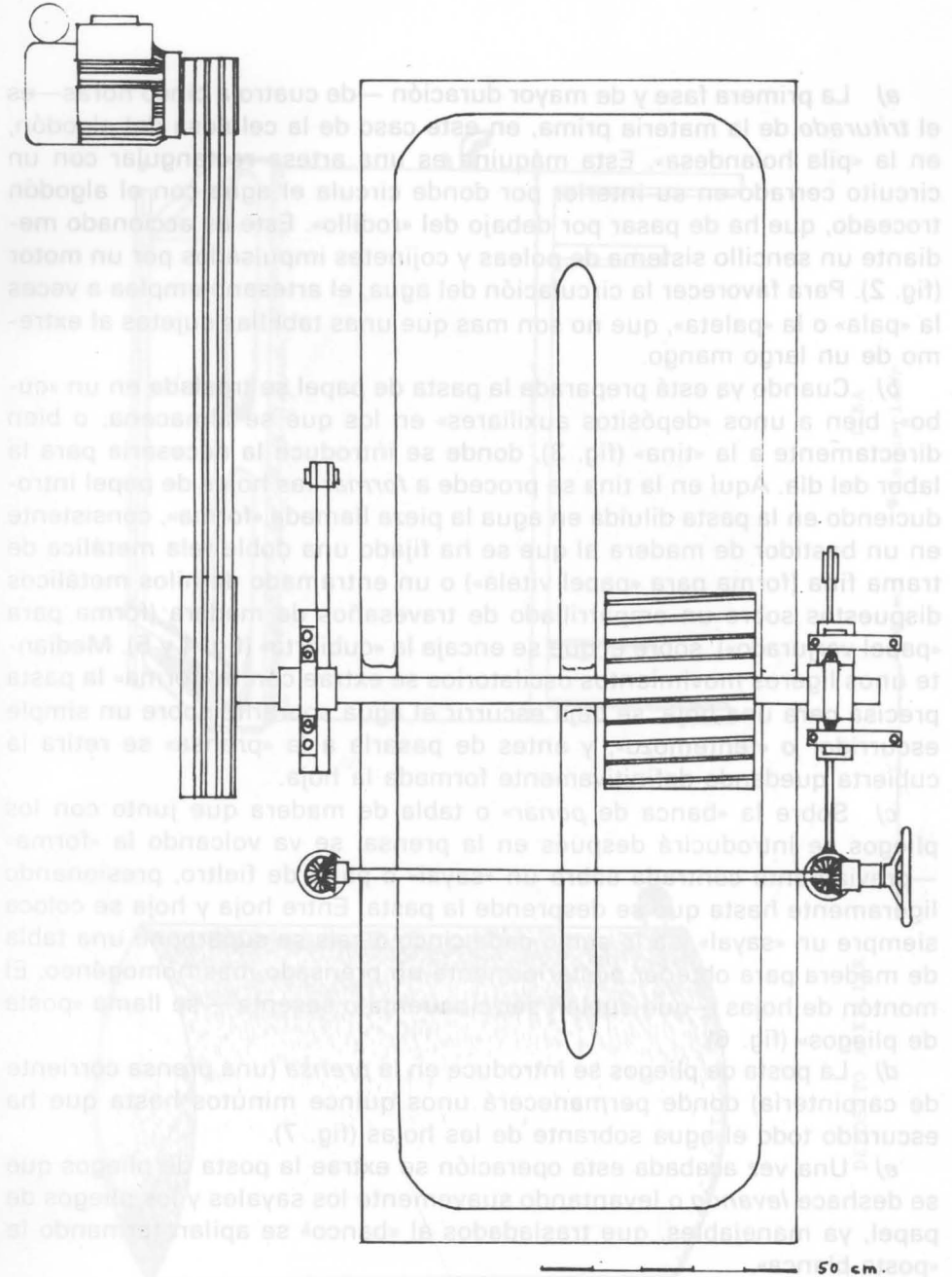
#### Fabricación del «papel de tina» o papel artesanal

Pasamos a continuación a la descripción del proceso de fabricación del papel, que no difiere esencialmente de los métodos utilizados antiguamente en los molinos.

Las técnicas empleadas se condensan en los siguientes apartados: a) Triturado. b) Formar. c) Ponar. d) Prensado. e) Levar. f) Secado. g) Encolado. h) Secado II. i) Prensado II.

(5) CAPELLA, Miguel: «Los Cinco Gremios Mayores de Madrid. Estudio crítico histórico». Madrid, 1957, p. 30.

(6) HERRERO GARCIA, Miguel: «Contribución de la literatura a la historia del papel», en *El Libro Español*, I, 1958, p. 10.



PILA HØLANDESA (vista desde arriba)

Fig. 2

a) La primera fase y de mayor duración —de cuatro a cinco horas— es el *triturado* de la materia prima, en este caso de la celulosa del algodón, en la «pila holandesa». Esta máquina es una artesa rectangular con un circuito cerrado en su interior por donde circula el agua con el algodón troceado, que ha de pasar por debajo del «rodillo». Este es accionado mediante un sencillo sistema de poleas y cojinetes impulsados por un motor (fig. 2). Para favorecer la circulación del agua, el artesano emplea a veces la «pala» o la «paleta», que no son mas que unas tablillas sujetas al extremo de un largo mango.

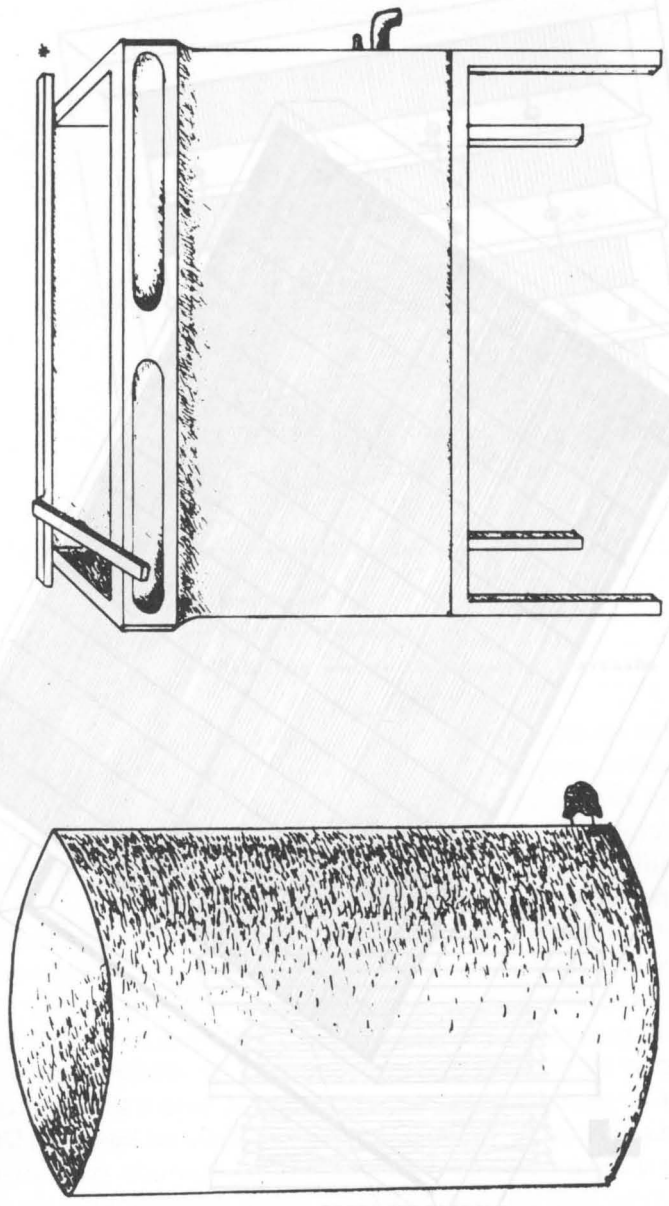
b) Cuando ya está preparada la pasta de papel se traslada en un «cubo», bien a unos «depósitos auxiliares» en los que se almacena, o bien directamente a la «tina» (fig. 3), donde se introduce la necesaria para la labor del día. Aquí en la tina se procede a *formar* las hojas de papel introduciendo en la pasta diluida en agua la pieza llamada «forma», consistente en un bastidor de madera al que se ha fijado una doble tela metálica de trama fina (forma para «papel vitela») o un entramado de hilos metálicos dispuestos sobre un emparrillado de travesaños de madera (forma para «papel verjurado»), sobre el que se encaja la «cubierta» (fig. 4 y 5). Mediante unos ligeros movimientos oscilatorios se extrae con la «forma» la pasta precisa para una hoja; se deja escurrir el agua sobrante sobre un simple escurridor o «tentemozo», y antes de pasarla a la «prensa» se retira la cubierta quedando definitivamente formada la hoja.

c) Sobre la «banca de *ponar*» o tabla de madera que junto con los pliegos se introducirá después en la prensa, se va volcando la «forma» —previamente centrada sobre un «sayal» o paño de fieltro, presionando ligeramente hasta que se desprende la pasta. Entre hoja y hoja se coloca siempre un «sayal» y a lo sumo cada cinco o seis se superpone una tabla de madera para obtener posteriormente un prensado más homogéneo. El montón de hojas —que suelen ser cincuenta o sesenta— se llama «posta de pliegos» (fig. 6).

d) La posta de pliegos se introduce en la *prensa* (una prensa corriente de carpintería) donde permanecerá unos quince minutos hasta que ha escurrido todo el agua sobrante de las hojas (fig. 7).

e) Una vez acabada esta operación se extrae la posta de pliegos que se deshace *levando* o levantando suavemente los sayales y los pliegos de papel, ya manejables, que trasladados al «banco» se apilan formando la «posta blanca».

f) El banco es llevado al *secadero* donde tomando los pliegos por las esquinas de tres en tres, previamente doblados sobre sí mismos, se extienden uno a uno sobre la correspondiente bandeja de la estantería; és-



TINA

\* Escurridor

50 cm.

DEPOSITO AUXILIAR

Fig. 3

- 1. FORMA
- 2. CUBIERTA

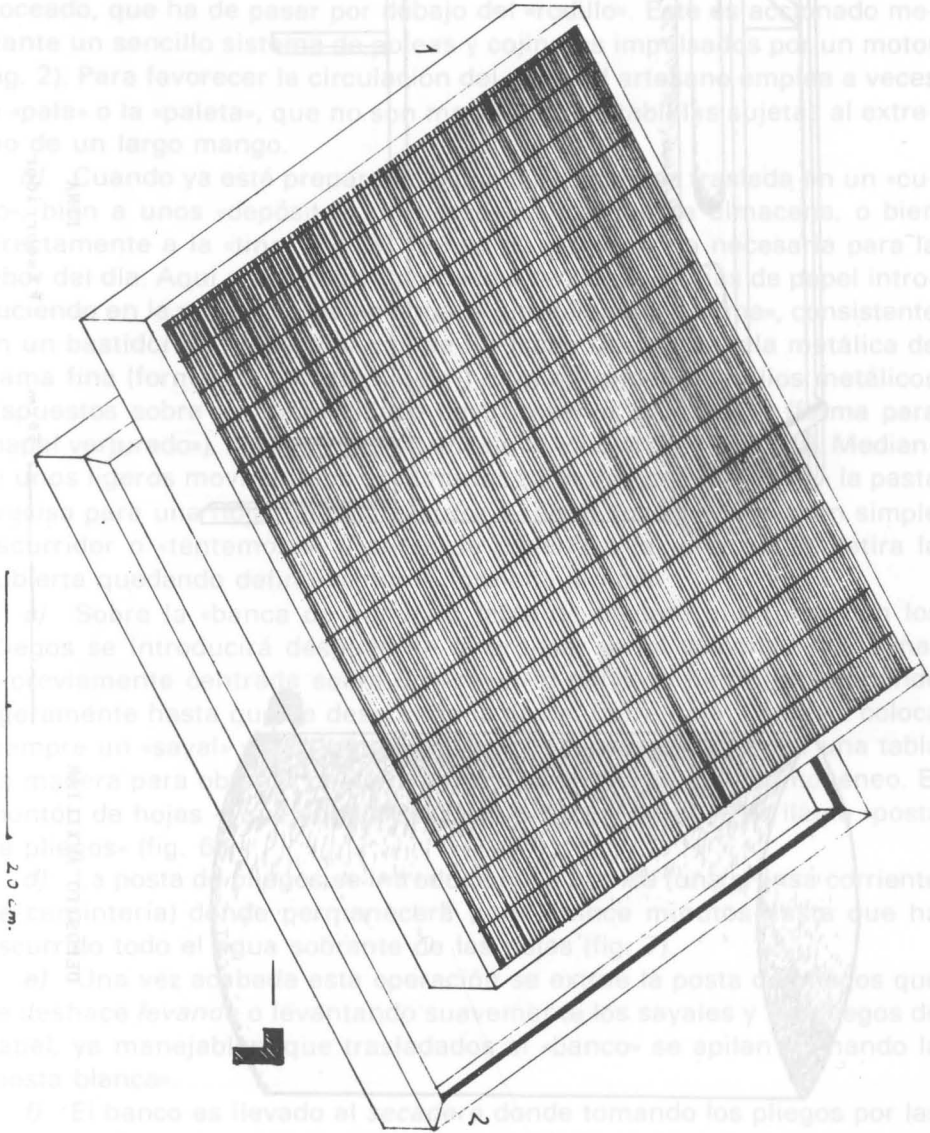
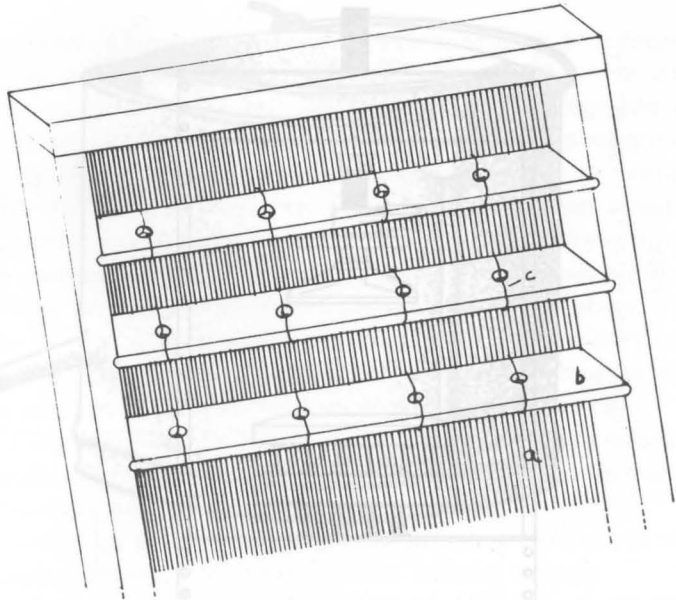


Fig. 4

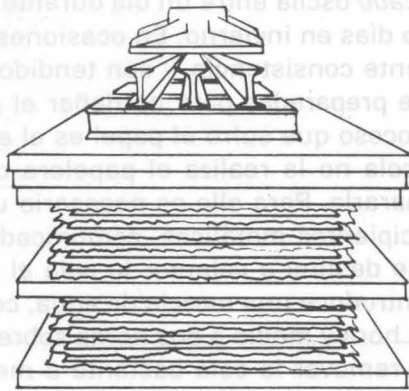




PARTE INFERIOR DE UNA FORMA

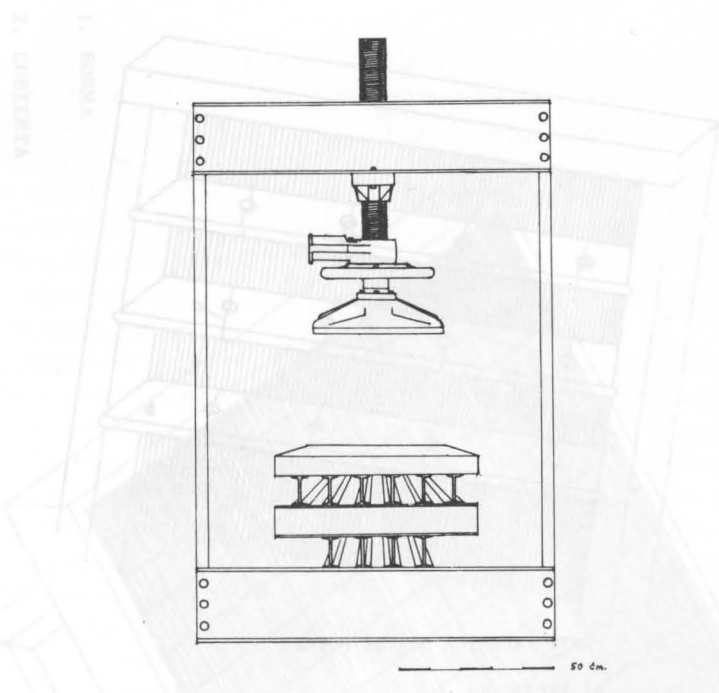
- a) Verjurado
- b) Fuste o Travesaño
- c) Hilo que une el Verjurado al Travesaño

Fig. 5



POSTA DE PLIEGOS

Fig. 6



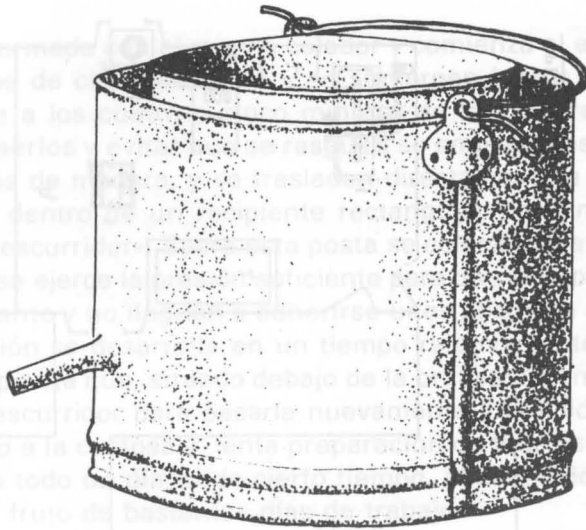
PRENSA

Fig. 7

tas, para facilitar el secado, se componen de un bastidor que lleva fija una tela plástica de trama abierta.

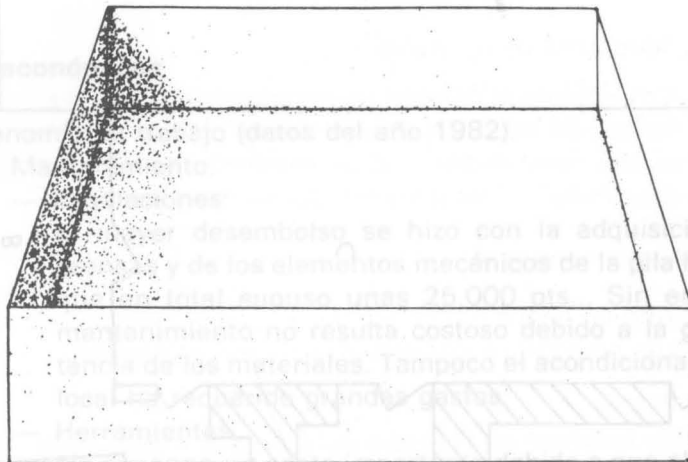
La duración del *secado* oscila entre un día durante la estación veraniega, y de cuatro o cinco días en invierno. En ocasiones los pliegos a medio secar —ya con suficiente consistencia— son tendidos en las «tesas» con pinzas adecuadamente preparadas para no dañar el papel.

g) El siguiente proceso que sufre el papel es el *encolado*. Hoy en día la elaboración de la cola no la realiza el papelerero como antiguamente, quien se limita a prepararla. Para ello es necesario una «caldera» (fig. 8) que consta de dos recipientes metálicos, comunicados por un caño que sale al exterior, que se destina a calentar la cola al «baño maría». En el recipiente interior se introduce una mezcla de agua, cola y alúmina que se calentará durante una hora y media o dos horas sobre un hornillo. Durante la cocción hay que remover la cola bastante a menudo para evitar la formación de grumos. Una vez preparada se vierte directamente de la caldera al «mojador» (fig. 8) y para evitar el paso de impurezas se coloca en la boca del caño un colador. Cuando se ha llenado el mojador se retira la



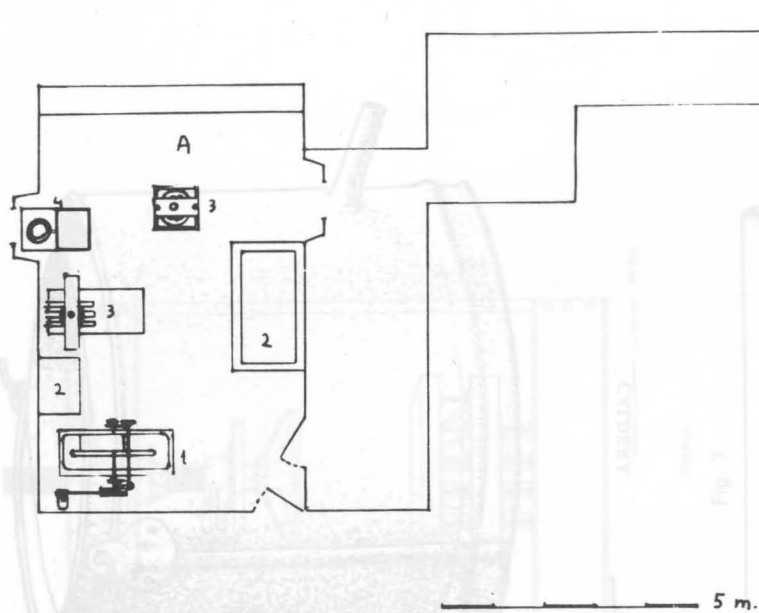
CALDERA

20 cm.



MOJADOR

Fig. 8



PLANO DEL TALLER

- A) TALLER: 1. Pila Holandesa  
 2. Tina  
 3. Prensa  
 4. Caldera y Mojador

B) ALMACEN

C) SECADERO

Fig. 7

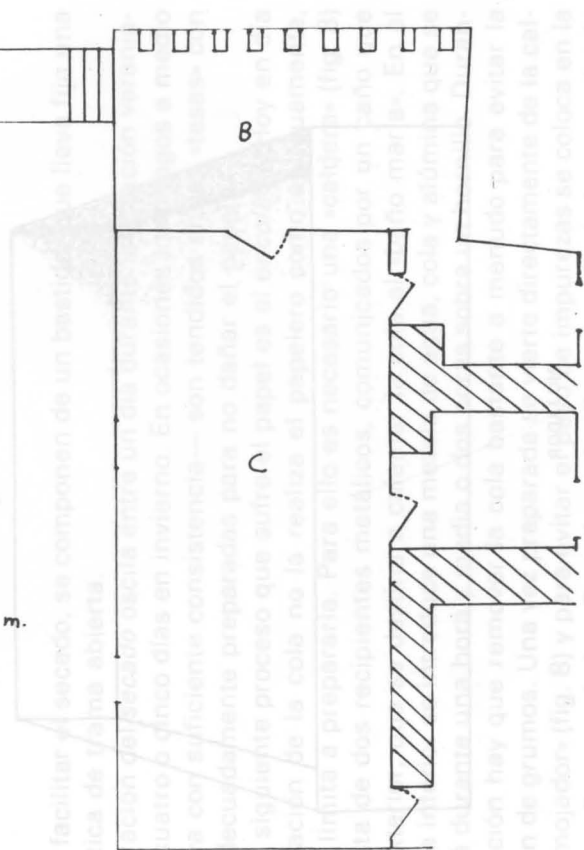


Fig. 9

espuma formada con el mismo colador y comienza el encolado. Se toman los pliegos de cinco en cinco y se sumergen juntos en la cola caliente hasta que a los cuatro o cinco minutos se han impregnado totalmente. Para extraerlos y evitar que se rasguen se emplean las «reglillas», o tablillas planas de madera, y se trasladan directamente a la prensa amontonándolos dentro de un recipiente rectangular con una abertura lateral, llamado «escurridor». Sobre esta posta se coloca la plataforma móvil de la prensa y se ejerce la presión suficiente para que el papel pueda escurrir la cola sobrante y no lleguen a adherirse unos pliegos a otros, de modo que la operación se desarrolla en un tiempo relativamente corto. El «cubeto» es el recipiente que, situado debajo de la prensa, se encarga de recoger la cola del escurridor para pasarla nuevamente a la caldera.

Debido a la costosa y lenta preparación de toda esta operación, ha de dedicarse todo un día, cada cierto tiempo, al encolado de varias partidas de papel, fruto de bastantes días de trabajo.

*h)* El secado de estos pliegos encolados se realiza en el mismo lugar que los recién formados, aunque precisa menos tiempo.

*i)* Por último, para evitar que los pliegos queden abombados, son sometidos a un nuevo prensado durante un cuarto o media hora bajo presión no muy intensa.

## **Aspectos económicos**

*a)* Economía de trabajo (datos del año 1982).

### **1. Mantenimiento.**

#### **— Instalaciones:**

El mayor desembolso se hizo con la adquisición de las prensas y de los elementos mecánicos de la pila holandesa, que en total supuso unas 25.000 pts... Sin embargo, el mantenimiento no resulta costoso debido a la gran resistencia de los materiales. Tampoco el acondicionamiento del local ha requerido grandes gastos.

#### **— Herramientas:**

No suponen un gasto importante debido a que algunas son construidas con sencillos materiales por el propio artesano y otras se reponen paulatinamente. El caso de los «sayales» es diferente, ya que su duración media es de unos dos meses, y su reposición es más continua.

## 2. Inversión.

### — Materias primas:

La *celulosa de algodón* se adquiere en una empresa granadina al precio de 150 pesetas/kilogramos.

El *agua* es elemento imprescindible para fabricar papel y se gasta en grandes cantidades, aunque el taller se suministra gratuitamente.

*Cola y alúmina*; la cola, a un precio de 200 pesetas el kilogramo supone para el encolado de 100 hojas (4 Kg. de cola) un gasto de 800 pesetas.

La *energía eléctrica* es la única necesaria para accionar la pila holandesa y para la iluminación del taller que se cubre con un gasto aproximado de 1400-1800 pesetas cada dos meses (consideremos este cálculo con un cierto margen de error, ya que el taller no cuenta con un contador propio, sino que lo comparte con varios inquilinos del inmueble).

*Asalariados*. El artesano cuenta con algún colaborador espontáneo que recibe una comisión sobre la venta de lo producido.

*Arriendo*: el local ha sido cedido gratuitamente al artesano por parte del Ayuntamiento.

## 3. Márgenes comerciales.

En principio el margen comercial es muy amplio; sin embargo, hemos de tener en cuenta que la producción está intrínsecamente relacionada con la demanda, caracterizándose, pues, este trabajo precisamente por su irregularidad.

### b) Economía comercial.

#### 1. Tipo de venta.

Los pedidos se realizan directamente al taller.

#### 2. Portes.

Se incluyen en el precio del producto o bien corren a cargo del cliente.

#### 3. Destinatarios del producto.

La demanda del papel de tina procede de un grupo social muy concreto perteneciente al mundo artístico, especializado en di-

bujo y grabado; también se destina a ediciones especiales de bibliófilos, etc...

**4. Area comercial.**

La venta del papel de tina se extiende a diversos puntos del ámbito peninsular, centrándose principalmente en los núcleos urbanos más importantes: Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao, etc.

## ENSAYO DE UN VOCABULARIO DE CESTERIA

JUANA MARIA HUELAMO GABALDON  
JOSE MARIA SOLIAS ARIS

Ante la variedad y relativa multiplicidad de palabras referentes a la actividad de cestería que hemos podido observar y recoger a lo largo del trabajo de campo que de un tiempo a esta parte venimos desarrollando sobre ella, hemos concluido la oportunidad y conveniencia de elaborar un vocabulario que recoja no sólo y con absoluta propiedad las voces de uso restringido entre los profesionales, sino las de todas aquéllas que aún no integradas con exclusividad en su jerga técnica y formando parte del patrimonio común de las gentes, del lenguaje de las gentes de las tres comarcas de la provincia de Cuenca (Sierra, Alcarria y Mancha), con trascendencia a las limítrofes, se aplican al oficio de cesterero, a su producción material (materias primas-piezas elaboradas), a sus útiles de trabajo y a su entorno.

Para la presente ocasión, por exigencia ineludible de brevedad, nos limitaremos a presentar una selección de vocablos relativos a las piezas de cestería, dejando para otra ocasión la enumeración, descripción y definición de los restantes.

La información que se presenta sigue las siguientes pautas:

- 1.º Denominación popular de la pieza en cuestión y sus variantes.
- 2.º Accidentes gramaticales: género y número.
- 3.º Identificación en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.
- 4.º Localización espacial.
- 5.º Documentación escrita.

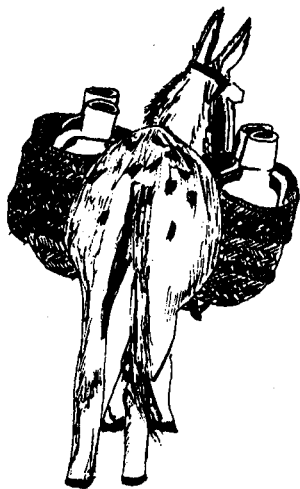


6.º Descripción de la pieza.

7.º Dichos, refranes, expresiones de uso común o juegos de palabras de origen popular en los que se hace mención del término.

## A

**AGUAERAS.**—«agüeras», «aguairas» (R.A.E.: aguaderas) f. p. / Provincia / 1680, Pragmática de Tasas, fol. 27 /+Angarillas de esparto de forma oval, con cuatro bolsas o cajas, que colocadas sobre el lomo de las caballerías sirven para poner en ellas los cántaros y acarrear el agua desde el manantial hasta la casa. / En la Sierra suele decirse: «de toas maneras, aguaeras», con lo que aseguran que hagan lo que hagan, siempre obtendrán el mismo resultado.



AGUAERAS



AGUAERILLA

**AGUAERILLA.**—«aguaerillo», «agüerilla», «agüerillo» (R.A.E.: no la registra) f.s. / Provincia / Cesto de pleita de esparto, ovalado y profundo, con o sin tapa, de dos a tres asas, y que mediante una cuerda se ata a un lateral del carro, guardando allí un cántaro o un botijo de agua.

**AGUAERONES.**—«aguarones» (R.A.E.: no la registra) m.p. /Mancha / Aguaderas de bolsas o cajas en forma cuadrangular con idéntica finalidad a la de aquellas. (Ver AGUAERAS.)

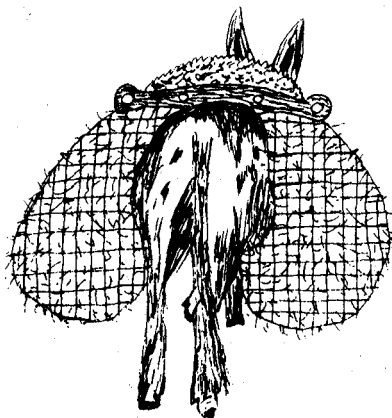
**ALBORGA.**—«esparteña» (R.A.E.: alborga) f.s./Provincia/1726, Diccionario de Autoridades)/Calzado a manera de 'alpargata, fabricado con

cuerda de esparto majado, usado por la gente de campo, siendo además propio de algunos oficios como el de ganchero o pisador de uvas.

**ALPARGATE.**—«alpargata» (R.A.E.: alpargate) m.s. / Provincia/1495, Vocabulario de Nebrija / Calzado de suela de esparto o cáñamo que forma parte del atuendo masculino y femenino propios de cada una de las tres comarcas de la provincia. El pie está cubierto por una tela fuerte sujeta por unas cintas que se atan en los tobillos. En la Sierra se oye: «las alpargatas de cáñamo agora son más caras que otra cosa» (1).

**ALPORTAERA.**—(R.A.E.: no la registra) f.s. / Valeria / Especie de aguaderas de pleita de esparto, de hechura ovalada, con dos bolsas cuyo fondo se halla reforzado por dos palos, que colocadas a lomos de las caballerías, y tapadas con un saco sujeto por una cuerda, servían para «portear» o transportar los gorrinillos a la venta en los pueblos de mercado.

**ANGARILLAS.**—(R.A.E.: angarillas) f.p. / Provincia / 1404, inventario aragonés («angariellas») / Aparejo formado con un armazón hecho con cuatro palos clavados en cuadro, de los que pende una red de tomiza o cuerda de esparto majado de traza romboidal, y que colocada sobre la caballería sirve para transportar paja.



ANGARILLAS

**ASIENTO.**—(R.A.E.: asiento, aunque con distinto significado) m.s. / Provincia / 1495, Vocabulario de Nebrija («assiento o a, idem est») / Silla tosca y popular con culo de anea o «ensogueao» de esparto majado, que se encuentra por lo general en las cocinas de las casas.

(1) CALERO, José Luis: «El habla de Cuenca y su serranía». Cuenca, 1981. Excma. Diputación Provincial.

## B

**BALEO.**—(R.A.E.: baleo) m.s. / Provincia / 1884, Diccionario de la R.A.E., duodécima edición / Ruedo de pleita o, más comúnmente, de cinco de esparto majado, cosido en círculo, con una o dos asas, que se emplea en diversos usos: como mantel cuando se va a comer al campo, como felpudo o estera, para recoger la ceniza o la basura, etc...

**BANASTA.**—(R.A.E.: banasta) f.s. / Sierra, Alcarria / 1499, documento de Salamanca / +Cesta grande hecha de mimbre negro (verde, sin pelar), ancha y profunda, que se emplea en la recolección y otras tareas agrícolas, sobre todo en la huerta, o para transportar el pan desde el horno hasta la tienda de venta, siendo en este caso de forma oval o rectangular (en este caso se identifica con «canasta»). (Ver CANASTA.)

**BOZAL.**—(R.A.E.: bozal) m.s. / Provincia / 1500, Cancionero de Castilla: «boza» / +Esportilla de esparto generalmente majado, que se pone en el hocico de las caballerías y, en general, de las bestias de labor y carga para que no se paren a comer ni hagan daño a los sembrados, sirviendo además de protección al animal contra las picaduras de la mosca burrera. / «¿Qué son bozales?: descuido de personas y sujeción de animales». Y, de igual forma, «¿qué es bozal?: descanso para el hombre y tormento para el animal».

## C

**CACHUCHO.**—(R.A.E.: cachucho, aunque con distinto significado) m.s./ Motilla del Palancar / Es voz andaluza, significando allí, vasija tosca y pequeña; 1609, en Juan Hidalgo, aparece como voz germánica, en la acepción jergal «oro» / Cesto de pleita de esparto sin majar, que se usa para coger la aceituna. (Ver GARNACHA.)

**CANASTA.**—(R.A.E.: canasta) f.s. / Provincia / 1270-1290, Crónica General / Cesto de mimbres pelados o sin pelar, ancho de boca, con dos asas, que se usa para guardar o transportar víveres, flores o ropas, y, en general, en las tareas agrícolas.



CANASTA



CANASTILLA



CANASTILLO

**CANASTILLA.**—(R.A.E.: canastilla). f.s. / Provincia / 1400, Cancionero de Baena / Cestilla de mimbres o sargas con dos asas o sin ellas, ovalada y poco profunda o circular y algo más profunda, las más veces, decorada con varillas finas formando adornos o cenefas. Se emplea en el hogar para colocar las ropas finas, flores, dulces, etc... / «Hacer la canastilla», dicese por extensión a la elaboración de la ropa del niño que va a nacer porque suele guardarse en ella.

**CANASTILLO.**—(R.A.E.: canastillo) m.s. / Provincia / 1251, Calila e Dymna / Cestillo de mimbres, sargas, paja («encañaura»), o incluso esparto (pleita y cincho), decorado y con dos asas o sin ellas, circular y algo profundo, que se emplea en el hogar para guardar reservado lo que se quiere tener aparte: lana para hilar, pan («panera»), ropa, labor de costura («costurero»), etc. También úsase en los actos religiosos, como la misa, como limosnero, o en las fiestas patronales para guardar la caridad del santo en la ofrenda que se le hace.

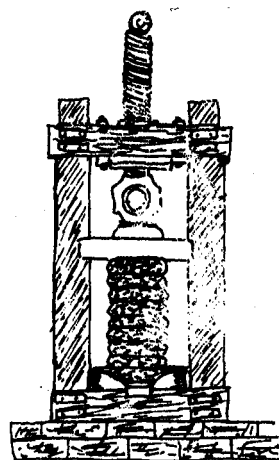
**CANASTO.**—(R.A.E.: canasto) m.s. / Provincia / Corominas lo fecha en 1513 (2) / Canasta de boca estrecha y culo ancho, alta y profunda, con dos asas, hecha de mimbre negro (verde, sin pelar) y a veces de mimbre pelado, que se usa en faenas agrícolas. / Una variedad típica de la Alcarria es el «canasto de la aceituna», ovalado, menos profundo que el anterior y con dos asas (una en cada extremo), que mediante una larga cuerda, atada en cruz sobre los hombros y tras el cuello por los recolectores de



CANASTO



CAPACHO



CAPACHOS

(2) COROMINAS, J.: «Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana». Madrid, 1954. Edit. Gredos.

aceitunas, pende a la altura de la cintura, dejando así las manos libres para poder «ordeñar» o recolectar el fruto de los olivos./«¡Canastos!», dícese cuando uno ha sido sorprendido.

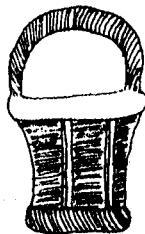
**CAPACHA.**—(R.A.E.: capacha, aunque con distinto significado) f.s. / Provincia / Como «tapa o cubierta de los serones», aparece hacia 1599-1605 en Mateo Alemán/ Pieza circular de esparto majado con tres, cuatro o más asas, finas y amplias, y un ramal que no es más que una de las asas suelta, abierta, de mayor longitud que las otras, y que, introducido a través de ellas, ejerce la función de ceñir el conjunto, aproximando sus bordes. Sirve para tapar el cuévano de mimbre (en la Alcarria), evitando así que durante el acarreo pierdan la carga. / Una pieza similar sería la colocada antiguamente sobre los serones de transportar el carbón en la Sierra. / En Villaescusa de Haro es el cesto que sirve de funda al caldero de hierro (la «capacha de guardar el caldero»), (ver CUNACHO).

**CAPACHO.**—(R.A.E.: capacho) m.s. / Provincia / 193?-1495, Nebrija, «capacho de molino de aceite». / Espuerta de esparto generalmente majado con dos asas y tamaño variable que se emplea para guardar herramientas en muchos oficios (albañilería, carpintería, etc...), y como medio transporte de uvas, paja, cal, arena, basuras, grano, simiente, abono, etc. En los molinos de aceite y en las prensas de cera es una pieza de esparto muy apretado compuesto de dos discos engranados, o de uno solo al que se procura un resalte a lo largo de su borde y curvado hacia el interior, con un agujero central por el que se introduce el husillo de la prensa, y que sirve de filtro del aceite o de la cera, según el caso, al oprimir la materia prima el peso de la tarja. (Ver ESPUERTA.)

**CAPAZO.**—(R.A.E.: capazo) m.s. / Sierra / 1331, en un inventario aragonés («capazo») / Espuerta grande de esparto majado con dos asas largas, a veces de cuerda, que se usa generalmente en el transporte de víveres o para ir a la compra.



CAPAZO



CESTA

**CENACHO.**—(R.A.E.: cenacho) m.s. / Mancha / 1.603, Fray Pedro de Oña, «postrimerías del hombre» / Espuerta de esparto honda con dos asas, usada en el transporte de víveres, de elaboración poco cuidada, por lo que tal vez se emplee despectivamente en la frase: «¡qué cenacho eres!», aplicándolo a aquellas personas inútiles o torpes.

**CESTA.**—(R.A.E.: cesta) f.s. / Provincia / 1174, Juan Ruiz / Recipiente que se hace entretejiendo mimbres, cañas o sargas, de boca amplia, poco profunda, y con un asa alta, de puente. Se usa para el transporte de alimentos y otras cosas. Cuando es de tamaño inferior a lo normal, llámase: cestilla, cestillo, cestica, cestico, etc. «Amor de niño, agua en cestillo», «amor de niña, agua en cestilla».

**CESTO.**—(R.A.E.: cesto) m.s. / Provincia / 1220-1250, Berceo / Recipiente elaborado con fibras vegetales, de dos asas, amplio y profundo, usado en el transporte de cosas. / Cesta de mimbres, de boca amplia, profunda, de dos asas, usada sobre todo en el transporte de víveres y frutos de la huerta. / Suélese llamar promiscuamente cesta al cesto, y al contrario. / En general cualquier recipiente elaborado con fibras vegetales. / «Estar hecho un cesto», aplícase a las personas torpes e incapaces, e incluso a las gordas u obesas. «Ir de cesto», estar presente, en condición de tercero, en las manifestaciones amorosas de las parejas. / «Quien hace un cesto hace tiempo, si le dan mimbres y tiempo (o, de igual manera, «si tiene espartos y tiempo», según el lugar).

**CUEVANILLOS.**—(R.A.E.: no la registra) m.p. / Mancha / Especie de aguaderas de esparto con cuatro huecos, bolsas o cujas, que se emplean para acarrear los cántaros a lomos de las caballerías.



CUEVANO



CUNACHO

**CUEVANO.**—(R.A.E.: cuévano) / Sierra, Alcarria / 1256-1263, Partidas de Alfonso X / Cesto grande y profundo de mimbre negro, a veces, las menos, pelado, que sirve para llevar la uva en el tiempo de la vendimia, desde el majuelo al jaraíz, y que durante el transporte va tapado por una

capacha, para así evitar que se pierdan las uvas por el camino. / Usase también en el transporte de gorrinillos cuando se llevan a vender (Colligui-lla), y en este caso se trata de un cesto de mimbre, esparto o anea con mucho fondo, ancho de boca, generalmente de dos asas, que sirve además, al igual que el anterior, para llevar la uva en el tiempo de la vendimia. / «Después de vendimias, cuévanos», se dice, cuando se consigue algo tardíamente.

**CUNACHO.**—(R.A.E.: no figura) m.s. / Mancha / Funda de esparto con tapa y un asa larga, para llevar al campo el caldero de hierro en el que se habrán de guisar las gachas, las patatas con caldo, etc... al mediodía. (Ver CAPACHA.)

## E

**ENJAMBRAERA.**—«enjambraor» (R.A.E.: enjambradera, aunque con distinto significado) f.s. / Provincia / Cesto de «encañaura» (paja de centeno), a veces de esparto, de forma acampanada, un asa en la parte de arriba (en el vértice del cono), y boca ancha que tapada con una tela cualquiera, sirve para atrapar enjambres y trasladarlos a las colmenas o traspasarlos de una colmena a otra.

### ENJAMBRE



ESCRÍÑO



ESPUERTA  
SEMBRADORA

**ESCRÍÑO.**—(R.A.E.: escriño) m.s. / Provincia / 1220-1250, Berceo (cesto para el dinero); 1490, Alonso Fernández de Palencia (como sinóni-

mo de cesto o vasija) / Recipiente circular, troncocónico y algo profundo, hecho de paja de centeno («encañaura») cosida con «calzaera» o torzal de esparto, o corteza de mimbre o zarza, con dos asas, tapa del mismo material, que se encaja, o de tela fuerte («masera»). Usase en el hogar para conservar al amor de la lumbre la masa del pan hasta que fermente, o para transportar ésta hasta el horno. Era esta pieza importantísima en el ajuar de la novia, mientras que en la actualidad se considera una auténtica reliquia.

**ESPARTEÑA.**—(R.A.E.: esparteña) f.s. / Provincia / 1493-1495, Vocabulario de Nebrija. / Alpargate grosero de esparto majado, usada por la gente de campo. (Ver ALBORGA.)

**ESPUERTA.**—(R.A.E.: espuerta) f.s. / Provincia / 1331, inventario aragonés. / Recipiente circular de esparto majado o sin majar, con dos asas, utilizado en el transporte. Dependiendo del tamaño de la pieza, dicese: esportilla, esportillo, esportón, e incluso se identifica a veces con el capacho o el capachete. / «Tener la boca como una espuerta», aplícase a aquellas personas a las que todo les cabe, en cuento a apetito se refiere, o sencillamente que poseen una boca más grande de lo normal. (Ver CAPACHO.)

## F

**FUNDA.**—(R.A.E.: funda, aunque con distinto significado) f.s. / Provincia / Bolsa de cincho de esparto majado, con un asa larga que se usa para colgar al hombro, de forma alargada, estrecha y profunda, y que sirve de envase a las tijeras de podar y cortar ramas, hierbas y arbustos. / Cubierta vegetal de una vasija para líquidos.



FUNDA

## G

**GARNACHA.**—(R.A.E.: garnacha, aunque con distinto significado) f.s. / Tévar / Espuerta de esparto majado de dos a tres asas, que mediante una



cuerda se ata a la cintura, cuello y hombros, entre los brazos, dejando las manos libres para «ordeñar» la oliva y así recolectar las aceitunas. (Ver CACHUCHO.)

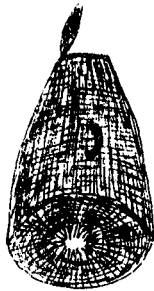
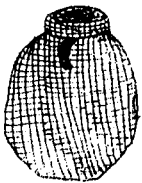
**GARNACHO.**—(R.A.E.: no la registra) m.s. / Mancha / Cesto de paja con dos asas que se emplea para la compra. (Ver CENACHO.)

## N

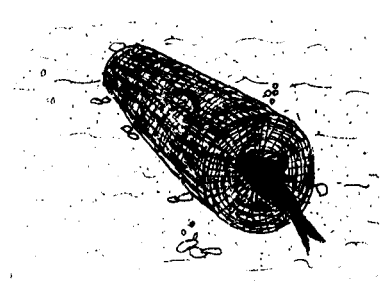
**NASA.**—(R.A.E.: nasa f.s. / Provincia / 1490, Alonso Fernández de Palencia («nassas» en los ríos). / Cesto grande, alto y profundo, de hechura similar a la de una tinaja, elaborado con rollos de paja de centeno cosidos en espiral, de dos asas, tapa del mismo material encajada, o plancha circular de madera, que sirve para guardar el pan de la semana (Valeria). / Cesta en la que los pescadores de caña guardan sus capturas, de forma ovalada, sin asas, con tapa y una abertura en la misma por donde se introducen aquéllas. Para transportarla, se cuelga del hombro mediante una cuerda o correa fija a sus costados en dos puntos.

**NASON.**—(R.A.E.: nasón) m.s. / Sierra, Alcarria / 1624, Huerta / Arte de pesca que consiste en un cesto cilíndrico o acampanado, de mimbres o juncos entretejidos, con una especie de embudo dirigido hacia adentro en la base, y cerrado con una tapa en la boca más estrecha para poder vaciarlo. En su interior se coloca el cebo que atrae al pez, el cual, una vez dentro de la trampa, no consigue regresar por el estrechamiento que por ese lado presenta la entrada y que está provisto de un círculo de púas formado por las mismas varillas de mimbre que ahí acaban en punta.

NASA  
(Valencia)



NASON



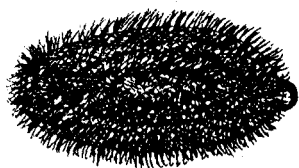
NASON  
(arte de pesca)

## P

**PARTIDOR.**—«partidera» (R.A.E.: partidor, aunque con distinto significado). m.s. / Provincia / Cesto para recoger y transportar enjambres. (Ver ENJAMBREIRA.)

**PELUDO.**—(R.A.E.: peludo) m.s. / Mancha / 1737, Diccionario de Autoridades / Estera ovalada o redonda hecha de espartos largos y majados cuyas cabezas quedan hacia dentro entretejidas en los cinchos, saliendo las puntas hacia afuera, como si de una cabellera se tratara. Suelen colocarse como alfombras de pie de cama, por su condición aislante.

**POLLERA.**—(R.A.E.: pollera) f.s. / Provincia / 1654, Juan de Zabaleta en «El día de fiesta» / Artificio de mimbres pelados, estrecho de arriba y ancho de abajo, que se pone a los niños que aprenden a andar, por lo que cada pieza suele hacerse a la medida del usuario. Es de forma de campana, y por arriba se ajusta a la cintura, mientras que en el descenso va aumentando el vuelo hasta llegar al suelo, con lo que el niño no puede caerse nunca.



PELUDO



POLLERA

**POSETE.**—(R.A.E.: posete, aunque con distinto significado) / Villaescusa de Haro / 1737, Diccionario de Autoridades, «posón»; 1493-1995, Nebrija de «posadero» como palabra de igual significado; 1954, Comrominas señala «posete», palabra almeriense (asiento rústico de madera de palma). / Asiento que se hace con cinchos y pleitas de esparto, majado y sin majar, de media vara de alto (cuarenta centímetros aproximadamente), de hechura cilíndrica, relleno su interior de trapos, borra e incluso papeles y cubierto en una de sus bases por una piel curtida de cabra o cordero, y generalmente con un asa lateral para poder transportarlo con cierta facilidad. (Ver SERIJO).

## S

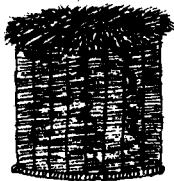
**SARRIETA.**—(R.A.E.: sarrieta) f.s. / Alcarria, Mancha / Del catalán sàrria, 1249, Lleuda de Cotlliure / Espuerta poco profunda y alargada de

pleita de esparto, generalmente con dos asas, que se lleva hasta el campo colgado de «morrete» o saliente del yugo, donde una vez llegada la hora de «dar de mano» (almuerzo de media jornada), sirve de pesebre para el pienso de grano y paja de las bestias de labor.

**SERA.**—(R.A.E.: sera) f.s. / Provincia / 1493-1495, Nebrija, «sera de esparto: fiscus» / Espuerta grande de pleita de esparto, generalmente sin asas, usada para transportar carbón, tierra, estiércol, etc. / Red romboidal de esparto majado que colocada en el carro, pendiente de un armazón de madera, contiene en su interior las cargas de mies y otras (Valencia).

**SERIJO.**—(R.A.E.: serijo, aunque con distinto significado) m.s. / Mancha / 1954, Corominas la deriva de sera / Asiento para una persona, sin patas ni respaldo, de hechura cilíndrica, semejante a la del posete; en una de sus caras planas se cubre con una pellica, por dentro se rellena de borra, papel o trapos, tejiéndose su hechura a base de «encañaura» cosida en rollos de forma espiral, y cosidos, a su vez, por un torzal de esparto majado, y finalmente, y en muchas ocasiones, adornado con pedacitos de paños de colores vivos y variados. (Ver POSETE.)

**SERON.**—(R.A.E.: serón) m.s. / Provincia / 1209, en un fuero luso-leonés. / Aparejo generalmente de pleita de esparto, y, en ocasiones, de junco o anea de río, de siete a quince vueltas (de pleita), de una sola pieza rectangular y cosido por tres lados, en forma de aguaderas, con dos grandes senos acabados en punta y generalmente cuatro asas (dos abajo y dos arriba), que colocado a lomos de la caballería sirve para transportar cargas. Sus proporciones guardan una relación inversa con la carga: a mayor peso menor tamaño, y viceversa. / «Eres más basto que un serón de esparto».



SERIJO



SERON

## T

**TABAQUE.**—(R.A.E.: tabaque) m.s / Alcarria / 1331, inventario aragonés. / Cesto redondo de mimbres pelados, con una cenefa o «sobrepuesto» calado, en el que se pone la lana que se va a hilar, y sobre todo la costura.

**TOCINERA.**—«tajaera» (R.A.E.: tocinera, aunque con distinto significado). f.s. / Mancha / 1954, Corominas la deriva de «tocino». / Recipiente rectangular de pleita de esparto, con una media tapa corta reforzada en un extremo con una pieza de cuero cogida por una hebilla, que hace las funciones de fiambreira, colocándose en las alforjas, y se usa por la gente que trabaja en el campo.



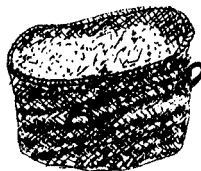
TABAQUE



TOCINERA

## U

**URON.**—(R.A.E.: orón) m.s. / Tejadillos / 1208-1276, Crónicas de Jaime I. / Capazo o sera circular muy grande, de pleita de esparto, que se emplea para guardar el grano y como complemento de los atrojes.



URON

## LA CERERIA EN CUENCA

JUANA MARIA HUELAMO GABALDON  
MARIA TERESA MARCOS BERMEJO

### Introducción

Presentamos en este trabajo un curioso aspecto de la cerería en Cuenca como es el de la fabricación doméstica de velas.

La apicultura ha sido y es aún hoy, en muchos casos, una economía subsidiaria para los agricultores. Actualmente ha disminuido notablemente el número de colmeneros en la provincia que se dediquen exclusivamente a esta tarea, sin embargo aún subsiste, como ya hemos dicho, como actividad complementaria; y no solamente se centra ésta en la extracción de la miel para su consumo doméstico o venta, sino que también la cera extraída de los panales supone una fuente de ingresos más o menos importanté, que actualmente sirve para cubrir gastos de mantenimiento de las colmenas. Menos corriente seguramente ha sido elaborar la cera para fabricar velas «caseras», aunque una economía precaria, un fuerte consumo o dificultades de aprovisionamiento a causa del aislamiento de algunos lugares pudieran obligar a ello.

En Priego hemos hallado una familia que mantiene una larga tradición familiar, fabricando sus propias velas de exclusivo uso doméstico. Por el momento no tenemos noticias de otras personas que realicen esta misma práctica, al parecer poco habitual, ya que se trata de un proceso lento y trabajoso, hoy en día nada rentable.

## 1. Datos de los informantes

### 1.1. Nombre: Rafael Martínez Jarabo.

1.1.1. Edad: cincuenta y siete años.

1.1.2. Profesión actual: Agricultor.

1.1.3. Natural de Priego.

1.1.4. Domicilio: C/Majestad, 4. Priego.

1.1.5. Declaración: Informa sobre la extracción de la cera y la posterior fabricación de las velas.

1.1.6. Fecha de declaración: 27 y 28 de marzo de 1984.

1.1.7. Procedencia de sus conocimientos: Tradición familiar.

### 1.2. Nombre: Valentina Muñoz Luengo.

1.2.1. Edad: cincuenta años.

1.2.2. Profesión actual: lechera y ama de casa.

1.2.3. Natural de El Tobar.

1.2.4. Domicilio: C/ Majestad, 4. Priego.

1.2.5. Declaración: Informa sobre la extracción de la cera y la posterior fabricación de las velas.

1.2.6. Fecha de declaración: 27 y 28 de marzo de 1984.

1.2.7. Procedencia de sus conocimientos: aprendió con su marido, Rafael Martínez Jarabo.

### 1.3. Nombre: Marina Domingo Pérez.

1.3.1. Edad: sesenta y dos años.

1.3.2. Profesión actual: ama de casa.

1.3.3. Natural de La Nogueruela.

1.3.4. Domicilio: C/ Colón, 25. Cuenca.

1.3.5. Declaración: Informa sobre un procedimiento rudimentario de extracción de la cera.

1.3.6. Fecha de declaración: 25 de mayo de 1984.

1.3.7. Procedencia de sus conocimientos: aprendió con su marido.

## 2. Instalaciones

- 2.1. Taller: cocina de pequeñas dimensiones dotada de chimenea, fuego bajo y alacenas, en donde está instalada la prensa. En él se lleva a cabo el proceso de extracción y posterior elaboración de la cera: cocido o fundido, trasvase y prensado.

- 2.2. **Patio:** local a cielo abierto en el que se llevan a cabo las primeras operaciones de extracción de la cera y miel: desoperculado, primer filtrado, así como la fabricación final de las velas y su posterior blanqueo.
- 2.3. **Almacén:** construcción situada en un lado del patio, en donde se guardan los útiles de trabajo durante el tiempo de inactividad que coincide con el invierno.

### 3. Fabricación del producto

#### 3.1. Materias primas:

- 3.1.1. **Cera virgen:** sustancia sólida, amarillenta y blanda que se extrae del panal y que forma parte de las celdillas que construyen las abejas para formarlo. Popular y corrientemente es llamado «cerón».
- 3.1.2. **Opérculo:** Capa superficial de cera de muy buena calidad que cubre las celdillas del panal para contener la miel (1).
- 3.1.3. **Mecha:** cuerda retorcida, generalmente de algodón, encerado o sin encerar, que se pone dentro de las velas.

#### 3.2. Fuentes de energía:

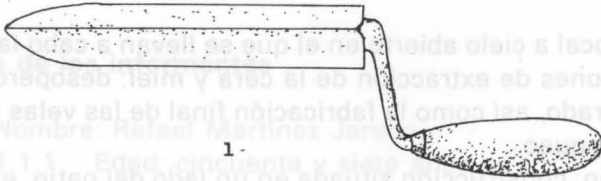
- 3.2.1. **Combustible para calentar el caldero:** leña.

Instrumentos empleados en la extracción de la miel y de la cera:

- 3.3.1. **Peine:** tablilla plana, cuadrada, provista en uno de sus bordes de unos clavos de extremos exteriores no aguzados. Se usa en el raspado del panal para conseguir desprender el opérculo adherido a la superficie del mismo (2). (Lám. I-3, fig. 1.)

(1) BAS PEIRED, Carlos: «La vida maravillosa de los animales». Barcelona, Instituto Gallach de Librería y Ediciones, 1961, p. 80. Este «opérculo», al parecer lleva también algún tipo de resina, lo que seguramente lo hace más apto para fabricar las láminas artificiales para los panales. Los colmeneros que venden la cera apartan el opérculo porque se trata de una cera de mayor calidad mucho mejor pagada que el «cerón».

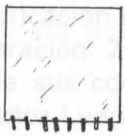
(2) LAYENS, M. George de: «Curso completo de apicultura», por M. Georges de Layens y Gaston M. Bonnier. Barcelona-Madrid, 1907, p. 307. Layens llama a este instrumento «rastrillo para desopercular» y no recomienda precisamente su uso.



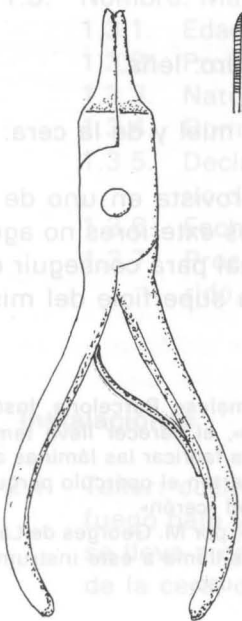
1-



2



3



4

- 1. Cuchillo desoperculador
- 2. Palustre
- 3. Peine
- 4. Tenacillas

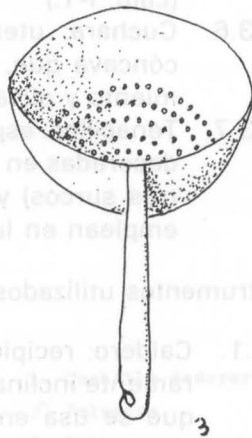
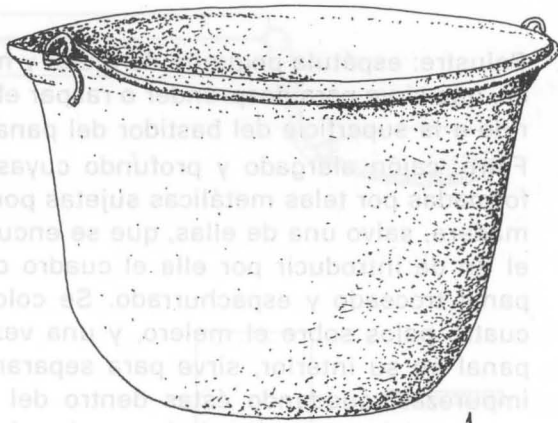
Lámina 1



- 3.3.2. Palustre: espátula pequeña de metal y mango de plástico, que sirve para desprender o raspar el opérculo adherido a la superficie del bastidor del panal. (Lám. I-2.)
- 3.3.3. Filtro: cajón alargado y profundo cuyas paredes están formadas por telas metálicas sujetas por un bastidor de madera, salvo una de ellas, que se encuentra libre, con el fin de introducir por ella el cuadro des-sellado o el panal troceado y espachurrado. Se coloca apoyado en cuatro palos sobre el melero, y una vez introducido el panal en su interior, sirve para separar la miel de las impurezas, quedando éstas dentro del filtro, mientras que la miel escurre limpia hasta el melero. (Fig. 4.)
- 3.3.4. Melero: recipiente rectangular de latón, con dos asas laterales, abierto en una de sus caras mayores. Usase en el filtrado de la miel y en la limpieza del panal, recogiendo miel y opérculo, respectivamente. (Fig. 4.)
- 3.3.5. Cuchillo desoperculador: utensilio de palastro, semejante a la paleta de albañilería pero de hoja más larga, que se emplea en la limpieza del opérculo adherido al panal. (Lám. I-1.)
- 3.3.6. Cuchara: utensilio de madera acabado en una palita cóncava que, mojado en agua, se usa en el abrillantamiento y alisamiento de las velas una vez fabricadas.
- 3.3.7. Tenacillas: especie de alicates de puntas cortas y fuertes, decoradas en su interior por surcos longitudinales (dos a tres surcos) y numerosas estrías transversales, que se emplean en la decoración de las velas. (Lám. I-4.)

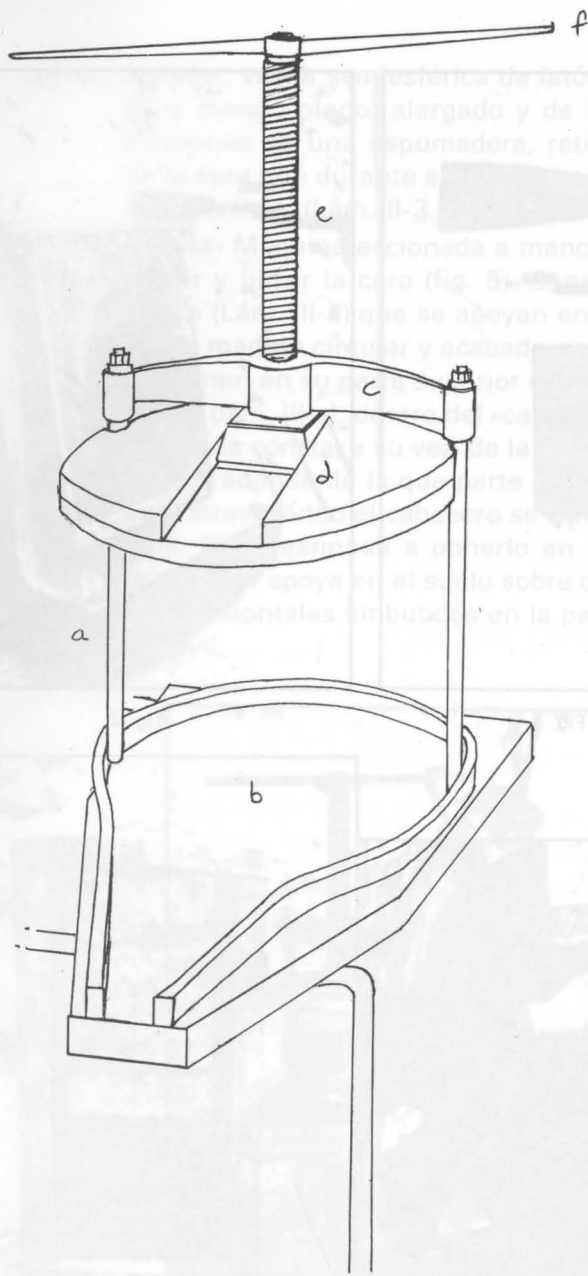
#### 3.4. Instrumentos utilizados en la elaboración de la cera:

- 3.4.1. Caldero: recipiente de cobre, de fondos y paredes ligeramente inclinadas hacia el exterior, y un asa de puente, que se usa en el fundido o cocción de la cera con el agua. (Lám. II-2.)
- 3.4.2. Cazo: vasija metálica semiesférica con una piquera lateral, dotada de un mango redondo de madera, y que se emplea en la operación del trasvase para vaciar la cera del caldero y verterla en la prensa. (Lám. II-2.)
- 3.4.3. Trébedes: aro de hierro con tres pies que sirve para apoyar el caldero en el hogar.



0 25 cm

Lámina 2



**PRENSA DE CERA**

- a) pilares
  - b) suelo o asiento
  - c) cabecero
- Husillo
- d) tarja
  - e) tornillo
  - f) palanca

0 50 cm.

Lámina 3

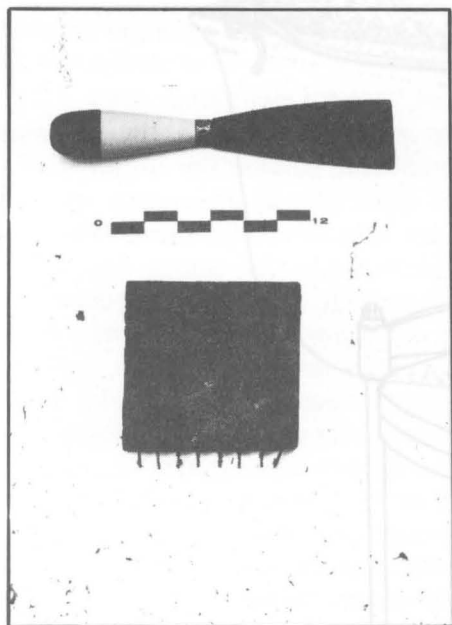


Fig. 1

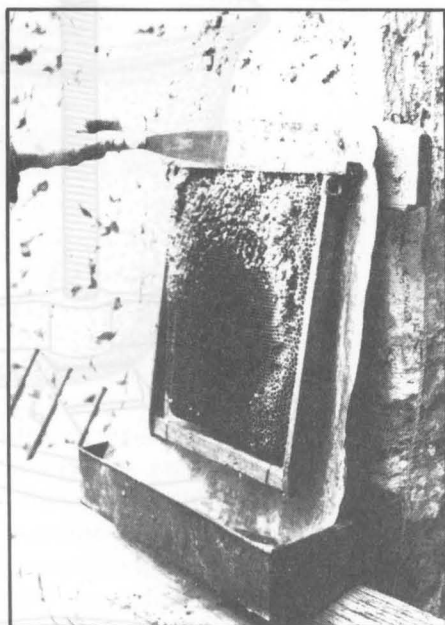


Fig. 2

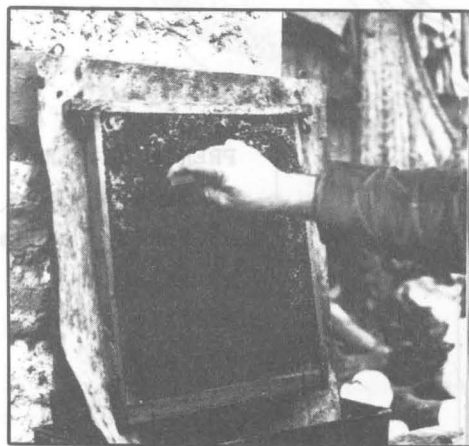


Fig. 3

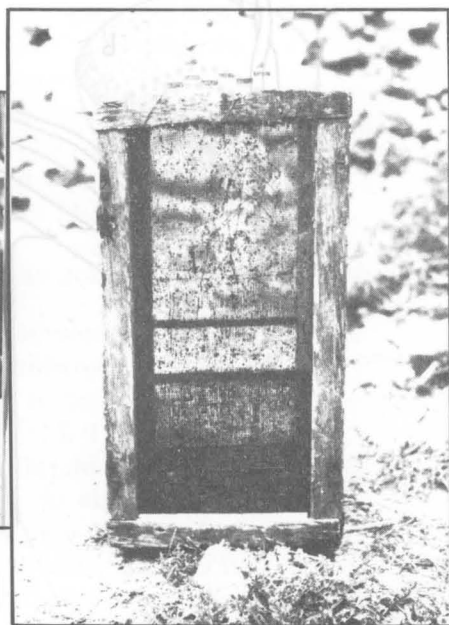


Fig. 4

- 3.4.4. Colador: vasija semiesférica de latón de fondo agujereado y mango plano, alargado y de hierro, que hace las funciones de una espumadera, retirando las impurezas de la cera que durante su cocción en el caldero flotan en la superficie. (Lám. II-3.)
- 3.4.5. Prensa: Máquina accionada a mano que sirve para comprimir y filtrar la cera (fig. 5). Consta de dos pilares de hierro (Lám. III-a) que se apoyan en un «suelo» o «asiento» de madera circular y acabado en pico (lám. III-b) y que sostienen en su parte superior el «cabecero», también de hierro (lám. III-c); dentro del «cabecero» se inserta el «husillo» que consta, a su vez, de la «tarja» (lám. III-d) o plataforma redonda de la que parte el «tornillo» (lám. III-e), el cual atravesando el cabecero se remata con una palanca (lám. III-f) destinada a ponerlo en movimiento. Todo el aparato se apoya en el suelo sobre dos patas verticales y dos horizontales embutidas en la pared para mantenerlo inmóvil.



Fig. 5

- 3.4.6. Capacho: seroncillo de esparto muy apretado compuesto de dos discos engranados, o de uno solo al que se procura un resalte a lo largo de su borde y curvado hacia el interior, con un agujero central por el que se introduce el husillo de la prensa. En número de doce, se colocan unos sobre otros entre el «asiento» y la «tarja», sirviendo de filtro a la cera que se trasvasa desde el caldero con el cazo.
- 3.4.7. Lebrillo: Vasija grande de barro vidriado, más ancha por el borde que por el fondo, que sirve para recoger la cera que escurre por el asiento de la prensa.

#### 4. Técnicas

##### 4.1. Extracción de la cera (3):

###### 4.1.1. Limpieza del panal:

4.1.1.1. Desoperculado. Esta operación consiste en cortar o raspar con el «palustre», «cuchillo desoperculador», o «peine» el opérculo del panal. Para ello se coloca el cuadro, panal de las colmenas movilizadas, sobre una chapa metálica apoyada y ligeramente inclinada sobre la pared, y debajo de él, el melero, que recoge tanto la miel como el opérculo.

4.1.1.2. Extracción de la miel. Esta operación es diferente según la clase de panal; si se trata del panal o «cuadro» de una colmena movilizada (fig. 3) se introducirá dentro del extractor (4), donde

---

(3) Columela describe un proceso muy similar al actual: «Los restos de los panales, así que se han exprimido y se han lavado bien en agua dulce, se ponen en una caldera de cobre y echándoles agua por encima se derriten al fuego. Luego que esto se ha hecho, se derrama la cera sobre paja o junco, y se cuele; se cuece de nuevo como la primera vez y se vacía en los moldes que cada uno tiene a bien, llenándolos antes de agua; en estando cuajando la cera es fácil sacarla, porque el agua que hay debajo impide que se pegue a los moldes». TINAJERO, Vicente: «Los doce libros de Agricultura de Lucio Junio Moderato «Columela». Madrid, 1879, t. 2, p. 144.

(4) Aparato metálico provisto en su interior de unos bastidores enrejados en los que se fijan los «cuadros» que giran sobre sí mismos creando una fuerza centrífuga que hace salir la miel de las celdillas de los panales, cayendo a un filtro situado en la base.

se separa la miel. Los panales de las colmenas fijistas —las tradicionales— son troceados después del desoperculado e introducidos en el filtro que colocado en cuatro palos sobre el melero, escurre lentamente la miel. Generalmente para aprovechar aún más la miel, se «espachurra» el panal entre las manos sobre el filtro.

- 4.1.2. Fundido de la cera. La manera más común de derretir la cera es introducir en el caldero los panales desprendidos de los cuadros (sólo se funden los más viejos) o los troceados dentro de un saco de lona u otra tela cualquiera bien cerrado, para que la cera más o menos limpia salga flotando a la superficie, en tanto que la mayor parte de las impurezas quedan dentro. Nuestros dos primeros informantes realizan esta tarea introduciendo los panales directamente en la caldera con el opérculo, removiendo el conjunto con un palo sin dejar que el agua llegue a hervir, a ser posible. Durante la cocción se retira con el «colador» toda la espuma que va formando la cera, y cuando se ha fundido totalmente es el momento de pasarla a la prensa.
- 4.1.3. Trasvase. Una vez líquida la cera se toma ésta mezclada con agua, y se traslada con el «cazo» del caldero a la prensa, en la que se ha preparado previamente un «capacho» sobre el «asiento». Así se van colocando alternativamente un capacho y una capa de cera, hasta llegar a los diez o doce capachos.
- 4.1.4. Prensado. Colocados todos los capachos con la cera líquida entre ellos, se les superpone una chapa metálica con el fin de que al bajar la «tarja» del «husillo» la presión sea más homogénea. La cera limpia de «amago» (o polen viejo, del año anterior) y otro tipo de impurezas —junto con el agua— escurre por la piqueta del asiento, cayendo en un recipiente preferentemente de barro (suele ser un lebrillo) donde se cuajará formando la llamada «torta de cera» (fig. 6), que por su menor peso flotará sobre el agua que queda en el fondo. En la superficie de esta torta se han adherido muchas partículas extrañas que los capachos no han podido retener, por ello, una vez fría, se



Fig. 6

raspa simplemente con un cuchillo hasta hacerlas desaparecer. Si aún tiene algo de miel, se lavará con agua caliente y ya estará lista para la última fase del proceso.

#### 4.2. Fabricación de las velas:

##### 4.2.1. Ablandado de la cera. Se emplean dos métodos:

4.2.1.1. Calentar agua en un caldero e introducir la cera que se va a emplear en el momento.

4.2.1.2. Colocar la torta de la cera en pedazos sobre una chapa expuesta al sol (esto se hace sólo en verano).

4.2.2. Amasado. Cuando la cera ya está manejable, se pone sobre una mesa de madera o una chapa y se amasa con las manos hasta formar un rollo o barra de sección circular del grosor deseado.

4.2.2. Introducción de la mecha. Una vez cortada la barra se toma uno de los trozos y con las manos es abierto longitudinalmente, sin partirlo del todo. En su interior se coloca la mecha.



- 4.2.4. **Abrillantado.** Debido al amasado la vela ha adquirido una superficie totalmente mate. Por ello, y para reparar las pequeñas imperfecciones, se toma una cuchara de palo por el mango e introduciéndola en agua fría, se pasa después por la superficie de la vela por la parte convexa.
- 4.2.5. **Blanqueo.** Se realiza exponiendo simplemente a los rayos del sol las velas acabadas sobre una chapa. Para que el blanqueo sea uniforme, se les va dando la vuelta.
- 4.2.6. **Decoración.** Tres tipos de decoración se aplican a las velas:
  - 4.2.6.1. La más común es a base de pellizcos realizados bien con las tenacillas, o bien directamente con los dedos, apretando la cera entre el índice y el pulgar, cuando la vela está caliente.
  - 4.2.6.2. Adornos con cintas de colores.
  - 4.2.6.3. Decoración con pinturas.

## **5. Aspectos socioeconómicos**

Se trata de una actividad secundaria, que complementa una economía agraria de subsistencia, temporal, puesto que es una ocupación que se desarrolla a lo largo de los meses de junio a septiembre, y un trabajo familiar, en el que colaboran todos los miembros de la casa.

Los escasos excedentes se comercializan en un mercado local, pues las velas son compradas por los vecinos o por la iglesia. Esto en cuanto a las velas se refiere, mientras que en cuanto a la cera, se tiende a venderla directamente, una vez libre de impurezas, a las fábricas en las que estos productores adquieren las láminas de los panales artificiales para sus colmenas.

## **UN EJEMPLO DE TRABAJO ETNOGRAFICO: LA FORJA DEL HIERRO EN ALMODOVAR DEL CAMPO**

GRUPO DE ARTES Y COSTUMBRES POPULARES  
Universidad Popular de Puertollano

El arte de trabajar los metales es una de las industrias más antiguas que han acompañado al hombre en todo su proceso histórico. Desde las protohistóricas armas de cobre, pasando por los utensilios de bronce y posteriormente de hierro, hasta la reciente industria del acero, las técnicas de martillado y fundición, han surtido a la humanidad de todo tipo de elementos: instrumentos de ataque y defensa, herramientas para sus industrias y trabajos, símbolos de poder y riqueza, formas de ornato y útiles domésticos.

Todo este complejo mundo de artefactos imprescindibles en cualquier estadio de la vida del hombre, se ha visto desplazado por las cualidades de los nuevos materiales que ha aportado la revolución técnica y las nuevas formas de fabricación. Así, esta antiquísima industria, ha entrado en completa decadencia en nuestro ámbito cultural y, si en parte se conserva, es más por el aspecto ornamental de los objetos que produce, que por su utilidad directa.

La provincia de Ciudad Real ha contado desde antiguo con una importante tradición artesana en el trabajo de la Forja del hierro, llegando a alcanzar en la década de los años sesenta un alto grado de perfección técnica y artística. En la actualidad esta artesanía presenta un claro proceso de «desinstitución» fácilmente observable por la edad de los artesanos que aún hoy, en número muy reducido, continúan trabajando, la notable disminución de los mismos, así como lo limitado de su producción. Diversas causas, interrelacionadas entre sí, han provocado la lenta pero progresiva desaparición de esta artesanía:

a) En primer lugar, la emigración del campo a la ciudad. El éxodo rural trajo consigo una paulatina desertización de los núcleos rurales con la consiguiente pérdida demográfica imposibilitando la supervivencia de ciertas tradiciones e instituciones.

b) En segundo lugar, la crisis de la agricultura. Dado el carácter agrícola de los pueblos, existían numerosos artesanos que fabricaban sus obras para la gente que vivía o dependía del campo. Con la mecanización del mismo, los agricultores se han visto en la necesidad de sustituir los tradicionales instrumentos por otros más modernos y acordes con las nuevas exigencias socio-económicas. Así, los carros, galeras y animales de tiro, como medios de transporte y locomoción, han ido dejando paso a medios más mecanizados, con la consiguiente desaparición de numerosos talleres artesanos (herrereros, carreteros, etc.).

c) Por último, hay que señalar también el envejecimiento de los mismos artesanos. La mayoría de los oficios venían marcados por el carácter familiar de los mismos oficios y los secretos profesionales se transmitían de generación en generación como una herencia viva. Por este carácter hereditario se puede afirmar hoy, que se ha producido un tremendo vacío, al no contar con una nueva generación de personas que posibiliten la continuidad del oficio.

Este estudio se planteó como un trabajo práctico dentro de la asignatura «Artes y Costumbres Populares» de la Universidad Popular de Puertollano. Buscando orientaciones sobre el tema, para el planteamiento del trabajo, comprobamos que la bibliografía era muy escasa y deficiente. Ante esta situación decidimos basarnos directamente en un trabajo de campo, para lo cual realizamos visitas de corta duración y distantes entre sí, al centro artesano. En la primera visita mantuvimos conversaciones con las personas que, de forma directa o indirecta, trabajaban o conocían el trabajo de la forja. A pesar de contar con un guión provisional, susceptible de ser utilizado de forma sistemática en una sola encuesta de carácter cerrado, preferimos plantear esta primera entrevista de una forma mucho más abierta, dejando amplitud de expresión al informante, tanto para ganarnos la confianza del mismo, como para obtener una primera visión del oficio en sí. Todos los datos obtenidos eran convenientemente anotados. Paralelamente aprovechamos la ocasión para fotografiar y dibujar aquellos utensilios que forman parte del oficio. En una segunda visita, la entrevista se planteaba de una forma más cerrada, en base a una lista de dudas y preguntas anotadas previamente, surgidas de la primera toma de contacto con el artesano.

Con toda la información recogida y posteriormente ordenada, se procedió a la elaboración definitiva del esquema y del trabajo.

A continuación presentamos el esquema completo, por el cual nos hemos guiado, susceptible de ser aplicado para cualquier otro oficio o actividad artesanal. La falta de espacio disponible hace que no podamos dar a conocer todos los resultados obtenidos. Sirva en su lugar este breve avance de lo que es y representa la artesanía de la forja en Almodóvar del Campo (Ciudad Real).

## **Cuestiones sobre un «Estudio etnográfico de la Forja del hierro»**

### **I. DESCRIPCION**

1. Datos de los informantes.
  - 1.1. Informantes núm. I.
    - a) Nombre.
    - b) Edad.
    - c) Sexo.
    - d) Natural de...
    - e) Procedencia conocimientos.
    - f) Declaración.
    - g) Fecha declaración.
    - h) Observación.
2. Edificaciones.
  - 2.1. Local del taller.
    - 2.1.1. Forma y distribución.
    - 2.2. Acondicionamiento.
  - 2.2. Dependencias.
    - 2.2.1. Sala del horno.
    - 2.2.2. Sala de almacenaje.
  - 2.3. Construcciones (horno).
  - 2.4. Localización.
3. Fabricación del producto.
  - 3.1. Materias primas.
    - 3.1.1. Hierro.
      - a) Procedencia.
      - b) Economía.
      - c) Variedades.
  - 3.2. Fuentes de energía.

- 3.2.1. Carbón.
  - a) Procedencia.
  - b) Economía.
  - c) Variedades.
- 3.2.2. Energía eléctrica.
- 4. Esquema morfológico de las piezas.  
(Cada pieza sigue el siguiente esquema de clasificación.)
  - 1. Nombre de la pieza y sus partes.
  - 2. Variedades.
  - 3. Uso.
  - 4. Frecuencia de uso y fabricación.
  - 5. Antigüedad.
  - 6. Particularidades del proceso de fabricación.
  - 7. Observaciones.

## II. ASPECTOS ECONOMICOS Y SOCIALES

- 1. Economía de mantenimiento.
  - 1.1. Instalaciones: horno, edificaciones, etc.
  - 1.2. Herramientas.
- 2. Economía de inversión.
  - 2.1. Materias primas.
  - 2.2. Combustible.
  - 2.3. Transportes.
    - 2.3.1. De las materias primas.
    - 2.3.2. Del combustible.
    - 2.3.3. De las piezas.

## III. ECONOMIA COMERCIAL

- 1. Economía de mercados.
  - 1.1. Venta directa.
  - 1.2. Intermediarios.
- 2. Destinatarios del producto.
  - 2.1. Socio-economía.
  - 2.2. Utilización del producto.
  - 2.3. Valor económico del producto dentro de la economía del comprador.
- 3. Area comercial.

#### IV. DIVISION DEL TRABAJO

1. Condición de los productores.
  - 1.1. Edad.
  - 1.2. Sexo.
2. Condiciones de trabajo.
  - 2.1. Número de empleados.
  - 2.2. Categorías.
  - 2.3. Dedicación y horario de trabajo.

#### V. APRENDIZAJE

#### VI. CONSIDERACION SOCIAL DEL FORJADOR

1. Nivel socio-económico.
2. Consideración social.
3. Situación laboral.

#### VII. CONCLUSIONES

##### **La forja del hierro.—Técnica y morfología**

##### **I. Descripción**

1. Informante núm. 1.
  - a) Nombre: Tomás Redondo Funez.
  - b) Edad: sesenta y tres años.
  - c) Sexo: Varón.
  - d) Natural de Almodóvar del Campo (Ciudad Real).
  - e) Procedencia conocimientos: transmitidos por su padre y abuelo y éstos, a su vez, lo recibieron de sus padres (tradición familiar).
  - f) Declaración: informa sobre algunos aspectos técnicos, proceso de fabricación de las piezas, instrumentos de la Forja, piezas tradicionales ya desaparecidas, piezas realizadas en la actualidad, materiales utilizados y aspectos económicos y sociales de la profesión.

## 2. Edificaciones.

### 2.1. Local del taller.

2.1.1. Forma y distribución.—En general son casas de una sola planta, con formas y distribuciones muy variadas, y condicionadas por el diseño original del edificio.

2.1.2. Acondicionamiento.—En la fragua en la cual hemos realizado este trabajo, no hemos encontrado restos de antiguas habitaciones dedicadas a vivienda, por lo que llegamos a la conclusión, confirmada por nuestro informante, de que es local especialmente construido como fragua. Se trata de una amplia sala o nave especialmente construida como taller. Es de forma cuadrada, aproximadamente de 13 m.×12 m.

### 2.2. Dependencias.

2.2.1. Sala del horno.—Se trata de la misma nave que sirve a la vez de taller, e incluso a veces de sala de almacenaje. El local que nos ha servido de base para este trabajo no tiene una sala específica para el horno. Este se encuentra adosado a una de las paredes de la nave.

2.2.2. Sala de almacenaje.—Sala en la que el artesano guarda las piezas una vez realizadas, así como la materia prima que utiliza. La función de esta sala es muy relativa, ya que las piezas pueden almacenarse en la misma sala del horno y no existir este local.

## 3. Fabricación del producto.

3.1. Materias primas.—La materia prima preferentemente utilizada es el hierro, y de menor necesidad el latón y el cobre.

3.1.1. Hierro.—Material utilizado predominantemente.

a) Procedencia.—El hierro utilizado en la fabricación de piezas procede de Santander. Comprado en almacenes.

b) Economía. Adquiere el hierro por kilos, a razón de unas 55 ó 60 pesetas el kilo, y se lo traen al mismo taller en un camión procedente de Santander.

c) Variedades.—Podemos distinguir tres variedades: blando, duro y dulce.

### 3.2. Fuentes de energía.

#### 3.2.1. Carbón.

- a) Procedencia. El carbón utilizado procede del exterior (Asturias), aunque a veces, y como complemento, utiliza el de Puertollano.
- b) Economía.—El transporte del carbón se realiza mediante camiones de unos 2.000 ó 3.000 kilos. Con un camión de esta capacidad tiene suficiente para un año. Cada kilo de carbón le cuesta unas 30 pesetas aproximadamente.
- c) Variedades.—El carbón utilizado posee la propiedad de ser graso, facilitando de este modo la combustión.

3.2.2. Energía eléctrica. Normalmente trabaja durante el día sirviéndose de la luz natural, sin embargo, cuando tiene muchos encargos que realizar, trabaja hasta altas horas de la noche, sirviéndose para ello de una bombilla que cuelga del techo, colocada aproximadamente en el centro del taller.

### 3.3. Instrumentos utilizados en la fabricación de la Forja.

Debido al gran número de instrumentos que utiliza el artesano nos vamos a limitar a describirlos muy brevemente. Ello motivado por la falta de espacio.

- a) Yunque de acero. En uno de los extremos posee una punta cónica y orificio o agujero de forma cuadrada y el otro termina en punta piramidal y posee un orificio circular.
- b) Cuerno. Para igualar anillos y otras piezas redondas.
- c) Estampa en forma de tajadera, para cortar piezas en frío y en caliente.
- d) Estampa de punta cónica, para doblar y enrollar.
- e) Estampa y martillo, con medias cañas, para alisar hierro redondo.
- f) Macho de fragua, con corte perpendicular al mango.
- g) Macho de fragua, con corte paralelo al mango; se emplea cuando el forjador trabaja con dos golpeadores.
- h) Martillo de banco.
- i) Martillo para remaches.
- j) Martillo de embutir.



- k) Martillo taladro, de sección cuadrada, para abrir hendiduras.
- l) Martillo taladro, de sección redonda, para abrir agujeros.
- m) Tajadera en caliente (cincel) para cortar el material en caliente.
- n) Cincel agudo, con el corte perpendicular al mango.
- ñ) Compás de trazar.
- o) Compás de grueso.
- p) Punta de trazar.
- q) Macho pilón o martillo para aplanar, aplastar el hierro.
- r) Cizalla o rueda utilizada para cortar.
- s) Martillo o martinete para adelgazar el hierro.
- t) Tenazas para forjar. No hay un número exacto. Se utilizan para forjar, dar forma y realizar detalles específicos dentro de una pieza: para remachar, realizar anillos, etc.

Cada una de estas piezas o herramientas tienen una antigüedad superior a los cincuenta o sesenta años. Así pues, no sólo el oficio se ha ido transmitiendo de padres a hijos, sino también las herramientas. El uso y la frecuencia de uso de cada una de estas piezas, depende de las obras que tenga que realizar. Puesto que la mayor parte de las obras realizadas en la actualidad están destinadas al adorno, suelen utilizarse todas las arriba citadas. Cuando alguna de estas piezas se rompe, es reconstruida o arreglada por el mismo artesano, e incluso hace otra nueva basándose en las viejas.

## II. Aspectos económicos y sociales

### 1. Economía de mantenimiento.

- 1.1. Instalaciones: hornos, edificaciones, etc.: Generalmente este tipo de instalaciones son de una duración muy prolongada y pasan de una generación a otra. Sufren deterioros y desgastes con el tiempo, pero por su consistencia se producen a muy largo plazo. Entre estas reparaciones podríamos citar: arreglos de la pared del edificio, reparación y cambio de herramientas, etc. El desembolso mayor corresponde a las in-

novaciones introducidas para mejorar las técnicas de fabricación, aunque éste también es muy ocasional.

- 1.2. Herramientas: Entre los instrumentos usados por el artesano encontramos unos que por su simplicidad los construye el propio artesano (martillo, cincel) y, por tanto, no le supone ningún desembolso económico. Otros, más complejos (cizalla, martinete), son de fabricación exterior, pero no supone mucho gasto puesto que los que utiliza el artesano de Almodóvar han sido heredados de sus antepasados y el gasto se reduce a la reparación.

## 2. Economía de inversión.

- 2.1. Materias primas. La materia preferentemente utilizada es el hierro, aunque a veces se utiliza el latón y el cobre. Adquiere el kilo de hierro a razón de 55 ó 60 pesetas.
- 2.2. Combustible: El carbón utilizado como combustible le supone un costo aproximado de 30 pesetas el kilo.
- 2.3. Transportes:
  - 2.3.1. De las materias primas: el traslado del hierro desde Santander al taller del artesano, se realiza por medio de camiones. Los portes no desequilibran el presupuesto.
  - 2.3.2. Del Combustible: el transporte del carbón se realiza mediante camiones de unos 2.000 ó 3.000 kilos de capacidad. Con un camión tiene suficiente para todo el año. Portes: 1.000 pesetas.
  - 2.3.3. De las piezas: el transporte de las piezas se realiza en grandes camiones, y los gastos corren por cuenta del comprador.

## III. Economía comercial

### 1. Economía de mercados.

- 1.1. Venta directa: la venta de las piezas se realizan de una forma directa. Es la persona interesada en comprar la que acude directamente al taller. Son piezas de encargo diseñadas en-

tre el comprador y el artesano, y, a veces, son copias de diseños antiguos. En la cuestión económica hemos encontrado dificultades para averiguar el precio de dichas piezas.

1.2. Intermediarios. No existen intermediarios.

2. Destinatarios del producto.

2.1. Socio-economía. La mayoría de los compradores tienen un nivel económico muy alto. Sin embargo, antes los compradores eran personas de nivel medio, puesto que las piezas más corrientes eran arados, vertederas, etc.

2.2. Utilización del producto: las piezas, en mayor parte de los casos, se utilizan como objetos decorativos. En la actualidad la producción del artesano se reduce a realizar verjas, rejas, lámparas, candelabros, morillos, faroles, etc., que tiene un único uso, el decorativo.

2.3. Valor económico del producto dentro de la economía del comprador: el nivel económico de las personas que realizan los encargos suele ser muy alto, ya que estas piezas están dedicadas como objetos decorativos en casas de campo, conventos, iglesias, etc.

3. Area comercial: la venta de las piezas se realiza tanto dentro de la Región, como fuera de ella. Incluso acuden de otros puntos de España bastante distantes.

#### IV. División del trabajo

1. Condición de los productores.

1.1. Edad: a partir de los veinticinco años, aproximadamente.

1.2. Sexo: indistintamente.

2. Condiciones de trabajo.

2.1. Número de empleados. En la actualidad trabaja solo, ya que no puede pagar un sueldo por pequeño que éste sea. En ocasiones le ayuda algún amigo o vecino.

- 2.2. Categorías. El artesano entrevistado considera que en una fragua sólo tiene que existir un maestro, un oficial y los aprendices; si bien lo normal es que exista un maestro y aprendices.
- 2.3. Dedicación y horario de trabajo: se trabaja durante todo el año, incluyendo, en ocasiones, días festivos. Dedicán todo el día, "de sol a sol", comenzando hacia las ocho de la mañana y acabando a la caída de la tarde, gracias a la mayor duración de la luz solar.

## **V. Aprendizaje**

Tradicionalmente el aprendizaje está vinculado a la familia. El artesano recurría a su hijo desde muy temprana edad. En la actualidad nadie quiere aprender el oficio e incluso los padres prefieren que estudien a enseñarles el oficio.

## **VI. Consideración social del forjador**

1. Nivel socioeconómico: Medio con tendencia a alto.
2. Consideración social: Piensan que no están bien pagados.
3. Situación laboral: Antes era considerado como un privilegiado, ahora se le ve como un artesano, un oficio más sin futuro.

## EL CULTIVO DEL ZUMAQUE EN LA MANCHA CONQUENSE

JESUS LOPEZ GIRON

El cultivo del zumaque, hasta hace poco tiempo, ha constituido una de las originalidades que definen lo que podría denominarse, de modo genérico, la agricultura tradicional de La Mancha conquense, en particular de algunos de sus pueblos (Casas de los Pinos, Sisante, Casas de Benítez, Belmonte...). Encuéntrase este cultivo, hoy en día, en trance prácticamente de extinción, habiendo adquirido un carácter marcadamente residual y de exigua importancia económica, incluso en las referidas poblaciones. Las tierras dedicadas antaño al zumaque, que recibían el nombre de «zumacares» o «zumaqueras», están ahora puestas de viña o de cereal.

### 1. El Zumaque: características

Es el zumaque un arbusto terebintáceo; planta dicotiledónea, de corteza resinosa que llega a alcanzar, en la madurez, tres metros y más de altura. Corresponde a diversas especies catalogadas entre los botánicos como del género «Rhus», de la familia de las anacardiáceas.

El zumaque, que se cultivaba en buena parte de las tierras de La Mancha conquense, era el llamado «zumaque común» (*Rhus coriaria*), de tallo leñoso, con hojas alternas compuestas de hojuelas ovales, dentadas y vellosas, flores pequeñas en panícula, primero blanquecinas y posteriormente encarnadas, y fruto en drupa, redondo y rojizo, que contiene gran cantidad de tanino, y que se emplea —mejor podríamos decir, se usaba— como curtiente, por lo que recibía el nombre de «zumaque de tenerías».

El tanino que contiene el zumaque es, en efecto, una sustancia astringente que se utilizaba antes abundantemente en curtidos y tintes, sobre todo, tintes negros, así como en la industria química. Los avances de esta industria en los últimos tiempos originaron una escasa, casi nula, demanda de zumaque y, como consecuencia, la desaparición de este cultivo tradicional. La proporción de tanino en el zumaque es variable, habiéndose llegado a encontrar plantas con más de un 30 por 100 de tanino; lo habitual es que oscile en torno a la cuarta parte (25 por 100).

Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* define al zumaque como «cierta yerva que usan los çurradores para curtir los cueros con el agua o çumo della, la qual es fétida y de grave olor, como lo es el agua de la sentina de la nave» (1). Acerca de la etimología la palabra «zumaque», el mismo Covarrubias, siguiendo a un tal fray Pedro de Palencia, «dize ser hebreo». Por su parte, Corominas (2) lo hace derivar del árabe «summâq», que parece tomado del arameo «sum(m)aqâ», «encarnado», por el color del fruto de esta planta. Aparece tal nombre documentado por vez primera en el año 922.

Efectivamente, es seguro que los musulmanes desarrollaron el cultivo del zumaque con el fin de obtener materia prima —tanino— para sus artesanías de curtidos y tintes, actividades que desarrollaron no sólo en Al-Andalus, sino también en otras remotas tierras orientales; por ello no es de extrañar que, tal como escribe Noel Salomón, en las «Relaciones Topográficas» podamos ver que, en Castilla la Nueva, allá por los años 1570 y siguientes, existían cultivos destinados a proporcionar materia prima a los artesanos de la zona: cultivo de cáñamo, del lino, del zumaque o del esparto...» (3). Sin embargo, Salomón olvida, o desconoce que, además de «en la misma provincia de Guadalajara se indica el cultivo del zumaque en 12 relaciones», hay otras localidades de La Mancha conquense, que no aparecen especificadas en dicha obra de Salomón pero que sí están recogidas en las «Relaciones», como Belmonte, que dice: «cógese en ella mucho zumaque» (4).

Dos siglos más tarde, don Mateo López, en su obra *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado* escribe que (año 1780): «Según las Relacio-

---

(1) COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1979, p. 429.

(2) COROMINAS, J., *Diccionario Crítico-Etimológico*, T. IV., Madrid, 1976, p. 872.

(3) SALOMON, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*, Barcelona, 1982, p. 66.

(4) ZARCO CUEVAS, J., *Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca*, Cuenca, 1983, p. 185.

nes publicadas por don Eugenio de la Ruga en sus *Memorias Políticas y Económicas*, la producción de zumaque del Obispado y provincia de Cuenca era de 30.000 arrobas y que todo se consume en la provincia» (5).

Con el correr de los años el zumaque debía mantenerse como cultivo secundario mas no abandonado. El mismo Pascual Madoz (6) escribe que ciertas poblaciones de La Mancha conquense, en el siglo XIX, anotan entre su producción agrícola: trigo, patatas, zumaque, azafrán, vino y aceite, como Casas de Benítez; «pocos cereales, mucho vino y aceite y azafrán (...) zumaque y toda clase de legumbres» (Sisante).

En esta época, en Casas de Benítez, según datos documentales (7), de entre la superficie total cultivable del municipio (692 hectáreas) las tierras dedicadas a zumacares en dicho término municipal ocupaban en total una extensión de 73 Ha., por debajo de la superficie cultivada que abarcaban las viñas (93,5 Ha.) pero superando a las tierras dedicadas al olivar (64,3 Ha.). Sin embargo, la producción de zumaque sería en Casas de Benítez, por aquel entonces, importante en términos relativos, pues, para una población que rondaba los 1.000 habitantes —año 1852— se contaban, según la Relación de viejas profesiones, de dicho año, elaborada por el Ayuntamiento, seis molinos de zumaque. En efecto, la manipulación del zumaque abarcaba, en una de sus etapas, el uso de un molino; más adelante volveremos sobre ello.

Avanzado el siglo XX, y más concretamente a partir de la postguerra española, nos encontramos con dos puntos a destacar respecto del cultivo del zumaque: el primero, su progresiva disminución en cuanto a la superficie cultivada dedicada al mismo; el segundo, consecuencia directa del anterior, la pérdida acelerada de su importancia dentro de la economía agrícola de la comarca. Con todo, nos encontramos con que la provincia de Cuenca, en la campaña agrícola de 1967-1968 (8) ofrecía una superficie destinada al cultivo del zumaque que se cifraba en 3.100 Ha., todas ellas de secano, con una producción de 24.180 Qm. Porcentualmente estas cifras significaban, dentro del total de la nación que de todas las tierras dedicadas en España al cultivo del zumaque en dicha campaña anual, el 91,14 por 100 lo eran en la provincia de Cuenca, y que en ésta se obtenía el 93,92 por 100 del total de la producción. Estas cifras son en la

---

(5) LOPEZ, Mateo, *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado*, T. II, Cuenca, 1953, p. 99.

(6) MADDOZ, P., *Diccionario...* VI, p. 43 y XIV, p. 407.

(7) Cuaderno de riqueza territorial de 1861-1862, Archivo Municipal de Casas Benítez (Cuenca).

(8) *Reseña estadística provincial 1971*, INE, Madrid, 1971, p. 30.

actualidad notablemente inferiores en términos absolutos, aunque porcentualmente se mantienen; así nos encontramos con localidades como Casas de los Pinos en donde hoy, prácticamente, no se cultiva el zumaque. Tan sólo queda una parcela, que no llega a 1 Ha. de extensión, en la que se mantiene dicho cultivo. Precisamente cercana a esta población, y en el término municipal de San Clemente, se encuentra el santuario de la Virgen de Rus, y hay opiniones acerca de que el nombre de este santuario mariano, así como del río que discurre junto a la ermita, también conocido por Rus, derivan del nombre latino (género) del zumaque: *Rhus*.

## 2. Cultivo y labores (9)

Recibe corrientemente por la comarca la planta del zumaque el nombre de zumaquera y puede encontrarse, además de cultivada, en estado silvestre. En cultivo, se sitúan las matas o cepas —a la planta joven se le denomina «pollo de zumaque»— a una distancia entre ellas que oscila de siete a ocho pies (10). Plántase el zumaque por el método conocido entre los labradores de «planta de raíz» (del retoño de las raíces que se propagan), en la época que va desde la salida de los fríos invernales a la entrada de la primavera, para recogerse después de la cosecha de las mieses, a últimos de agosto y primeros de septiembre, inmediatamente antes de la vendimia, que es cuando la zumaquera está a punto de dar flores, cortándose entonces las ramas jóvenes o «varetas».

No escogían precisamente las mejores tierras los labradores para plantar el zumaque. Antes bien, predominaban los guijarrales y arenales, tierras poco aptas para el cereal, ácidas, arenosas frecuentemente. Esto llevaba consigo que pueblos que dispusieran, en sus alrededores, de buenas tierras, de pan llevar, apenas si cultivaran zumaque. El zumacar no se ponía nunca en tierra que tuviere ya otro cultivo, porque éste último sería más rentable. Por otro lado, el zumaque no solía cultivarse por parte de los labradores más modestos; sin embargo, era un cultivo económico, por las pocas labores que exigía.

Después de haberse recogido el zumaque, se aprovechaba lo que tuviera de pasto el zumacar hasta que, llegada la primavera, aprovechando las lluvias equinocciales, se labraba con el arado común y, por lo general, no se hacía ninguna otra labor a las zumaqueras. Caso de que hubiera

(9) Investigación de campo realizada en diversas localidades de La Mancha conquense (Casas de los Pinos y aldeas: Casas de Roldán, Los Estesos, Los Torres, los Galindos, Ventas de Alcolea), Sisante, Casas de Benítez, etc. (años 1978 y 1979).

(10) Un pie=1/3 de vara=0,2786 metros.



tiempo, allá por San Isidro, se le «echaban las cuchillas» (arado provisto de orejeras grandes, metálicas, de unos 40 centímetros de longitud) para que se hiciera el surco mayor aunque, en contrapartida, la labor era menos profunda. Se efectuaba esta labor, sobre todo, para quitar las malas hierbas que hubieran crecido.

Podía darse el caso de que algunos labradores sembraran en el zumacar, a la vez, algarroba (leguminosa de flores blancas y semillas pardas que una vez seca se utiliza como pienso) y, en estos casos, pues siempre se echaba algo de abono al zumacar. Y realizada, en su caso, esta última labor, ya sólo quedaba esperar a la siega de las mieses para, a continuación, cosechar el zumaque.

Este pequeño arbusto que es el zumaque da unas varetas, pasado el estío, cuya longitud media está en torno a cincuenta centímetros, de las que nacen unas hojas, de color blanquecino primero, y posteriormente encarnadas, y el fruto redondo y rojizo, rico en tanino. La producción media, por Ha. cultivada, se cifraba años atrás en seis Qm. de zumaque en polvo y otros tantos de palote.

La recogida del zumaque es una labor que durará en los diferentes pueblos, de dos a tres semanas y se inicia cortando las varetas de la planta, para lo que se dispone de unos tranchetes, herramienta manual de corte que también usaban, muy parecida, los zapateros para cortar el cuero y las suelas; córtase la vareta a flor de terreno, quedando como resultado del corte de todas las varetas de la planta una especie de cepa, de pinchos cortos, secos y duros, que se llama «zumaquera». Con el correr de los años va aumentando el tamaño de la zumaquera de forma espectacular, llegando algunas a tener más de cien purgones o cortes. Conforme se van cortando las varetas se van dejando extendidas sobre el mismo zumacar, alrededor de la planta, en forma de semicírculo con lo que forman un cerco, de curioso aspecto, dejándose de esta guisa, para que se secaran, durante dos o tres días.

Transcurrido dicho tiempo, se hacía necesario recoger las varetas del zumacar, para lo que se procedía, en primer lugar, a engavillarlas, esto es, atarlas en forma de gavillas, labor que sólo podía ser realizada aprovechando las horas del alba, el «relente» o rocío, como se conoce por La Mancha de Cuenca, igual que en otros lares, al amanecer veraniego u otoñal, ya refrescante; de este modo, con la humedad del ambiente se evitaba que las varetas se resquebrajaran, lo que sucedería, en efecto, si se hiciera a pleno sol. Estas gavillas se colocaban una junto a otra, en filas, conformando unos montones muy arreglados y peculiares, llamados «cinas», de unas treinta gavillas cada una.

De esta suerte permanecía el zumaque, por lo común, unas dos semanas, para, más tarde, ser acarreado, también por la mañana temprano, hacia la era en donde, con la fuerza del sol, se secaban las hojas de las varetas; éstas habían sido convenientemente extendidas, al amanecer de ese mismo día, dando forma a una parva circular, similar a la de la mies. Sobre las tres de la tarde, con la fuerza del sol, que es el que rige la vida y labores del labrador, se trillaban las varetas con el rulo, cilindro de piedra labrada que gira alrededor de un eje soportado por un bastidor sobre el que se ejerce la tracción y que recibe el nombre de «armas», apto para que pudiera tirar una caballería, o una yunta, del mismo.

Con esta labor, que ofrece unos resultados similares a la que ejerce la trilla sobre la mies de cereal, se desprendían las hojas de zumaque de las varetas. Estas, a continuación, se separaban de las hojas con la ayuda de unas horcas, recogándose, por otro lado, los palotes pequeños, faena que recibe el nombre de «espalotar». En caso de que lloviera mientras se efectuaban estos trabajos antes de que la parva estuviera recogida se producía, entonces, un serio quebranto para el agricultor, ya que el zumaque se volvía de color negro, por efecto del agua caída y así no lo compraba nadie, por lo que había que tirarlo sin poderse sacar provecho de él. Además de las hojas, que habían de ser molidas, y de los palotes, el zumaque daba lo que se conocía en estas tierras por el nombre de «tisereta»: parte del palote que une a la hoja con aquél y que se molía bastante bien.

Una vez ya las hojas secas y cortadas, éstas eran recogidas, a continuación, en la misma era, haciéndose un montón, de forma cónica, como medida de prevención frente a las lluvias tormentosas que suelen caer por La Mancha en esta época del año. Gracias a su forma cónica, caso de que efectivamente lloviera, el agua resbalaba afectando, de este modo, a la capa más exterior del montón, quedando intacto el resto.

Dispuesto, pues, el zumaque para ser envasado se efectuaba esta faena en sacos que previamente habían facilitado a los labradores y agricultores los almacenistas y comerciantes que habían apalabrado o efectuado la compra del producto. Los sacos eran de yute, de una capacidad de 30 a 40 Kg., sacos que se ataban con cuerda o hilo de pita. El envasado del zumaque, a cargo de muchachos y hombres jóvenes frecuentemente era motivo de juergas y diversiones; los mozos hacían chozas, muros y otras «construcciones» similares, con los sacos llenos, en la era. Finalmente el zumaque era acarreado a su destino fijado, que eran poblaciones como La Roda (Albacete), Honrubia (Cuenca), etc., entre otros. El acarreo o transporte se hacía en las galeras o carros, vehículos agrícolas de transporte que aprovechaban el meriñaque de acarreo de la mies.

Hubo años y ocasiones en que el zumaque, antes de ser expedido a otras regiones o tierras para su uso industrial, era molido en la misma localidad en donde se había cultivado. En Casas de los Pinos quedan los restos del antiguo molino de zumaque que había en esta villa, así como en Casas de Benítez y en otras localidades. Estos molinos contaban, básicamente, de un mortero de yeso y de una piedra —de molino— dentro, y eran movidos por caballerías, de modo similar a como tiran éstas de las norias de los pozos.

Ya envasado y acarreado a su destino el zumaque, restaba una última labor que hacer, en la era: la recogida de palotes. Con ellos se hacía, en primer lugar, una especie de cerco o anillo en la misma, para lograr su secado y, más tarde, una vez recogidos, eran acarreados hasta el corral de la casa del labrador para hacinarlos en la «tiná» o en cualquier rincón, a resguardo de la intemperie. Serán utilizados lizados, a lo largo del crudo invierno que está al caer, como combustible para las lumbres que, en las chimeneas y fogones de las casas, se echarán cada día.

### 3. Usos del Zumaque

Era el zumaque muy utilizado antaño para el curtido de algunos cueros finos, así como para tintes, en particular tintes de hilos, algodón y esparto, no así para la lana o la seda, como erróneamente se ha llegado a escribir en algún que otro lugar. Para tintar hilos negros «permanentes y hermosos» (11), el esparto de negro o de color encarnado e incluso para tintar los hilos «de color de pasa o muscos» era casi insustituible.

En el siglo XVIII se decía, por parte de los entendidos en estos menesteres, que «este ingrediente —el zumaque— se cría en muchas Provincias de España (...), siendo el mejor que se conoce el de la tierra de Toledo» (12). En efecto, durante mucho tiempo se cultivó el zumaque en las más diversas tierras de la Península Ibérica y por eso no es de extrañar que un ilustre embajador veneciano, Andrea Navagero, escribiera en sus viajes por España que «vinimos nosotros, pasando el puerto de Salvatierra á Segarra —poblaciones vascas— (...) de Segarra á Segura hay una legua; aquí también se saca mucho hierro y zumaque...» (13).

El zumaque en polvo ha sido objeto tradicionalmente de numerosas falsificaciones, con hojas y ramas de otras plantas como el tramarisco, la

(11) FERNANDEZ, L., *Tratado Instructivo y Práctico sobre el Arte de la Tintura*, Madrid, 1778, p. 178.

(12) *Ibid.*, p. 223.

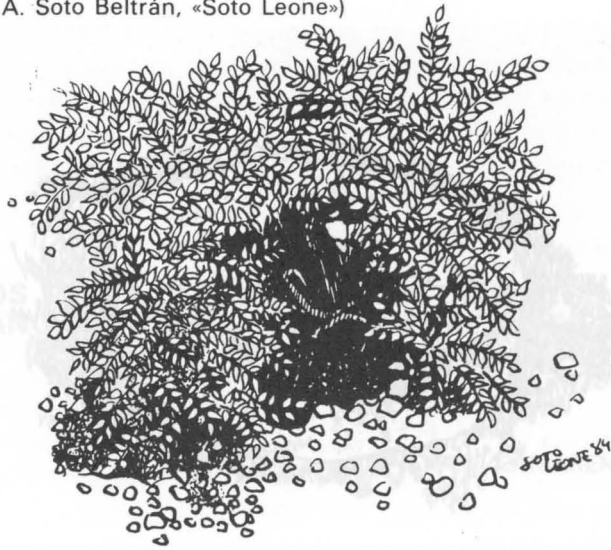
(13) NAVAGERO, A., *Viaje por España (1524-1526)*, Madrid, 1983, p. 92.

higuera, etc., plantas que contienen también algo de tanino. No obstante, su rendimiento en curtidos y tintes es notablemente inferior al zumaque puro.

#### **4. Conclusión**

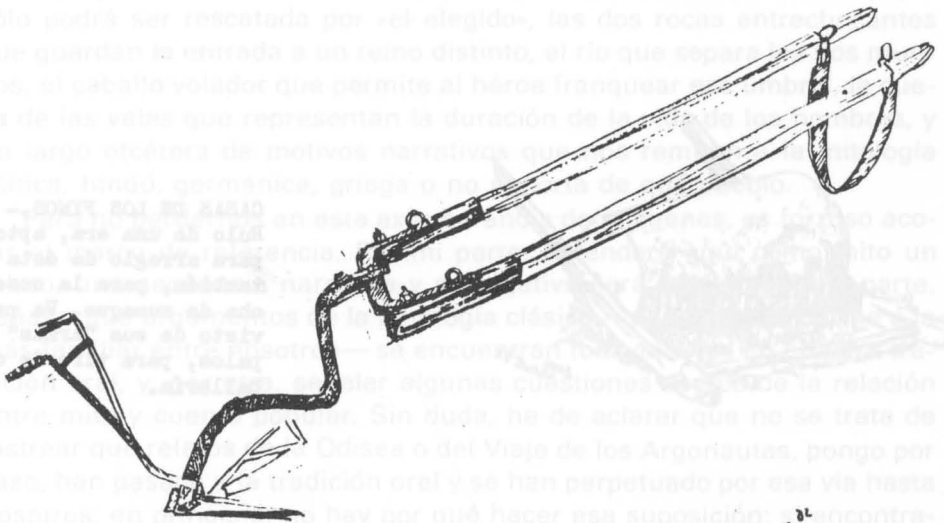
El cultivo del zumaque formó parte, hasta fechas recientes, del horizonte del año agrícola en muchas localidades de La Mancha conquense, conllevando unas costumbres de laboreo, una ocupación de sus labradores, y un complemento económico nada desdeñable a la ya de por sí penuria económica del labrador manchego. Este abanico de costumbres tradicionales que conformaba el cuidado de los zumacares, por mor de los avances de la moderna industria química, entre otros factores tales como la carestía de los jornales, habida cuenta del predominio de labores manuales en su recolección y la competencia de otras dedicaciones y cultivos agrícolas más rentables, todo ello ha traído consigo la decadencia y casi total extinción de este cultivo tradicional. Hoy las zumaqueras crecen, con preferencia a otros lugares, en las lindes de los rastrojos.

(Ilustraciones de A. Soto Beltrán, «Soto Leone»)



Zumaquera en primavera. Barrio de Los Torres, Casas de los Pinos (Cuenca)

Carabato -arado común de una sola caballería, utilizado en las labores del cultivo del zumaque. (Mancha concuense).



figuras, etc., plantas... No obstante, su rendimiento... inferior al zumaque puro.

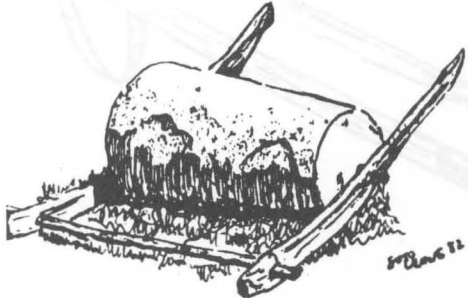
#### 4. Conclusión

El cultivo... del horizonte del... conquista... de sus labradu... de pur al pe... costumbres tra... por mor de los... factores tales como... de labores me... dedicaciones y cultivos

Fiedra de antiguo molino de zumaque.- CASAS DE LOS PINOS (Cuenca)

... en las... de los... de los... de los...

... de los... de los... de los...



CASAS DE LOS PINOS.- Rulo de una era, apto para arreglo de ésta o también, para la cosecha de sumaque. Va provisto de sus "armas" o palos, para tiro de cañería.

## **ALGUNOS MITOS CLASICOS EN LA TRADICION ORAL CASTELLANO-MANCHEGA. CONSIDERACIONES ACERCA DEL MITO Y EL CUENTO POPULAR**

JULIO CAMARENA LAUCIRICA

Acercarse hoy a los cuentos populares, ya sea mediante el conocimiento directo de la tradición oral, ya sea a través de los resultados publicados de encuestas de campo, comporta el riesgo de quedar perplejo, perplejo y atrapado, por muchas de las imágenes que laten en los cuentos. Imágenes llenas de belleza, vigor y simbolismo que en muchos casos nos transportan a pasajes mitológicos enormemente difundidos: el recién nacido depositado en el seno de una cestita de mimbrés o de un arca de madera que es abandonado río abajo, la espada clavada en la roca y que sólo podrá ser rescatada por «el elegido», las dos rocas entrechocantes que guardan la entrada a un reino distinto, el río que separa los dos mundos, el caballo volador que permite al héroe franquear ese umbral, la cueva de las velas que representan la duración de la vida de los hombres, y un largo etcétera de motivos narrativos que nos remiten a la mitología céltica, hindú, germánica, griega o no importa de qué pueblo.

Para no perdernos en esta exhuberancia de imágenes, es forzoso acotar el marco de referencia. Por mi parte, entenderé aquí como mito un relato, una secuencia narrativa y mi objetivo será doble: por una parte, señalar qué argumentos de la mitología clásica —por circunscribirme a la más familiar entre nosotros— se encuentran todavía vivos en nuestra tradición oral, y, por otra, señalar algunas cuestiones acerca de la relación entre mito y cuento popular. Sin duda, he de aclarar que no se trata de rastrear qué relatos de la Odisea o del Viaje de los Argonautas, pongo por caso, han pasado a la tradición oral y se han perpetuado por esa vía hasta nosotros; en principio, no hay por qué hacer esa suposición: si encontra-

mos un mismo argumento en la Odisea y en la tradición oral moderna tomemos el hecho como dos versiones de un mismo argumento fechadas en dos momentos históricos distintos. Más adelante volveremos sobre este punto analizando elementos de cada uno de los relatos para ver qué coincidencias y diferencias se producen entre ambas relaciones.

### El abrazo del sol

En agosto de 1981, durante el transcurso de una de mis encuestas de campo, en un municipio del partido judicial de Villanueva de los Infantes, me narraron un cuento cuyo comienzo no me resisto a contar. El relato arranca así:

«Pues esto era un padre y una madre, y eran... cosas de reyes y cosas de ésas; y ¿por qué no?, tuvieron una hija, y de chiquitilla leyeron el sino; y decía que antes de ser casá tenía que ser embarazá. Y la madre, porque no saliera embarazá, pues la subió en lo más alto que tenía el castillo.

Pero, estando un día asentá en el balcón, con el rayo del sol se quedó embarazá; y, como se quedó embarazá con los rayos del sol, pues tuvo una niña; y los padres, porque no dijeran que había sido embarazá, pues la cogieron y la echaron el río abajo. Y había unos molineros y la cogieron... y no tenían familia, los molineros; la cogieron y la cuidaron como hija.»

He de aclarar que en modo alguno este cuento es invención de mi informante: se trata del Tipo 898 según el Índice de Cuentos de AARNE-THOMPSON (1), un tipo muy raro y del que sólo se conoce su existencia en los países mediterráneos (una versión registrada en San Marino, trece en Italia, nueve en Grecia, una en Albania y trece en Turquía). Por mi parte, conozco la existencia de cinco versiones españolas: dos publicadas (una catalana recogida por Joan AMADES y la otra, mallorquina, recogida por AL-COVER SUREDA), dos encontradas por mí en Ciudad Real, inéditas ambas, y una quinta encontrada en la provincia de Cádiz por el investigador Francisco VEGARA, también inédita.

Pues bien, es característica habitual de este tipo la secuencia del confinamiento de la doncella en la torre para escapar de la profecía y su

---

(1) Ver Antti AARNE-Stith THOMPSON: «The Types of the Folktale». Second Revision. *Folklore Fellows Communications*, núm. 184. Academia Scientiarum Fennica. Helsinki, 1961.



posterior fecundación por el sol, aunque excepcionalmente, alguna de las versiones puedan omitir este pasaje.

Seguramente, lo espuesto a muchos les recordará inequívocamente el mito de DÁNAE. Pasemos a exponerlo sucintamente: Acrisio, rey de Argos, había llegado a una edad avanzada sin tener descendencia masculina. Deseando un hijo, fue a consultar al oráculo de Delfos, el cual le predijo que, en efecto, su hija Dánae daría a luz un hijo, pero que este hijo le mataría. Para impedir el cumplimiento del oráculo, Acrisio mandó construir una torre de hierro (según otras versiones, una cámara subterránea de bronce) donde confinó a su hija, fuertemente custodiada. Pero Zeus penetró a través del techo en forma de lluvia de oro que cayó en el seno de la joven, quien a resultas de lo cual dio a luz un varón. Al enterarse Acrisio de la maternidad de Dánae, encerró a su hija y al recién nacido en un cofre de madera, que arrojó al mar.

A partir de este punto, nuestro cuento y el mito se separan: en todas las versiones del Tipo 898 el producto de la unión es siempre una niña, mientras que en el relato clásico, el descendiente es un varón, y no cualquier varón, que podría hacer de esto un detalle no significativo, sino el propio Perseo, uno de los héroes más relevantes de la mitología griega. Los demás elementos son comunes, incluida la lluvia de oro fertilizante enviada por Zeus, dios de la luz, el más grande de los dioses, en la que no es difícil ver a los rayos del sol de nuestro cuento.

Dejaré a un lado el análisis de los motivos contenidos en este relato, por muy atractivos que éstos sean, porque no es el objetivo de este trabajo. Por otro lado, ya han dado lugar a exposiciones brillantes: desde el campo del folklore, Vladimir PROPP ha estudiado magistralmente el motivo de la profecía (2) y el de la segregación de los hijos de los reyes (3); desde el terreno del psicoanálisis, Otto RANK ha estudiado el abandono del recién nacido en la cesta sobre las aguas (4); desde el campo de la etnografía, James G. FRAZER ha dedicado amplia atención a la segregación de las doncellas (5); etc. Dejaré a un lado, repito, el análisis de motivos para insistir en un hecho: como si se tratara de un complot de la tradición oral

---

(2) Vladimir PROPP: *Edipo a la luz del folklore*. Editorial Fundamentos. Madrid, 1980, pp. 89-140. También aborda este motivo en *Las raíces históricas del cuento*. Editorial Fundamentos. Madrid, 1974, pp. 491-501.

(3) V. PROPP: *Las raíces*, pp. 45-59.

(4) Otto RANK: *El mito del nacimiento del héroe*. Editorial Paidós. Barcelona, 1981.

(5) Sir James George FRAZER: *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. Sexta reimpresión. México, 1979, pp. 667-682, con especial atención en la página 678, donde da cuenta de una leyenda de los kirguises de Siberia que es una adaptación del mismo argumento.

contemporánea hacia la figura de Perseo y sus hazañas, el fruto de la unión entre el sol y la doncella enclaustrada es siempre una mujer. Evidentemente esto hace pensar en que, independientemente del mito de Dánae, este argumento ha vivido oralmente hasta nuestros días quién sabe desde cuando, y que de haber influencia entre ambos, podría aventurarse que, bien por proporcionar unos orígenes sobrenaturales al héroe, como apuntaría Otto RANK, o bien por cualesquiera otra causa, el mito pudiera haber echado mano de un argumento ya preexistente en la tradición oral. Naturalmente, estamos hablando de un mito concreto, de la versión literaria de un mito heroico.

### **Perseo, un héroe de cuento popular**

Pero no en todos los casos la correspondencia entre cuento y mito es tan evidente como en el que hemos visto, donde las secuencias y su ordenación coinciden plenamente en uno y otro texto. Pensar otra cosa sería desconocer una de las características del cuento popular: la de vivir en variantes, cambiando continuamente; y es muy frecuente el encontrar un tipo integrando elementos, motivos y pasajes que habitualmente se presentan en otro Tipo (6). Esto por lo que respecta a los cuentos; por lo que respecta a los mitos hay que tener en cuenta que lo que nos ha llegado son materiales literarios, las más de las veces altamente reelaborados. Con esto quiero decir que en ocasiones, cuando la correspondencia entre cuento y mito no esté clara, habremos de recurrir al análisis del esquema argumental.

Dicho esto y tras haber visto la concepción maravillosa de Perseo, entramos en un ciclo que está lleno de motivos y tramos ampliamente conocidos en la tradición oral y que también subsisten en el ámbito geográfico de nuestro trabajo.

Continuando con la leyenda de PERSEO, éste llegó con su madre a la corte de Policdetes. Por una bravuconada pronunciada ante el soberano, tuvo que partir en busca de la cabeza de la Gorgona Medusa, especie de dragón alado (escamas de dragón y alas de oro) que petrificaba a todo aquél que la miraba directamente. Mediante la protección de los dioses y tras preguntar a diversos personajes, Perseo consiguió tres objetos portentosos: unas sandalias aladas, un zurrón especial y un casco que poseía la virtud de volver invisible al que se lo ponía. Valiéndose de las sandalias

(6) Para no extenderme sobre esta característica, remito a V. PROPP. «*Las transformaciones de los cuentos maravillosos*», dentro del volumen *Morfología del cuento*. Editorial Fundamentos. Madrid, 1977.

y mirándola a través de su bruñido escudo, se acercó de espaldas a Medusa y le cercenó la cabeza. De ésta surgieron un gigante y un caballo alado, Pegaso. Metió la cabeza del monstruo en el zurrón, montó en Pegaso, se caló el casco y así, invisible, pudo escapar de dos hermanas del monstruo.

Pero por más que el relato expuesto tenga un claro esquema de cuento popular (empresa difícil, alejamiento, adquisición de tres objetos mágicos, combate, victoria y fuga mágica) no me voy a parar excesivamente en este episodio; como tal no he encontrado ningún cuento similar en las encuestas realizadas en Castilla-La Mancha ni se corresponde con ningún tipo concreto del catálogo de AARNE-THOMPSON. La única versión oral que conozco de este texto es una italiana recogida por Giuseppe PITRE en La Toscana, pero que, a pesar de su evidente sabor popular, sigue tan fielmente el relato mítico tal y como lo conocemos hoy en día, que hay que manejarlo con cierta desconfianza. El mito, por lo demás, podría ser catalogado como una variante del Tipo 300 de AARNE-THOMPSON y desde luego presenta motivos que nos resultan familiares. Por ejemplo, en Caracuel, provincia de Ciudad Real, me narraron hace poco un cuento en el que aparecía el motivo combinado de los alpargatitos voladores, el sombrero que tornaba invisible y el zurrón mágico, aunque en este caso el héroe se servía de ellos para encontrar a su amada, a la que había perdido por la transgresión de un tabú (Tipo 400 de AARNE-THOMPSON). Incluso, FERNÁN CABALLERO, nos da un texto titulado «Los caballeros del pez» (7), cuya acción sitúa en las proximidades de Madrid, y en el que narra con gracia cómo uno de los héroes engaña primero y mata después a un terrible dragón que se abalanza contra su imagen reflejado en un inmenso espejo.

Pero, indudablemente, al margen de esos motivos comentados, este argumento no es conocido en la tradición oral castellana. En realidad, si lo he anotado es simplemente porque tanto la cabeza de la Medusa como los tres objetos mágicos juegan un papel de suma importancia en el episodio del rescate de ANDRÓMEDA, que veremos a continuación.

Descomponiendo este nuevo relato, nos encontramos con las siguientes secuencias:

a) (Inserto en el relato anterior.) Por mediación de los dioses, Perseo obtiene tres objetos mágicos, que, a su vez, le sirven para conseguir la cabeza de Medusa.

---

(7) FERNÁN CABALLERO: «Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares e infantiles». Biblioteca de Autores Españoles, núm. 140, pp. 198-201.

b) A su regreso, Perseo encuentra a Andrómeda, que está atada a una roca como víctima expiatoria para aplacar a un monstruo marino que devasta la región.

c) Enamorado de ella, se ofreció a Cefeo, padre de Andrómeda, para liberarla a cambio de su mano.

d) Aceptada la propuesta, Perseo se enfrenta al monstruo, al que vence gracias a sus objetos mágicos.

e) Tras devolver a Andrómeda a sus padres, se presentó Fineo, tío de Andrómeda, que debía casarse con ella, e irritado por la proyectada boda con Perseo, urdió un complot.

f) Perseo lo descubrió a tiempo y mostrándoles la cabeza de Medusa al adversario y a sus cómplices, les transformó en estatuas de piedra.

Bien, ya no estamos, como en el caso de la lucha de Perseo contra la Gorgona Medusa, simplemente ante un relato que presenta motivos conocidos en la tradición oral de Castilla: ya que todo el esquema argumental lo conocemos bien (y, por supuesto, los motivos narrativos aislados). Existen en la tradición oral dos tipos de cuentos que presentan este mismo encadenamiento de episodios; uno de ellos, el Tipo 300 del Índice de AARNE-THOMPSON, conocido convencionalmente por el título «El dragón asesino», narra de una forma muy parecida a la ya expuesta el combate victoria del héroe contra un dragón y rescate de la princesa; el segundo es el Tipo 303 de AARNE-THOMPSON, conocido como «Los gemelos o hermanos de sangre» —al que, por cierto, ya hemos hecho referencia antes, cuando hemos hablado de un cuento de FERNÁN CABALLERO—, que presenta integrados los mismos episodios que se dan en el Tipo 300 dentro de una narración más amplia. Se había constatado la presencia de ambos Tipos en zonas limítrofes (Extremadura, Andalucía y Castilla y León), aunque ninguno de ellos había sido hallado en Castilla-La Mancha.

Como era previsible, se trataba simplemente de que no se habían realizado encuestas suficientemente exhaustivas. Por mi parte, he constatado la presencia, aunque muy escasa, todo hay que decirlo, del Tipo 300 en Ciudad Real, y del Tipo 303, relativamente frecuente, en Ciudad Real y en Toledo.

Pasemos a relatar una versión del Tipo 300, «El dragón asesino», registrada en Agudo en abril de 1981. Para abreviar en lo posible, expondré el texto resumido y descompuesto en secuencias significativas:

1. Un muchacho huérfano se compadece de un viejo necesitado y le da sus tres cabras a cambio de tres perros, que, después de efectuado el trato, demuestran tener poderes mágicos: uno se llama Rompehierros, otro Tráeme-dineros y el tercero Pónme-la-mesa.

2. La hermana del joven se disgusta por el cambio, pero al comprobar las virtudes de los perros, comprende lo ventajoso del trato. Salen de penurias económicas.
3. Hermana y hermano salen a recorrer mundo.
4. Un posadero malvado les encierra, pero Rompehierros les libera.
5. Siguiendo su camino, llegan a un pueblo asolado por un dragón. La hija del rey está atada en medio del pueblo, ofrecida como víctima para aplacar al monstruo.
6. El muchacho (en el relato, la hermana ya no juega ningún papel) consuela a la víctima y le enjuga las lágrimas con un pañuelo hasta que aparece el monstruo. Se guarda el pañuelo, lucha con el monstruo y le vence con la ayuda de sus tres perros.
7. El héroe y sus perros se marchan.
8. Aparece un impostor que logra convencer a todos de que él había matado al dragón.
9. Cuando se iba a celebrar la boda con la hija del rey, el héroe se manifiesta mediante el envío de uno de sus perros para llevar un ramo a la novia.
10. Reconocimiento del verdadero héroe mediante el pañuelo entregado antes del combate y posterior boda.
11. El rey quiere conocer el pueblo del muchacho y emprende con él el viaje de regreso.
12. Encuentran al viejo que le diera los tres perros y vuelve a trocarlos por sus tres cabras.

Si quisiéramos comparar el relato mítico con el Tipo 300 de AARNE-THOMPSON no sería suficiente con lo expuesto: habría que comparar no una versión, sino todas las versiones conocidas del tipo en cuestión con el relato mítico. Bueno, esto en teoría; en la práctica sería poco menos que imposible. Téngase en cuenta que en 1961 se conocían 129 versiones danesas, 168 finlandesas, 88 lituanas, 132 alemanas, 30 francesas..., y (sólo) 7 españolas de este Tipo (8). El hacer un trabajo de estas características sobre un solo Tipo llevaría la vida entera de un investigador. En la práctica el asunto se simplifica notoriamente: basta con ver cómo se concretan en cada uno de los dos relatos los elementos que caracterizan a este Tipo (9), según los propios autores del índice que estamos manejando.

(8) Stith THOMPSON, en su libro *El cuento folklórico* (Editorial Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1972) dedica especial atención a la difusión de este tipo; ver pp. 50-61.

(9) Stith THOMPSON, *The Types*, p. 88.

*Elemento I. El héroe y sus perros* (los elementos mágicos que después le ayudarán a vencer). Este elemento coincide con la secuencia 1 del cuento manchego, y, funcionalmente, con la A del relato mítico.

*Elemento II. El sacrificio.* Secuencia 5 del cuento y secuencias B y C del relato mítico.

*Elemento III. El dragón.* Para AARNE-THOMPSON un elemento no siempre corresponde a una secuencia narrativa y, concretamente, en esta subdivisión se ocupan de describir las características del dragón. Por nuestra parte, como hemos hecho una fragmentación de los relatos por secuencias, evidentemente no tenemos ninguna correspondencia que hacer.

*Elemento IV. El combate.* Secuencia 6 del cuento y D del relato mítico.

*Elemento V. Las lenguas.* En la formulación de AARNE-THOMPSON: «(a) el héroe corta las lenguas del dragón y las guarda como prueba del rescate. (b) Un impostor corta las cabezas del dragón, las cuales presentará como prueba». Este elemento está ausente de los dos relatos examinados.

*Elemento VI. Impostor.* Secuencias 7 y 8 del cuento y, planteado como inversión, elemento E del relato mítico.

*Elemento VII. Reconocimiento.* Secuencias 9 y 10 del cuento. En el relato mítico, por arrastrar una inversión desde el elemento anterior y dado que estamos en uno de los episodios de un ciclo, el desenlace (secuencia E), ofrece una variación a nivel de discurso, pero que funcionalmente tiene el mismo significado que las secuencias mencionadas del cuento: castigo del adversario y apoteosis del héroe.

En fin, creo que ha quedado establecida la correspondencia entre el relato mítico y las secuencias 1, 5, 6, 7, 8, 9 y 10 del cuento manchego. En principio, con esto es suficiente; era el objetivo del análisis comparado de ambos relatos. De todas formas, algunos se podrán preguntar que qué pasa con las otras secuencias del cuento. Brevemente, señalaré que las secuencias 2, 3 y 4 son indicios de que este cuento estuvo en algún tiempo unido a otro Tipo: el Tipo 315 de AARNE-THOMPSON, conocido como «la hermana traidora». De otra forma carecería de sentido que se introdujese un personaje al que se le empieza definiendo con reacciones opuestas a las del héroe, que inicie con él la secuencia-aventura y que, de repente, a partir de la sexta secuencia, quede totalmente difuminado. Por otra parte, la unión entre el Tipo 300 y Tipo 315 es bastante frecuente.

Sobre las otras secuencias, la 11 y la 12, no creo que merezcan la pena mayores comentarios; los comienzos y finales de los cuentos son los más susceptibles de admitir alteraciones, en este caso, ampliación.

## El ciclo de Jasón

De lo dicho hasta aquí pudiera sacarse la conclusión de que lo que se está defendiendo es la tesis de que los mitos se han elaborado a partir de cuentos que existían previamente en la tradición oral a los que se les ha dotado de nombres propios. No, nada de eso, no estamos hablando de todos los mitos ni de testimonios de mitos vivos que estuvieran firmemente asentados en el sistema de creencias del pueblo en la época en que fueron recogidos esos testimonios, estamos hablando de relatos de héroes que nos han llegado a partir de sucesivas elaboraciones literarias, muchos de cuyos peldaños originales intermedios se han perdido en el camino y a las que, por contra, se han añadido otros. Muchas veces lo que ha ocurrido es que diversos temas se han unido en torno a determinado héroe y le han magnificado, dotándole de una personalidad propia. Muchos de estos pasajes añadidos al núcleo original no tienen por qué haber sido exclusivo producto de una actividad literaria aristocrática, al margen de la transmisión que el pueblo hace de sus tradiciones. Hoy en día podemos encontrar ejemplos vivos de cómo a determinados personajes —Quevedo, por ejemplo— se le atribuyen ocurrencias sin fin.

Pero es difícil seguir estos añadidos populares. Lo que sí es posible es ver la evolución de determinados personajes en documentos escritos. En el caso de JASÓN esto ha sido realizado por el profesor CARLOS GARCÍA GUAL en un brillante estudio inserto dentro de su libro *Mitos, viajes, héroes*, donde, ya desde el comienzo, reconoce en el relato de *El viaje de los Argonautas*, de APOLONIO DE RODAS, la versión más completa aunque en exceso tardía de la epopeya (piénsese que se data en el siglo III a.C. cuando ya hay referencias a la nave Argos y a su periplo en *La Odisea*, que data de cinco siglos antes), reconoce en esta obra, repito, el esquema de un cuento popular.

Pero no se trata de repetir las observaciones de un especialista en Mitología Griega, como es el profesor GARCÍA GUAL. Estimo que puede aportar algo una aproximación a la cuestión desde el terreno de las tradiciones orales.

Dejando a un lado las versiones de la *Medea* de EURÍPIDES y la de SÉNECA y centrándonos en las que nos da PÍNDARO en su *Pítica IV* y APOLONIO DE RODAS en sus *Cantos Argonáuticos*, podemos simplificar y descomponer la leyenda de Jasón en los siguientes episodios:

a) Esón, rey de Yolco, para evitar las intrigas de su hermano Pelias, lleva a su hijo recién nacido, envuelto en pañales de púrpura, a la cueva del centauro Quirón, educador tradicional de héroes míticos.

b) Terminado su aprendizaje, Jasón emprende el regreso a Yolco y en el camino ayuda a vadear un río a la diosa Hera, disfrazada de vieja, perdiendo una sandalia en dicho lance.

c) Llega a Yolco, donde Pelias había usurpado el trono y reclama éste. El usurpador, ante la imponente presencia del héroe y conociendo una profecía que auguraba que iba a ser derrocado por un noble de una sola sandalia, urdió una añagaza y, temeroso de enfrentarse a él, le envió a buscar un tesoro, el Vellochino de Oro, a un país remoto, La Cólquide, prometiendo entregarle el trono a su regreso.

d) Jasón emprende el viaje en una nave, Argo, que además de ser muy rápida (e incluso hablar) puede ir también a través de la tierra firme. En el viaje es acompañado por jóvenes con poderes extraordinarios: Heracles, el forzado campeón, Linceo, el de vista penetrante, Eufemo, el corredor inalcanzable... hasta un total de cincuenta.

e) Ayudados por Hera, la Argo, surca mares inexplorados y atraviesa las Rocas Entrechocantes, llegando felizmente a su destino tras diversas peripecias.

f) Ante la presencia de Eetes, rey de aquellas tierras lejanas, Jasón reclama el Vellochino de Oro. Aquel promete entregárselo si le hace dos trabajos: uncir el yugo a dos toros que despedían fuego por los collares y labrar un campo y sembrarlo con los dientes de un dragón.

g) Medea, hija de Eetes, nieta del Sol (Helio) y de la maga Circe, y que, como ésta, tiene poderes mágicos, se enamora de Jasón y le da los ungüentos y los consejos precisos para superar las pruebas.

h) Eetes trata de no cumplir su promesa y trama acabar con la vida de los extranjeros.

i) Medea se adelanta y conduce a Jasón a donde está el Vellochino y mediante sus sortilegios (según APOLONIO DE RODAS, o valiéndose el héroe de sus propias argucias, según PÍNDARO) adormece al dragón que lo custodiaba y posibilita que Jasón lo mate.

j) Medea y Jasón, en unión de sus compañeros, huyen en la Argo y son perseguidos por Eetes. Medea mata a su hermano Apsirto y dispersa sus miembros por el camino. Eetes se demora para recoger los restos de su hijo y tiene que renunciar a darles alcance.

k) Tras otras varias peripecias Jasón y Medea atracan en Yolco, llevando consigo el ansiado Vellochino.

(10) Carlos GARCIA GUAL: *Mitos, viajes, héroes*; Editorial Taurus. Madrid, 1981; pp. 79-120.



l) Como durante la ausencia de Jasón, el usurpador había inducido a los padres de Jasón a suicidarse y había matado a un hermano pequeño de éste, el héroe y Medea decidieron vengarse.

m) Medea engañó a las hijas de Pelias diciendo que era capaz de rejuvenecer a su madre. Para demostrarlo despedazó a un carnero viejo y lo puso a cocer en un caldero en el que había echado ciertas hierbas. El viejo carnero salió convertido en un cordero.

n) Las hijas intentan hacer lo mismo con Pelias pero éste no resurgió.

ñ) Acasto, hijo de Pelias, destierra a Jasón y a Medea.

o) La pareja llega a Corinto, y Creonte, rey de aquel lugar, intenta casar a su hija con Jasón, cosa a la que accede éste, a la par que planea desterrar a Medea.

p) Medea se venga del rey de Corinto y de su hija enviándole un vestido y joyas que previamente había impregnado con una pócima. En cuanto la hija se puso el vestido se abrasó en un misterioso fuego que acabó por prender todo el palacio y matar al propio rey.

q) Después Medea mata a sus propios hijos (aunque hay versiones arcaicas que enmarcan este hecho dentro de un ritual de inmortalidad). Y huye en un carro tirado por caballos alados.

Podríamos continuar el relato con aportaciones de textos secundarios hasta la muerte de Jasón a la sombra del Argo; abatido por el mástil del navío, que se derrumbó sobre el antiguo héroe venido a menos, pero creo que no merece la pena; quedan trazados básicamente los episodios de esta leyenda.

Bien; aunque he de reconocer que en esta esquemática exposición he intentado no olvidar ningún motivo de cuento popular y que, por tanto, es un resumen hasta cierto punto interesado, es claro que la abundancia de tales motivos es abrumadora: la segregación del hijo del rey, su educación en una cueva, la propia naturaleza de Quirón, las Rocas Entrechocantes, el rejuvenecimiento mediante el troceado y la cocción de los miembros, la prenda que abrasa al que se la ciñe, los caballos alados...(11). Sin embargo, no vamos a fijarnos en los motivos sueltos; como viene siendo habitual, vamos a tener en cuenta exclusivamente argumentos, y además argumentos cuya presencia esté comprobada en el espacio geográfico a que se refiere este trabajo.

Así las cosas, se aprecia la confluencia en torno a la leyenda, de al menos tres tipos de cuentos cuyas tramas se entremezclan entre sí (a veces, no demasiado felizmente).

---

(11) La mayoría de estos motivos han sido estudiados por V. PROPP. *Las raíces*.

1.<sup>o</sup> Un cuento del ciclo *Tareas sobrehumanas*, Tipos 460A a 485B\* del Índice de AARNE-THOMPSON. Contemporáneamente, e Tipo que mejor se adapta a los episodios A y C del relato mítico quizá sea el Tipo 461, conocido por puro convencionalismo como «Los tres pelos de la barba del diablo», cuento conocidísimo a través del desarrollo que de él hacen los hermanos GRIMM y que ha vuelto a reinsertarse en la corriente oral a partir de dicha versión. Hay que hacer notar que el objeto de la búsqueda es indiferente: tanto da que el rey, inquieto por un derrocamiento profetizado, envíe al héroe a por los tres pelos de oro del diablo, a por una pluma del Pájaro Grifo (como en otra versión de los GRIMM que también ha hecho fortuna en la tradición oral), o a por un Vello-cino de Oro; en todos los casos se trata de un viaje al Más Allá por los mismos motivos.

Se podría hacer una comparación entre cuento y mito según el método visto anteriormente, cuando nos hemos referido al rescate de Andrómeda por Perseo, pero ello alargaría innecesariamente este trabajo. Además, a partir de las primeras secuencias del cuento, ambos relatos se separan: en la leyenda este argumento se acopla a otro, que veremos a continuación, mientras que en el cuento, el héroe tiene un largo vagar en el que se le hacen ciertas preguntas que posteriormente responderá a la vuelta. Sólo se observa otro punto de contacto: en el cuento, el héroe, llegado a la mansión del diablo-ogro-pájaro devorador es ayudado por una figura femenina de «la casa del ogro»; en la leyenda este papel cobra nombre, es Medea. Es de señalar que, seguramente, el motivo de las Rocas Entrechocantes perteneciera desde el origen a este grupo de episodios, tal y como ocurre en la tradición oral contemporánea, en la que todavía aparece ligado a tareas sobrehumanas para las que hay que realizar un viaje al Más Allá.

En Castilla-La Mancha estos episodios así encadenados son ampliamente conocidos, y no sólo a través de las versiones citadas de los hermanos GRIMM, sino a través de variantes del Tipo 461 que difieren completamente de ambas. En un libro mío de inminente aparición, editado por el Instituto de Estudios Manchegos, ofrezco tres variantes de este Tipo registrados en la provincia de Ciudad Real (12).

---

(12) Ver textos números 90, 91 y 92 de *Cuentos tradicionales recopilados en la provincia de Ciudad Real*. Editorial Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real, 1984, pp. 211-223.

- 2.º Un cuento del ciclo *Los ayudantes* (Tipos 513 y 514 del Índice de AARNE-THOMPSON), y, en concreto, probablemente el cuento que hoy en día se conoce como «El barco de tierra y agua» (Tipo 513B), que en uno de sus desarrollos más frecuentes narra cómo el héroe es amable con un anciano, quien le ayuda suministrándole un barco que navega por tierra y agua. Después el héroe se une sucesivamente a compañeros extraordinarios: un hombre fuerte que arranca árboles, otro de puntería excepcional, un tercero cuyos soplidos producen vendavales, otro de vista penetrante,... Los compañeros ayudan al héroe a ganar la mano de una princesa o a ejecutar los trabajos encomendados por una bruja.

Es notoria la correspondencia entre el cuento en cuestión y los episodios B, D e incluso C del mito (aunque no se han detallado, los compañeros ayudan al héroe en algunas aventuras de menor entidad: combaten y derrotan a los Bébrices, liberan al adivino Fineo del acoso de las Harpías, condición impuesta por el ciego vidente antes de informar a Jasón de cómo atravesar las Rocas Entrechocantes), si bien hay que reconocer, con el profesor GARCÍA GUAL, que en la saga de los Argonautas se hace un mínimo uso de las facultades sobrehumanas de tantos y tan esforzados ayudantes: a la hora de la verdad se dejaron arrebatar su papel por una sola mujer, Medea, que es quien se erige en exclusiva ayudante del héroe en los trabajos que éste tiene que desarrollar en la Cólquide, incluido el de conseguir el Vello cino, que al fin y al cabo era el objetivo del viaje. Pero quien haya leído el espléndido trabajo del profesor GARCÍA GUAL no se extrañará de esto; ya sabrán de la fuerte personalidad de Medea quien, a través de las sucesivas elaboraciones literarias, no sólo es capaz de desplazar a los ayudantes, sino que incluso relega al propio héroe a un segundo plano.

Hagamos un pequeño alto en la exposición para concretar cómo aparecen los ayudantes superdotados en la tradición oral castellano-manchega. Bueno, en realidad, el cuento, tal y como se ha resumido un poco más atrás, no se conoce; el Tipo 513B, en lo que se refiere al ámbito hispano, sólo consta que se conozca en Cataluña (13). Lo que sí se conoce en Castilla-La Mancha es una variante, concretamente, el Tipo 513A, en la que se omite cual-

---

(13) Ver Joan AMADES: *Folklore de Catalunya. Rondallística*. Editorial Selecta. Barcelona, 1982; texto núm. 170.

quier referencia a travesía marina y, por tanto, no incluye ningún barco de especiales características; la narración a que me refiero ha sido localizada en Piedrabuena (14).

- 3.º Retomando lo antedicho acerca de la fuerte personalidad de Medea, que llega incluso a oscurecer la figura del propio héroe, hay que indicar la presencia inequívoca de otro cuento donde exactamente ocurre lo mismo: se trata del Tipo 313, conocido internacionalmente con el título «La muchacha como ayudante en la huida del héroe», aunque tal vez fuese más propio asignar los papeles a la inversa. Sin duda, se trata del cuento más hermoso, más complejo, más lleno de elementos simbólicos... y el más difundido en la tradición oral castellana, española, europea y, acaso, mundial. Entre nosotros se suele conocer casi siempre como «Blancaflor, la hija del diablo» —aunque puede, ocasionalmente, adoptar otros nombres de igual o parecida belleza: Marisoles, Siete Rayos de Sol...—. Entre las versiones castellano-manchegas cabe citar la conquense recogida en 1920 por ESPINOSA (15) y dar cuenta de que por mi parte he encontrado doce versiones en Ciudad Real, dos en Cuenca —una en la Serranía y la otra en La Mancha—, y otra en Tierras de Ayllón, en Guadalajara; creo que todo ello da una idea de la enorme difusión a la que me he referido antes.

El esquema más frecuente que resulta de todas las versiones aludidas es el siguiente:

- 1.º Un joven jugador pierde una partida con el diablo, a consecuencia de lo cual, al cabo de un tiempo determinado, debe presentarse en la morada de éste.
- 2.º Estando próximo el vencimiento del plazo, se pone en camino.
- 3.º Tras una larga búsqueda en la que debe recurrir a sucesivos informantes, logra que una gran ave le lleve a su destino, cruzándole el mar e informándole del comportamiento a seguir en la otra orilla.
- 4.º Siguiendo los consejos del ave, aguarda escondido a que lleguen tres cisnes que, una vez despojados de su traje de plumas, resultan ser tres doncellas, hijas del diablo.

---

(14) Ver texto núm. 105 de la colección por mí reunida en Ciudad Real.

(15) Ver el texto núm. 123 de la colección reunida por Aurelio Macedonio ESPINOSA bajo el título *Cuentos populares españoles*. Ed. por el I. Antonio de Nebrija del C.S.I.C.; 2.ª edición; Madrid, 1946.

- 5.º Esconde la envoltura de la menor y únicamente se lo devuelve cuando, a solas ya con ella, ésta promete ayudarle en todos los trabajos.
- 6.º Llegado al castillo del diablo, le son encomendadas tareas sobrehumanas: desmontar, labrar, sembrar trigo y obtener el pan, todo ello en un día, domar un caballo feroz, que en algunas versiones incluso exhala fuego, y recuperar un anillo de la familia perdido en el mar. Todo ello lo supera gracias a la ayuda mágica de la hija menor del diablo, quien, en la penúltima tarea, recupera el anillo tras ser partida en trocitos que se reúnen en un recipiente y son arrojados al mar.
- 7.º El héroe se casa con su ayudante tras reconocerla a ciegas y preparan la huida ante el convencimiento de que el diablo planea matarlos.
- 8.º Dejan tras de sí varios objetos (dos pellejos de vino en la cama y una saliva que responde como si fuera la joven) para demorar la persecución y la muchacha envía al joven a la cuadra con instrucciones concretas. Este hace caso omiso y coge el Caballo del Viento, que tenía el poder de correr como tal, en lugar del Caballo del Pensamiento. Escapan.
- 9.º Se produce la persecución durante la cual la joven arroja varios objetos mágicos que retardan a su perseguidor. A veces la huida con obstáculos se combina con autotransformaciones de la fugitiva pareja.
- 10.º Llegado a una franja de agua, el diablo no puede pasar y maldice a su hija haciendo invocaciones para que sea olvidada.
- 11.º Antes de llegar al pueblo del héroe, éste deja a las afueras a su acompañante para adelantarse y preparar el recibimiento.
- 12.º No puede seguir las recomendaciones de la joven y al primer contacto con una persona —mujer— de su pueblo, la olvida.
- 13.º Al cabo de un tiempo, cuando se está celebrando la boda del héroe con otra muchacha, hace su aparición la novia olvidada y mediante el diálogo simulado de dos muñequitos —o por otros procedimientos— logra que el joven recupere la memoria.

Como, sin duda, se aprecia nítidamente, a partir de la secuencia número 5 la correspondencia entre cuento y los episodios F, G, H, I, J y, aunque un tanto desplazada, el O del mito es incontestable, por más que en éste se hayan humanizado en cierta medida las escenas y se hayan olvidado los componentes mágicos de algunos personajes y aventuras.

Claro, los otros episodios, los no citados, marcan la diferencia: Jasón y Medea no se casaron ni fueron felices como nuestra Blancaflor y nuestro anónimo héroe; es la diferencia entre cuento y leyenda mítica.

### Otros mitos heroicos

Echando un vistazo a lo andado hasta ahora se observa que, además de constatar las semejanzas entre algunos mitos y cuentos de la tradición oral actual, se nos han puesto de manifiesto algunas cuestiones diferenciadas. Brevemente, señalaré las siguientes:

- 1.<sup>a</sup> En el mito de la fecundación de DÁNAE hemos visto la correspondencia con la tradición oral a nivel de motivos y de ordenación de secuencias.
- 2.<sup>a</sup> En el rescate de ANDRÓMEDA por PERSEO se ha constatado que la correspondencia quedaba establecida más allá de un reducido grupo de secuencias que aparecían con la misma ordenación: ya era una correspondencia a nivel de esquema compositivo.
- 3.<sup>a</sup> En el ciclo de JASÓN se ha podido observar cómo en torno a la figura del héroe se han aglutinado diversos argumentos preexistentes en la tradición oral con carácter independiente y cómo su incorporación al ciclo se ha realizado perdiendo parte de sus componentes mágicos más llamativos.

Pero claro, por todo ello no tenemos por qué presuponer que pueda ser de aplicación a los relatos míticos en general; hasta ahora sólo hemos visto un género de mitos: los mitos de héroe, lo que se conoce con el nombre de sagas heroicas. Incluso, podría caber la duda de que esta incorporación de cuentos a la leyenda de un héroe sea un fenómeno válido sólo en el caso de JASÓN y de PERSEO y que, por tanto, no sea de aplicación a otras sagas.

Bien, vamos a contrastar el alcance de esta formulación. Para ello tenemos otros dos relatos registrados en el ámbito geográfico que nos hemos marcado, sólo que, para no caer en lo tedioso, será aconsejable referirse a ellos simplemente de pasada, sin caer en prolijos análisis comparativos.

Uno de ellos es el relato del Ojanco, versión castellana del POLIFEMO de La Odisea, cuyo encuentro con ULISES es narrado por éste en la corte de Alcinoó, a su regreso de la guerra de Troya. Seguramente es innecesario que resuma aquí el argumento de un pasaje tan famoso. Lo que sí quiero

es resaltar que en el relato homérico apreciamos la fusión de dos tipos de cuentos que en la tradición oral hispana existen separadamente: el del ogro cegado (Tipo 1.137 del Índice de AARNE-THOMPSON) y el de la estratagema del héroe diciendo que se llama «Nadie» (motivo K602 del Motif-Index de Stith THOMPSON, que, refiriéndonos exclusivamente a cuentos en España, es generalmente conocido dentro del Tipo 1.545 de AARNE-THOMPSON, «El muchacho con muchos nombres»). Las versiones castellano-manchegas no escapan a esta norma. Ni la versión recogida por ESPINOSA hace sesenta años en Toledo (16), ni las recogidas por mí en la Sierra de Atienza (Guadalajara) y en Agudo (Ciudad Real) unen el tema de «Nadie» al del gigante cegado. En cambio, en esta última sí aparece un motivo mágico que aparece en las versiones vascas (17) y en una catalana (18): el del anillo parlante que delata al gigante la posición exacta del héroe en cada momento.

Pues bien, independientemente de que el motivo del anillo mágico fuera o no parte integrante originalmente del relato, cosa que no es objeto de este trabajo, lo que parece claro hoy en día es que 1.<sup>o</sup>) los poemas homéricos son, ante todo, composiciones épicas orales que, en un momento dado (siglo VIII a.C.), se fijaron mediante la escritura; 2.<sup>o</sup>) Que el pasaje de Polifemo es un relato que se abre y se cierra en sí mismo: tiene entidad como tal, puede subsistir en la tradición oral independientemente; es decir, parece algo añadido al núcleo esencial de la Odisea. 3.<sup>o</sup>) Que es un relato desacralizado, donde los dioses no juegan ningún papel, por más que a Polifemo se le suponga hijo de Poseidón y clame a éste cuando fue cegado por Ulises. Pero dejemos ésto ahora así; ya volveremos sobre ello cuando veamos las relaciones del cuento no ya con la saga heroica, como hasta ahora, sino con el mito en general.

---

(16) ESPINOSA, *Op. Cit.*, texto núm. 163.

(17) Para las versiones vascas, véase Julio CARO BAROJA «Sobre el cíclope», dentro de su libro *Algunos mitos españoles*. Ediciones del Centro. Madrid, 1974.

Otras versiones vascas se pueden encontrar en José Miguel BARANDIARAN: *El mundo en la mente popular vasca*. Editorial Auñamendi, núm. 12; San Sebastián, 1961; pp. 41-44 (tres versiones del relato). Del mismo autor: *Diccionario ilustrado de mitología vasca. Obras Completas*. Tomo I, pp. 244-226. Resurrección María AZCUE: *Euskaleriaren Yakintza*, tomo III, p. 335. José María SATRUSTEGUI: *Mitos y creencias*; Edit. Txertoa, San Sebastián, 1980; pp. 152-157. Bernardo ESTORNES LASA: *El mundo en la mente popular vasca*. Ed. Auñamendi núm. 101. San Sebastián, 1962; pp. 89-92.

(18) Me refiero al texto núm. 110 de la colección de Joan AMADES. *Op. Cit.* Otras versiones catalanas están reunidas en el artículo *Ulisse y Polifem en la Rondallística Catalana* de Mercé VENTOSA. Publicaciones del Centre Excursionista de Catalunya. Barcelona, 1910. Hay otra versión registrada en el Arxiu de Tradicions Populares, fascículo VI, pp. 334-335.

(19) Ver G.S. KIRK: *Los poemas de Homero*. Editorial Paidós. Buenos Aires, sin año.

También encontramos analogías entre cuento y saga en otro relato recogido en Tomelloso (20), donde un forzudo segador realiza el trabajo de catorce hombres, aplasta de un manotazo a dos mastines que parecían leones, levanta inmensas piedras por puro divertimento y, por último, desciende a los infiernos y se trae «al lucifer mayor». Es claro que estamos ante un Heracles campesino en el que las características de «sus trabajos» están mucho más en consonancia con el ambiente e inquietudes de una sociedad campesina que, al fin y al cabo, es la que ha tenido el mérito de conservar vivo este argumento hasta nuestros días.

### **El monstruo como esposo: mito de Eros y Psiquis**

Pero dejemos ya las aventuras de héroes legendarios y vayamos a otro tipo de mitos. En la tradición oral del sur de la Meseta nos va a venir al encuentro otro cuento que, no diré que goce de la popularidad del ya examinado «Blancaflor, la hija del diablo», pero que también tiene relativa difusión. No tiene un nombre tan fijo como el de Blancaflor ni su argumento es tan estable como éste, pero es fácilmente reconocible a pesar de las combinaciones, hermosísimas combinaciones, que suele presentar con otros tipos: me refiero al cuento conocido internacionalmente por «El monstruo (animal) como novio» (Tipo 425A del Índice de AARNE-THOMPSON). Se lo encontró ESPINOSA en las capitales de Ciudad Real y Cuenca durante la encuesta a la que ya me he referido varias veces en este trabajo (21) y yo mismo he registrado hasta una decena de versiones, todas ellas en la provincia de Ciudad Real (22), aún hoy en día.

Con el objeto de que todos sepan a qué cuento me estoy refiriendo, intentaré dar un esquema de su argumento, recurriendo a las secuencias más usuales: Un padre promete casar a una de sus tres hijas con un monstruo, ya sea porque ha caído en su poder y así compra su libertad, o para asegurar un regalo poco usual a su hija. Sin embargo, por lo general, la muchacha va voluntariamente y se une a su sobrenatural esposo. Debido a las atenciones de éste y a la vida regalada que lleva en su nueva casa, la joven no sólo está contenta con el matrimonio, sino que llega a querer a su insólito compañero. Pero todo ello se pierde cuando trans-

---

(20) Ver texto núm. 121 de los *Cuentos tradicionales recopilados en la provincia de Ciudad Real*, al que ya me he referido antes.

(21) Ver ESPINOSA: *Op. Cit.*, textos números 127 y 130.

(22) Debido a que de este cuento casi se suelen presentar tantas variantes como versiones, he juzgado interesante ofrecer siete textos, cifra inusual por lo elevada, en mi colección *Cuentos tradicionales en la provincia de Ciudad Real*; cuantos números 77 a 83.



grede un tabú: no debe ver al esposo por la noche, cuando yace con él en su lecho. Esto sucede cuando la muchacha sigue las indicaciones de una vieja de su familia, a la que ha ido a visitar con consentimiento del esposo, y enciende una vela para observarle mientras duerme. Ve que por la noche es un apuesto joven, pero la visión se interrumpe porque una gota de cera caliente le cae en el cuerpo desnudo. El esposo despierta, la reprende y anuncia que, por haber roto la prohibición, él debe desaparecer. A veces le da unas vagas instrucciones sobre dónde poder encontrarle. Ella comienza de inmediato un largo y penoso viaje; usa zapatos de hierro que, según las indicaciones del esposo, debe desgastar y pregunta a diversas ancianas que encuentra en el camino, quienes, a veces, le entregan objetos mágicos. Cuando localiza al esposo, éste está a punto de casarse con otra mujer y, con los tres objetos mágicos, compra el favor de dormir tres noches con él, hasta que por fin es reconocida. En otro final muy frecuente, ella llega por fin, embarazada, al palacio de la madre del esposo. Recibe hospitalidad y da a luz. Durante tres noches aparece el esposo, todavía encantado, y arrulla a su hijo con coplas en las que se dice la forma de desencantarlo. La esposa sigue las instrucciones y la pareja puede iniciar una vida feliz.

Sea como fuere el comienzo y el final de este cuento, lo que sí permanece estable es el núcleo central: la estancia de la muchacha en la misteriosa mansión de su monstruoso esposo. Y es precisamente este núcleo el que presenta sorprendentes similitudes con el mito de Eros y Psiquis que APULEYO pone en labios de una vieja parlanchina y algo alegre por el vino en su obra *El asno de oro*. Como quiera que Julio CARO BAROJA en su artículo *Una nota sobre el mito de Psiquis* ya hizo una descomposición de la narración del autor clásico, primero por episodios y luego por «elementos o motivos», nos ahorra el trabajo de tenerlo que hacer aquí y, podemos hacerlas nuestras, seguros de su erudición y de sus ponderados juicios. Para evitar confusiones, hay que aclarar que el concepto de «elementos» que emplea CARO BAROJA no se corresponde con el que hemos visto antes, cuando hemos hablado de los elementos en AARNE-THOMPSON, pero, al fin y al cabo, no tiene mayor importancia: son términos para los que no hay adoptados convencionalmente un sentido estricto.

Para el admirado investigador vasco, el texto de Apuleyo consta de tres episodios fundamentales:

---

(23) Véase Julio CARO BAROJA: *Algunos mitos españoles*. Ediciones del Centro. Madrid, 1974; pp. 119-129.

- 1.º Celos de Venus por la belleza de Psiquis, y sus deseos de venganza.
- 2.º Amores secretos de Eros y Psiquis, con desenlace fatal por culpa de las hermanas de ésta.
- 3.º Trabajos de Psiquis para conseguir la felicidad en suma.

Después entra en una descomposición en motivos del segundo episodio y llega a la conclusión de que existe una clara correspondencia entre éste y el núcleo central ése al que nos hemos referido cuando hemos hablado de cómo se presenta el cuento en la zona geográfica a que nos estamos refiriendo. No entraremos en esa fragmentación en motivos; hacemos nuestras las conclusiones de CARO BAROJA.

Lo que sí creo que sea necesario exponer, siquiera sea brevemente, es por qué los episodios primero y, sobre todo, tercero difieren del cuento tradicional. En primer lugar, la muchacha es, en el relato de APULEYO, hija de reyes y el motivo de su confinamiento en la mansión del monstruo es un oráculo; esto nunca aparece en las versiones populares, que dan un origen mucho menos elevado a la heroína, y desde luego dan motivaciones distintas para su ofrecimiento al monstruo. El desenlace del mito narra cómo la muchacha, al faltarle el amado, se lanzó a errar por el mundo, perseguida por la animadversión de Venus y esquivada, temerosas de ella, por otras divinidades. Finalmente, Psiquis cayó en manos de la diosa, que la encerró en su palacio, la atormentó de mil maneras y le impuso varias tareas sobrehumanas. Eros sufre por ella y suplica a Zeus que le permita casarse con esta mortal, lo cual le es concedido.

Como se puede apreciar, los otros episodios, efectivamente, no tienen nada que ver con el cuento tal y como lo conocemos.

Pero dejando aparte el texto del relato clásico, quiero volver a hacer hincapié en el contexto en el que éste se desarrolla. Ya no se trata de un canto heroico que magnifique las hazañas de un personaje, ya no se trata del relato que haga el héroe de sus propias grandezas: es el relato que hace una vieja parlanchina y chiflada, algo cargada por el vino. ¡Bonito marco para dar cuenta de los amores de un dios y de las manías de una diosa!; el tema podría ser considerado simplemente como irreverente. Pero para nosotros la cuestión es mucho más interesante que eso. CARO BAROJA hace especial hincapié en que el relato comienza como se narra hoy en día un cuento de hadas: «En una ciudad había un rey y una reina. Tenían tres hijas...». ¿Pero qué nos está narrando APULEYO, un cuento o un mito?, ¿algo que se inserta en el sistema de creencias de un pueblo o algo que está desacralizado?, ¿cabría la posibilidad de que un mismo relato pueda ser mito y cuento?

## Las relaciones entre cuento y mito

Estas y parecidas preguntas han captado la atención de los investigadores de las tradiciones orales desde que hace algo más de un siglo, Wilhelm GRIMM, uno de los famosos hermanos, mantuviera la tesis de que los cuentos son herencia de una común antigüedad indoeuropea y de que son mitos destruidos. Desde entonces hasta acá el tema ha calado entre filólogos, psicoanalistas, historiadores de las religiones, antropólogos..., cada uno desde sus respectivas ópticas, con aportaciones importantes y también con vivas polémicas en un debate que parece inacabable. Nosotros, por nuestra parte, no podemos limitarnos a constatar la existencia de un fenómeno sin intentar explicarnos los por qué. Y hemos de entrar en ello a pesar de tener clara consciencia de que no estamos en condiciones de aportar nada nuevo sobre el tema y que todo lo más que podemos hacer es exponer las explicaciones que dan cada una de las escuelas que se han perfilado y señalar qué elementos de cada una nos parecen más plausibles.

Para no caer en una relación interminable sólo nos ocuparemos de aquellas tendencias cuyas formulaciones han hecho mayor fortuna, agrupando a los estudiosos por enfoques y, dentro de cada óptica, por teorías, sabiendo lo arriesgado que es esquematizar colocando la misma etiqueta a autores que, en muchos casos, plantean matizaciones importantes entre sí (24).

Históricamente, en los modernos enfoques del problema nos encontramos, en primer lugar, a **los estudiosos de la filología y mitología comparada**, entre quienes debemos ubicar, sin duda, a los hermanos GRIMM, cuyas dos ideas eje ya hemos sintetizado. Sus conclusiones son el resultado natural de un hecho capital en la filología: el descubrimiento, poco tiempo antes, del sánscrito como lengua madre común de los pueblos indoeuropeos. Y ello propició que, posteriormente, otros estudiosos, como Max MULLER, Sir George COX o Angelo DE GUBERNATIS, se dedicaran a un intenso estudio de la mitología hindú, en general y del

---

(24) Para una información más detallada sobre estas escuelas y sobre otros autores que no cito, véase:

Stith THOMPSON: *El cuento folklórico*, pp. 471-498.

Mircea ELIADE: «Los mitos y los cuentos de hadas», apéndice de su obra *Mito y realidad*. Ed. Labor; Barcelona, 1981.

Marcel MAUSS: *Institución y culto*. Obras II; Barral Editores; Barcelona, 1971, pp. 147-163.

José BERMEJO: *Introducción a la sociología del mito griego*. Akal Editor; Madrid, 1979.

Rig-Veda en particular, creyendo encontrar en sus metáforas las formas de expresión cotidiana de los primeros indoeuropeos. Se habían dado pues dos primeras explicaciones a dos cuestiones: la similitud entre los cuentos de las narraciones arias y el lugar geográfico donde se originaron esos argumentos comunes.

Para estos estudiosos la similitud entre mitos y cuentos se debe a préstamos. Más aún, digámoslo con frases de Max MULLER: «si (los cuentos) han de llegar a ser un asunto de estudio científico, el primer trabajo que hay que emprender es hacer remontar cada cuento moderno a una leyenda más antigua, y cada leyenda a un mito primitivo» (25).

En esa remontada pueden llegar a construir ingeniosas, y, desde luego, indemostrables interpretaciones de los personajes de los cuentos como encarnaciones de los fenómenos de la naturaleza: así, la Cenicienta puede ser la aurora invitada por el príncipe sol, el cuento de la heroína sustituida por la bruja y su hija puede ser interpretado como si la radiante aurora fuera la novia y la bruja el monstruo de la oscuridad nocturnal... De esta forma, todos los mitos y todos los cuentos podrían quedar explicados como representaciones del día y de la noche.

Hay que aclarar que no todos los que situaron en la India el origen de los cuentos se dieron a hipótesis tan inmoderadas. Desde otra perspectiva, comparando colecciones de cuentos que ya se habían reunido hacia mediados del siglo XIX, surgen también otros indianistas, como Theodor BENFEY y, décadas más tarde, Enmanuel COSQUIN, cuyos trabajos se orientaron principalmente a una cuestión que para nosotros es tangencial al tema que nos ocupa: el origen geográfico de los cuentos y las vías a través de las que se difundieron. Es por esto que no nos detendremos en esta cuestión —así como tampoco nos detendremos posteriormente en los trabajos de la escuela histórico-geográfica, tan importante en otros aspectos—.

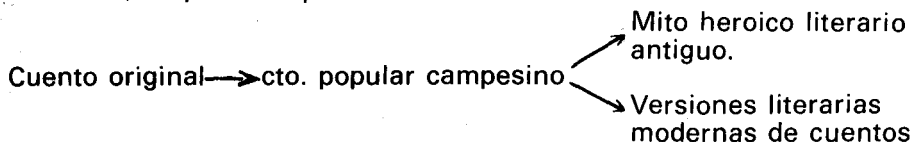
Pero el descrédito en que había caído el estudio filológico de la mitología, por los abusos interpretativos en que habían incurrido Max MULLER y el resto de los componentes de la escuela, ha sido borrado casi un siglo más tarde por los importantes trabajos de Georges DUMEZIL acerca de la explicación indoeuropea del mundo. En cualquier caso, DUMEZIL sólo recurre a la relación mito-cuento excepcionalmente y para un solo caso —el tema de los tres objetos maravillosos— (26), planteando cómo la ideología de las tres funciones: estructura tripartita de los dioses, estructura tripartita del sistema social y estructura tripartita del universo— ha quedado

(25) Max MULLER: *Mitología comparada*. Ed. Teorema; Barcelona, S. A., p. 160.

(26) Georges DUMEZIL: *Mito y Epopeya I*. Editorial Seix Barral; Barcelona 1977, pp. 515-518.

plasmada en un tema de cuento popular, por lo que tampoco le dedicaremos mayor atención en este trabajo.

Dejando las aproximaciones filológicas, nos encontramos con que, a raíz de la labor efectuada por los antropólogos ingleses del siglo XIX, se consolida un nuevo e importante enfoque en el estudio del cuento popular que entra en fuerte confrontación con los filólogos de los «mitos destruidos»: es lo que Max MULLER llamó la escuela analógica —por considerar que el método empleado no podía ser denominado estrictamente como comparativista—, Marcel HAUSS denominó escuela antropológica y que nosotros designaremos simplemente como *teoría de las sobrevivencias*, precisamente para distinguirla de otros enfoques antropológicos. Esta teoría parte de la constatación de que en el cuento popular se conservan huellas de multitud de creencias y prácticas primitivas. Buena prueba de éstas son las páginas dedicadas por Sir James G. FRAZER a la arcaica creencia en el alma externada, presente en un cuento muy difundido entre nosotros (27), a las pruebas prematrimoniales para la sucesión en el trono del antiguo Lacio (28), que es tema frecuente en mitos (recuérdese la leyenda de BELEROFONTE, PELOPS e HIPODAMIA, HIPOMENES y ATALANTA, etc., a las que haremos referencia en una nota breve al final de este trabajo) y abundante en los cuentos, la reclusión de las jóvenes pubescentes, que ya hemos citado de pasada cuando hemos hablado de DANAE, o a tantas otras prácticas que han «sobrevivido» hasta nosotros e impregnan costumbres y relatos. Pero FRAZER, a pesar de que toda su obra está dedicada al mito y al cuento, no presta atención específicamente a la relación entre ambos. Sí lo hizo Andrew LANG, otro prestigioso miembro de esta corriente, para quien los cuentos no son mitos destruidos; antes bien, según parecería a simple vista, el proceso sería inverso. Gráficamente, se podría representar así:



Nótese que, en realidad, LANG no se está refiriendo a la formación de los mitos en general, sino a las versiones literarias de mitos heroicos del tipo PERSEO, JASÓN, ULISES, etc. Así aclarado, se trata de una formulación que no duraríamos en hacer nuestra si no fuera porque no se nos dice nada del núcleo original, preliminar, alrededor del cual se ha formado la

(27) Sir James G. FRAZER: *La rama dorada*, pp. 749-761.

(28) Sir James G. FRAZER: *Op. Cit.*, pp. 189-196.

leyenda heroica. Es ese núcleo original, el que vivía oralmente variando continuamente antes de recogerse por escrito, ése es el que queda sin explicación.

Pero las aportaciones de los defensores de las «sobrevivencias» han tenido demasiado influencia como para dejar de mencionar algunos de los desarrollos posteriores de esta idea. Así PEUCKERT, observando que en los cuentos se conservan huellas de prácticas e instituciones como la del matriarcado, iniciación, ritos de matrimonio, etc., llegó a la conclusión de que los cuentos se originaron en el Mediterráneo oriental durante la época neolítica. Por su parte, VON SIDOW y Otto HUTH creen ver que en los cuentos los dos temas dominantes son el viaje al más allá y las bodas de tipo real, llegando a la conclusión de que son temas provenientes de las religiones megalíticas preindoeuropeas. Por último, señalaré que también la escuela ritualista puede ser considerada heredera de esta teoría..., pero estimo que es una escuela que ha tenido su propio e importante desarrollo; a ella dedicaré, más adelante, algunas consideraciones.

De todas formas, aún hay otro aspecto importante en las tesis de FRAZER y, en menos medida, de LANG, que merece nuestra atención; el concepto de «poligénesis». Ya hemos visto cómo Max MULLER motejaba a esta escuela de analógica. No es de extrañar; para él, como para el resto de los indianistas y otros defensores de la «monogénesis», los argumentos se habrían formado en un lugar concreto y posteriormente, mediante migraciones, relaciones comerciales o confrontaciones bélicas, se habrían ido difundiendo hasta los más apartados rincones. El hacía «mitología comparada», pero la hacía de pueblos con una base cultural común, una concepción del mundo común —la ideología de las tres funciones de DUMEZIL—: era la mitología de los pueblos indoeuropeos. En estas condiciones no podía por menos que considerar escasamente científico el que para contrastar una determinada creencia se aportaran relatos de la mitología griega, a continuación pasara a los papúes de Nueva Guinea, después a los arandas australianos, o a los esquimales, y terminara con una práctica aún vigente entre los segadores rumanos, pongo por caso. Pero es que en la base del método de FRAZER, en la idea de la poligénesis, subyace no sólo una aproximación antropológica al problema del mito, sino también hay un enfoque que por aquella época —finales del siglo XIX y principios del XX— empezaba a calar hondamente: el enfoque psicológico. Para los partidarios de la poligénesis, la mente humana, no importa de qué pueblo se trate, reacciona de forma parecida a los mismos problemas vitales; dicho muy esquemáticamente, de la misma forma que pueblos que no han tenido ningún contacto entre sí fabrican objetos parecidos para los mismos

usos, pueden adoptar parecidas creencias, ritos, símbolos o relatos. Desde luego FRAZER, con una brillantez y una erudición incomparables, aporta ejemplos sobrados de ello.

Pero dejemos al margen la discusión de si «monogénesis» o «poligénesis», que posiblemente sea una pérdida de tiempo plantear la cuestión en términos excluyentes, y pasemos a examinar los desarrollos que se han formulado acerca del tema que nos ocupa desde las perspectivas de los *psicólogos profundos*. Otra idea importante que debemos tener en cuenta es la que sitúa a los mitos como producto de la actividad onírica de la gente. Parece que fue Otto RANK el que en 1909 la lanzó en su obra *El mito del nacimiento del héroe* cuando habló del mito como sueño de los pueblos (29) dentro de un trabajo dedicado a demostrar cómo el abandono del recién nacido en una caja o sobre las aguas era una expresión simbólica y tendenciosamente deformada del proceso del nacimiento. Esta afirmación, que podía parecer tan inmoderada, la desarrolla el propio RANK en otro trabajo sobre el sueño y el mito que se incluyó como apéndice en la traducción inglesa de 1913 de *La interpretación de los sueños*, de Sigmund FREUD (30), donde trata numerosos ejemplos de mitos y cuentos para acabar afirmando: «se confirma la teoría psicoanalítica fundamental de que en la producción de los rendimientos normales, patológicos y sociales, tanto del individuo como del pueblo, intervienen decisivamente las mismas fuerzas impulsoras inconscientes». Lo que Otto RANK confirma es la generalización de la hipótesis de su amigo FREUD realizada a propósito del mito de EDIPO, cuando dice: «Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello. El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio no es sino la realización de nuestros deseos infantiles» (31). Pocos años después, FREUD generaliza la teoría de «la realización de los deseos infantiles» cuando en *La relación del poeta con el señor diurno* (1908) escribió que «parece extremadamente probable que los mitos, por ejemplo, son los vestigios deformados de las fantasías del deseo de todas las naciones, de los perdurables sueños de la humanidad».

Y aunque tal vez sea extenderme demasiado en el enfoque que hacen RANK y FREUD del problema, todavía hay dos aspectos singulares en la relación de los sueños con la investigación de los mitos y los cuentos. El primero de ellos, en palabras de RANK, es el de que «hay sueños que, para

(29) Otto RANK: *El mito del nacimiento del héroe*; Editorial Paidós; Barcelona, 1981; p. 15.

(30) Este apéndice viene incluido en el tercer volumen de los que Alianza Editorial dedica a *La interpretación de los sueños* (Libro de Bolsillo, núm. 36, pp. 118-135).

(31) Ver el primer volumen de *La interpretación de los sueños* (Libro de Bolsillo núm. 34).

la representación de situaciones psíquicas actuales, se sirven de determinados temas de cuentos conocidos en la infancia» (32). Esta idea enlaza directamente con la posteriormente desarrollada por Bruno BETTELHEIM, acerca de los cuentos como dramatizaciones aliviadoras de conflictos humanos básicos (33). El segundo aspecto es el de los «remanentes arcaicos» de FREUD —formas mentales cuya presencia no puede explicarse con nada de la propia vida del individuo y que parecen ser formas aborígenes, innatas y heredadas por la mente humana—, que JUNG desarrolló con sus «arquetipos del inconsciente colectivo». «El arquetipo —dice JUNG— es una tendencia a formar... representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder el modelo básico... Desde luego, son una tendencia tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos o el de las hormigas a formar colonias organizadas» (34).

La importancia de estas teorías han trascendido del campo psicoanalítico y ha sido reconocida y asimilada por la antropología contemporánea, desde la escuela sociológica francesa de DURKHEIM y LEVY-BRUHL (35) hasta la positivista del inglés EVANS-PRITCHARD.

Pero dejemos ya el terreno del psicoanálisis para abordar otra escuela cuyas formulaciones han tenido gran importancia en la investigación de las relaciones entre mitos y cuentos: me refiero a la *escuela ritualista* iniciada por Paul SAINTYVES en su *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, en donde analiza los cuentos altamente reelaborados literariamente del académico francés y ve en nueve de ellos motivos rituales que perdurarán aún hoy en pueblos primitivos. Concretamente, de los once cuentos de Perrault, en cinco (Caperucita Roja, La Cenicienta, Las hadas, La Bella Durmiente y Piel de Asno) detecta huellas de rituales para celebrar estaciones; en otros cuatro (Pulgarcito, Barba Azul, Riquete el del

---

(32) Ver Otto RANK: «El sueño y el mito», apéndice a la traducción inglesa de *La interpretación de los sueños*. Alianza Editorial, Libro de Bolsillo, núm. 36; p. 134.

Sin duda RANK se está refiriendo al sueño de los seis lobos blancos encaramados en un árbol del que da cuenta FREUD en su trabajo «Sueños con temas de cuentos infantiles» (incluido en *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*. Alianza Editorial; Libro de Bolsillo, núm. 423; pp. 49-56).

(33) Ver Bruno BETTELHEIM: *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Editorial Crítica; Barcelona, 1977.

(34) Carl G. JUNG: *El hombre y sus símbolos*; Luis de Caralt Editor; Barcelona, 1980; p. 66.

Esta idea de JUNG puede encontrarse en otros trabajos suyos; puede consultarse al efecto: «Del sueño al mito», dentro de su libro *Los complejos y el inconsciente*; Alianza Editorial, el Libro de Bolsillo núm. 155. Pero acaso sea en su fundamental *Símbolos de transformación* (Paidós; Buenos Aires, 1962) donde trata el tema más ampliamente.

(35) A este respecto puede consultarse, en castellano, los dos apartados dedicados a «cómo el mundo mítico, con su fluidez, se ha perpetuado hasta nuestros cuentos», dentro de su *La mitología primitiva*; Ediciones Península; Barcelona, 1978; pp. 288-293.



copete y El gato con botas) ve prácticas ligadas a los ritos de iniciación; los dos restantes (Griselda y Los tontos deseos) serían relatos moralizantes ligados a «exemplas» medievales. ¿Aciertos y desaciertos de SAINTYVES?; indudablemente, fue un hallazgo el ligar los cuentos maravillosos a los ritos de los pueblos primitivos, tema que está fuera de discusión hoy en día, aunque desde luego se equivocó al tomar los cuentos como los «textos» que acompañaban a los ritos.

Arnold VAN GENNEP en su importante obra *La formación de las leyendas* (36) recoge las tesis de SAINTYVES acerca de la relación de los cuentos con los ritos, sobre todo, con los ritos totémicos. Abreviando, podemos afirmar que para este eminente folklorista los géneros del cuento maravilloso proceden de los mitos y las leyendas. De parecida opinión es Hans NAUMANN, quien más que en ritos totémicos, pone el énfasis en ritos para evitar el regreso del muerto.

En cualquier caso, la escuela ritualista ha tenido un brillante desarrollo en la obra de Vladimir PROPP, quien utilizando un método comparativista del tipo fásico —«ordenando el material según las fases del desarrollo de los pueblos, entendiendo por fase el grado de cultura que coincide con las características de la cultura material, social y espiritual» (37) y no mediante el comparativismo de tipo clásico, como descalificadamente se ha llegado a decir— establece vinculaciones entre el cuento maravilloso y formas religiosas existentes en sociedades preagrícolas (38) y, en concreto, con manifestaciones rituales de lo religioso, sobre todo con el rito de la iniciación, con representaciones del mundo de ultratumba y, en menor medida, ritos venatorios propiciatorios de la caza, estacionales y agrarios (éstos ya, naturalmente, en la época de transición de los clanes cazadores al primer estado agrícola esclavista). Pero con ser sumamente interesantes las conclusiones que se deducen de su estudio en cuanto a cómo nace el cuento cuando el tema sagrado y su narración se desvincularon del ritual al que hasta entonces estaba ligado, la relación que a nosotros nos interesa, la relación entre cuento y mito, está nítidamente tratada en su

---

(36) Arnold VAN GENNEP: *La formación de las leyendas*; Editorial Alta Fulla; Barcelona, 1982.

(37) Vladimir PROPP: «Lo específico del folklore» incluido dentro del volumen publicado bajo el título *Edipo a la luz del folklore*; Ed. Fundamentos; Madrid, 1980; p. 160.

(38) Existe un primer trabajo de Vladimir PROPP, datado en 1928; *Las Transformaciones de los cuentos maravillosos* (publicado en el volumen *Morfología del cuento*; Ed. Fundamentos; tercera edición, Madrid, 1977) donde plantea primero los principios generales y luego las reglas particulares de dichas transformaciones. Entre los principios generales, figura en lugar destacado la relación entre cuento y religión. Después, en *Las raíces históricas del cuento*; Madrid, 1974, desarrolla esta idea.

trabajo *Estructura e historia en el estudio de los cuentos* (39), en el que, esquemáticamente, expone las siguientes conclusiones:

- 1.º «El estudio de los pueblos más arcaicos y primitivos lleva a la conclusión de que todo su folklore (igual que su arte figurativo) tiene carácter exclusivamente sacral o mágico» (40).
- 2.º «El mito (a diferencia del cuento) es una narración de carácter sacral, en cuya veracidad no sólo se cree, sino que además expresa la fe sagrada del pueblo. La diferencia entre uno y otro no es, pues, formal» (41).
- 3.º «Los mitos pueden asumir la forma del relato».
- 4.º «Hay mitos contruidos según el mismo sistema morfológico o de composición de los cuentos».
- 5.º «Donde cuento y mito se basan en idéntico sistema (morfológico), el mito es siempre más antiguo que el cuento». «Cuando el héroe pierde su nombre y el relato su carácter sacral, mito y leyenda se convierten en cuento.».
- 6.º «El cuento se origina más tarde que el mito y llega un momento en que, efectivamente, ambos pueden coexistir durante cierto tiempo, pero sólo en los casos en que los argumentos de los mitos y de los cuentos son distintos y pertenecen a diferentes sistemas de composición». «La antigüedad clásica conocía cuentos y mitos, pero sus argumentos eran distintos».

Nosotros, por nuestra parte, compartimos plenamente las cuatro primeras afirmaciones, en tanto que las otras nos parecen insuficientemente tratadas a pesar de lo tajante de su formulación. Poner en entredicho tales afirmaciones escapan evidentemente del marco de esta ponencia y requeriría un estudio más amplio, pero podemos apoyar una de las reservas de LEVI-STRAUSS en la polémica: «El etnólogo desconfiará de una interpretación semejante, pues sabe bien que en la actualidad mitos y cuentos coexisten unos junto a otros; y que, por tanto, a menos que supongamos que los cuentos conservan el recuerdo de mitos antiguos, al mismo tiempo que éstos han caído en desuso. Pero aparte de que esta proposición sería la más de las veces indemostrable (ya que ignoramos todo o casi todo sobre las antiguas creencias de los pueblos que estudiamos), la ex-

---

(39) Ver *Polémica Levi-Strauss-V. Propp*; Editorial Fundamentos; 2.ª edición; Madrid, 1982.

(40) Ver *Polémica*, p. 116.

(41) Ver *Polémica*, p. 115.

perencia etnológica nos induce, por el contrario, a pensar que cuentos y mitos aprovechan una sustancia común, pero cada uno a su manera» (42) y, por nuestra parte, podríamos continuar: ... y con una función social diferente.

### **Nota final**

Una vez realizado este rápido repaso a las teorías y escuelas de importancia que se han ocupado de las relaciones entre mito y cuento, no quiero concluir sin al menos dejar constancia de que los ejemplos citados no agotan el tema. Efectivamente, en Castilla-La Mancha se pueden escuchar todavía otros relatos que inevitablemente nos harán remontarnos a la mitología clásica. Así, el mito de BELEROFONTE, quien primeramente es acusado falsamente de pretender seducir a la esposa del rey, después es enviado a llevar una carta cerrada en la que se contienen instrucciones sobre su propia muerte (carta que es cambiada por otra con un texto en sentido contrario) y la obtención de la princesa como recompensa por vencer a varios monstruos, episodios todos ellos que se pueden encontrar todavía vivos entre nosotros, o bien como variantes o bien combinados con secuencias de diversos Tipos de cuentos —hoy, una narración con esta sucesión de episodios sería catalogada como variante del Tipo 514—. También son muy frecuentes los cuentos en los que el héroe, para conseguir la mano de la princesa, debe competir con el padre de ésta (mito de PELOPS e HIPODAMIA) o con la propia novia (mito de HIPÓMENES y ATALANTA), aunque en ambos casos la correspondencia se da a nivel de «tema», no a nivel de «argumentos» —por eso precisamente no consignamos el correspondiente número-índice de Tipo de cuento—. Otro tanto podríamos decir del «tema» conocido como «el muerto agradecido», que se encuentra también en CICERÓN (*De divinatione*, I, 27) y es relativamente frecuente en la tradición oral como integrante de los Tipos 506 y 507, o de otro tema denominado «el hueso cantor», que ya expusiera VIRGILIO (*Eneida*, canto III, 22 y ss.) cuando nos relata cómo al intentar ENEAS arrancar unas ramas de mirto, observa que del tronco mana sangre; a la tercera vez, el árbol le previene de que es POLIDRO, el príncipe niño, a quien el rey de Tracia, su cuñado, asesinó para robarle sus riquezas. Aunque, claro, en el género del cuento popular no se presenta nunca esta ordenación de secuencias (en el cuento no hay indicios a partir del que desarrollar un relato; en este

---

(42) *Polémica*, pp. 68 y 69.

género el desarrollo es siempre cronológico, no ocurre como en otros géneros tradicionales donde se pueden apreciar diferencias entre «intriga» y «fábula»), aunque esté construido según otro modelo narrativo es fácilmente reconocible un cuento extremadamente difundido —Tipo 780— que los castellanos-manchegos suelen titular como «La flor de la Violá» o «La flor de Lalilá» o, también, «La flor de Penical».

Todo lo anterior sólo pretende ser una muestra de los atractivos adicionales con que se nos pueden presentar los relatos tradicionales que aún hoy se pueden encontrar en boca de nuestras gentes. Su conservación y su estudio merecen, pues, la pena.

## ACERCA DE LAS FORMULAS DE «ENTRADA» Y «SALIDA» EN LOS CUENTOS TRADICIONALES ESPAÑOLES

PALOMA ESTEBAN

Dentro del siempre apasionante y sorprendente mundo de la tradición oral, existe un apartado —el referido al cuento tradicional— que, desde hace algunos años, parece estar captando de nuevo la atención y el interés de folkloristas y etnólogos; recientes publicaciones así lo atestiguan.

Desde la edición en España de la monumental —e imprescindible— obra de Aurelio M. Espinosa sobre los cuentos españoles de tradición oral, fruto de su viaje en 1920 por parte del territorio español, pocos han sido en nuestro Estado los estudios dedicados a dicha materia. Fuera de nuestras fronteras, por el contrario, se han realizado valiosísimos trabajos al respecto pero, desgraciadamente, gran parte de este material sigue aún sin traducir a pesar de que muchos de ellos fueron escritos en las primeras décadas de este siglo. La publicación de amplias y recientes colecciones inéditas nos permitirían conocer mejor el estado actual de la tradición en este terreno dentro y fuera de España.

La problemática que surge en torno al cuento tradicional es múltiple y compleja: origen, transmisiones, relación con otras formas de tradición oral, clasificación, etc. (1). Lo que atrae ahora nuestra atención no es ninguna de las importantes cuestiones enumeradas anteriormente, sino algo aparentemente menos relevante: esas fórmulas, en cierto modo enigmáticas y prácticamente universales, que abren y cierran los cuentos tradicio-

---

He de agradecer a Antonio Lorenzo y Julio Camarena, dos apasionados estudiosos de la tradición oral e infatigables colectores, los datos y orientación que me han aportado.

(1) PINON, Roger: *El cuento folklórico como tema de estudio*. Ediciones de la Universidad de Buenos Aires. B. Aires, 1965.

nales. Para el antropólogo cultural su estudio puede carecer de interés si se las considera como simples «operadores de principio» —por utilizar la terminología de Barthes— o elementos de clausura de la narración. El filólogo preocupado por la tradición oral puede encontrar en ellas un ejemplo de lenguaje formulaico; desde el punto de vista del etnógrafo y el folklorista no pueden ser despreciadas puesto que, sean o no parte integrante del cuento tradicional, el hecho objetivo es que junto a él aparecen y omitirlas implicaría la mutilación del relato.

No son muchos los autores que en sus obras dedicadas al estudio del cuento tradicional han reservado, al menos, un apartado a este tema. El prestigioso folklorista norteamericano Stith Thompson alude de manera breve a esta clase de fórmulas para remitirnos, a continuación, a un libro de Johannes Bolte y Georg Polivka del que no existe traducción en castellano. Suponemos por sus palabras que, ciertos apartados del mismo, constituyen un profundo y detallado trabajo sobre estas fórmulas que presentan y despiden el cuento oral (2).

Joan Amades, por su parte, en el extenso prólogo con que abre *Les Rondalles*, primer tomo de su obra dedicada al folklore de Cataluña, concede un espacio importante al asunto. Más adelante volveremos sobre ello. Asimismo hace mención de una publicación del francés Sebillot: *Le folklore* (París, 1913) (3).

Como muestra del creciente interés del gran público hacia este tipo de narraciones se ha editado recientemente un librito de carácter divulgativo, escrito por Rodolfo Gil, dedicado a los cuentos maravillosos tradicionales; en el capítulo cuarto encontramos una muestra de este tipo de fórmulas procedentes de todo el mundo (4). Ana Pelegrín en su último —y poético— libro, también incluye una lista de fórmulas de «entrada» y «salida» de los cuentos tradicionales en castellano (5). Finalmente, en *El folklore andaluz* (1882-3) hallamos un pequeño artículo de Leite de Vasconcellos que hace referencia a las fórmulas que nos ocupan tomando como marco los países de lenguas románicas (6). En la *Revista de Etnografía portuguesa* encon-

---

(2) THOMPSON, Stith: *El cuento folklórico*. Ediciones de la biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1972 (pp. 579-80).

— BOLTE, JOHANNES y Georg POLIVKA: *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig, 1913 (citado por Thompson).

(3) AMADES, Joan: *Folklore de Catalunya*. T. I *Rondallística* «Les fórmules inicials i finals de les rondalles». Editorial Selecta. Barcelona, 1974.

(4) GIL, Rodolfo: *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*. Colección «Temas clave». Salvat. Barcelona, 1982. Cap. IV.

(5) PELEGRIN, Ana: *La aventura de oír*. Ed. Cincel. Madrid, 1982 (pp. 92-93).

(6) LEITE DE VASCONCELLOS: «Fórmulas inicials e finais dos contos». Porto, 1882. Incluido en *Folklore Andaluz* (1882-83). Alatar. Sevilla, 1981 (pp. 211-15).

tramos también una muestra de esta clase de fórmulas (7); no haremos mención de ellas puesto que para este trabajo hemos decidido centrarnos en el Estado español.

Hoy en día las fórmulas iniciales y finales están cayendo en el olvido, especialmente las primeras. Así lo señalaba Thompson en su libro que —recordemos— fue editado por primera vez en 1946. Coincidiendo con Amades pensamos que algunos compiladores no han concedido la debida importancia a estas fórmulas y, por ello, nos encontramos con colecciones de cuentos que prescinden de ellas. En nuestra experiencia de colectores hemos observado que nuestros informantes las omiten en bastantes ocasiones. Sin embargo, al preguntarles si comenzaban o terminaban con alguna frase especial los cuentos que nos relataban, la respuesta rara vez era negativa. Sería, pues, importante que utilizásemos la pregunta directa en el caso de que el narrador —influenciado por el ambiente artificial que casi siempre se crea en las encuestas salvo escasas excepciones— decidiera pasar por alto este tipo de fórmulas.

A pesar de la rapidez con que se están perdiendo y la poca atención prestada —de que hablábamos— hemos extraído una gran variedad de fórmulas después de examinar diversas colecciones que abarcan un amplio período en la recolección del cuento tradicional en el Estado español: desde los cuentos andaluces de Fernán Caballero de finales del siglo pasado, hasta las modernas recopilaciones de cuentos castellanos (8). No nos ha parecido oportuno ser exhaustivos a la hora de ofrecer al lector

---

(7) *Revista de Etnografía Portuguesa*. Ediciones del Museo de Etnología e Historia «Augusto César Pires de Lima». Porto.

(8) Para no alargar demasiado esta nota enumeraré los autores cuyas colecciones he consultado para realizar este trabajo. Para aquellos que deseen conocer el título de la colección, la editorial y demás datos bibliográficos me remito a la completísima bibliografía que el profesor Maxime Chevalier incluye en *Cuentos castellanos de tradición oral*, recopilados por Joaquín Díaz y editados por Ambito. Valladolid, 1983.

Los autores consultados son: Antoni M.<sup>a</sup> Alcover, Joan Amades, Resurrección M.<sup>a</sup> de Azkue, J. Miguel Barandiarán, Josep Bataller, Constantino Cabal, Fernán Caballero, Luis Cortés Vázquez (cuentos populares salmantinos y cuentos de la ribera del Duero), publicaciones del Centro de Estudios Fingoy, Marciano Curiel Merchán, Aurelio M. Espinosa, Joaquín Díaz, Sergio Hernández de Soto, Angel Irigaray, Marisa Lacuesta, Arcadio de Larrea Palacín, Aurelio Llano Roza de Ampudia, Antonio Machado y Alvarez, Francesc Maspons i Labrós; de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, las colaboraciones de A. González Palencia (T. II), Moisés Marcos de Sande (T. III), Laureano Prieto (T. IV), Luis Cortés Vázquez (T. V), A. de Larrea (T. XV), y González Fernández Vallés (T. XXX). También se invariable que se concreta en el cumplimiento de las 31 fundaciones descritas y analizadas (Madrid) por A. Lorenzo Vélez, Julio Camarena y J. Manuel Fraile Gil, y en Miranda del Castañar (Salamanca) por A. Lorenzo y P. Esteban.

toda la enorme variedad de fórmulas que nos ha sido posible encontrar; a pesar de todo la muestra es amplia pues nos ha guiado el deseo de dejar constancia de su gran multiplicidad significativa y funcional (9).

Para evitar la dispersión en la exposición de las mismas las hemos agrupado desde el punto de vista de los elementos que constituyen todo proceso de comunicación: emisor, mensaje y receptor. Obviamente, al tratarse de una ordenación abierta, los diferentes casos presentados pueden ser interpretados sin contradicción desde las diferentes perspectivas del hecho comunicacional. Evitamos, de este modo, hacer una clasificación partiendo del contenido temático, lo cual nos hubiera llevado a realizar una reordenación basada en criterios subjetivos y arbitrarios.

I. *Emisor*.—Es transmisor de la historia narrada y al mismo tiempo receptor en cuanto depositario de una tradición prefijada.

*Emisor-No participante*.—El transmisor se sitúa fuera de la narración negando su relación con los sucesos relatados y hace notar que, sencillamente, es un elemento más dentro de la cadena oral. Evita, de este modo, si es supersticioso, las «consecuencias nefastas» que pudieran derivarse de su participación o bien las posibles preguntas inoportunas de los oyentes escépticos

«Pues señor, esto era...»

(Espinosa, 44)

«Yo oí campanas ande Dios cualisquiera sabe...»

(Cortés, 30)

«Y aquí está quien lo contó y no quien lo vió,  
y sin sal y pimienta se acabó este cuento.»

(Lorenzo-Esteban)

«Y aunque testigo no he sido, así me lo han referido.»

(Caballero, p. 72)

«Y como me lo contaron, te lo cuento.»

(Curiel, p. 169)

*Emisor-Participante*.—El transmisor se introduce en la historia adoptando diversas perspectivas:

*Medium*.—La fórmula inicial o final sirve de canal para que en el transcurso de la narración los oyentes sean transportados —metafóricamente hablando— a un mundo irreal donde los animales hablan, los

---

(9) Con fines operativos, junto a cada una de las fórmulas presentadas aparece el nombre del compositor y el número asignado al cuento en la colección o la página respectiva.



hombres resucitan a efectos de un «agua vital», los caballos alcanzan la velocidad del pensamiento, las princesas son encantadas y convertidas en palomas... se hace, pues, necesaria la intervención de un sujeto enlace que permita, por unos instantes, la conexión entre el mundo cotidiano y el espacio mágico donde se desarrolla el cuento.

«Y se acabó el cuento con ají y pimienta  
y por un bujero entro y por otro me sargo,  
y er que contó este cuento contará otro.»

(Espinosa, 83)

*Testigo.*—Al final de la historia el narrador puede aparecer ante el auditorio como observador directo e, incluso, como participante en los extraordinarios sucesos que nos acaba de referir; normalmente se suele conformar con introducirse de manera marginal en el espléndido banquete nupcial que clausura numerosos cuentos o bien, justifica su presencia alegando la prestación de algún servicio a los felices protagonistas

«Y fueron felices, y; a mí, que estuve allí  
arreglando la ropa, no me dieron nada.»

(Larrea, 20)

«Y eu, en vista de que se descubriera  
a pillería do Corneallo,  
víñenme pra eiquí correndo.»

(Fingoy, 179)

«Se acabó el cuento y yo fui a la muerte del amo,  
pero no me dieron nada.»

(Machado, p. 401)

*Mensajero.*—El narrador como testigo puede, incluso, ser imaginariamente cualificado por los protagonistas como emisario haciendo llegar hasta nosotros sus aventuras, desventuras y hazañas; acentúa, de este modo, su papel de transmisor dotándole de un carácter irreal

«Y ellos se quedaron allí y a mí me enviaron aquí  
a que te lo contara a ti.»

(Espinosa, 146)

«I ells van quedar allí i jo vaig venir cap aquí  
per poder-vos-li dir.»

(Amades, p. 139)

**Donado o «marcado».**—El narrador-testigo, manipulador de nuestra capacidad de asombro y dueño de la historia mientras es transmitida, para demostrarnos que realmente estuvo «allí» y presencié todo lo que ahora se nos relata, no puede hacer nada mejor que ofrecernos una prenda —efímera, como debía ser— o una «marca»

«Y se acabó mi cuento con pan y pimienta,  
quedando todos contentos, y yo que estaba allí,  
me dieron unos zapatos de manteca,  
que se me derritieron por el camino.»

(Soto, 23)

«Ellos se quedaron allí,  
y a mí me dieron unos zapatos de chocolate pal camino,  
pero como era tan goloso, me los comí.»

(Curiel, p. 317)

«Vivieron muchos años felices,  
y comieron muchas perdices,  
y a mí me dieron con los güesos en las narices,  
y por eso estoy chato.»

(Espinosa, 134)

**Protagonista.**—El narrador se atribuye, excepcionalmente, un papel relevante en la historia.

«Y aquí s'acabó mi cuentu y mi casamientu,  
jid'un joyito y le mee dentru.»

(Sande, «El tonto que se casó con  
la hija del rey»)

II. **Receptor.**—Es, claro está, el destinatario del mensaje. Pero también puede formar parte del mismo al ser aludido por el narrador, generalmente en tono de burla.

**Receptor no aludido.**—Es más frecuente en las fórmulas iniciales que en las finales.

**Receptor aludido:**

/ El receptor es relacionado de algún modo con la historia narrada:

«Y cuando nosotros vayamos allí,  
le vamos a ver detrás de la puerta.»

(Espinosa, 168)

«Arek ondo bixi basirian,  
gu ondo bixi ixan galxala.»

(Baradandiarán. *op. cit.*, vol. II, p. 123)

«Y con esto, ellos fueron felices  
y comieron perdices  
y a nosotros nos echaron  
a arrancar, por ahí, tomillos.»

(Cortés, 43)

Al receptor se le hace algún tipo de petición:

«Aixó era i no era...  
bon viatge faça la cadenera.  
Per voltros un aumudí per mí una barcella.»

(Alcover, 5)

/ El receptor es interrogado por el narrador: Ciertos cuentos que tratan de dar una respuesta imaginativa a determinados actos cotidianos sin aparente explicación lógica, suelen iniciarse con una pregunta al receptor, recurso con el que remarcan su valor estético

«¿Porqué en moitos paus dos palleiros  
hai un pucheiro posto na punta do pau?»

(Fingoy, 15)

/ Receptor burlado: Una vez acabada la historia, los oyentes corren el peligro de que se haga burla de su presunta incredulidad o, simplemente, de su atención

«Y colorín colorado, este cuento se ha acabado  
y el que no levante el culo se le quedará pegado.»

(Lorenzo-Fraile)

«Y se acabó el cuento con pan y pimienta  
y alcaravea par er que no se lo crea.»

(Espinosa, 31)

«I sa rondaia ja está acabada.  
I qui no ho vol creure, que ho vaja a cercar.»

(Alcover, 8)

«Y se acabó mi cuento con pan y pimienta,  
y quien no lo quiera creer que se quede tuerto.»

(Soto, 20)

También es lícito —y divertido— asustar a la concurrencia. Así, en el momento en que el narrador termina de decir la fórmula que expondremos a continuación, agarra inesperadamente la cabeza de alguno de los presentes y hace como si fuera a comérsela:

«Conte acabat, ja s'ha acabat.

Em menjaría una carabassa com el feu cap.»

(Bataller, I)

El auditorio también se ve burlado muy frecuentemente por el narrador, a través de una pregunta «con pega». La burla puede volverse algo más escabrosa, toma de sorpresa al público y provoca la carcajada general. Petra Nieto, natural de Miranda del Castañar, nos pidió licencia antes de contar «El tío Juan Licencia», al concedérsela, terminó su relato de este modo:

«Y lo que cagó el abuelo

para los que me dieron la licencia.»

(Lorenzo-Esteban)

En el «Cuento de las jarras» que nos refirió la misma información, ésta finge haber olvidado de qué material estaba hecha la jarra de la hermana menor; alguien del público replica: ¡de cobre! y se encuentra con la broma prevista: ¡pues bésale el culo al pobre!

III. *Mensaje*.—Desde el punto de vista del mensaje las fórmulas iniciales y finales presentan una serie de características que no son ni exclusivas ni excluyentes de cada fórmula en particular. Las que nosotros hemos observado son las siguientes:

*Marcan la apertura y clausura del cuento*.—Representando una zona liminar, de transición, hacia el mundo imaginario en que transcurre el cuento. A través de ellas se advierte al oyente que debe abandonar su lógica cotidiana y adaptar su mente a la esfera de lo imaginativo. Esto puede llevarse a cabo por medio de fórmulas extensas y de gran colorido verbal o bien del modo más escueto

«Pues señor, esto era...»

(Espinosa, 44)

«Açó vol dir que era...»

(Alcover, 13)

«Ya nada más, s'acabó.»

(Cortés, 36)

- «Amén Jesús.»  
(Cabal, p. 77)
- «Y esta es la risa.»  
(Cortés, 57)
- «Mundun beste asko bezala, bein beatean...»  
(Como muchos en el mundo, una vez...)  
(Irigaray, II)
- «Y como se empezó, pues se acabó.»  
(Curiel, p. 257)

*Carácter lúdico.*—Las fórmulas iniciales o finales suelen consistir en unas frases rimadas en las que, numerosas veces, las palabras, ausentes de contenido explícito, son pura musicalidad e instrumento lúdico. Amades ha creído ver en algunas de ellas un sentimiento semimágico pero, en esto, nos permitimos discrepar con el gran folklorista catalán

- «Y colorín colorete,  
por la chimenea ha salido un cohete.  
Y colorín colorado, cuento acabado.»  
(Espinosa, 109)
- «Catacric-catacrac, conte acabat.»  
(Amades, p. 131)
- «Y ya que se esquile Paco  
y cargan ustedes con el saco.»  
(Lorenzo-Esteban)
- «Se acabó mi cuento. Una pulga en un pino,  
unos cuentos son largos y otros chiquininos.»  
(Curiel, p. 29)
- «Con estu se acabó el cuentu,  
pasó a gallina por debaixo del güertu.»  
(Cortés, R.D.T.P., 16)
- «Vet aquí que en aquells temps  
dels catorze vents,  
que set eren bons  
i altres set dolents...»  
(Amades, p. 128)
- «Vet aquí que en aquells temps  
dels set estudints,  
que tres eren ases  
i quatre bergants...»  
(Amades, p. 128)

## Indeterminación y movilidad espacio-temporal

Los cuentos populares, especialmente los conocidos por las denominaciones de fantásticos y maravillosos (10), suelen presentarnos personajes y sucesos prodigiosos; el narrador ha de buscar un ambiente adecuado donde integrarlos. La acción se desarrollará, entonces, en un espacio y un tiempo indeterminado y significativamente remotos

«Erase en un tiempo...»

(Lorenzo-Esteban)

«En un país molt llunyá,  
i en temps més llunyans encara...»

(Maspons, 3)

«Alá nun país muy lonxe...»

(Fingoy, 77)

«Aló en tempos pasados  
cando falaban todas as cousas...»

(Fingoy, 19)

«I ells allí i jo aquí  
i no m'han dat res pel camí.»

(Amades, p. 140)

Sin embargo, también puede suceder que los hechos transcurran —supuestamente— en un lugar cercano y conocido. En ocasiones, el narrador llega a afirmar haber tratado con alguno de los personajes

«Fai pouco tempo nunha aldea de Páramo...»

(Fingoy, 38)

---

(10) Dentro del «corpus» de cuentos de tradición oral, hay una clase particular a la que, en muchas ocasiones, se le han adscrito los adjetivos «de hadas», «maravilloso» o «fantástico». La primera expresión no tiene ningún sentido referida a la tradición española, la segunda se presta a confusión: cuento maravilloso y cuento fantástico son dos subgéneros diferentes. En los dos suceden hechos prodigiosos pero, mientras que en el primero estos hechos se enmarcan en un espacio y un tiempo absolutamente irreales y mágicos, en el segundo se producen de forma extraordinaria a partir de una situación de normalidad. Los primeros fueron estudiados por Propp quien descubrió en ellos una estructura profunda invariable que se concreta en el cumplimiento de las 31 fundaciones descritas y analizadas en su *Morfología del cuento*. De estas 31 funciones es indispensable la de «carencia o fechoría inicial» que implica la existencia de un héroe que ponga fin a la primera o repare la segunda. Preferimos, entonces, denominar a estos cuentos «de héroe» para ahorrarnos el término ambiguo de «maravillosos», si bien, somos conscientes de que no es totalmente acertado ni exacto.

«Unha vez había unha muller  
nunha aldea cerca de equía...»

(Fingoy, 57)

«Hai samente unhos catros anos  
que morréu un home nestra contorna  
que era muy célebre...»

(Fingoy, II)

Esta característica suele darse en las fórmulas iniciales de los cuentos denominados «humanos» que tratan asuntos de la vida diaria con tintes humorísticos: maridos engañados, curas pícaros, mujeres desobedientes, etc. Los cuentos que poseen esta clase de comienzos han sido recogidos en diversos puntos de la península; algunos —según indican Aarne-Thompson— pertenecen también a la tradición europea, asiática o americana. Igualmente, aparecen en colecciones de cuentos árabes, indios y en la literatura culta medieval. El cuento, a diferencia de la leyenda, no se adapta a unas coordenadas espacio-temporales concretas y sus personajes son anónimos y arquetípicos; lo que sucede es que el narrador utiliza diferentes recursos para «acercar» su historia al auditorio y aumentar, de este modo, la veracidad de la misma, veracidad que muchas veces es indiscutible para el propio narrador.

### **Mantenimiento de la intriga**

En el cuento domina, por lo común, el elemento maravilloso. Desde él se nos refieren acontecimientos increíbles. Al final se provoca el equívoco intentando poner en duda tanto la falsedad como la veracidad de los mismos; de este modo, aún acabado el relato, el oyente queda sumergido en un ambiente de mágica intriga

«Aixó va anar i era,  
si era bé i si no també...»

(Maspons, 15)

«Y esti cuentu, que non paez cuentu,  
bien pudo ser un sucediú.»

(Espinosa, 84)

«Hai algún fillo dus que asistiron a eso,  
e dicen que llo oíron contar a seus difuntos pais.  
Certo serao, pero eu nun o creio...»

(Fingoy, 98)

«Rondalla ve, rondalla va,  
sino es mentida, veritat será.»

(Amades, p. 130)

«Ura ala bazan, sartu dedilla kalabazan.»  
(Si no fuera así, métase en la calabaza.)

(Irigaray, 2)

«Egía bada, sakelan zar; gezukra bada, atera ez deilla.»  
(Si es verdad, meterlo en el zurrón; si es falso  
que no salga.)

(Barandiarán, *op. cit.*, v. II, p. 123)

En el comienzo de la narración, las fórmulas iniciales también van a actuar como reforzadoras de la intriga al situar la narración en un marco fabuloso e inverosímil

«En aquells temps, que de la palla en feiem fems,  
i que els fems tornaven argents...»

(Amades, p. 128)

En cuanto a la temática —si es que es pertinente utilizar este término al referirnos a fórmulas tan breves y carentes de acción argumental— distinguiremos entre fórmulas iniciales y finales:

En las fórmulas iniciales se pueden hacer referencia a las faenas agrícolas:

«Aló polo da sega...»

(Fingoy, 17)

O a la estación del año:

«Unha noite das grandes do inverno...»

(Fingoy, 9)

O bien, a tiempos pasados pero no remotos:

«Unha vez, aló noutros tempos,  
non había coches...»

(Fingoy, 45)

«A principio de século...»

(Fingoy, 98)



O a tiempos pasados y remotos:

«Era en aquells temps en qui els pobles  
tractaven en comú, cada diumenge,  
llurs assumptes...»

(Maspons, p. 16)

También a tiempos y lugares quiméricos:

«En aquells temps que hi había un rei  
que parava faves, i le queien ses baves a dins un ribell,  
i le tornaven argents...»

(Alcover, 8)

Algunas pueden enunciarse a modo de conjuros (11):

«Aixó era y no era, i bon viatge faci la cadenera,  
per vosaltres un picotí i per mí una quartera  
del bon blat que es bat a l'era,  
i el bé que se'n vingui, i el mal que se'n vagi,  
i qui bé faci que bé trobi, i el dolent que mal hagi...»

(Amades, p. 127)

Muchas fórmulas finales tienen como principal objetivo burlar al auditorio, como la que exponemos a continuación:

«Colorín colorado,  
este cuento se ha acabado,  
meteille o fucín debaixo do rabo.»

(Fingoy, 53)

Si bien, la fórmula final más repetida, al menos en castellano, es la de final feliz —característico, como es sabido, del cuento tradicional—. En

---

(11) Hay quien sostiene la creencia de que el narrar ciertos cuentos puede acarrear una serie de calamidades tanto al que los relata como a aquellos que los escuchan, por eso toman ciertas precauciones: esperar a que se haga de noche, contar las historias cerca del fuego o del agua, recitar determinadas frases, hacer la señal de la cruz, etc. La verdad es que las costumbres y las creencias varían de unos lugares a otros y no podemos afirmar categóricamente nada. Las interpretaciones que se hacen sobre determinados ritos y costumbres pueden, a veces, no tener nada que ver con la realidad.

ella se alude a las bodas celebradas tras la «victoria» del héroe y la superación de las pruebas y continuas dificultades a que se ha visto sometido en el transcurso de los acontecimientos

«Y, con esto, ellos fueron felices  
y comieron perdices  
y a nosotros nos dieron con los güesos  
en las narices.»

(Para este final se hace innecesarias  
la referencia.)

«Y cuando yo marché de aquel pueblo  
todavía quedaban bailando.»

(Ampudia, 34)

«I visqué felic i content amb ella  
per tots anys de la seua vida.»

(Maspons, p. 36)

Nos parece importante subrayar que un gran número de fórmulas insisten en el «viaje» hacia el imaginario mundo donde se desarrolla la existencia de los personajes

«Y allí está, esperando que vayamos a verle  
y que nos eche otra ojeada.»

(Curiel, p. 97)

El destino que puede correr un cuento una vez escapado de la boca de las gentes ha sido utilizado, también, por el inagotable ingenio popular como material para la creación de nuevas fórmulas finales

«Xip-xap, ja s'ha amagat,  
per eixe forat.»

(Bataller, 12)

«Cuentecico conta, de la ventana al tejao,  
y del tejao a la calle,  
pa que no lo vea nadie,  
y de la calle al coso,  
pa que no lo aprenda ningún mocoso.»

(Larrea, R.D.T.P., «La buena hija»)

«I conte arrematat,  
per la ximenera sa n'ha anat.»

(Lacuesta, 6)

Es frecuente en el área catalana y vasca que la fórmula final aluda a la condición de los personajes y exprese la curiosidad del narrador por su situación supuestamente actual

«I si no són morts són vius,  
i si no són vius són morts.»

(Amades, p. 141)

«I allà van viure anys i més anys,  
fins que se van morir,  
i encara són vius si no són morts.»

(Alcover, 13)

«Geroztikako beririk eztakit nik.»

(De lo que pasó más tarde yo no tengo noticias.)

(Azkue, *op. cit.*, vol. II, p. 116)

Son escasos los finales de cuentos tradicionales que ofrecen algún consejo de tipo moral o hacen referencia a la religión (12). El final con moraleja —tan característico de la cuentística culta— se encuentra más fácilmente añadido a los cuentos clasificados como «humanos» y nunca a los fantásticos y «de héroe». Consideramos que nada tienen que ver con las fórmulas de apertura y cierre que tratamos puesto que, a diferencia de éstas, no poseen un lenguaje formulaico. Su contenido, además, tiene relación con el cuento concreto donde aparecen; por el contrario, las fórmulas de «entrada» y «salida» poseen un carácter itinerante y su temática es prácticamente independiente del contenido del relato. A continuación ofrecemos algunos ejemplos:

«Y este cuento nos enseña que a las mujeres  
no se les puede confiar ningún secreto.»

(Espinosa, 69)

«Y por eso dice la gente:  
a la mala maña se le corta un brazo.»

(Espinosa, 92)

Con respecto a las fórmulas finales que hacen referencia a la religión seguidamente presentamos algunas muestras:

---

(12) Esto también sucede con las fórmulas iniciales, aunque hay que señalar que existe un tipo de cuentos que refieren pasajes apócrifos de la vida de Jesucristo donde aparece realizando milagros en compañía de S. Pedro. La fórmula inicial empleada en estos casos es la siguiente (suele variar muy poco): «Cuando Nuestro Señor Jesucristo y S. Pedro andaban por el mundo...»

«Y la Virgen se quedó, viviendo muy felices.»  
(Curiel, p. 284)

«Y esti cuentu acabó, Virgen y Madre de Dios,  
y ahora digamos todos: alabado sea Dios.»  
(Cortés, Sanabreses, 15)

«Déu n'alliber tota criatura. Amén.»  
(Alcover, 2)

El aspecto religioso también puede aparecer combinado con el festivo

«I venga unes noces de pingol vermei,  
un ball ben vitenec, i sarau i festes per llarg.  
I encara deuen esser vius, si no són morts.  
I al cel mos vegem tots plegats.»  
(Alcover, 4)

E, incluso, con lo obsceno, como ocurre con este sorprendente final extremeño

«Y se acabó mi cuento con sal y pimienta,  
las cagalutas en el covento,  
mi culo remendao y el de Dios adoraao.»  
(Curiel, p. 305)

Para cerrar este apartado mencionaremos un final recogido por J. Díaz que recuerda al marroquí «y la paz»

«Y colorín colorado,  
aquí paz y allí gloria.»  
(Díaz, 6)

Las hipótesis que pueden formularse acerca de la naturaleza y origen de las fórmulas iniciales y finales estarán íntimamente ligadas a las que se elaboren acerca de la naturaleza y origen del propio cuento tradicional. Sin embargo, en lo que respecta a este último, no existen teorías definitivas. La problemática subyacente al cuento tradicional es un campo todavía sin roturar.

Paralela a su función estructural, las fórmulas iniciales y finales cumplen una función lúdica y también estética —como hemos visto—. En contra de lo que pudiera parecer a aquellas personas acostumbradas a las obras individuales de la literatura culta, este tipo de fórmulas no están

construidas de modo descuidado: poseen rima, utilizan un lenguaje condensado y colorista, y resultan enormemente sugestivas y variadas. Algunos estudiosos advierten en ellas, además, una función ritual. En este caso, las fórmulas en cuestión estarían relacionadas con un supuesto carácter semimágico del cuento. De esta opinión participa Amades, para quien las fórmulas iniciales y finales son «universals i responen al sentit semisagrat primitiu de la rondalla» (13). En apoyo a esta afirmación añade que todas las oraciones, salmos y formas sacramentales tienen una frase específica inicial y otra final. Amades cree ver en las fórmulas de tipo onomatopéyico, sin significado aparente, la fosilización de términos mágicos que, en épocas pretéritas, tuvieron un sentido sagrado. En otras fórmulas, como aquella donde sobre el oyente incrédulo recaía una determinada prohibición («l qui no s'ho vulgui creure no beura vi de la carabassa, ni sortirà a ballar a la plaza») encuentra el recuerdo de bailes ceremoniales y antiguos ritos religiosos.

Es muy tentador dejarse llevar por semejantes afirmaciones, pero lo cierto es que de ninguna manera podemos probarlas. Con respecto a las teorías de Amades queremos citar unas palabras de De Vries acerca del libro de Saintyves *Le contes de Perrault et les récits parallèles* (1923): «Por lo menos Saintyves ha tenido el mérito de reconocer en los cuentos motivos rituales que perduran aún hoy en las instituciones religiosas de los pueblos primitivos. Por el contrario se ha equivocado por completo al descubrir en los cuentos el «texto» que acompañaba al rito» (14).

Desde luego parece cierto que los cuentos «de héroe» poseen un paralelismo estructural con respecto a los denominados ritos de iniciación (15). Analizando los elementos más comunes de estas ceremonias —denominados por los antropólogos elementos primarios de la iniciación— y comparándolos con las funciones descritas por Propp que esencialmente constituyen el cuento «de héroe», observamos una extraordinaria similitud. Esta similitud no implica que los cuentos y las fórmulas que en ellos se insertan reproduzcan o recuerden ritos pasados, puesto que queda una cuestión por resolver y consiste en saber «si el cuento describe un sistema de ritos procedentes de un estadio preciso de la cultura o si su escenario

---

(13) *Op. cit.* en nota 3, p. 126.

(14) DE VRIES, J.: *Betrachtungen zum Märchen* (1954). (Citado por Mircea Eliade en *Mito y realidad*. Madrid, 1968. Apéndice I, p. 212).

Saintyves, el autor al que hace referencia De Vries, es el inspirador de las tesis ritualistas retomadas más tarde por Propp.

(15) Véase LORENZO VELEZ, Antonio: «Blancaflor, la hija del diablo». *Revista de Folklore*, Valladolid, 27. En este trabajo se examina esta relación sobre un cuento concreto.

iniciático es «imaginario», en el sentido de que no está unido a un contexto histórico-cultural, sino que expresa más bien un comportamiento anti-histórico, arquetípico de la psique» (16).

Se ha especulado mucho acerca de las fórmulas que estudiamos. Se ha llegado a afirmar que el «viaje» del narrador, al que tantas veces se alude, está relacionado con el viaje que, simbólicamente, realiza el iniciado al trasladarse a un lugar extraño —que no es el mundo de la experiencia ni el del más allá— donde es asesorado por sus antepasados y transformado en hombre adulto. También se ha argumentado sobre la posibilidad de que la utilización de estas fórmulas sea debida al convencimiento del transmisor de que narrar ciertos cuentos puede acarrear calamidades tanto al que los relata como a aquellos que los escuchan. Las fórmulas iniciales y finales le sirven de «cerrojo» y «frontera» de protección, especialmente aquellos que están elaborados en forma de conjuros. Como decíamos nada de esto puede afirmarse categóricamente. Sin pruebas demostrables no dejan de ser sino hipótesis aventuradas.

Amades sostiene que las fórmulas de «entrada» y «salida» se adscriben indistintamente a cualquier cuento, siempre y cuando concordaran con el sentido de éste. Nosotros advertimos, sin embargo, que si bien, son itinerantes, ciertas clases de fórmulas aparecen preferentemente asociadas a determinados tipos de cuentos. Aunque no sea una afirmación estadísticamente comprobada, los cuentos «humanos» y de animales presentan normalmente comienzos y finales más escuetos, de carácter humorístico y, muy frecuentemente, carecen de ellos. Por su parte, los cuentos «de héroe» y los fantásticos suelen poseer fórmulas iniciales y finales más elaboradas destinadas a reforzar el carácter fabuloso de los mismos. No faltan, por supuesto, las excepciones.

Como dato curioso, queremos señalar la existencia de un cuento catalán, *El vell de la barretina blanca*, recopilado por Amades, cuyo argumento, resumido, es el siguiente: Dos hermanos que marchan de casa en busca de fortuna son encantados por el «viejo de la barretina blanca» ya que no superan la prueba a que les somete; ésta consistía, sencillamente, en contar un cuento teniendo cuidado de no comenzar diciendo: «Vet ací que una vegada...» El hermano pequeño, que ha salido en su busca, pronto se encontrará también ante el «viejo de la barretina blanca». Más despierto que sus hermanos, escucha la advertencia del viejo y comienza su cuento

---

(16) CENCILLO, Luis y GARCIA, J. Luis: *Antropología cultural y psicológica*. Publicaciones del Seminario de Antropología Psicológica de la Universidad Complutense. Madrid, 1973. Tratado 2.º, cap. 3.º, p. 529.

con la frase: «Si n'eren un pare i una mare que tenien tres fills...». Al oír estas palabras el viejo se convierte en una montaña de oro y los hermanos mayores quedan libres del encantamiento (17). El motivo de las palabras mágicas que permiten continuar al héroe su camino y tener éxito en la empresa acometida, está muy difundido tanto en la tradición oral como en la literatura culta —recordemos, a modo de ejemplo, un episodio similar en *Los caballeros de la Tabla Redonda*—.

Como opinaba Menéndez Pidal, el arte tradicional es sustancialmente diferente del arte personal y culto. La presencia de las fórmulas iniciales y finales en los cuentos de tradición oral son una prueba más de la divergencia estética e ideológica entre uno y otro. Hay un gran número de cuentos que han pasado de la tradición oral a la literatura culta y viceversa. Los encontramos en la *Disciplina Clericalis*, en el *Libro de los ejemplos*, en *Las mil y una noches*, en el *Libro del buen amor*, en el *Calila e Dimma*, etc. Todas las versiones cultas consultadas contenían finales de tipo moralizante, religioso o, en su caso, prescindían de ellos. Las fórmulas iniciales y finales, con su frescura, su musicalidad, su fantasía, su apicada burla y su colorido son característica privativa de la literatura oral. El léxico específico de estos cuentos y de las fórmulas a ellos unidas es completamente popular e incontaminado por el léxico culto de la misma materia.

Compiladores, degustadores y estudiosos de la tradición oral, como Fernán Caballero o Grimm, literaturizaron los materiales que recopilaron, recreando algunas de las fórmulas que aparecen en sus colecciones:

«Y yo fui y vine y no me dieron nada,  
sino unos zapatitos de azúcar, otros de cobre,  
otros de cristal y otros de cordobán:  
estos me los puse, los de cristal se me rompieron,  
los de azúcar me los comí  
y los de cobre son para ti.»

(Caballero, p. 55)

El cuento, a diferencia del romance, tiene un lenguaje menos formalizado, salvo en los comienzos y finales, y en algunos diálogos o monólogos de los personajes —que pueden ser cantados— y se repiten a lo largo de

---

(17) El cuento (n.º 113) fue explicado por Teresa Valero, natural de Barcelona, en 1918. Amades incluye la siguiente nota a pie de página: «Es remarcable que, la fórmula mágica de desencantamiento, sigui precisamenté la frase, podríem dir sacramental, del començament de les rondalles. El cas no sins fa explicable.»

la narración, teniendo bastante importancia en lo que al desenlace de la acción se refiere. Veamos algunos bellos ejemplos de estos últimos:

«Palomita mensajera que vienes por esos campos,  
la gasa y el terciopelo  
¿me puedes decir quién los ha robado?»  
(Larrea, 3)

«Vamos a llorá, llorá; vamos a llorá, llorá;  
vamos a llorá, llorá, por estas prendas  
que están acabando ya: cinta, cordón y calla.»  
(Larrea, 2)

El lenguaje formulaico es característico también de los conjuntos que se emplean para propiciar diversas acciones: amasar el pan, amainar tormentas, invocar a la luna para que nos informe del tiempo, incubar, etc.

En el lenguaje formulaico la función simbólica es prioritaria a la función comunicativa. El transmisor, a través de ellas, se expresa de un modo implícito; las palabras se comportan como símbolos, adquiriendo significados diversos que nos recuerdan algo ausente, ya sea por la posesión de cualidades análogas o por un mecanismo de asociación mental. Como sostenía Jean Paulus, refrendando a Wallon, «lo fundamentalmente nuevo en el hombre es la función simbólica como tal, o sea, la capacidad de representar lo ausente» (18).

El transmisor, durante la emisión del mensaje, representa un papel elegido por él mismo e impuesto a los destinatarios, y el propio mensaje, aún siendo un acto expresivo, se interpreta como un acto técnico, aceptándose su influencia sobre la realidad como verdadera. Por todo ello, el narrador al referir sus fórmulas de «entrada» y «salida» se siente, ciertamente, traspasando el umbral de dos mundos.

---

(18) PAULUS, Jean: *La función simbólica del lenguaje*. Ed. Herder. Barcelona, 1975 (p. 20).



## EL CUENTO FOLKLORICO EN CASTILLA-LA MANCHA ESTADO DE LA INVESTIGACION

MAXIME CHEVALIER  
*Université de Bordeaux III. (Francia)*

Para definir el estado de la investigación sobre el cuento folklórico en Castilla-La Mancha, se impone como tarea previa la de recapacitar brevemente las encuestas que se han llevado a cabo en el territorio español. Dejando aparte, por motivos de clarificación, la colección de *Cuentos populares españoles* de Aurelio M. Espinosa, sobre la cual hemos de volver a continuación, se pueden distinguir cuatro etapas esenciales dentro de este largo proceso:

a) El siglo XIX. Las zonas encuestadas se reducen a cuatro: Andalucía con los cuentos publicados por Fernán Caballero y el grupo que forman Antonio Machado Álvarez y sus amigos; Cataluña, con la preciosa colección de Maspons i Labrós; en menor escala Andalucía y Extremadura, zonas de las cuales se ocupan unos colaboradores de la *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*.

b) Los años 1920, caracterizados por el impresionante desarrollo de las encuestas en la zona asturiana (Aurelio de Llano Roza de Ampudia, Constantino Cabal).

c) Los años 1940, en los cuales se publican admirables colecciones de cuentos recogidos en Castilla y León (Aurelio M. Espinosa, hijo), Extremadura (Marcelino Curiel Merchán) y Cataluña (Joan Amades).

d) Los años 1960-1980, en los cuales la investigación se reanuda en el área andaluza (Arcadio de Larrea Palacín), toma extraordinario incremento en Galicia (Laureano Prieto, Lois Carré Alvarellos, *Contos de Lugo*) y continúa brillantemente en tierras de León (Luis Cortés Vázquez).

Consecuencia de estos trabajos es la formación de unos polos de desarrollo dentro de la geografía folklórica de España. Estos polos son, de Norte a Sur y de Oeste a Este: Galicia, Asturias, Castilla y León, Cataluña, Extremadura y Andalucía.

¿Y Castilla-La Mancha? Castilla-La Mancha, hay que confesarlo, se nos aparece como la Cenicienta de España. Mejor dicho, una de las Cenicientas, porque no andan más favorecidas Valencia y Murcia. Alguna que otra vez rasga un relámpago cielo tan oscuro. El caso se da en 1846, cuando observa Sarmiento, viajando por España, la localización de un cuento folklórico en La Mancha. Dejo la palabra al polígrafo argentino:

(Ocurre la escena en una venta manchega en la cual Sarmiento y sus compañeros de viaje esperan intranquilos y nerviosos a que aparezca la diligencia que les ha de llevar a Sevilla; ha salido uno de los viajeros y regresa asustadísimo con el cuento siguiente):

—¿Saben ustedes lo que ha sucedido en Moral (se tratará de Moral de Calatrava) ahora poco? ¡Cosa horrible! Hay una familia compuesta de la madre y dos hijas, la una, casada, vive en un paraje no distante; y un hermano que salió niño para América volvía con una buena fortuna en doblones. Llega a casa de la hermana casada, se hace reconocer y le cuenta la buena nueva, anunciándole que va a casa de su madre, de quien no se hará reconocer por darle un chasco.

Al día siguiente la hermana va a la casa paterna, y signo ninguno exterior le indica la presencia de su hermano. «¿Y el viajero?», pregunta. «¿Qué viajero?», le contestan madre e hija despavoridas. «El viajero que vino a alojarse». «No ha venido nadie», contesta la madre, pálida. «Se fue esta mañana», contesta al mismo tiempo la hija. «Pero, madre, era Antonio, que venía de América, rico». «¡Antonio, mi hijo!», «¡Mi hermano!» —exclaman mesándose los cabellos— «¡Y el corazón no me había dicho nada!» ¡Madre y hermana lo habían asesinado en la noche, por apoderarse del saco de onzas!

La compañía que estaba en torno del brasero se quedó pasmada, y yo veía parárseles a todos de horror los cabellos, excepto a mí, que dije, con tono autoritario: «Es falso, señores; eso es un cuento». Todos se volvieron hacia mí, mirándome de hito en hito por la extrañeza de la afirmación, pues sabían que yo no conocía los lugares ni las personas. Este cuento lo he oído en América hace doce años; la escena tenía lugar en la campaña de Córdoba, el mozo volvía de Buenos Aires y lo mataron como aquí madre y hermana con el ojo del hacha, de donde deduzco que ni entonces ni ahora ha ocurrido tal cosa. Son ciertos cuentos antiguos que corren entre los pueblos. Ya he sorprendido unas cincuenta anécdotas ocurridas en España, en Chile, en Francia, en Buenos Aires; y contando algunas de ellas logré distraer los ánimos, porque, la verdad sea dicha, ya nos moríamos de miedo. El ruido de la diligencia de Sevilla nos volvió la alegría, y a la una de la noche nos pusimos de nuevo en movimiento» (1).

---

(1) SARMIENTO: *Viajes. II. España e Italia*, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 88-89.

Tiene razón Sarmiento: se trata de un cuento viejo. Un cuento folklórico conocido (T939A) que sin duda se relató en el siglo XIX como auténtica tragedia cuyo escenario fuera un pueblo manchego: en la misma zona lo habían de localizar, años más tarde, Campoamor al referir idéntica patraña bajo el título de *Los venteros de Daimiel* (2), y, todavía en 1905, Pío Baroja en *La feria de los discretos* (3). Durante siglos se dio este cuento esperpéntico como suceso ocurrido en varias partes del mundo: en un pueblo francés según el novelista Juan de Piña en 1628 (4), en los llanos de Argentina según advierte Sarmiento, en Argel a mediados del presente siglo según un periodista cuya «información» le había de inspirar a Albert Camus *Le Malentendu*.

Volvamos al cuento folklórico de Castilla. En 1939 recoge Francisco Rodríguez Marín en un lugar de La Mancha tres relatos, dos de los cuales son cuentos folklóricos extensamente difundidos en la tradición hispánica: *Los tres consejos* (T910B) y *Los chirlosmirlos* (T1360C) (5).

Aparte de estos informes fragmentarios únicamente contamos en la actualidad con la colección de *Cuentos populares españoles* de Aurelio M. Espinosa. Dicha colección, que ocioso resulta alabar, incluye cuarenta y cuatro relatos recogidos en el área de Castilla-La Mancha, esencialmente en las provincias de Toledo y Cuenca, relatos que corresponden a cincuenta y un cuentos tipos. La cosecha es de consideración; fuerza es confesar sin embargo que se queda corta si comparamos estas cifras con los ciento veinte y tantos cuentos tipos que documentó Ampudia en Asturias o los centenares que evidenció en Cataluña Joan Amades. En el mapa del cuento folklórico español Castilla-La Mancha sigue representando una laguna.

Afortunadamente por poco tiempo, dado que pronto han de ver la luz, gracias a la ilustrada generosidad del Instituto de Estudios Manchegos, los *Cuentos de Ciudad Real* recogidos por Julio Camarena. Tal colección enriquece en forma impresionante el tesoro folklórico de Castilla-La Mancha, según demuestran unas cifras, secas y elocuentes: la colección de Espinosa presenta cinco cuentos tipos de animales, la colección de Julio Camarena treinta y dos; por otra parte el caudal de los cuentos maravillo-

---

(2) *El drama universal* (1869), XXVIII.

(3) BAROJA: *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1946-1951, I, p. 784. Según el novelista tan espeluznante suceso hubiera ocurrido en «una venta próxima a Despeñaperros».

(4) *Casos prodigiosos y cueva encantada*, «Colección selecta de Antiguas Novelas Españolas», VI, Madrid, 1907, p.135-139.

(5) *En un lugar de La Mancha...*, Bermejo, Madrid, 1939, p. 110-113 y 118-127.

sos recogidos por nuestro amigo, multiplica por tres el que aparecía en los *Cuentos populares españoles*. Dejemos las cifras para citar los títulos, más poéticos o graciosos: limitándome a los cuentos maravillosos, observo que esta nueva colección nos brinda extensa serie de relatos tradicionales que por primera vez se documentan en tierras de Castilla-La Mancha:

- El matador de la serpiente* (T 300)
- El cuerpo sin alma* (T 302)
- Los gemelos del pez* (T 303)
- La hermana traidora* (T 315)
- El mago y su alumno* (T 325)
- Los hermanitos y la ogresa* (T 327 A)
- El pequeño y el gigante. Los gorros trocados* (T 327 B)
- El muchacho roba y captura al gigante* (T 328)
- Juan Soldado y el demonio* (T 300)
- La muerte madrina* (T 332)
- En busca de la esposa perdida* (T 400)
- La bella durmiente del bosque* (T 410)
- El hermano corzo* (T 450)
- Los siete cuervos* (T 451)
- Los tres pelos del diablo* (T 461)
- El nombre del protector* (T 500)
- El criado fiel* (T 516)
- El caballo ayudante* (T 531)
- La culebrita ayudante* (T 533\*)
- El pescador y su ambiciosa esposa* (T 555)
- Los tres objetos maravillosos* (T 563)
- La gaita que hace bailar a todos* (T 592)
- La piel de piojo* (T 621)
- El muchacho vago y el pez agradecido* (T 675)
- Garbancito* (T 700)
- Mi madre me mató, mi padre me comió* (T 720)

Perdóneseme lo largo de la enumeración por mor del interés que ofrece. Demuestra claramente que el tesoro de los cuentos tradicionales de Castilla-La Mancha ya no tiene nada que envidiar al que puede ostentar cualquier zona de la Península.

Por más importante que sea ésta, otras conclusiones autorizan las investigaciones cuyos resultados se han publicado desde 1960. Tan fecun-

das han sido las encuestas recientes en la zona castellana —permítaseme salir ahora de los límites de Castilla-La Mancha—, en tal medida han acrecentado el acervo de los cuentos tradicionales recogidos en este área que nos llevan a revisar unos puntos de vista que parecían imponerse a los estudiosos hasta hace poco. De este enriquecimiento se desprenden en efecto dos consecuencias de gran alcance.

Demuestran primero estas aportaciones que una abundante serie de cuentos que solían considerarse dentro del área de lengua española como propios de América viven en las provincias castellanas. Valgan como ejemplos, entre otros que se podrían aducir, *La doncella en la torre* (T 310), *La culebrita ayudante* (T 533\*), *El pescador y su ambiciosa esposa* (T 555), *La madre traidora* (T 590), *El muchacho vago y el pez agradecido* (T 675) (sigo limitándome a los cuentos maravillosos). Cierto que lo podíamos sospechar, porque era de presumir que los cuentos españoles de América hundieran sus raíces en la Península. Pero más vale poderlo afirmar.

Segunda consecuencia, la consulta del catálogo internacional de los cuentos folklóricos daría de pensar que el caudal de los cuentos peninsulares de lengua española fuera relativamente pobre con el que corre en otros países europeos. Pura ilusión, debida al hecho de que Stith Thompson, al ensanchar y revisar dicho catálogo, únicamente disponía del índice de cuentos españoles de Ralph S. Boggs, que se remonta a 1930, y de la segunda edición de los *Cuentos populares españoles* de Aurelio M. Espinosa, fechada en 1946-1947. Desde entonces tan fructíferas han sido las encuestas en tierras de Castilla y León y Castilla-La Mancha que podemos proclamar con seguridad que el tesoro de los cuentos castellanos es tan rico como el de cualquier pueblo de Europa o de América. Pero esta conclusión nos impone un deber: el de formar cuanto antes un catálogo del cuento tradicional español que permita a los redactores del futuro índice internacional de los cuentos dar al folklore de España el sitio que le corresponde.

## LA DANZA DE ANIMAS DE ALBALADEJO

PEDRO J. RAMIREZ APARICIO

ALBALADEJO es un pequeño pueblo de la provincia de Ciudad Real, que pertenece al partido judicial de Villanueva de los Infantes, y está situado en el cuadrante Sureste de la provincia, formando parte de los históricos Campos de Montiel. Actualmente, sus poco más de 2.000 habitantes tienen una economía predominantemente agrícola, que se complementa con la cría de algunas especies animales.

En Albaladejo, el folklore ofrece su manifestación más característica en la llamada «Danza de las Animas», que, pese a las vicisitudes de los tiempos, los albaladejeños han sabido conservarla y recuperarla en los últimos años, especialmente, bajo la dirección de don Daniel Lillo y la actuación de un joven grupo de danzantes.

### Origen de la danza

La danza es antiquísima y, si hacemos caso a la tradición oral, se «baila de to'a la vida» o, como otros dicen, «desde qu'el mundo se fundó». Los más ancianos nos dijeron que se celebraba exactamente como cuando ellos eran niños, como se lo habían contado sus abuelos. Pisamos aquí un terreno demasiado resbaladizo, y afirmar alguna insinuación cronológica puede resultar en exceso peligrosa.

Es posible que tuviese un origen medieval, pero esto no pasa de ser una posibilidad. Por los documentos conservados —Libro de cuentas de la Cofradía de Animas— sabemos que se celebraba antes de 1846, y por

«un decreto seis de enero de 1847, de los Señores del Ayuntamiento y cura párroco, como patronos de la cofradía de Animas y San Antonio Abad de antiguo fundada en esta parroquia y extinguida de hecho por las vicisitudes de los tiempos, quedó establecida con la aprobación de los señores jefes políticos de esta provincia y vicario de este Partido». Si tenemos en cuenta lo que en el folio número 25 del mismo Libro se cuenta, es posible afirmar con toda seguridad que la danza se bailaba en 1807, pues en el mencionado folio se da la lista de los cofrades que existían en ese mismo año.

Así pues, tenemos constancia de que la Danza de Animas se realizaba a comienzos del siglo XIX, que durante algún tiempo estuvo perdida —es de suponer que prohibida por las autoridades—. Todo hace suponer un origen más allá del siglo XIX, pero queremos insistir que los datos fiables acerca del mismo, por el momento nos pasan inadvertidos.

Si el origen cronológico de esta manifestación popular nos es todavía desconocido; no ocurre lo mismo con su origen significativo que, aunque legendario, es conocido con el nombre de «Leyenda de Animas». La leyenda dice así: «Estando en una ocasión realizando la danza, y una vez que concluyó el acto de la recogida de ofrendas, uno de los danzantes se quedó para sí con parte de las ofrendas. Cuando regresó a su casa se encontró con la sorpresa de que las ánimas benditas del Purgatorio le pidieron cuentas por la acción que el danzante había realizado.» Desde aquel entonces, se tomó un gran respeto, a la vez que un gran temor, por el dinero que se recaudaba en la Danza de Animas; por ello, todo él era entregado al cura, como representante de la Iglesia, para que realizara obras de caridad y dijese misas en memorias de las Animas.

### **Fecha de celebración**

La Danza de Animas se celebraba coincidiendo con las fechas del Carnaval; por tanto, no tiene una fecha fija y varía, dependiendo de las salidas de las máscaras a las accidentadas calles de Albaladejo. Se celebraba, pues, durante los tres días que transcurría el Carnaval, pero, al parecer, adquiriría mayor importancia el último día, que era cuando verdaderamente se dedicaba a las ánimas.

Ultimamente, la Danza se ha realizado en otras fechas, sin coincidir exactamente con el Carnaval. El motivo no es otro que reavivarla, pues hemos de tener en cuenta que la Danza estaba prácticamente perdida, y sólo en estos dos últimos años se ha conseguido rescatar, de ahí que se

aproveche cualquier ocasión para darla a conocer a los habitantes del lugar.

### **Organización de la Danza**

Nueve días antes de la fecha de ejecución de la Danza, se tocaban las campanas de la Iglesia en honor de las Animas. Se salía por las calles tocando los tambores, y era entonces cuando se ofrecía «correr la bandera» por parte de aquellas personas que tenían algún familiar en precario estado de salud.

### **Protagonistas**

— El que «corría la bandera», que normalmente cedía su cargo a aquella persona que lo solicitase, y que lo hubiera ofrecido, para que las benditas Animas intercediesen en favor de algún familiar suyo.

— La parte musical corría a cargo de cuatro personas. Dos tocaban sendos tambores, instrumentos que marcaban el compás de la danza, y otros dos tocaban el tiplillo o requinto (instrumento parecido a la guitarra, pero mucho más pequeño).

— Los danzantes: eran un total de ocho bailarines, y cada uno de ellos porta una cinta de distinto color, que va liando y, posteriormente, desliando alrededor de una vara vertical, que se coloca en el centro del círculo que forman los danzantes.

— El que sostenía la vara: su cometido era aguantar la vara vertical, que era vestida en el desarrollo de la danza.

— El loberico: hacía los mismos movimientos que el que portaba la bandera, pero ironizándolo y ridiculizándolo. Solía ir acompañado de una porra de esparto y una cuerda bastante larga, con la que imitaba las acciones del abanderado.

### **Indumentaria de los danzantes**

Todos los danzantes eran portadores de una espada y vestían trajes típicos:

— Un pañuelo de seda, tapando la cabeza y colgando los picos.

— Una faja en la cintura, adornada con un pañuelo de Manila, con un nudo en el lado izquierdo.



- Chaleco de colores.
- Americana negra.
- Calzón corto, adornado con una botonadura por la pierna.
- Medias blancas de algodón.
- Alpargatas de cáñamos, con unas cintas negras que se enrollan en la pierna.

### **Ejecución de la Danza**

La danza es monótona y de suma sencillez. En esencia consiste en vestir una vara de cuatro metros de larga con las cintas que portaban los danzantes. Bajo las notas musicales que salían del tiplillo o requinto, los danzantes vestían y luego desnudaban la vara, haciendo en ella una especie de tejido de cuadros muy vistoso.

De los ocho danzantes, cuatro tejen la vara hacia la derecha, y los cuatro restantes a la izquierda. Para destejerla, la acción se realizaba en sentido inverso.

Por último, los danzantes ahorcan al capitán, poniendo cada uno su espada encima de sus hombros, rodeándole el cuello. Todo ello lo hacían sin dejar de danzar.

Cuando los danzantes iban por la calle representando su pantomima se hacían ofrendas para que bailaran delante de las puertas de las casas. Eran ofrendas de tipo monetario.

Como ya hemos indicado anteriormente, el último día de Carnaval se dedicaba a las Animas. Durante la misa, que precisamente se celebraba en su memoria, los danzantes la interpretaban durante el Ofertorium, y al final de la Santa Misa se dirigían al cementerio danzando, donde se decía un responso, regresando otra vez a la iglesia, sin dejar de danzar en ningún momento y dando siempre la cara al cementerio.

Recordemos la creencia popular en los cortejos de los muertos de almas en pena que acompañaban al demonio en un constante caminar nocturno, era la «hueste antigua».

### **La Cofradía de Animas. El Libro de Cuentas**

La Danza estaba perfectamente organizada y existía la llamada «Cofradía de Animas», que se regía por unos estatutos propios. Tenemos documentación de esta Cofradía en el Libro de Cuentas que se conserva en el Archivo Parroquial de Albaladejo.

Al comienzo del libro hay unas «Advertencias», que es una especie de índice o sumario del contenido del libro:

— Desde el folio 8 al 19 se hallan varios apuntes que antes estaban separados.

— En el folio 20 empieza la lista de los cofrades, por los que todavía no se han celebrado las 15 misas que les corresponden según los estatutos de la cofradía.

— En el folio 25 comienza la lista de los cofrades existentes, algunos desde el año 1807 y que vivían el 6 de enero de 1847.

— En el folio 29, los cofrades inscritos en 1847. Algunos no han pagado los 4 rs. de su inscripción, y así se hace constar.

— En el folio 30 se dan los nombres de los que tocaron los tambores y fueron danzantes en el carnaval de 1847. En el mismo folio, reverso, se expresan las cuentas que dio el mayordomo Francisco Leal.

— En el folio 31, los nombres de los oficiales y sargentos del carnaval de 1848. En el reverso se expresan las limosnas recogidas por los danzantes.

— En el folio 32 se anota el producto de las reses vendidas.

— En el folio 33 hay otra lista de los cofrades que existían el 4 de junio de 1848, un total de 92.

## LA JOTA EN EL CAMPO DE REQUENA-UTIEL

FERMIN PARDO PARDO

La jota, tanto en canto como en baile, es uno de los estilos que con más abundancia y variedad ha conservado la sociedad agraria de esta comarca dentro de sus tradiciones. Los diferentes usos que se hicieron de ella, así como las distintas modalidades que podemos entresacar al analizar la recopilación hecha hasta ahora de este tema, nos demuestra que se trata de un estilo que, o bien cuadra perfectamente con el carácter de estas gentes, o que se acomodó y adaptó debidamente con su uso, consiguiendo así las características de sencillez, viveza, gracia y alegría que manifiestan las jotas de esta tierra, careciendo de altanería, rebuscamiento y complejidad interpretativa que encontramos en algunos tipos de jotas escolarizadas que se dan en ciertas zonas del Estado español. Casi todas las variantes recogidas aquí son de carácter popular. Solamente en algunas melodías de jotas de quintos, interpretadas por banda, apreciamos orígenes más o menos cultos que denuncian la intervención de un compositor.

Entre todo el conjunto de jotas que hemos escuchado a hombres y mujeres del Campo de Requena-Utiel encontramos unas 85 versiones distintas, de las que unas 7 son para canciones de cuna o trabajo, 13 para quintos, y las otras 65 para baile y rondas no ocasionales.

Como ya hemos apuntado, una característica muy significativa que tienen estas jotas es su marcado carácter rural, por tratarse de un tema muy cultivado entre la clase labradora de las aldeas y pueblos pequeños. De Utiel no hemos conseguido, por el momento, ninguna versión, y en el caso de las cuatro versiones recopiladas en Requena, proceden de la clase

labradora y artesana poco acomodada, pues la burguesía rica, formada en el siglo XVIII por sederos fabricantes y comerciantes y por terratenientes y comerciantes de vinos a partir de la segunda mitad del XIX, parece ser que se decantaba por los bailes de salón enseñados por maestros de baile, entre los que nos cita don Rafael Bernabeu en su libro *Más Estampas Requenenses* a Julián Aguilar «que enseñaba a bailar pавanas y lanceros en el Río Grande (calle de Requena) a finales del siglo XIX». De estos maestros de baile de salón deben proceder el bolero y las seguidillas conservadas en Requena y que estarían de moda a finales del XVIII y gran parte del XIX, mientras que en la época cercana al XX se sustituyeron por bailes de cuadros de origen europeo, como el rigodón o los lanceros, así como por los de parejas, tales como la polka, la mazurca y el vals, que llegan a ser copiados por la población rural.

En cuanto a su conservación podemos considerar, en general, que la jota ha desaparecido de esta comarca como manifestación viva, a pesar de que muchas personas de edad la recuerdan y hacen uso de ella en ciertas ocasiones festivas de tipo doméstico. No obstante, hemos de resaltar que todavía en Villagordo del Cabriel se hace la ronda y pasacalle de quintos anualmente a los sones de la jota, que en Camporrobles cantan y bailan la jota personas mayores y jóvenes y que los componentes del Grupo de Estudios Folklóricos Jaraiz, de la aldea de La Portera, reviven en fiestas, romerías y actos culturales las distintas modalidades que en baile, canto y acompañamiento instrumental adopta la jota en esta zona.

## ASPECTO MUSICAL

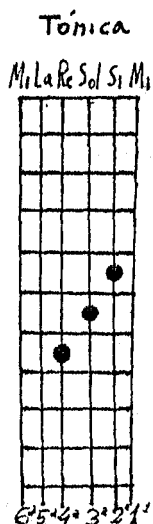
### 1. Acompañamiento instrumental

El acompañamiento instrumental para la interpretación de la jota se hace básicamente con la guitarra, conocida aquí tradicionalmente como vihuela.

Para acompañar la jota hemos encontrado en la zona tres formas distintas de templar la guitarra que dan, con sus correspondientes posturas de la mano izquierda, las tonalidades de La mayor con su tónica y dominante, de Re mayor con su tónica y dominante, y de Sol mayor con su tónica, dominante y subdominante.

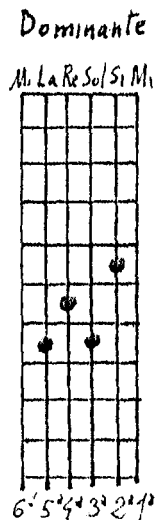
A continuación especificaremos las tres formas de afinación, sus nombres y posturas correspondientes, según nos fue transmitido por Hilarrio Pérez Gómez de Villar de Olmos, y diremos que dentro de la afinación

normal en que las cuerdas de la guitarra suenan al aire Mi (6.<sup>a</sup>), La (5.<sup>a</sup>), Re (4.<sup>a</sup>), Sol (3.<sup>a</sup>), Si (2.<sup>a</sup>), Mi (1.<sup>a</sup>), se toca «la aragonesa». Las posturas de la aragonesa en esta afinación son dos; para conseguir la tónica, se pisan la 2.<sup>a</sup> cuerda en el 5.<sup>o</sup> traste; la 3.<sup>a</sup> en el 6.<sup>o</sup>, y la 4.<sup>a</sup> en el 7.<sup>o</sup> Para la dominante se pisan la 2.<sup>a</sup> en el 5.<sup>o</sup> traste; la 3.<sup>a</sup>, en el 7.<sup>o</sup>; la 4.<sup>a</sup>, en el 6.<sup>o</sup>, y la 5.<sup>a</sup> en el 7.<sup>o</sup>



Afinación normal

La aragonesa  
(La mayor)



Dentro de la afinación denominada «cifrada» tenemos dos formas distintas a la normal. Una de ellas se utiliza para tocar la llamada «valenciana», en la que las cuerdas al aire suenan: Mi (6.<sup>a</sup>), La (5.<sup>a</sup>), Re (4.<sup>a</sup>), Sol (3.<sup>a</sup>), Si (2.<sup>a</sup>), Re (1.<sup>a</sup>).

Las posturas son las siguientes:

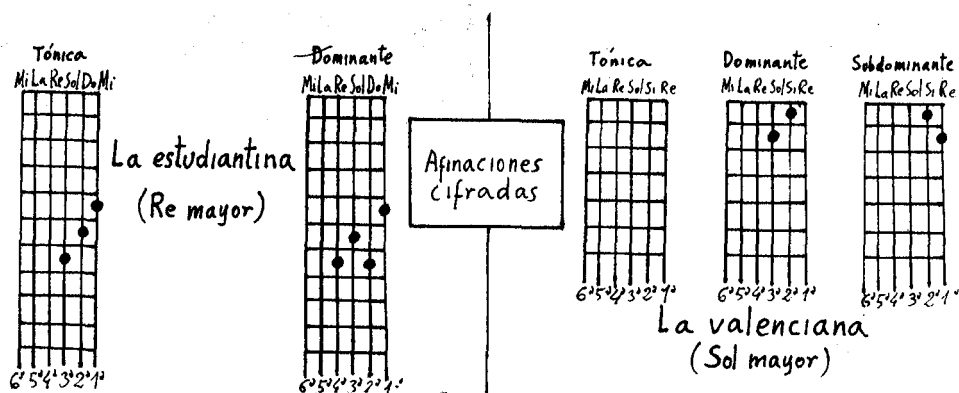
Para la tónica, al aire.

Para la dominante se pisa la 2.<sup>a</sup> cuerda en el primer traste y la 3.<sup>a</sup> cuerda en el segundo traste. Para la subdominante, 2.<sup>a</sup> en 1.<sup>o</sup> y 1.<sup>a</sup> en el 2.<sup>o</sup>

Para tocar la «estudiantina», las cuerdas al aire en la guitarra suenan:

Mi (6.<sup>a</sup>), La (5.<sup>a</sup>), Re (4.<sup>a</sup>), Sol (3.<sup>a</sup>), Do (2.<sup>a</sup>), Mi (1.<sup>a</sup>).

Las posturas son idénticas a la aragonesa, pero trasladándolas hacia la prima, es decir, pisando la 1.<sup>a</sup> cuerda en el 5.<sup>o</sup> traste, la 2.<sup>a</sup> en el 6.<sup>o</sup>, y la 3.<sup>a</sup> en el 7.<sup>o</sup>; esto para conseguir la tónica, mientras que para la dominante se pisa la 1.<sup>a</sup> cuerda en el 5.<sup>o</sup> traste, la 2.<sup>a</sup> en el 7.<sup>o</sup>, la 3.<sup>a</sup> en el 6.<sup>o</sup>, y la 4.<sup>a</sup> en el 7.<sup>o</sup>



Partiendo de estas afinaciones y posturas podían conseguirse otras tonalidades con la ayuda de la cejilla; no obstante, la afinación y posturas más generalizadas y que conocen todos los tocadores de jota es la aragonesa.

Pasamos ahora a la misión que desempeñaría la mano derecha, que será idéntica para cualquier tipo de afinación y postura, mezclando rasgueos y golpes. Se inicia la serie de movimientos empezando por dos rasgueos iguales, a los que sigue un golpe con las yemas de los dedos sobre la tapa de la guitarra; a este golpe sigue un solo rasgueo y, tras él, se dan dos golpes seguidos como el ya nombrado. Este esquema se repite ininterrumpidamente hasta que se quiere finalizar. La onomatopeya extraída de esta forma de tañer la guitarra sería:

ran, ran, plum, ran, plum, plum; ran, ran, plum, ran, plum, plum, etc.

Algunos tocadores, adornando más el esquema sencillo y en el tiempo que ocupan los dos rasgueos hacen un solo rasgueo redoblado que, onomatopéyicamente, sonaría así:

raca-raca, plum, ran, plum, plum; raca-raca, plum, ran, plum, plum, etc.

También como instrumento de acompañamiento se utilizó el guitarrillo, denominado en algunas poblaciones guitarrón, por copia del valenciano, pues eran semejantes a los utilizados en otras comarcas valencianas. El guitarrillo, que se requinta en su afinación respecto de la guitarra, sonando más agudo, se redobla constantemente siguiendo el acompañamiento básico de la guitarra. Con ello se consigue un murmullo constante que

adorna el efecto más sobrio que producen los rasgueos y golpes de aquella.

Los instrumentos de melodía se acomodan para la interpretación de la jota, pero no son absolutamente necesarios, aunque, naturalmente, la enriquecen con sus estribillos instrumentales. Los instrumentos de este tipo más usados son el laúd de rondalla, al que se le llama «ud» y la bandurria, a la que se denomina octavilla o «atabilla». Según testimonios de muchas personas de edad, parece ser que el violín fue también muy utilizado hasta el primer tercio de este siglo, pues en gran parte de poblaciones de la comarca recuerdan a los tocadores de violín, no existiendo en algunas de ellas los de púa. Desde principios de este siglo se introdujo el acordeón, que fue desplazando en algunos casos a los anteriores.

Puesto que la jota es un canto y baile doméstico y popular, era costumbre de adornarlo con percusión que en casa se tiene a mano. De ahí que, muy corrientemente, se tienda a marcar el ritmo con las palmas. Hemos visto sonar botellas y cucharas, panderos y panderas, hierrecillos y harnerillos del arroz raspados por su base externa, pero, sin duda, el instrumento de percusión más estimado son las postizas o castañuelas, que pocas personas saben ya repicar. En esta comarca, a diferencia de las comarcas de la mitad Norte de la Comunidad Valenciana, en que solamente las tocan los hombres, las principales protagonistas de este estimado instrumento eran las mujeres, quienes, con su repique, hacían que los bailadores se picaran y exaltaran en el baile. También respecto a las comarcas norteñas valencianas es aquí diferente la manera de hacerlas sonar, pues se colocan sus cordones en el dedo pulgar y no en el central. El repique se consigue con los otros cuatro dedos de una de las manos, haciendo golpes de acompañamiento con la mano contraria.

Menos usuales en la interpretación de la jota son los instrumentos de viento, como es el caso de la dulzaina, con su inseparable tamboril, únicamente vigentes en Villagordo del Cabriel. En esta localidad hemos podido escuchar dos variantes de jota de dulzaina que todavía se tocan para el acto de correr la bandera. En Campo Arcís se nos transmitió otra jota de dulzaina para acompañar la llamada danza o baile del caracol.

Costumbre muy extendida en los pueblos valencianos es que la jota de los quintos sea interpretada instrumentalmente con la banda de música, o parte de sus instrumentos acomodados a la guitarra. En algunas poblaciones de esta comarca también ha existido o existe esta costumbre, concretamente en Camporrobles, Caudete de las Fuentes, Venta del Moro y Villagordo del Cabriel. Ya hemos nombrado que en Villagordo se acompaña todavía con plena vitalidad la ronda y pasacalle de los quintos, quienes

son los cantores de las coplas cuando los instrumentos de la banda les dan la entrada.

## 2. El Canto

Exceptuando las jotas de dulzaina, el resto de ellas siempre llevan coplas cantadas, bien a cargo de un solista (lo más corriente), de un dúo, o de varias personas, como en el caso de las jotas de quintos.

De entre todas las coplas cantadas podemos hacer una clasificación en tres grupos:

a) *Coplas con dos versos musicales.*—Estos se repiten alternándose a lo largo de los seis o siete de que se compone una copla cantada, de manera que los versos 1.º, 3.º, 5.º y 7.º son iguales, como también lo son entre sí el 2.º, 4.º y 6.º

Opinamos que este tipo de coplas puede ser el más antiguo, por poseer el esquema más simple y porque casi siempre nos han sido transmitidos por personas muy viejas, o por más jóvenes, pero siempre con la referencia a sus padres o abuelos.

b) *Coplas con mudanza.*—Son aquellas en las que alternan dos versos musicales hasta el 4.º, pero al llegar a éste enlaza con el 5.º, que ya será distinto a los otros dos repetidos; por ello, le llamamos de mudanza. El 6.º verso musical es igual que el 2.º y el 4.º, mientras que el 7.º es lo mismo que el de mudanza, o sea, que el 5.º.

c) *Coplas de más de tres versos musicales.*—Son menos abundantes que los dos tipos antes citados. En ellas, quizá por hacer el canto menos aburrido, el cantador tiende a variar en lo posible los versos musicales de la copla, consiguiendo cuatro o cinco variantes dentro de ellos.

Del conjunto de coplas recopiladas pertenecen al apartado a) el 56,5 por 100; al apartado b), el 39,8 por 100; del apartado c) solamente existe el 3,5 por 100, habiendo un ejemplo con verso inicial cortado.

Otra característica diferenciadora de las jotas de esta comarca son respecto a las de las comarcas valencianas de la mitad Norte, es que aquí se utilizan con profusión los estribillos cantados, posiblemente porque en aldeas y pequeños caseríos solamente se acompañaba con la guitarra, guitarrillos y toda clase de percusión, debido a la carencia de instrumentos e instrumentistas de melodía. El estribillo cantado alarga más la copla, adornándola musicalmente y, por otra parte, le aporta más variedad estrófica y mayor riqueza literaria. Queremos hacer notar que vemos cierto paralelismo al comparar la jota con estribillos a las llamadas oraciones de



ciego, en las que se alternan estrofas de octosílabos con otras de exasílabos. Estos nos lleva a pensar que la estructura de la jota con estribillo pudo ser copiada del esquema del romance, fragmentado en coplas de distinta medida.

El que canten estribillos no quiere decir que no existan de los interpretados por instrumentos de melodía, los cuales, y en los lugares donde los tienen, intervienen una vez terminado el estribillo cantado, que siempre se engarza con la copla. Los estribillos que por aquí hemos encontrado para ser tañidos por laúdes, bandurrias, violín o acordeón son muy similares a los de otras zonas vecinas o alejadas en que se acompaña la jota con rondalla. Se trata de unas melodías muy populares repetidas dos veces, como los estribillos cantados. En el caso de las jotas de quintos con acompañamiento de banda, hemos dicho que en sus melodías instrumentales se aprecia la intervención de maestros de música en su acomodación e, incluso, composición.

## EL BAILE DE LA JOTA

Bailar la jota en el Campo de Requena-Utiel siempre ha ido ligado a las clases de actividad agropecuaria de los pueblos pequeños, aldeas y caseríos, habiendo de añadir a los artesanos y labradores modestos de las poblaciones mayores. No ocurrió así con las seguidillas, que en forma de bolero llegaron a ser bailes de salón aristocrático y burgués en los finales del XVIII y primera mitad del XIX. Mientras que a finales del siglo XIX se introducen en las clases altas los bailes de origen europeo, como el rigodón y su variante, los lanceros, polkas, mazurcas y valeses, nuestra jota permanecerá con todo su auge como baile completamente popular sin ningún tipo de mistificación escolarizada. Todo esto supone que el baile de la jota, en esta tierra, sea puramente llano, transmitido por mimetismo de unas generaciones a otras, sin que conozcamos la existencia de escuela o maestro alguno dedicado a su enseñanza, como ocurría con el caso de los bailes de salón.

Parece ser que para bailar la jota se acomodaron a su música y canto movimientos sencillos más primitivos que ella y que pudieron existir y transmitirse dentro de la tradición popular como correspondientes a bailes más antiguos, como las seguidillas y las torrás.

Como movimientos básicos encontramos tres; uno, propio del momento de la copla, y dos para los estribillos cantados o instrumentales.

El movimiento de la copla se llama paso, mudanza o postura, existiendo una de estas mudanzas que sirve de patrón y origen para todas las que

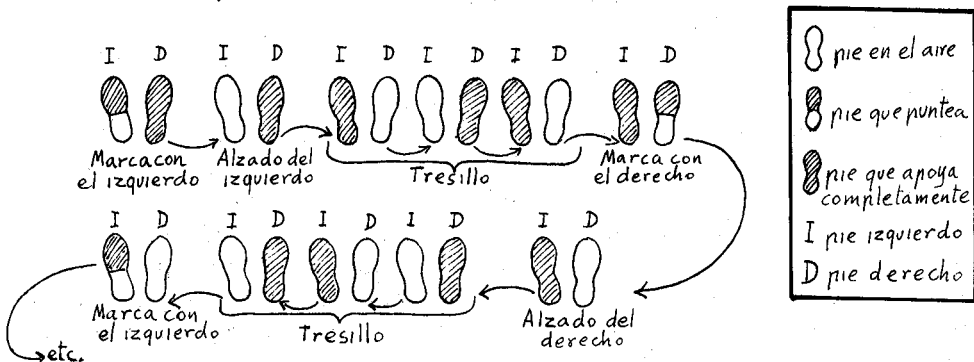
es posible crear y combinar. La mudanza o postura sencilla consta de lo siguiente:

Se marca con un pie, dando un golpe en el suelo, se eleva éste y, haciendo un tresillo con ambos pies, nos queda el contrario para marcar de nuevo y hacer el movimiento en sentido contrario. Esta serie de cambios y marcas de pies de forma alterna se mantiene hasta que acaba el canto de la copla.

Es costumbre que para iniciar y concluir una postura se dé una vuelta, con lo que se separa este movimiento de los propios de los estribillos.

A la mudanza o postura básica se le pueden hacer adornos distintos, consiguiendo a partir de ella nuevas, variadas y diferenciadas mudanzas al añadirles golpes, punteos y tacones de los pies, vueltas y cambios de posición. Hemos encontrado otras posturas para la copla que no tienen nada que ver con el esquema descrito de lo que llamamos mudanza clásica, que aunque no son muy generales, aumentan la variedad de movimientos en la interpretación de la jota bailada.

### Esquema de la mudanza clásica



Para los estribillos, tanto cantados como instrumentales, solamente se hacen dos tipos de movimientos: el «arrastrado» y el «poquillo», o valseado suelto.

El arrastrado consiste en golpear con un pie y sacar el contrario por delante de él, como arrastrándolo, con lo cual se consigue una posición de lado respecto a la pareja. El arrastrado del segundo pie hace desplazarse al primero, con lo cual se inicia un tresillo que hace cambiar de pie para golpear y repetir el movimiento al revés.

El poquillo, o valseado, es el movimiento más simple de la jota, consistente en una especie de vals suelto y menudo que permite evolucionar a

los bailarores cambiando de sitio. Con este movimiento se ejecutan vueltas y enrosques de forma libre e improvisada con la pareja. Con el poquillo y sus evoluciones quedan manifiestas la agilidad y ligereza de los bailarores, la picardía e ingenio para engañar o escabullirse del engaño y, sobre todo, el carácter erótico que tiene la jota, a pesar de ser baile suelto.

## EL PAPEL DE LA MUJER EN EL BAILE DE LA JOTA

Así como el canto y el acompañamiento instrumental de la jota casi siempre han estado a cargo de los hombres, en el baile ha sido la mujer la que ha tenido la principal misión, siendo ella la poseedora de la prerrogativa de iniciar la mudanza en el momento de la copla. El hombre, en este caso, ha de estar atento para ejecutar debidamente los adornos que su bailadora le marque, pues en este momento él le debe absoluta obediencia, quedando expuesto al ridículo cuando no era capaz de seguir la mudanza o cuando era engañado por su compañera con vueltas o giros. No sabemos si el mandar la mujer en el baile de la jota es un resto de matriarcado de nuestra no tan lejana sociedad agrícola tradicional.

En esta comarca, la mujer baila la jota airosa, aunque no muy saltada, viva y despierta, pero no arrogante, con los brazos levantados a la altura de los ojos, a diferencia de las valencianas del norte del Turia, que lo hacen con los brazos bajos y la mirada recogida. Aquí mira la mujer a su bailaror de igual a igual, intentando poderle atraer y vencer en esta especie de pelea juguetona que se entabla entre ambos. Parece como si en esa lucha se enfrentaran la virilidad y fuerza del hombre de la sociedad agraria tradicional con la picardía y la gracia habilidosa de la minuciosidad y sensibilidad de la mujer labradora.

## LO QUE FUE Y ES LA JOTA EN ESTA COMARCA

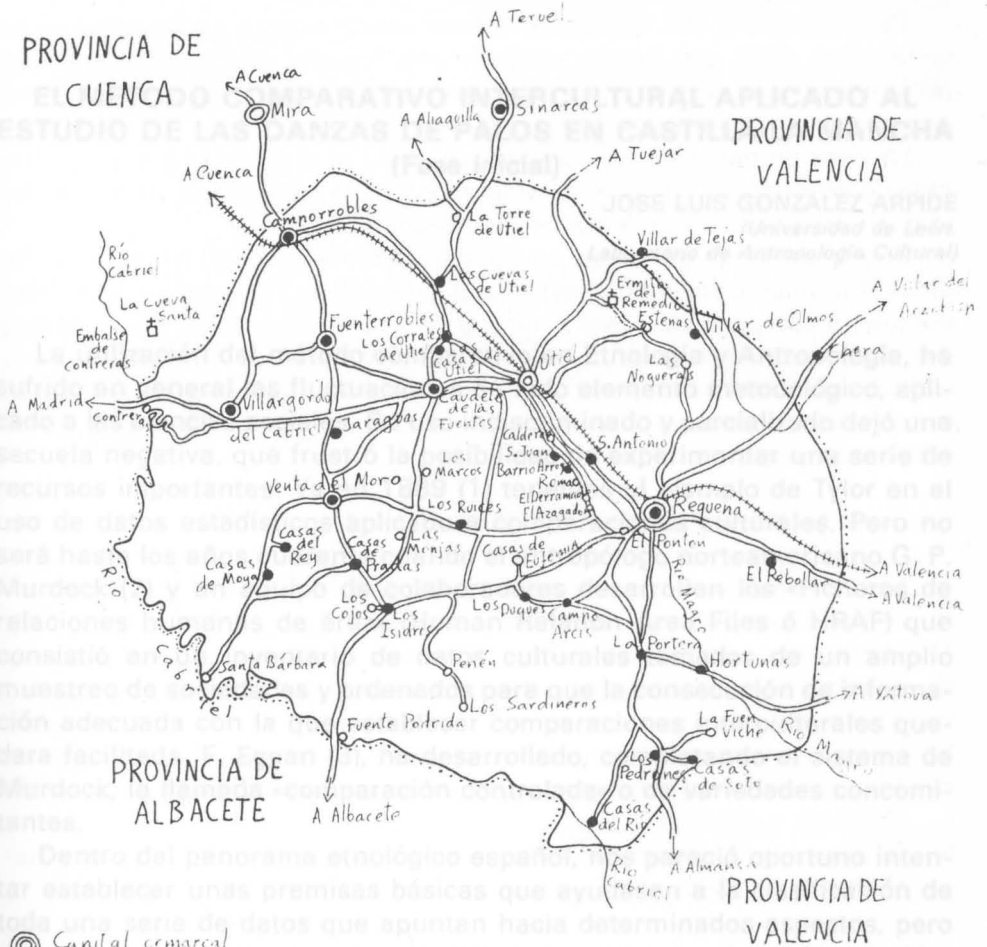
Según podemos deducir, por lo que personas de edad nos relatan, fue la jota un canto y baile profundamente identificado con las costumbres y estructuras culturales de la sociedad agropecuaria de finales del XVIII hasta principios del XX. Sus características hacen de la jota algo entrañable para las gentes del campo, quizá porque sienten que nace de ellos, pues aplicando unos esquemas sencillos pudieron crear y recrear su instrumentación, canto y baile de una manera doméstica, como el labrador con-

feccionaba objetos de esparto, además de su trabajo en el campo, o la mujer hilaba o cosía. No es aquí la jota, en general, un baile de masas, ni de fiesta mayor, sino más destinada a las reuniones de tipo familiar y amistoso, quizá por eso es más entrañable. Tiene unos códigos y unos simbolismos simples que acomodaban perfectamente con todos los que seguía este tipo de sociedad. De esta manera, la jota se ha hecho servir en esta tierra como canción de cuna o de trabajo, para rondar manifestando sentimientos amorosos, festivos y humorísticos, para bailar y también como algo sacro cuando acompaña la jota en mayo a la Virgen, o cuando se danzaba o se corría la bandera al Santo al son de la dulzaina.

En la actualidad no tiene la jota sentido como manifestación cultural viva, por encontrarse ya fuera del contexto en que se desarrolló. No obstante, entre los temas musicales y bailables de tipo tradicional que se conservan en la comarca es la jota el que más hace vibrar a los comarcanos que, como espectadores en actos culturales y festivos, ven revivir el canto y el baile de sus jotas.

# CAMPO DE REQUENA-UTIEL

Poblaciones en las que se han recopilado jotas (en rojo)



- ⊙ Capital comarcal
- ⊙ Cabecera municipal
- Aldea o caserío
- ⊠ Ermita o santuario
- ~ Carretera
- ~ Ferrocarril
- ~ Río
- ~ Límites comarcales

## EL METODO COMPARATIVO INTERCULTURAL APLICADO AL ESTUDIO DE LAS DANZAS DE PALOS EN CASTILLA-LA MANCHA (Fase inicial)

JOSE LUIS GONZALEZ ARPIDE  
(Universidad de León.  
Laboratorio de Antropología Cultural)

La utilización del método comparativo en Etnología y Antropología, ha sufrido en general las fluctuaciones de todo elemento metodológico, aplicado a las ciencias sociales. Su uso indiscriminado y parcializado dejó una secuela negativa, que frustró la posibilidad de experimentar una serie de recursos importantes. Ya en 1889 (1) tenemos el ejemplo de Tylor en el uso de datos estadísticos aplicado a comparaciones culturales. Pero no será hasta los años cuarenta cuando el antropólogo norteamericano G. P. Murdock (2) y un equipo de colaboradores desarrollen los «Ficheros de relaciones humanas de área» (Human Relation Area Files ó HRAF) que consistió en un inventario de datos culturales tomados de un amplio muestreo de sociedades y ordenados para que la consecución de información adecuada con la que establecer comparaciones interculturales quedara facilitada. F. Eggan (3), ha desarrollado, completando el sistema de Murdock, la llamada «comparación controlada» o de variedades concomitantes.

Dentro del panorama etnológico español, nos pareció oportuno intentar establecer unas premisas básicas que ayudasen a la clasificación de toda una serie de datos que apuntan hacia determinados aspectos, pero que sin embargo eran meras suposiciones o creencias de carácter subje-

---

(1) E. B. TYLOR: «On a method of investigation the development of institutions». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, 1889, 18: 245-269.

(2) G. P. MURDOCK: «Muestra Etnográfica mundial». En *La antropología como ciencia*. Ed. por J. R. Llobera, pp. 203-230. Barcelona, 1975.

(3) F. EGGAN: «Social anthropology and the method of controlled comparison». *American Anthropologist* 55: 743-762.

tivo. Ello nos llevó a plantearnos en el marco del Laboratorio de Antropología Cultural de la Universidad de León, (L.A.C.U.L.) la idea de organizar y adecuar información etnográfica que con la idea de establecer una seriación racionalizada de datos con respecto a las danzas de palos, que existen en el área de Castilla-La Mancha.

Con respecto a ello, hemos de aclarar varios puntos. La muestra no es exhaustiva, dado que hemos utilizado sólo aquella información a la que teníamos acceso, lo cual nos da pie, para invitar a aquellos investigadores que posean material, a colaborar en este ensayo.

La base de datos no es homogénea, dado el distinto enfoque y sistemas de descripción etnográfica empleados en la recogida de información, lo que ha dificultado en algunos momentos su uso.

Con la presente seriación se pueden obtener un mínimo de 29 ó 30 datos disponibles por unidad estudiada, además de someterla a su correspondiente comparación. Este último punto de comparación, no lo hemos desarrollado, en este artículo, a la espera de ampliar la base de datos y la facilidad de la muestra, sin embargo nos parece importante darlo a conocer, en esta fase de experimentación, a la comunidad de investigadores interesados en el tema.

#### **COLUMNA 1. *Sexo y edad de los danzantes.***

- V Varón comprendido entre 18 y 30 años.
- H Hembra comprendida entre 18 y 30 años.
- M Varón comprendido entre 31 y 70 años.
- N Hembra comprendida entre 31 y 70 años.
- v Varón comprendido entre 7 y 17 años.
- h Hembra comprendida entre 7 y 17 años.
- m El grupo es mixto y el número de ejecutantes se compone por igual de hombres y mujeres.
- o El grupo es femenino por haber sustituido a los varones que originalmente lo efectuaban.

#### **COLUMNA 2. *Celebración. Calendario.***

- A Epoca del año variable (Carnaval, Cuaresma, Corpus, Ascensión, Semana Santa).
- B Epoca del año concreta (día, festividad, semana, etc.)
- C Períodos cíclicos (cada dos, cuatro, ... años)

**COLUMNA 3. *Personajes.*** (Se indica el número de danzantes, precediendo a las letras de esta columna.)

- A Danzantes, sin ningún guía del baile.
- B El guía forma parte del grupo.
- C Danzantes acompañados de un guía (Botarga, Zarragón, Zorra, Juan de la Porra, Alcalde, etc.).
- D Danzantes acompañados de un guía y un ayudante (Alcalde y palillero, Botarga y Castañuelón).
- a Danzantes acompañados de un abanderado.
- b Danzantes acompañados de dos o más abanderados.
- c Danzantes acompañados de personajes militares, que no participan directamente (Capitán, Alférez, etc.).
- d Danzantes acompañados de personajes civiles que no participan directamente en la danza (mayordomo, etc.).
- e Danzantes acompañados de varios personajes de carácter histriónico.
- f Danzantes acompañados de varios personajes de carácter religioso.
- g Presencia de músicos con dulzaina y tamboril.
- h Presencia de guitarra y/o bandurria.
- i Presencia de tambor (o tambores).
- j Presencia de pandereta (o panderetas).

**COLUMNA 4. *Estructura jerárquica. Economía.***

- A Existencia de Hermandad.
- B Existencia de Cofradía.
- C Jerarquías diferenciadas: existencia de hermano mayor, mayordomo, animero).
- D Sin rangos específicos.
- a Recogida de dinero por parte del hermano mayor.
- b Recogida de especies: dulces, frutas, huevos, por parte del hermano mayor.
- c Recogida de dinero por el grupo sin diferencias jerárquicas.
- d Recogida de especies por el grupo sin diferencias jerárquicas.
- e Celebración de un ágape o convite posterior sólo para los miembros de la hermandad o agrupación.
- f Celebración de un ágape o convite posterior con la participación de toda la comunidad y asistentes.
- g Elaboración de productos de bollería para consumir en familia.
- h Elaboración de productos de bollería para subastar.
- i Elaboración de productos de bollería para vender.



COLUMNAS 5 a 14. *Traje masculino. Traje femenino. Trajes especiales.*

### TRAJE MASCULINO

1. CALZADO a. Zapato | b. Alpargata.
2. MEDIAS a. Lisas | b. Caladas | c. Listadas | d. Con cintas
3. CALZON

ADORNOS	REMATES
a. Liso   b. Bordado   c. Estampado   d. Escarpela   e. Bordado	
f. Cascab.   g. Puntillas.	
4. PANTALON
5. ENAGUAS
6. FALDA
7. DELANTAL
8. MANTON a. Cruzado | b. Cintura
9. BANDAS a. Una | b. Dos | c. Cruzada-Pecho | d. Cintura | e. Ambos brazos | e. 1. Brazo izdo. | e. 2. Brazo dcho.
10. FAJA
11. PAÑUELO a. Uno | b. Dos | c. Más de dos | d. Cabeza | e. Cuello | f. Cruzado | g. Cintura
12. CINTAS a. Hombros | b. Brazos | c. Rodillas
13. CORBATA
14. CAMISA a. Lisa | b. Bordada
15. CHALECO
16. TOCADO a. Gorro Floral | b. Pañuelo | c. Mitra | d. Montera | e. Gorro con Visera

17. **BASTON**

18. **COMPLEMENTO** a. Palos | b. Espadas | c. Castañuelas

### TRAJE FEMENINO

1. **CALZADO** a. Zapato | b. Alpargata

2. **MEDIAS** a. Lisa | b. Calada | c. Listadas | d. Con cintas | e. Calcetines

3. **FALDA** a. Lisa | b. Plisada | c. Fruncida | d. Bordada | e. Grecas | f. Estampada

4. **ENAGUAS**

5. **DELANTAL**

6. **JUBON** 6.1. Vestido completo | a. Liso | b. Bordado | c. Estampado

7. **CORPIÑO** a. Estampado | b. Liso

8. **PAÑUELO** a. Cabeza | b. Cuello

9. **MANTILLA** a. Cabeza | b. Hombros

10. **PEINADO** a. Especial | b. Ordinario

11. **TOCADO** a. Gorro | b. Pañuelo

12. **ADORNOS** a. Pendientes | b. Collares | c. Pulseras | b. Bolso

13. **COMPLEMENTO** a. Palos | b. Espadas | c. Castañuelas

## TRAJES ESPECIALES

En este apartado se consignará, cuando lo hubiere, los trajes de botarga, zarragón, zorra, Juan de la Porra, Alcalde, o cualquier otro personaje cuyo atuendo sea diferente del de los paloteadores. Para ello utilizamos, en principio, el cuadro del traje masculino, añadiendo el apartado de «Máscaras faciales», utilizando para ello el casillero o columna n.º 15.

5. MASCARAS      a. Una | b. Dos (del.-detrás)

### CODIGO DE COLORES (Válido para todos los tipos de trajes)

- a Amarillo.
- b Blanco.
- a Azul.
- ac Azul claro.
- ao Azul oscuro.
- m Marrón.
- mc Marrón claro.
- mo Marrón oscuro.
- y Cambio de color en el vestuario según el día determinado.
- n Negro.
- r Rojo.
- v Verde.
- vc Verde claro.
- vo Verde oscuro.
- g Gris
- e Estampado sobre fondo.
- w Colores diversos.

### COLUMNA 15. *Complementos.*

- A Se ejecutan igualmente por los mismos danzantes, «trenzados», tejer la vara, «el cordón», danzas del diablo, etc.
- B Se escenifican representaciones teatrales, autos, loas, «dichos» por los mismos danzantes.
- D Se ejecutan trezados y representaciones teatrales.
- E No hay otra danza que se baile además del paloteo.

Las indicaciones de los datos se efectúan mediante separación por puntos. Las iniciales finales hacen referencia al código de colores. Cuando no se conoce la información se trazan dos puntos. Si no existe se trazan tres rayas y finalmente las columnas que no se utilizan en un determinado momento se cubren con un trazo vertical.

La base de datos a que aluden las notas de la muestra corresponden a:

## TREINTA CARACTERISTICAS ETNOGRAFICAS DE DANZAS DE PALOS EN CASTILLA-LA MACHA

PROV. y PUEBLO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
<b>ALBACETE</b>															
Chinchilla (1)	V	B	..e.g.	D.c.	1b.	2a.a	3a.n	—	—	9bc	11ad.w	14a.a	16b.w	18a.	A
Villalgordo del Júcar (1)	o	—	..A.g.	D.	1b.b	2a.b	3d.b.	6c.b;7n	8a.w	—	—	11b.w	—	13a.	A
<b>CUENCA</b>															
Almonacid del Marquesado (2)	V	B	8.D.g	C.e	1b.b	2a.b.	3a.n.	—	—	9e.w	11e.a.	14a.b	16a.w	18ac.	E
Belinchón (2)	V	A	8.c.g.	D.	1b.b	2a.b.	3g.b.	5bd.b;7b,n	—	9c	12ac.w	13;14a.b	16a.w	18ac	A
«El Porra» de Belinchón	V	/	/	/	1b.a	2a.b	3a.b	—	—	9be.	—	13;14a.b	17	18c	/
Landete	V	C	8...	..	1b.b	2a.b	3a...	—	—	9e.w	12a.w	14a.b	...	18ac.	...
Huete (San Juan)	o(H)	B	8.A.g.	D.	1b.m	2b.b	3b.g	6a.b	8b.w	—	10b.	—	—	13ac.	A
								4a.b							
								7b.g							
Reillo (Desaparecido)	V	B	8.A...	D.	1b...	2a.b.	3a...	—	—	...	11d.	14a;15	16b.	18ac.	...
Mota del Cuervo (3)	o(H)	A	8.C.cg.	Aa.	1a.b.	2e.b.	3b;4a.b	6.1.y	—	—	10b.	—	12ad	13abc	D
«Juan de la Porra» de Mota	V	/	/	/	1b.a	2a.b	3a.b	—	—	9be	—	13;14a.b	17	18c	/
<b>CIUDAD REAL</b>															
Albaladejo (2)	V	B	8.C.d.	A.	1b.b	2a.b	3a.b	—	—	9e.w	12a.w	13;14a.b	—	18ac.	A
<b>GUADALAJARA</b>															
Condemios de Arriba (4)	V	B	8.C.g.	D.e	1b.n	2a.b	3cg.w	—	—	10n	11ad.w	13.w; 14a.b 15.w.	16b.w	18ac.	A

PROV. y PUEBLO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Zarragón de Condemios	V	/	/	/	1b.n	2a.b	3cg.w	—	—	10.n	11ad.w	13.w; 14a.b 15.w	16c; 17	—	/
Galve de Sorbe (4)	V	B	8.C.g	D	1b.b	2a.b	3ag.	—	—	10.n	11ad.w	13; 14a.b15	16b.w	18ac	A
«Zarragón de Galve»	V	/	/	/	1b.b	2a.n	3ag.	—	—	10.n	11ad.w	13; 14a.b15	16d.	18a	/
Majaerayo (4)	V	B	12.A.g	D	1b.b	2a.b	3a.b	5.7.	—	—	12a.w	14a.b	16a.w	18ac	A
Utande (4)	V	B	8.fg.	D	1b.b	2a.b	3g.b	5g.b	—	9be.r	11ag.w	14a.b	—	18a	B
Valdenuevo Fernández (4)	V	B	4.A.g	—	1b.b	2a.b	3g.b	5g.b	—	9be. 7	12a.w	13; 14a.b	16a.w	18ac	E
«Botarga de Valdenuevo Fernández»	V	/	/	/	1b.n	2a.b	4cf.w	—	—	10.r	—	13a; 14a.b 15.	16e.w 17	—	E
Valverde de los Arroyos (2)	V	A	8.C.g	D.n.	1b.b	—	4a.b	6a.b	8b.en.	9be	12a.w	13w; 14a.b	16a.w	18ac	D
«Botarga de Valverde de los Arroyos»	V	/	/	/	1b.n	2a.b	4c.w	—	—	9ac. 10r.	—	13a; 14a.b 15	16e.w	—	/
TOLEDO															
Cabezamesada (2)	o(H)	C	8.A.h.	D	1b.b	2a.b	3a.n	6a.b 7b.n	8a.b	—	10b	11b	—	13a.	A
«Juan de la Porra de Cabezamesada»	V	/	/	/	1b.a	2a.b	3a.b	—	—	9be.	—	13; 14a.b	16e; 17	—	/

(1) María del Carmen Ibáñez Ibáñez: «Cancionero de la provincia de Albacete». Albacete, 1967.

(2) Glez. Arpide, J. L. Madroñero, C.; Pérez, J.; Sierra, M.: «Danzas de palos en la provincia de Cuenca» y «La Danza de Animas en Albaladejo», ambos trabajos en prensa.

Ver también para Guadalajara: «El auto sacramental de Valverde de los Arroyos» de J. L. Glez. Arpide. En *Narría* n.º 1. Madrid, 1977. Univ. Autónoma de Madrid.

(3) Arcadio Larrea Palacín: «La fiesta del sapo en La Mota del Cuervo». II Congreso de Artes y Costumbres Populares. Zaragoza. Inst. el Católico, 1874, pp 233-250.

(4) Antonio Aragonés Subero: «Danzas, rondas y música popular de Guadalajara». Guadalajara, 1973. Inst. de Cultura Marqués de Santillana.

## **FUNCIONES RITUALES DEL PAN EN LAS FIESTAS**

**CONSOLACION GONZALEZ CASARRUBIOS**  
*Museo de Artes y Tradiciones Populares*  
*Universidad Autónoma de Madrid.*

En la presente comunicación tratamos de establecer y analizar el sentido que presenta el pan ritual en diversas fiestas de Castilla-La Mancha, así como las funciones y carácter ritual que éste tiene.

Para ello hemos partido de una serie de fiestas que tienen lugar durante los ciclos de invierno y primavera en diferentes localidades, a las cuales en unos casos hemos podido asistir, y en otros nos hemos servido de trabajos de campo realizados en diferentes momentos y de la poca bibliografía existente.

Desde la más remota antigüedad, ya desde el período Neolítico, han aparecido en excavaciones molinos de moler cereales, lo cual prueba lo temprana que fue la elaboración del pan. Dicha elaboración, en un principio, careció de fermentación, al desconocer los medios de conseguirla, pero pronto se descubrió dicho procedimiento, y pudieron realizarse los panes semejantes a los nuestros.

Con el mundo clásico es cuando el pan cobra un carácter divino, puesto que el pueblo griego tenía como diosa de la tierra y de los cereales a Demeter, la cual había amasado el primer pan que se consumió en el Olimpo. Como gratitud a Demeter por haberles revelado el secreto del grano y amasar el primer pan, muchas ciudades griegas enviaban las primicias de sus cosechas como ofrenda en acción de gracias a la diosa, incluso llegaron a ofrecerle en algunas ocasiones panes ya elaborados.

Este culto arraigó tanto en el mundo griego que pervivió hasta el siglo XIX, época en que la imagen de Demeter, la cual se encontraba en Eleusis, fue llevada a Cambridge por Clarke. Más tarde, cuando el viajero inglés

Dodwell visitó por segunda vez Eleusis, los habitantes se quejaron a él de la pérdida de la imagen, siendo ésta la causa de las malas cosechas (1).

Las ofrendas de pan continuaron en el mundo romano, tomando este pueblo a Ceres como diosa de la vegetación y de los cereales, en lugar de Demeter. Al llegar las fiestas en honor de esta diosa, grupos de doncellas acudían a su santuario para ofrecerle presentes que portaban en cestillos a la cabeza. Entre las diversas ofrendas no faltaban panes y pasteles.

Con la cristianización, estas ofrendas pervivieron haciéndose a la Virgen y, a veces, a los santos con motivo de su fiesta, yendo en muchas ocasiones a los santuarios romanos que se habían cristianizado. Como ejemplo de estas reminiscencias paganas tenemos las ofrendas de pan que se hacían a la Virgen del Prado en su ermita de Talavera de la Reina (Toledo). También se conservan en otros puntos de la geografía española, como son, por ejemplo, las ofrendas que portan las «Móndidas», en San Pedro Manrique (Soria); las «Doncellas», en Santo Domingo de la Calzada (Rioja); las «Panbenditeras», en Mazaleón (Teruel), y, ya en Castilla-La Mancha, aparecen en Casas de Ves (Albacete), con motivo de la procesión de San Antonio Abad, dos filas de chicas portando a la cabeza cestillos con trozos de pan bendito. También podemos relacionar con las ofrendas que se hacían a la diosa Ceres las que se siguen presentando a la Virgen con motivo de la Purificación de Esta, conocida vulgarmente esta celebración por la Candelaria. En este día, en numerosos lugares, las mujeres casadas y, sobre todo, las que tienen hijos lactantes, ofrecen una rosca a la Virgen.

Junto a estos panes de ofrenda encontraremos en las distintas festividades otros con diferente sentido, como es el de comer el pan con carácter curativo y preventivo de enfermedades, acepción ésta muy extendida, ya que se tiene la creencia de que al ingerir este pan bendito, uno queda libre de contraer cualquier mal o enfermedad, o incluso se pueden alcanzar otros bienes, tales como el conseguir buena cosecha y riqueza en el hogar. Si lo que impera es esta segunda creencia, en lugar de ingerir el pan es más frecuente guardarlo o colocarlo en el lugar más importante y visible de la casa, con el fin de que proteja a todos los habitantes de la misma, incluidos los animales que moran en ella, sirviendo de esta manera como amuleto y talismán a todos los moradores.

Referente al rito de ingerir el pan bendito, también tenemos noticias de que los aztecas, antes del descubrimiento y conquista de Méjico por los

---

(1) FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, México. Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, 1969, p. 455.



españoles, comían pan sacramentalmente como cuerpo de un dios. Este culto de comer al dios lo podemos comparar con los panes que se bendicen y se comen hoy día para librarse de enfermedades, pues se pretende con ello comer al espíritu del bien y quedar así protegidos contra los malos espíritus.

También en algunas de nuestras fiestas se comen unos panes por todos los asistentes a la misa o romería, con un carácter de unión entre todos y a modo de comunión general, haciendo partícipes de ella a todos los asistentes. Relacionados con estos panes que son consumidos por todos se encuentran los hornazos, siendo éstos propios de muchas romerías que se celebran en el ciclo primaveral. Este pan o torta tiene la particularidad de llevar uno o varios huevos en la cara superior, sujetos con tiras de masa en forma de cruz o, simplemente, un poco incrustados en la masa. Esta, a veces, puede ir rellena de las más suculentas viandas, sobre todo chorizo, lomo, etc.

Caro Baroja nos habla del hornazo diciendo que es claro que la palabra hornazo viene del latín «furnaceus» y, como de todas suertes hay que buscar el origen de los hornazos o monas de Pascua en la antigüedad pagana, es probable que la fiesta de San Marcos, con su aire extraño, agrícola, pueda dar la clave de la significación primitiva de ellos mejor que la de Pascua, si tenemos en cuenta que el día de este Santo es el primer día de estío y el último de invierno (de acuerdo con la vieja división del año en dos fases) (2).

En opinión de Marçal, el huevo es el símbolo de la creación y se liga a la Pascua por ser ésta la época del año en que comienza la primavera, con la consiguiente renovación de la naturaleza, que en el ciclo cristiano coincide, además, con la Resurrección de Cristo (3).

Blázquez, por su parte, ve en el huevo un símbolo de la inmortalidad y documenta su difusión en el mundo mediterráneo ya desde antes del período clásico, pues con este significado aparecía en cantidad de tumbas representado figuradamente o de forma real, y se ingería, además, en los banquetes funerarios (4).

Otro sentido muy generalizado que ha tenido el pan ha sido el de ser ofrecido por toda la colectividad como acción de gracias al haber sido li-

---

(2) CARO BAROJA, J.: *Ritos y mitos equívocos*. Madrid. Ediciones Istmo, 1974, p. 81.

(3) MARÇAL, H.: «Docaria monastica e popular del area distrital de Oporto». *Revista de Etnografía*, vol. XIV, Tomo I, enero 1970, p. 106.

(4) BLÁZQUEZ, J. M.: «Aportaciones al estudio del simbolismo funerario del huevo y granada en las creencias populares de las antiguas religiones mediterráneas». *R. D. T. P.*, Madrid, 1967, T. XXIII C. 1 y 2, pp. 132 y ss.

brados de una epidemia o plaga. Prueba de este hecho lo encontramos en las Relaciones Topográficas de Felipe II, en las cuales son muchos los pueblos en los que figura el compromiso realizado por toda la población en acción de gracias a un santo determinado. En dichas Relaciones, al hacer la pregunta 52, se interroga sobre las fiestas y votos ofrecidos por la población. A modo de ejemplo, citaremos la respuesta dada en Santa Cruz de Mudela, la cual dice así: «En esta dicha villa hay los votos siguientes. El voto de la Cruz de mayo, que es a tres días de mayo el voto y se guarda el dicho día y se votó por razón de los temporales y se prometió de dar aquel día una *caridad* a todo el pueblo y, especialmente, a los pobres. Item, el día de Sant Bartholome hay y es voto, porque se votó por razón de la pestilencia y se da otra *caridad* como la dicha...» (5).

Una vez vistos los diversos sentidos que pueden tener el pan ritual, veremos diferentes ejemplos de fiestas en las que aparece, o lo ha hecho hasta fecha reciente.

Junto a este gran apartado que presentan las funciones del pan señalaremos otros aspectos rituales que están en relación con las personas y dentro del espacio y tiempo en que se desarrollan.

En cuanto a los lugares en que aparecen, solamente citaremos algunos a modo de ejemplo de los muchos que surgen en nuestra Región, y nos vamos a limitar, dentro de los dos ciclos anteriormente mencionados, a las festividades de San Antonio Abad (17 enero), La Candelaria (2 febrero), San Blas (3 febrero), Pascua de Resurrección, San Jorge (23 abril), San Marcos (25 abril) y Santa Quiteria (20 mayo). Hemos escogido estas celebraciones en concreto por ser ellas en las que existen un número mayor de panes, a excepción de San Jorge, festividad muy poco celebrada en Castilla-La Mancha, pero que, sin embargo, presentan una gran originalidad, por su ornato las caridades que se elaboran este día en Villanueva de Alcardete (Toledo). Otra festividad de la que hablaremos es la Encarnación, la cual es muy celebrada en El Hito (Cuenca), con la particularidad de que se festeja el 28 de mayo, en lugar del 25 de marzo, que es propiamente su día y en el que solamente se dice una misa.

Ateniéndonos al esquema anunciado anteriormente, el primer apartado lo forman las funciones que presenta el pan:

a) *Panes que se comen para no contraer una enfermedad:*

Con motivo de la festividad de San Antonio Abad encontramos numerosas localidades en las que se elaboran unos panecillos especiales; los

(5) VIÑAS, C., y PAZ, R.: *Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II. Ciudad Real*. Madrid. C. S. I. C., 1971, p. 463.

cuales, una vez bendecidos, son comidos por personas y animales, al ser éste el patrón de los animales, pidiendo de esta forma la protección para no contraer ninguna enfermedad. Actualmente, esta celebración ha decaído, al haber desaparecido en gran parte los animales, tan necesarios en otras épocas para los trabajos domésticos. Algunas de las localidades en las que se comen con esta finalidad son:

- Torralba de Calatrava (Ciudad Real), donde comen las «caridades» tanto personas como animales.
- Carrión de Calatrava (Ciudad Real), existía la misma costumbre, perdida hace bastantes años.
- Argamasilla de Alba (Ciudad Real), les daban a comer unas roscas a las caballerías.

A San Blas se le pide protección para la garganta; por tanto, las roscas que se comen este día son con este fin; así lo hacen en:

- Casas Ibáñez (Albacete), donde las personas que lo desean acuden a una pedanía cercana llamada Serradilla, donde se encuentra la ermita del Santo, y allí comen estas roscas.
- Chozas de Canales (Toledo), se comen unas roscas o porciones de ellas con este fin.
- En muchos pueblos de Guadalajara a este Santo se le implora para preservar de todo mal, tanto a personas como a animales, comiendo ambos los panes (6).

A Santa Quitera se le implora como protectora contra la rabia y, con esta finalidad, se comen las «caridades» en:

- Rozalén del Monte (Cuenca), donde lo comen personas y animales.
- Marjaliza (Toledo) tiene el mismo sentido que en el anterior.

b) *Panes que se comen por toda la comunidad a modo de comunión general:*

- Balsa de Ves (Albacete), con motivo de la festividad de San Antonio Abad figuran en la procesión del Santo dos filas de chicas de la localidad portando cestillos a la cabeza llenos de pan, los cuales son repartidos a la salida de la iglesia entre los asistentes.
- El Hito (Cuenca), al final de la romería reparten los «rolletes» o caridades a todos los asistentes.

---

(6) CASTELLOTE, E.: «Panificación de Guadalajara». *Etnografía Española* 2. Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, p. 306.

- En numerosos pueblos de la provincia de Albacete se come el hornazo el Jueves Lardero; mientras que en la de Guádalajara, el día más apropiado es el Jueves de Pascua o el Domingo de Resurrección, y en los de Ciudad Real y Toledo se elige el día de San Marcos y también el domingo o lunes de Pascua de Resurrección.

c) *Panes que se guardan como protección o se cuelgan como amuleto:*

- Pozuelo (Albacete), el día de San Antón a los animales se les colgaba en los cabezales un rosco de San Antón para que el Santo cuidara de ellos (7).
- Villanueva de Alcardete (Toledo), colocan las caridades de San Jorge en la cabecera de la cama para tener su protección todo el año. También pueden instalarse en cualquier lugar destacado de la casa.

d) *Denominaciones que reciben los diferentes panes:*

Como hemos visto en los ejemplos citados, son varias las denominaciones que reciben, según los lugares y en relación con la función que desempeñan y con la forma que tienen.

Los nombres más frecuentes para designarlos que hemos encontrado son: caridades, rolletes, roscas del Santo, tortas del Santo, hornazos, pan bendito... Entre los que son designados por la forma están las tetas de Santa Quitera, los sanblasines, que presentan figuras antropomorfas o los galápagos.

Un segundo apartado estará formado por los aspectos rituales que presenta el pan, destacando, por una parte, los relacionados con las personas y, por el otro, con el tiempo y el espacio. Dentro de este primer apartado distinguiremos varios grupos:

a) *Personas encargadas de elaborarlos y ofrecerlos:*

Las personas a las que les incumbe este menester puede ser por varias circunstancias, siendo las más frecuentes el hacerlo en cumplimiento de algún voto o promesa, en relación a su estado civil, como son las ma-

(7) USEROS, C.: *Fiestas populares de Albacete y su provincia*. Albacete. Manuel Belmonte, 1980, p. 597.

Según datos obtenidos en la localidad, en lugar de ponerles roscos les colocaban una estampa del Santo, con la misma finalidad. Hoy día, esta costumbre ha desaparecido, por lo que no hemos podido comprobarlo personalmente.

dres en el caso de los hornazos que hacen a los niños o también por ser el último matrimonio realizado ese año en la localidad, o por ser chica soltera. Otros requisitos pueden ser el pertenecer a la Cofradía o Hermandad del Santo que lo organiza, o estar vinculado a una determinada profesión, como son los agricultores.

A continuación citaremos algunos ejemplos en los que están presentes los condicionamientos antes señalados:

- Cenizate (Albacete), las personas que padecían enfermedades de garganta ofrecían pan bendito el día de San Blas.
- Almonacid del Marquesado (Cuenca), el día de La Candelaria la persona que lo desea ofrece la anguila a la Virgen; en caso de que no lo ofrezca nadie, deberán hacerlo las madrinas de la Virgen.
- El Hito (Cuenca), con motivo de la fiesta de La Encarnación una familia ofrece gran cantidad de caridades por promesa.
- Bienservida (Albacete), al llegar La Candelaria todos los años, la misma familia ofrece la torta a la Virgen.
- Castellar de Santiago (Ciudad Real), al llegar San Marcos las madres elaboran los hornazos para sus hijos.
- Rozalen del Monte (Cuenca), les correspondía costearlo al último matrimonio del año, así como encargarse de elaborarlos junto con otras mujeres, con motivo de la festividad de Santa Quitera.
- Balsa de Ves (Albacete), son las chicas que portan los cestillos en la procesión a las que les toca hacerlos ayudadas por las mujeres que lo desean. Estas tortas se elaboran con los donativos en metálico depositados por todos los vecinos que lo desean y con la harina ofrecida al santo por sus devotos pidiendo protección para sus animales.
- Torralba de Calatrava (Ciudad Real), con motivo de las festividades de San Antón y San Blas; las Hermandades de ambos santos son las encargadas de hacer las caridades o galletas con una cruz en la cara superior para San Antón, y los panes de San Blas.
- Moratilla de los Meleros (Guadalajara), aquí les correspondía elaborarlos a las mujeres de los mayordomos de la Cofradía de San Antón. Estas debían comenzar a preparar la masa el día 14 y cocerlos al día siguiente.
- Arcicollar (Toledo), donde la Cofradía encarga doce roscas grandes al panadero el día de San Blas, las cuales suelen ser regaladas y ofrecidas al santo por la persona que las ha elaborado.

- Villanueva de Alcardete (Toledo) suele ser el mayordomo el que las encarga al panadero o alguna persona por promesa.
- Golosalvo (Albacete), son los labradores los encargados de ofrecer el pan bendito a San Antón.

b) *Personas encargadas de repartirlos:*

El reparto del pan bendito no se hace de forma esporádica, ni de improviso, más bien ya está establecido a quién le corresponde este reparto que, por regla general, suele ser a la persona que lo ha ofrecido o alguien en la que delegue, a los miembros de la cofradía o las personas que lo han llevado durante un trayecto determinado.

A modo de ejemplo, citaremos:

- Rozalen del Monte (Cuenca), donde lo reparten familiares de la persona que lo ha ofrecido.
- Villanueva de Alcardete (Toledo), le corresponde a los miembros de la cofradía.
- Villahermosa (Ciudad Real), son los labradores los que reparten el pan candeal y los cañamones el día de San Antón.
- Balsa de Ves (Albacete), las chicas que los han portado en los cestillos durante la procesión.
- Cervera de los Montes (Toledo), deben repartir las caridades de San Blas los mayordomos, formados por cuatro matrimonios que se nombran cada año.

c) *Grupo de personas o animales a los que van destinados:*

En relación con las festividades, pueden ser para consumo de toda la comunidad; solamente para parte de ella o también pueden estar elaborados para los animales solamente o para animales y personas. Según los diferentes casos, los encontramos en las distintas localidades:

- El Hito (Cuenca) y Cervera de los Montes (Toledo), se reparte a todos los asistentes, sean vecinos del lugar o personas de fuera que han acudido a la fiesta.
- Castellar de Santiago (Ciudad Real), los hornazos que hacen las madres para sus hijos.
- Argamasilla de Alba (Ciudad Real), solamente se lo daban a los animales.
- Marjaliza (Toledo) o Rozalen del Monte (Cuenca), los comen personas y animales.

d) *Forma de adquirirlos:*

Presenta diversas modalidades, siendo las más usuales las de adquirirlos de forma gratuita al asistir a la celebración o por ser miembro de la Cofradía del Santo. También se adquieren por pujas o subastas y, finalmente, por compra. Estas modalidades las encontramos en:

- Rozalen del Monte (Cuenca), Casas de Ves (Albacete), Cervera de los Montes (Toledo), donde se reparten a todos los asistentes a la misa o a la romería.
- Villanueva de Alcardete (Toledo) o en Arcicollar (Toledo), donde se subastan entre todos los presentes.
- Argamasilla de Alba (Ciudad Real), se subastan entre los agricultores.
- Chozas de Canales (Toledo), se compran en la panadería y se llevan a bendecir a la iglesia.
- Torralba de Calatrava (Ciudad Real), se bendicen en la iglesia, y la Hermandad allí mismo los vende.

Los aspectos rituales que presenta el pan relacionados con el espacio y el tiempo podemos dividirlos de la siguiente forma:

a) *Época y día:*

Las épocas en las que aparece mayor número de festividades con la presencia del pan ritual son las de invierno y primavera. No obstante, con motivo de fiestas patronales celebradas en el ciclo estival, también aparecen abundantes ejemplos en los que se reparte el pan ritual a modo de comunión general entre todos los presentes. Respecto al día, ya lo hemos señalado al hablar de las diversas festividades, son los más comunes las celebraciones de San Antonio Abad, San Marcos, San Blas, Pascua y Santa Quitera.

b) *Lugar de reparto:*

Difiere según las festividades, siendo lo más frecuente que se haga en la iglesia o durante el transcurso de la romería. De esta forma se hace en:

- Casas de Ves (Albacete), a la salida del templo, una vez finalizada la misa.
- El Hito (Cuenca), donde el reparto se hace en la romería.

c) *Momento del reparto:*

Suele estar muy generalizado el hacerlo al finalizar los actos religiosos, tanto en la iglesia como en cualquier otro lugar, por lo que no citaremos ningún ejemplo en concreto.

Como conclusión diremos que estas costumbres tan ancestrales permanecen vivas en muchos de nuestros pueblos, en los que se mantienen con gran fuerza y pujanza. Por el contrario, en otros ha desaparecido, debido, en gran parte, a los cambios de vida y a ciertos fenómenos, como el de la emigración que ha dejado vacíos tantos de nuestros pueblos.



1. Mujeres elaborando las caridades de Santa Quitera. Rozalen del Monte (Cuenca).



2. Reparto de roscas o «rolletes» de la Virgen de la Encarnación. El Hito (Cuenca).





3. Pujas de las roscas de San Blas. Arcicollar (Toledo).

## INTRODUCCIÓN

En los escasos minutos de que disponemos para exponer nuestra comunicación, vamos a hablar del vestido, calzado y tocado, usados hasta hace escasas décadas por la sociedad rural de Guadalajara, y, en muchos casos, confeccionados por el propio usuario, pues sólo la hechura de ropas masculinas, y la de ciertos tipos de calzado y tocado han constituido oficio. Así, el *vastre* cortaba y cosía chaquetas, chalecos, calzones, capotes, etc.; el *alberguero* preparaba el calzado de goma de uso general desde los años veinte; el *alpargatero* hacía las alpargatas; el *zapatero*, el calzado de lujo, de escasa utilidad en la sociedad tradicional; y el *gorrero*, los tocados elegantes. La falta de artesanos de estos oficios, excepto en localidades importantes, no debe a la pobreza de la zona, lo que hacía imposible la compra de productos manufacturados.

Todas las personas que nos han informado acerca de este tema tienen una edad considerable, requisito indispensable para obtener datos de interés, pues tras la guerra civil las peculiaridades regionales y locales han desaparecido casi por completo de la indumentaria.

Ha sido así mismo de gran interés la consulta de la colección de fotografías del Gobierno; la de los fondos del Museo del Pueblo Español de Madrid; y la de los recuerdos familiares de algunos alcarreños.

Para antes de empezar, vamos a indicar la estructura de esta comunicación, que consta de tres partes (vestido, calzado y tocado), subdivididas en su vez en dos prendas de uso masculino y de uso femenino. Ello obedece a que la sociedad tradicional ha diferenciado siempre con claridad la distinción de sus componentes, estableciendo pautas de conductas; for-

## NOTAS ACERCA DE LA INDUMENTARIA TRADICIONAL DE LA PROVINCIA DE GUADALAJARA

EULALIA CASTELLOTE HERRERO

### INTRODUCCION

En los escasos minutos de que disponemos para exponer nuestra comunicación, vamos a hablar del vestido, calzado y tocado, usados hasta hace escasas décadas por la sociedad rural de Guadalajara, y, en muchos casos, confeccionados por el propio usuario, pues sólo la hechura de ropas masculinas, y la de ciertos tipos de calzado y tocado han constituido oficio. Así, el *sastre* cortaba y cosía chaquetas, chalecos, calzones, capotes, etc.; el *albarquero* preparaba el calzado de goma de uso general desde los años veinte; el *alpargatero* hacía las alpargatas; el *zapatero*, el calzado de lujo, de escasa utilidad en la sociedad tradicional; y el *gorrero*, los tocados elegantes. La falta de artesanos de estos oficios, excepto en localidades importantes, se debe a la pobreza de la zona, lo que hacía imposible la compra de productos manufacturados.

Todas las personas que nos han informado acerca de este tema tienen una edad considerable, requisito indispensable para obtener datos de interés, pues tras la guerra civil las peculiaridades regionales y locales han desaparecido casi por completo de la indumentaria.

Ha sido así mismo de gran interés la consulta de la colección de fotografías del Camarillo, la de los fondos del Museo del Pueblo Español de Madrid, y la de los recuerdos familiares de algunos alcarreños.

Pero antes de empezar, vamos a indicar la estructura de esta comunicación, que consta de tres partes (vestido, calzado y tocado), subdivididas a su vez en dos (prendas de uso masculino y de uso femenino). Ello obedece, a que la sociedad tradicional ha diferenciado siempre con claridad la situación de sus componentes, estableciendo pautas de conductas, for-

mas de vida y usos distintos para cada sexo y edad. Sólo en los últimos años, las trasgresiones son algo más frecuentes, aunque pervive un fondo atávico, de origen remoto, que oculta a primera vista una aparente igualdad. Por todo ello, la indumentaria será estudiada teniendo en cuenta este hecho.

## I. EL VESTIDO

### 1. Vestido masculino

El sastre cortaba y cosía el terno del hombre; la esposa confeccionaba, en cambio, la ropa interior y la camisa.

Las técnicas de trabajo del sastre eran sencillas. El corte tradicional es predominantemente funcional, y por tanto de simple ejecución. Se caracteriza por el uso de la línea recta, algo curvada en las nesgas, y por la ausencia de plegadura de ajuste, sustituidas por cortes reales. Se emplea la recta en la hechura de calzones, chaquetas, chalecos, capotes y capas; siendo en cambio imprescindible la línea curva en el corte de cuellos y mangas. La costura se inicia con el hilván de las piezas, por el trazo previamente marcado, luego se prueba la prenda, una vez armada, y después se respuntean las costuras, haciendo antes las reformas necesarias, y rematando, por último, los cortes con un sobrehilado. La plancha pone fin al proceso embebiendo los posibles defectos y quitando las arrugas.

La tarea fundamental del sastre era la hechura de trajes de caballero. El terno se componía de las tres piezas tradicionales: calzón, chaleco y chaqueta. El calzón, usado hasta la Guerra Civil en Guadalajara, era corto, iba atado bajo la rodilla y presentaba dos aberturas a la altura de ésta, de unos quince centímetros de longitud, cerradas por dos cintas. Se sujetaba a la cintura con botones o cintas y se abría por delante con *trampa*.

A pesar de la Guerra de Independencia, la influencia de la moda europea impone, entre otras prendas, el pantalón, que va generalizándose en el vestido masculino «de cintura para abajo», hasta que en el siglo XX es de uso general; aunque los pueblos de las zonas serranas de Guadalajara sólo empezaron a emplear esta prenda poco antes de la Guerra Civil. Como ejemplo de la pervivencia del atuendo tradicional citamos un fragmento de la Guía de García S. de Baranda, publicada en 1929, en que puede leerse lo siguiente:

«Se usa todavía el traje típico, calzón y chaqueta corta» (1).

---

(1) GARCIA S. DE BARANDA Y CORDAVIAS, L.: *Guía Arqueológica y de Turismo de la provincia de Guadalajara*. Guadalajara. Taller de la Misericordia. 1924, p. 74.

En el llano, en cambio, el pantalón se empleaba desde los años veinte, aunque como en la zona montañosa chocaba con la oposición de las personas de edad, que lo consideraban indecoroso y grotesco, por el corte de la bragueta y la suelta pernera. Pero después de la guerra, el triunfo del pantalón es indiscutible, y con excepción de las personas mayores es de uso general.

El chaleco, confeccionado también con paño pardo del país, como el resto del terno, lleva solapas, pues con frecuencia se usaba como prenda externa, especialmente en verano o mientras se trabajaba. En cambio, los chalecos «elegantes», realizados con géneros de calidad (seda, bayeta, terciopelo, etc.) tienen cuello sin vuelta, o bien llevan *dobladuras* en las hojas delanteras, como el *smoking*. El chaleco de diario se abrochaba con una sola fila de botones, de hilo casero o de madera tallada; mientras que el de «postín» llevaba vistosa botonadura de metal, dispuesta en doble fila, en las hojas delanteras cruzadas; su espalda se hacía con telas de escasa calidad, pues en las ocasiones señaladas, en que la etiqueta aconsejaba el uso de esta prenda, la chaqueta se llevaba siempre puesta, cubriendo la espalda. Otra diferencia con respecto a los chalecos actuales se aprecia en los bolsillos, que sólo se abren en los «de fiesta», ribeteados con alguna cinta de pasamanería, que bordea también las solapas y el cuello. Los de diario, en cambio, rara vez los llevan, porque la faja los hacía innecesarios, al constituir toda ella un gran receptáculo, de la misma longitud que la cintura, en cuyo interior se guardaban diversos objetos de uso personal. Ambos chaletos se diferencian también por el sistema de entalle: el de diario se ajusta con dos piezas rectangulares de tela, que saliendo de la costura lateral se unen detrás de la espalda con un cordón o una hebilla de hierro; el de «de postín», en cambio, se entalla mediante el corte, sin piezas de ajuste.

En el medio rural, la chaqueta se usa sólo en invierno. La tradicional es de forma sencilla y se ajusta por medio de cortes traseros y laterales, que cumplen simultáneamente la función de costura y entalle; aunque en las prendas más antiguas no hay más cortes de los de atrás, que coinciden con las *paletillas* y realizan de forma más simple ambas funciones. La manga pegada, de escaso vuelo, los bolsillos abiertos horizontalmente, con o sin tapetas, y las solapas pequeñas, inexistentes en los tipos más pobres, que presentan *cabezón* de cuello redonda, caracterizan también a esta prenda.

Sobre estas líneas generales podían aparecer variaciones, pero éstas se refieren más al género empleado, adornos y botonadura que a la prenda en sí.

También hacía el sastre los *capotes*, con que se protegían del frío los pastores durante el invierno. Era éste un *sobretudo*, similar al actual abrigo, amplio, fuerte y con capucha, cerrada por delante con una pieza de paño. Como prenda de lujo era sustituido, en la mayoría de los casos, por una simple manta de lana en la que el pastor se envuelve con gran arte, abrigándose también con ella para dormir.

Más restringido aún era el uso de la *capa*, con esclavina superior, empleada tan sólo por la clase social alta, y en ciertos rituales especiales, que por su importancia era objeto de herencia y préstamo, entre familiares. En cambio, se empleó mucho en la zona molinesa, igual que en la lindante provincia de Soria y en el Pirineo (2), la *capa* de paño del país, con capucha a la espada, como prenda de abrigo.

A estas escasas piezas se limitaba la tarea del artesano, correspondiendo a la esposa, según dijimos, la confección de la ropa interior: *Camisón* y *calzoncillos*, de lienzo casero, cortados con piezas rectas.

## 2. Vestido femenino

A diferencia del vestido masculino, se hacía íntegramente en casa, salvo en ocasiones excepcionales, que la mayoría de las campesinas no llegaron a conocer. Las prendas usadas por la mujer eran semejantes en cualquier época del año, como ocurría con las del hombre, caracterizándose la estación calurosa por la supresión de ropa interior (*refajo*, *faja*, etc.) o exterior (*toquilla*, *saya bajera*, etc.) y el cambio del *jubón* de lana por otro de tela más ligera.

De arriba a abajo, la mujer utilizaba a diario las siguientes prendas: *Camisa* de lienzo, de piezas rectas y longitud considerable, pues llegaba hasta las rodillas; *enaguas* de lienzo o retor; *refajo*, término que en la Alcarria designa a una falda de poco vuelo, más fina que la *saya*, bajo la cual se coloca; y en la Sierra a una especie de *enagua* de ganchillo, más corta que la *camisa*, de lana hilada en casa, empleada en invierno en lugar de la *enagua* (*el refajo* propiamente dicho era de *pañete* o *bayeta* y de forma similar a la *saya*, aunque de tela más fina y menor vuelo); *saya*, falda de paño del país, de color pardo, rojo, carmesí o azul, cuyo abundante vuelo se ajustaba a la cintura con jaretas o pequeñas tablillas, cosidas a una cinturilla fuerte, que se cerraba delante con una *presera*. El bajo solía ir ribeteado con alguna cinta de color negro y en la parte interior del jaretón con una pieza de tela, cuyo tono contrastaba con el de la *saya*, produciendo al andar un gracioso juego de colores. En las zonas serranas

(2) CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*. Madrid. Istmo. 1976, Tomo II, p. 108. KRÜGER, F.: *Die Hochpyrenäen*. B. Hirtenkultur. Hamburg. 1935, p. 10.

hacía también las veces de abrigo, porque en invierno la mujer se ponía dos, *remangándose* la superior sobre la cabeza, mientras la *bajera* le cubría las piernas.

De la cintura para arriba, la mujer acostumbraba a llevar sobre la *camisa* un *jubón*, de lanilla fina en invierno y algodón o lienzo en verano, generalmente de color oscuro, sobre todo después de casada, cuyo cuerpo costaba de dos hojas, abiertas por el centro del pecho por corchetes de metal; llevaba manga larga, con puño abotonado y carecía de cuello; su cuerpo era ajustado y corto, llegando las *faldillas* o *caídas* por debajo de las caderas.

Un *delantal* con bolsillos de parche, un *mantón* de lana o una *toquilla* y un *pañuelo* a la cabeza completaban el vestido femenino de diario; pues la *mantilla*, el *pañuelo de hombros*, el *mantoncillo* y el *mantón alfombrao* eran usados sólo en ocasiones festivas o solemnes.

Los niños de ambos sexos vestían, desde que empezaban a andar, como las personas mayores, sin que existiesen prendas infantiles especiales, con excepción de los gorros de lana, destinados a protegerles del frío. Transcurrida la primera infancia, el niño ingresaba, por lo que a su atuendo se refiere, en el mundo de los mayores, y usaba las prendas correspondientes a su sexo.

Las variantes indumentales, en razón del estado civil o la edad, sólo se marcaban por el uso de colores más vivos y de prendas de adorno (*mantoncillos*, *mantones alfombraos*, etc.), por parte de la gente joven, sin que les distinguiesen otros rasgos.

Tampoco el traje de ceremonia era muy diferente del que acabamos de describir, distinguiéndose tan sólo por la utilización de telas más ricas, de carácter suntuario y por la presencia de adornos. Dos prendas: la *mantilla* de cabeza y la *capa* eran imprescindibles en estos casos, para ambos sexos, si así lo exigían la clase social y el status del individuo.

## II. EL CALZADO

*Zapatero*, *alpargatero* y *albarquero* era artífices del calzado usado en la provincia.

El primero tenía poco trabajo y aparecía sólo en las villas importantes, porque la pobreza de la zona restringía el uso de los zapatos a ocasiones y personas limitadas.

Más importancia tuvo, en cambio, el trabajo del segundo, que calzó a la población rural de la provincia durante generaciones. Su presencia es,

por tanto, frecuente en las localidades alcarreñas, incluso en las de mediana población, sobre todo en las zonas productoras de cáñamo. Alrededor de los años veinte se introdujeron ciertas innovaciones en el modelo tradicional, compuesto de *suela*, *capillos* (delantero y trasero) y *cintas* de sujeción; primero apareció la *alpargata* de lona, que sustituía al lienzo, conservando la suela de cáñamo, pero llevaba el *capillo* delantero cerrado, manteniendo, no obstante un par de cintas finas, que la sujetaban a la pierna. Después de la Guerra Civil, aparecieron nuevos modelos, en general más cerrados y de forma parecida a la de los zapatos, con suela de goma negra y *capillos* de lona. La artesanía de autosuficiencia comenzaba a dejar paso a otra más sofisticada, de carácter foráneo.

En la zona espartera de la provincia se usaron también, desde antiguo, unas toscas sandalias de esparto, los *esporches*, que recuerdan a otros calzados empleados en todo el mundo mediterráneo hasta hace escasos años. Los de Guadalajara se hacían con esparto cocido, sin que su elaboración constituyera oficio específico, sino una simple tarea más del espartero.

La generalización del automóvil, en los años cuarenta, trajo consigo la aparición de un nuevo calzado, la *albarca* de goma, que reproducía con otro material las *tórdigas* de piel de vaca, que durante generaciones habían confeccionado los campesinos alcarreños, horadando una suela, cortada a la medida, que se sujetaba después al pie con unas correas llamadas *calzaderas* o *relios*. Lógicamente, con las nuevas *albarcas* nace una artesanía especializada, que utiliza como materia prima la goma de los neumáticos gastados; sus mejores años transcurrieron de 1940 a 1960, en que comienza el desarrollo del país, y con él, el éxodo rural.

Son escasas las diferencias entre el calzado masculino y el femenino. Claras en los zapatos, se pierden en las piezas más toscas: *alpargatas*, *esporches* y *albarcas*. Lo mismo ocurre con los niños.

Pero antes de pasar al tocado, vamos a detenernos unos momentos en los calzados pastoriles, por su gran antigüedad, utilizados en la zona serrana de la provincia y confeccionados a base de pieles.

Una de las prendas más usadas, dentro de este grupo, son las llamadas *tórdigas*, *albarcas de tórdigas*, *pezgatos de tórdiga*, *pergales* o *zarrías*, a las que acabamos de referirnos como antecedentes de las *albarcas* de goma. Generales son, así mismo, los *peales* o *piales* de piel de cordero, cuyo pelo se coloca en contacto con el pie, protegido por el calcetín, que cumplen una función aislante y se usaban, hasta hace poco, en épocas de lluvia o nieve. Se usan también para los mismos fines los *pellejos* de piel *estezada*.

Luis de Hoyos considera estos calzados de pieles *sobadas* y *adobadas*, pero faltas de auténtico curtido, como la características más uniforme del atuendo pastoril, situando su área de difusión desde Vascongadas a Soria. Nuestra investigación amplía más el área de uso de estas prendas, que ya antes Krüger había extendido al Pirineo (3).

Tradicional también es el uso del *zueco*, en la Serranía molinesa, compuesto de una suela de madera y varias *llas* de esparto, sujetas en ella, que la fijan al pie. Se trata de un calzado para la estación húmeda, empleado sólo en recorridos cortos.

### III. EL TOCADO

#### 1. Tocado masculino

El pañuelo, atado de múltiples formas, fue hasta los años veinte el tocado más común.

El hombre lo llevaba siempre recogido, formando una especie de casquete, ajustado a la cabeza en unas zonas, y en otras más suelto. El nudo que lo sujetaba se colocaba a un lado de la cabeza, en la nuca, o se ocultaba debajo.

El uso de la *montera* es más restringido y se limita a las comarcas serranas. Zonas de pastoreo, de abundantes pieles y clima frío, han empleado esta prenda hasta hace unos quince años, en que ha sido sustituida por pasamontañas de fabricación industrial.

La *montera* es un casquete cilíndrico ajustado, provisto de un ala estrecha, y confeccionado por el propio usuario con pieles de su rebaño. Se compone de dos piezas: una de forma circular, que la cierra por arriba y otra rectangular, cosida lateralmente a la anterior, que se ajusta a la cabeza.

Aunque el sombrero no ha sido de uso muy común, el tipo más difundido es el de ala ancha y alta copa, de *casco* redondeado. De mayor difusión goza el *gorro* o *gorra* de paja, que se lleva en verano, para protegerse del sol, colocado sobre un pañuelo, que evita el roce de las pajas.

Poco antes de la Guerra Civil, se generalizó el empleo de la boina, conocida también antes en el llano que en la montaña, que ha arrinconado los restantes tocados masculinos, con excepción del *gorro* de siega de

---

(3) HOYOS SAINZ, L. y HOYOS SANCHO, N.: *Manual de Folklore*. Madrid. Revista de Occidente, p. 545. KRÜGER, F.: *Die Hochpyrenäen*. D. Hausindustrie. Hamburg. 1936, pp. 72, 101 y 102.



paja y el sombrero, por la especificidad de sus funciones. A juicio de los entendidos, la boina es un tocado del tiempo de Zumalacárregui, si bien la prenda primitiva era más ancha y holgada que la actual; pero como derivación directa de ella, aparece en el siglo xx la boina pequeña y ajustada, de indiscutible éxito en el campo español.

## 2. Tocado femenino

Además del gorro de segador, usado indistintamente por ambos sexos durante el verano, la mujer utilizó y utiliza aún como tocado habitual, el pañuelo, sujeto siempre de forma distinta al hombre.

Por lo general, el femenino se lleva más suelto que el masculino, encajado fijamente a la cabeza; pero sobre esta nota común, existen varias formas de sujetarlo. El doblado en pico y anudado bajo la barbilla es muy frecuente durante el invierno, mientras que en verano las puntas suelen dirigirse hacia atrás, atándolas en la nuca, o bien cruzándolas en ella y anudándolas después sobre la cabeza, o sujetándolas alrededor del pico de caída.

De uso suntuario era en cambio la *mantilla*, imprescindible en ciertas solemnidades, relacionadas generalmente con el culto. Tiene forma semi-circular y está confeccionada con telas de calidad o paño fino del país. Aparece siempre guarnecida con ancho ribete de terciopelo negro. Se lleva sobre la cabeza, cae por encima de los hombros y se cruza delante del pecho. Es prenda de uso frecuente en toda España, la encontramos también en el Norte, adornada a veces por una franja de azabache, que sustituye al terciopelo, característico de Castilla, La Mancha y Aragón (4).

---

(4) HOYOS SAINZ, L. y HOYOS SANCHO, N.: *Op. cit.*, p. 540.

## **ALGUNAS FIESTAS DE QUINTOS DE LOS MONTES DE TOLEDO**

PEDRO ANTONIO ALONSO REVENGA

Fueron muchos los intentos que desde el siglo xv se hicieron para crear un ejército permanente en España. Uno de estos primeros intentos lo tenemos en la aprobación, el 27 de abril de 1476, del proyecto de Ordenanzas de la Santa Hermandad, cuyos capítulos 1 y 2 ordenan que todas las ciudades, villas y lugares del reino de Castilla están obligadas a tener cierta gente de a pie y a caballo para el servicio de la Hermandad. Pero la primera forma de servicio militar obligatorio no se estableció en España aproximadamente hasta los siglos xvii ó xviii, y fue ésta la del sistema de quintas.

El sistema de quintas consistía en sacar a suerte uno de cada cinco hombres para hacer el servicio militar. Aunque las distintas necesidades militares variaban esta proporción, y tanto se sacaba uno de cada tres o cuatro, como de cada seis.

Así pues, esta operación o sorteo se denominó quintar y, por extensión, los mozos sorteados pasaron a denominarse quintos.

Cuando se estableció el servicio militar obligatorio, el sorteo no desapareció, ya que se utilizó para determinar los lugares a donde iban a ser destinados a cumplir este servicio.

Alrededor de estos actos del sorteo y del alistamiento, y en otros días del año, se van a celebrar una serie de fiestas, cuyos protagonistas principales van a ser los quintos. Al lado de éstos, y en la mayoría de los casos rivalizando con ellos, están los que serán quintos el próximo año y, en algunos casos, son también protagonistas los que han cumplido el servicio militar recientemente.

Este grupo social de los quintos va a ser el que tome la autoridad durante todo el año en lo que respecta a las actividades juveniles. Tradicionalmente, vienen a sustituir, quizá, a ciertos grupos o hermandades de mozos, frecuentes aún en algunos puntos de Castilla y León.

Estas fiestas van a servir en la mayoría de los casos para que el mozo cambie de grupo social, pasando a integrar el de los adultos. Utilizando el término acuñado por VAN GENNEP (1), estos actos vienen a ser una especie de ritos de paso, necesarios para la buena incorporación dentro del nuevo grupo social. Baste como ejemplo significativo la costumbre del pueblo de Los Navalmorales, en el cual el mozo, el mismo día que era considerado «apto para todo servicio», puede fumar delante del padre, pues desde ese preciso momento era considerado como nuevo hombre de la familia.

No es fácil establecer una clasificación de las fiestas de quintos, porque su participación dentro del ciclo festivo anual, según los casos, era muy variada. Se pueden establecer dos grandes grupos principales:

- Fiestas propias de quintos:
  - Domingo de la talla.
  - Semana de la quinta.
- Fiestas en las que es notable su participación:
  - Religiosas.—Semana Santa y algunas patronales.
  - Profanas.—Mayos y enramadas.

### **Fiesta propias de quintos**

Domingo de la talla.—Este día es considerado el primero del mandato de los nuevos quintos, y en este día, además de los actos oficiales de la talla, se van a celebrar otros por parte de los quintos, encaminados a dejar bien claro la autoridad y el valor de la nueva quinta. Contra esto, tradicionalmente, van a luchar los mozos que el año próximo van a ser quintos.

En la mayoría de los pueblos los quintos van a colocar un símbolo de su autoridad. En el pueblo de Menasalbas, este símbolo es una bandera española, que los quintos colocan en lo alto del rollo del pueblo, no sin la oposición de los «segundones» (2), los cuales intentan derribar la bandera por todos los medios, estableciéndose así una pugna, entre la quinta y estos «segundones», de relativa violencia.

En Mazarambroz es el campanario del Ayuntamiento el lugar elegido para colocar la bandera. En Guadamur y Polán, este símbolo de autoridad

---

(1) Este término fue acuñado por Van Gennep en 1909.

(2) Los «segundones» en Menasalbas son los mozos que aún les falta un año para ser quintos.

lo componen dos grandes llaves de madera, colocadas en el balcón del Ayuntamiento o en un lugar bien visible. Estas indican que desde ese momento tiene autoridad la quinta que ha colocado las llaves. Según CHEVALIER (3), el simbolismo de la llave tiene relación con la entrada a un lugar o, más concretamente, con el acceso a un estadio.

No pueden ser mejor elegidos los lugares de colocación de estos símbolos de autoridad; Ayuntamiento y rollo vienen a reforzar la autoridad de los quintos.

Siguiendo con estos dos últimos pueblos, se ha producido aquí el cambio de elementos típicos y fundamentales de las fiestas primaverales de primeros de mayo a este día de la talla. Estos son los característicos «ramos» y «mayos» vegetales. Estos «ramos» son grandes árboles, normalmente enebros y encinas, que los quintos en este día cortan en las fincas próximas al pueblo y los levantan en la plaza. Elementos típicos de las fiestas de primeros de mayo son también los «mayos», que los quintos de Burguillos y, en algunas ocasiones, en Guadamur, colocan en la plaza.

La rivalidad entre dos quintas también está presente en estos aspectos. Así, por ejemplo, en Guadamur, los quintos entrantes intentan levantar estos «ramos», sin permiso de los quintos salientes, estableciéndose así una pugna entre las dos quintas.

Otra de las formas en que se manifiesta esta rivalidad es la competencia que se establece todos los años para levantar mayores «ramos» que levantó la quinta anterior.

Una de las constantes que han sobrevivido mejor en las fiestas de quintos, e incluso han aumentado, han sido los vítores. Es muy frecuente últimamente encontrar pintados en las paredes, e incluso en el asfalto de las carreteras, estos vítores de la quinta del año. Normalmente, también aparecen en pancartas que los quintos colocan este domingo de la talla en lugares destacados. Por ejemplo, en Burguillos aprovechan el copete del «mayo» para que la pancarta con el vítor esté bien visible.

En San Pablo de los Montes, en este día de la talla y en el que antecede, los quintos celebran una serie de actos muy particulares, distintos de los antes citados y que pueden ser debidos al aislamiento del pueblo por su situación geográfica. Celebran la fiesta dos quintas, aunque con actividades diferentes. Los quintos propios, o sea, los que se tallan en este día, son denominados aquí «a los que invitan». A los que tendrán que tallarse el año próximo, que es el otro grupo participante, se les denomina «los

---

(3) CHEVALIER, Jean: *Dictionnaire des symboles*.

que hacen el chozo», y son los que están obligados a invitar a comer a los otros quintos.

Una de las constantes de todas las fiestas de quintos es la celebración de algún acto físico, que sirva para demostrar al pueblo la capacidad de los quintos para pasar a formar parte del grupo de adultos. A este fin, creemos que puede estar dirigido este acto de «hacer el chozo», consistente en levantar tres grandes estacas como la estructura de un chozo y escalar hasta lo alto de éste, demostrando, una vez arriba, alarde de habilidad bebiendo de una bota de vino.

Los quintos denominados «a los que invitan», que ya han pasado la prueba el año anterior, se limitan a cantar por las calles del pueblo y a aceptar la invitación a comer de los quintos que «hacen el chozo».

En el pueblo de Ajofrín se conserva muy arraigada la costumbre de cantar la jota de quintos, tradición que se conserva también en el resto de los pueblos, pero en menor medida.

Debido en gran parte al maestro Moraleda, natural de este pueblo, que compone todos los años una nueva jota para la quinta, se ha mantenido esta tradición, e incluso ha tomado más importancia en los últimos años.

Unas semanas antes del domingo de la talla, los quintos piden oficialmente al maestro que les componga la jota. Una vez con ésta y con unas coplas de muestra compuestas por el maestro, los quintos se encargan de «sacar» las diversas coplas. Normalmente, la jota, una vez terminada, se compone de la siguiente forma: dos coplas dedicadas a cada quinto, como, por ejemplo:

*El más joven de la quinta  
es un chico muy machote,  
es el hijo de Almudena  
que se las da de fuertote.*

*Las chicas le han contestado  
Angel, no sacudas más;  
como sigas sacudiendo,  
en chirona te verás.*

También tiene coplas en la jota la quinta que salió, la que vendrá y la que la canta. Cuenta también con estribillos de entrada y de salida y unas coplas de agradecimiento al maestro Moraleda. Tras varios días de ensayo, junto a varios músicos del pueblo, cantarán ésta el día de la talla.

Parte muy importante de la fiesta es la indumentaria y la bandera que lucen los quintos en este día. Cada quinto lleva, además de sus mejores ropas, un gorro cuartelero bordado con las iniciales del quinto y el escudo real. En el pañuelo de cuello aparece el tema religioso de la aparición de la patrona del pueblo, N.<sup>a</sup> Sra. de Gracia, al pastor Magdaleno. Tema que se repite en la bandera de la quinta. La pandereta, con la que se acompa-

ñan al cantar la jota, está adornada con gran cantidad de cintas multicolores, rematadas en pequeños cascabeles; además de esto, llevan cada uno un garrote, con el que en algunas ocasiones golpean la pandereta.

La gran bandera de la quinta va a presidir todos los actos de éstos. Hay que recordar que el reclutamiento, entendido como libre y voluntario, para nutrir las filas del ejército, se hacía antiguamente por los capitanes de las compañías, que alardeaban y desplegaban la bandera de la compañía para que acudiese la juventud a engrosar sus filas. Esta bandera de recluta, que es así como se denominaba, alardeaba con tanta ostentación antiguamente, puede ser el precedente de esta costumbre en Ajofrín.

Tras la talla, y siempre ostentando la gran bandera, a primeras horas de la tarde cantan los quintos la jota para el pueblo. Tras esto, cantan a las monjas del convento del pueblo unas coplas de agradecimiento, pues ellas les han bordado la bandera y las otras prendas.

Continúan recorriendo todas las casas de los quintos, en donde cantan las coplas referidas al quinto de la casa, y son obsequiados con bebida y algunas tapas. Cada quinto lleva hasta su casa la bandera de la quinta, para lo cual tiene que hacer un buen derroche de fuerzas, debido a lo pesado de ésta. Termina la fiesta de este día cantando la jota nuevamente para todo el pueblo en el baile que han organizado en la discoteca.

Otra constante de todas las fiestas de quintos es la celebración de comidas en común, para lo cual salen los quintos a recoger dinero por las calles en cuestación ofreciendo vino a los solicitados. Otra forma de recoger dinero es la celebración de rifas, también frecuentemente utilizada.

La semana de la quinta.—Una semana antes del domingo del sorteo, en la mayoría de los pueblos de la comarca se celebra esta semana, en la cual los quintos que van a ser sorteados se reúnen nuevamente para salir a pedir por las calles y a cazar por el término, donde tradicionalmente se les permite cazar. Lo conseguido en estas dos actividades lo emplean en las comidas en común que a lo largo de toda la semana celebran. Estas comidas en común sirven para aumentar la convivencia entre los quintos.

Una figura casi institucionalizada antiguamente, y que aún en algunos lugares pervive, es la del «botero», persona ajena a la quinta y que porta el vino de ésta en una bota de bastante capacidad.

Llegado el domingo del sorteo, la mayoría de los quintos se desplazan a la Caja de Reclutamiento de Toledo, de la cual dependen, para asistir a éste. Sobre el sorteo, más importante en otro tiempo, giran gran parte de las letras de las jotas de los quintos, tratando en buena parte de restar importancia al hecho de «salir mal», como se refleja en esta copla:

*No me importa ir a Melilla  
ni pasar por el Estrecho,  
lo siento por mi morena,  
que se queda en el barbecho.*

### **Fiestas de participación:**

Religiosas.—Mucha más diversidad ofrecen las fiestas en que los quintos tienen solamente una función de participación.

Dentro de las religiosas destacan las de Semana Santa, donde la participación de los quintos está restringida comúnmente a dos actos, celebrados casi simultáneamente, como son la «quemada del Judas» y la célebre procesión del Encuentro.

Estos Judas aparecen en otras ocasiones dentro del ciclo festivo anual, con el nombre más primitivo de pelele, y son representaciones propias del carnaval o del año viejo, siendo ajusticiados, en la mayoría de los casos, después de un proceso. Sus antecesores podrían ser los «pilae», que eran muñecos o peleles que los esclavos, en Roma, colocaban en determinados sitios en las fiestas llamadas «Compitalia», y servían para espantar a los espíritus o «larvae» de los muertos, para que no entraran en las casas (4).

Al igual que los peleles de carnaval, los Judas son paseados y exhibidos por el pueblo y luego quemados. Estos pueden representar la muerte de un período y el paso a otro, al igual que aquellos, aunque para el pueblo, actualmente, sirven para descargar las iras por la muerte de Jesucristo.

Este ajusticiamiento se celebra el domingo de Resurrección, habiendo sido confeccionado por los quintos en la noche anterior.

También son los quintos los encargados de confeccionar o construir los arcos de follaje, debajo de los cuales se encontrarán las imágenes de la Virgen y del Resucitado. Estos arcos, formados por una estructura de madera y recubiertos de vegetal, son, según afirma CARO BAROJA (5), una variedad de «mayo». La finalidad de estos arcos generalmente es la de servir de marco a un acontecimiento importante, tanto religioso como profano. Así, por ejemplo, en Toledo, ya en el siglo XVI, y con motivo de las fiestas por el desembarco de Carlos I en Barcelona, el 6 de mayo de 1533,

(4) CARO BAROJA, J.: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1965, pp. 72-73.

(5) CARO BAROJA, J.: *La estación del amor (Fiestas populares de Mayo a San Juan)*. Madrid, 1979, p. 48.

se construyeron arcos en la plaza del Ayuntamiento y en otras calles principales (6).

La tipología de estos arcos en los pueblos estudiados suele ser muy variada, desde el arco simple, con un solo vano, de Guadamur, hasta otros mucho más complicados. Hay que aclarar que su intención es claramente la de ser un arco semicircular, pero en la mayoría de los casos, quizá debido a lo complicado de su ejecución, estos arcos se suelen reducir a un ángulo que hace el oficio de éste.

En Polán es un arco de tres vanos, que está adornado, además, con colgaduras, normalmente colchas y mantones de Manila, que novias y madres de los quintos colocan con gran esmero.

La estructura más complicada es, quizá, la del arco de Gálvez; está compuesto por seis grandes postes que forman, junto con las colgaduras, un gran habitáculo rectangular con sus respectivos arcos triunfales en los lados menores del rectángulo. Los seis grandes postes que sostienen las colchas y sábanas que sirven de lienzos, además de estar forrados todos ellos con romero, están rematados en un copete de ramas de enebro que recuerdan los «mayos», y que apoyan la teoría de CARO BAROJA de que estos arcos triunfales son una variedad del «mayo».

En Gálvez, dentro de este recinto y en los otros lugares debajo de estos arcos, tendrá lugar la representación del Encuentro procesional.

La organización de la procesión del Encuentro tiene unas pequeñas variantes según los pueblos. La procesión recuerda el momento en que Jesucristo resucitado se aparece a su Madre. Tradicionalmente, consiste en dos procesiones que salen simultáneamente de la iglesia por caminos distintos. En una, las mujeres llevan la imagen de la Virgen; en la otra, los hombres acompañan al Resucitado. Se encontrarán bajo los arcos.

En Guadamur, antes de producirse el encuentro a pocos metros del arco, los portadores efectúan tres genuflexiones, y en la última se produce tan esperado encuentro. Según GARCÍA VILLOSLADA, esta costumbre puede provenir de las antiguas procesiones que consistían en una procesión eucarística, en la que se hacían tres paradas o altos ante los altares de la Magdalena, San Pedro y la Virgen María, evocando así las principales apariciones de Cristo (7).

Parecidas ceremonias se producen en los otros pueblos. En Gálvez, los quintos asisten con ropas militares que recuerdan su próxima actividad.

---

(6) ALENDA y MIRA, G.: *Relación de las solemnidades y fiestas públicas de España*. Madrid, 1903, p. 32.

(7) GARCÍA VILLOSLADA: *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, 1978, vol. III, p. 376.



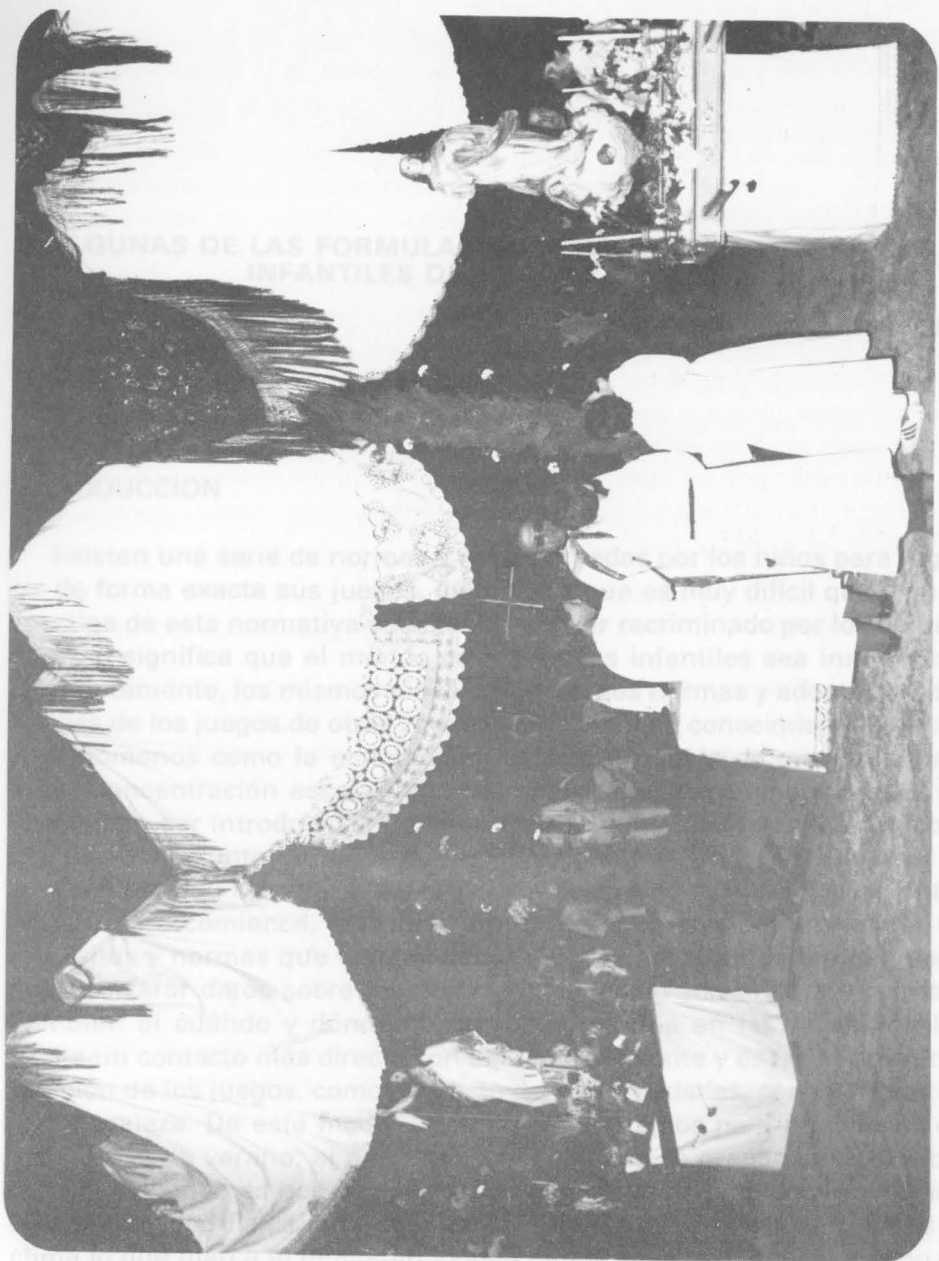
Parte importante de la fiesta es la gran profusión de cohetes que éstos tiran en este día. Puede tener origen esta costumbre en el ruidoso toque de aleluya con que se anunciaba la Resurrección de Cristo, aunque hoy no tiene esta finalidad tan concreta, limitándose a ser una demostración de valor o, como ocurre en Gálvez, para asustar a los forasteros.

La participación de los quintos en las fiestas patronales es mucho más limitada que en las anteriores, limitándose en la mayoría de los casos a llevar las andas de las imágenes.

En algunas mascaradas propias del carnaval también participan los quintos institucionalmente, como sucede en la fiesta de la «vaquilla», de San Pablo, o en la de los «perros», de Sta. Ana de Pusa. También se han incorporado los quintos a la antigua «encamisada» de Menasalbas, sustituyendo a los hombres de la desaparecida Hermandad de las Animas.

Profanas.—Dentro de las fiestas profanas en que la participación de los quintos es notable, destaca la de la Cruz de Mayo de Noez, fiesta que ha perdido actualmente todos los actos religiosos que ligaban la confección de la Cruz con la Iglesia; y las distintas «enramadas» que se celebraban la noche anterior al domingo de la talla, el día de San Juan y el de San Pedro. Podría tratarse de «enramada» la costumbre de los quintos de Cuerva de arrojar a las paredes de las casas puñados de barro con papeles de colores.

En conclusión, el establecimiento del servicio obligatorio y todas las actividades que lleva parejo, ha permitido que se conserven tradiciones anteriores que quizá se hubieran perdido si todos estos actos no se celebrasen.



Procesión del Encuentro en Polán (Toledo). Foto: Pavón.

## **ALGUNAS DE LAS FORMULAS QUE PRECEDEN A LOS JUEGOS INFANTILES DE LA JARA (TOLEDO)**

ANA BELEN TALLES CRISTOBAL

### **INTRODUCCION**

Existen una serie de normas y reglas creadas por los niños para regular de forma exacta sus juegos, de manera que es muy difícil que alguno se salga de esta normativa establecida sin ser recriminado por los demás. Esto no significa que el mundo de los juegos infantiles sea inmovilista; frecuentemente, los mismos niños crean nuevas normas y adoptan modalidades de los juegos de otras zonas que llegan a su conocimiento a través de fenómenos como la emigración, llegada al pueblo de maestros foráneos, concentración escolar, etc. Pero estas novedades, para prosperar, no pueden ser introducidas unilateralmente, sino que deben ser aprobadas por el conjunto de niños de la comunidad.

Todo esto se referiría a las reglas de desarrollo del juego, pero antes de que éste comience, e incluso con sólo nombrarlo hay una serie de requisitos y normas que van implícitos. Por ejemplo, el nombre del juego puede aclarar datos sobre los participantes, como son el sexo y la edad. También el cuándo y dónde de un juego, ya que en las zonas rurales existe un contacto más directo con el medio ambiente y es fácil apreciar la relación de los juegos, como del resto de las actividades, con los ciclos de la Naturaleza. De este modo, existen juegos propios para practicarse en las noches de verano, al aire libre, y juegos que se practican en otoño e invierno, cuando es necesario resguardarse de la lluvia o desarrollar una fuerte actividad física para soportar el frío. En otras ocasiones, no es el clima lo que marca el momento idóneo para un juego. El mismo hecho de la celebración de ferias o fiestas en los pueblos con afluencia de comer-

cientes podía proporcionar a los niños un determinado juguete en una determinada época del año. Es el caso, por ejemplo, de las peonzas («re-piones») en Zafra (Badajoz). Llevadas por artesanos de la madera a la Feria de San Miguel, duraban sólo unos días, pues durante el juego cada niño debía intentar romper las peonzas de los demás.

### **Fórmulas de precedentes**

Son aquellas que tienen como fin establecer los bandos, el orden de participación, o los distintos papeles a desarrollar por los jugadores. Generalmente, como ya indicó PÉREZ DE CASTRO (1), no se puede pensar en una aplicación global de estas fórmulas, ya que muchas se usan sólo para determinados juegos y suelen diferenciarse las de niños y niñas.

Pasamos ahora a exponer algunos ejemplos para niños, niñas y mixtos, empezando por los casos en los que por distintos motivos no es necesario recurrir a un sistema organizado de eliminación, hasta aquellos que presentan un método muy elaborado.

### **Precedentes en los juegos de niños**

Entre los distintos papeles a desempeñar en el juego suele haber uno, el de «la madre» o director del juego, pretendido por todos; y otro, el de «burro», que nadie quiere, pues es el jugador que «la lipocha», «la pocha» o «se la apucha», como dicen en La Jara toledana (el «se la liga» de otras zonas).

Aunque esto sea lo normal, existen juegos donde los participantes, quizá por la edad y debido a que los papeles a desempeñar son rotativos, se ponen de acuerdo verbalmente en quiénes hacen de qué sin recurrir a ningún sistema de selección.

Este es el caso, por ejemplo, de «*el palo*», jugado en San Bartolomé de las Abiertas durante las noches de verano por chicos entre los trece y diecisiete años. En él, dos chicos con un palo en la mano buscan al resto, éstos pueden esconderse en una zona del pueblo prefijada. Mientras, los primeros cuentan sin moverse diez por cada jugador. Cuando alguno de los escondidos es visto, tratará de huir, y entonces le gritan: «¡o te paras, o te paro!». Si hace lo primero, le dan con el palo en una zona poco doloro-

---

(1) PÉREZ DE CASTRO, José Luis: *Precedentes de juego en el folklore infantil figuerense*, en R.D.T.P. XII (1956), p. 460.

sa. Si huye, le tiran el palo y pueden hacerle daño. En ambos casos, el jugador pillado pasará a buscar, y el que le ha visto a esconderse.

El juego de «*los toros*», o de los «*los toreros*» es practicado en Las Herencias por niños entre cuatro y diez años. En él, unos hacen de toros y otros de toreros. Para saber quién representa cada cosa se preguntan entre ellos, o lo deciden los mayores de forma arbitraria. Los pequeños suelen acatarlo con tal de participar en los juegos de mayores.

Los juegos de puntería establecen el orden de intervención antes de comenzar. Este es el caso, por ejemplo, de los juegos de «*el cuadrado*» (Santa Ana de Pusa), «*los trosquis*» (S. Bartolomé de las Abiertas) y «*las pesetas*» (La Pueblanueva). En los tres casos, los jugadores lanzan primero una chapa, una canica o una peseta, respectivamente, desde el punto de torno al cual se desarrollará el juego —cuadrado dibujado en el suelo, hoyo, etc.— hasta una raya marcada a varios metros. El que más cerca se quede, será el primero; el que le sigue en proximidad, el segundo, y así sucesivamente.

Se utilizan, además, sistemas tan extendidos como «echar pies», «cara o cruz», «par o impar», etc.

### Precedentes en los juegos de niñas

Comenzaremos con un ejemplo de sistema autoelectivo, como es el caso del juego de «*la gata paría*», practicado en Santa Ana de Pusa en los días de frío o lluvia por niñas entre los cinco y once años. El papel de «gata» lo desempeña la niña que antes diga «¡me pido gata!», pero en este caso, no habrá un papel de «burro», sino que el resto de las jugadoras pasarán automáticamente a ser «gatitos». Para su desarrollo se sientan las jugadoras en el umbral de la puerta de una casa, a ser posible resguardada por un tejado. Los «gatitos» lo harán con los pies hacia la calle, y la «gata» apoyándolos en una de las jambas, de modo que pueda empujar con ellos y presionar a sus «crías». Así, las jugadoras se van viendo obligadas a abandonar su puesto. Cada vez que esto ocurre, «la gata ha parío un gatito». El juego continúa hasta que sólo queda uno por «nacer», que será el que, en caso de repetirse el juego, representará el papel de «gata», por haber resistido más tiempo que ninguno.

Existen, por otra parte, determinado tipo de juegos que tienen un sistema propio de precedentes. Para los juegos de «*comba*», es decir, de saltar una cuerda acompañándose de canciones, las niñas de Alcaudete de la Jara se apresuran a decir: «¡quite premul!», «¡quite segun!», «¡quite tercer», etc., lo que significa ser la primera, segunda, tercera, etc., en librarse

de «dar a la comba», y estos mismos puestos para saltar. Hasta este punto siguen un sistema autoelectivo. Pero cuando ya se ve quiénes van a dar por haber quedado en penúltimo y último lugar, la primera de ambas se puede acercar a alguna niña que se haya quedado al margen —por no haber estado desde el primer momento o, porque estando, creía que no iba a coger un buen puesto— y decirle, mientras coge el extremo de la cuerda, «este rabito pide pan», de manera que esta nueva niña, o cualquier otra que mientras el juego se desarrolla quiera participar, deberá cogerlo y «dar».

Dentro de los precedentes de juegos de niñas, lo más característico son las formulillas rimadas para echar suertes, en ocasiones adoptadas por los niños para sus juegos. Para ello, las niñas se colocan en círculo, y una de ellas, que puede estar o no incluida en el sorteo, va cantando una cancioncilla de música monorrítmica mientras señala en orden a cada una de las jugadoras, a las que corresponderá una sílaba o una palabra de la canción; aquella en la que finaliza la fórmula, se salva. Las niñas de La Jara toledana llaman a esto «cantar un plón» o «echar un plon». En Santa Ana de Pusa hemos recogido el siguiente ejemplo:

*«Una bolita de algodón  
Patí, patón  
¿Sabe usted dónde cayó?  
¿Ha ido usted allí?»*

La niña señalada, al decir la palabra «cayó», debe contestar un pueblo o ciudad, a ser posible donde ella haya estado y crea que sus compañeras no, pues si la jugadora a la que corresponde la palabra «allí» ha estado, se salva, y si no, la anterior. Existe la posibilidad de mentir, pero esto no es fácil, pues la relación entre los niños de estos pueblos no deja lugar a secretos en este terreno.

JOAQUÍN DÍAZ (2), nos da otra versión de esta formulilla, pero en ella no consta el aspecto adivinatorio:

*«Una bolita de algodón  
Patí, patón  
Potón, potera  
Tabique y afuera»*

En ambas versiones vemos aparecer palabras sin sentido, pero esto es muy frecuente en estas formulillas, donde lo único que se persigue es ir

---

(2) DÍAZ, Joaquín: *Cien temas infantiles*. Valladolid, 1982, p. 209.

eliminando poco a poco a los participantes para saber quién va a llevar el peor papel.

En otras ocasiones, la fórmula consiste en una simple enumeración hasta determinada cifra. Un ejemplo de este tipo recogido en el mismo pueblo recita sin música propia desde el número uno al veintiuno y, a continuación, dice la palabra «aceituna». A cada niña, y por orden, se le da un número y se libra aquella a la que corresponda la palabra citada. Para evitar trampas, ya que las jugadoras son capaces de saber de antemano en quién puede recaer la suerte, la niña que «echa el plon» empieza a contar sin señalar a nadie, y cuando le dicen «¡basta!» o «¡ya!» comienza el recorrido por la de su derecha.

Al lado de estos dos ejemplos, que pueden servir para efectuar el sorteo previo de muchos juegos, existen otros que sólo se usan para uno determinado. Este es el caso de la siguiente cancioncilla, recogida en el mismo pueblo que las dos anteriores:

*«Una, dole  
Tele, catole  
Quile, quilete  
Estaba la reina  
En su gabinete*

*Vino Gil  
Apagó el candil  
Candillín, candillón  
Cuenta las veinte  
Que las veinte son  
Justicia y ladrón.»*

De esta formulilla, usada para el juego cuyo nombre indica el último verso, recoge BRAVO-VILLASANTE (3) una variante; JOAQUÍN DÍAZ (4), dos, y RODRÍGUEZ MARÍN (5) otras dos. Ninguna de ellas coincide exactamente con las demás, ni con la de La Jara.

### **Precedentes de los juegos mixtos**

Trataremos sólo de los sistemas en los que hay que adivinar en qué mano de uno de los jugadores se esconde una piedrecilla. El primer caso es el de «dar la china». Consiste en que un niño esconde una piedra en una de sus manos, y con los puños cerrados muestra las dos a cada uno de los jugadores, que ya están colocados en orden por el método indicado

(3) BRAVO-VILLASANTE, Carmen: *Antología de la literatura infantil española*. Madrid, 1973, p. 83.

(4) DÍAZ, Joaquín. *op. cit.*, p. 210.

(5) RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: *Cantos populares españoles* T. I. Madrid, 1981, pp. 89 y 151.

de decir «¡quite premu!», «¡quite segun!», etc. La china la dará el que primero diga «¡me pido madre!» o «¡china doy!», o bien, como dicen en La Jara toledana, «¡a la madre cochina nunca se le da la china!» (San Bartolomé de las Abiertas), o «¡china doy, salva estoy, perejil, perejil, que no me den a mí!» (Azután). El último de los jugadores que haya dado la mano donde escondía la piedra, lo que llaman en La Jara «caer un toro» o «salir un toro» será el jugador que luego hará de «burro», es decir, el que «la pocha» o «le toca apuchársela» (Las Herencias) o el que «la lipocha» (San Bartolomé de las Abiertas).

Para decir en qué mano dan, los niños se ayudan a veces de canciones; un ejemplo es la utilizada en Las Herencias para el juego de «el lobo»:

*«Tengo un gato en la cocina  
Que me dice la mentira  
Tengo un gato en el corral  
Que me dice la verdad.»*

Cambiando en cada verso de una mano a otra de «la madre», se decidirán por aquella en la que acabe la canción, y una vez abierta sabrán si les ha salido o no un «toro». BRAVO-VILLASANTE (6) recoge esta canción, pero en su versión final el animal es un gallo.

Otro sistema parecido al de «dar la china» es el llamado «*pegamento*» (Azután) o «*el árbol*» (San Bartolomé de las Abiertas). Para éste, el jugador que se pide «madre» esconde también una piedra en una de sus manos, pero esta vez no muestra los puños a cada jugador individualmente, sino que extiende los brazos en cruz, y cada niño decide a cuál agarrarse. Cuando ya lo han hecho todos los jugadores, abre las manos y muestra en cuál estaba la china. Los que están en el lado de la mano vacía se libran, y con los otros se repite la operación varias veces, hasta que sólo quede un niño que haya cogido el brazo de la «china».

En San Bartolomé de las Abiertas, el proceso de «el árbol» continúa cuando se trata de jugar al «escondite». Para esto, una vez que ya se sabe qué jugador «la lipocha», éste se vuelve de espaldas y la «madre», con las manos extendidas y las palmas hacia abajo, le da con uno de los diez dedos. El jugador se vuelve para adivinar qué dedo le ha clavado, y luego contará diez por cada dedo en que se haya confundido. Por ejemplo, si le clava el dedo corazón de la mano izquierda y él dice que ha sido el índice

---

(6) BRAVO-VILLAVERDE, Carmen: *Op. cit.*



de la derecha, tendrá que contar cuarenta y, cuando acabe, decir: «con la aceituna, cuarentayuna». Este es el tiempo que los demás tienen para esconderse antes de que les vaya a buscar.

## Conclusiones

Disminuye cada día la oportunidad de ver cómo un grupo de niños se reúne a jugar en la calle. La agresividad de ésta, asfaltada y ocupada por automóviles, el favorecimiento del juego individual y falta de iniciativa que están llevando a cabo los medios de comunicación, etc., hacen que el juego de relación en terreno abierto, una forma tradicional de juego, esté en vías de desaparición. Aún así, existen núcleos rurales en nuestra geografía donde es posible encontrar un material muy interesante. Citaremos sólo tres de los muchos factores a tener en cuenta en el estudio de dicho material:

— Cada vez es más difícil distinguir entre las fórmulas precedentes usadas por niños y niñas, ocurriendo lo mismo con los juegos. No es raro ver a niñas realizando juegos que hasta hace poco sólo eran practicados por los chicos, siendo más infrecuente el caso contrario.

— Lo que en un pueblo es un precedente, en otro puede ser propiamente un juego. Esto es ampliable incluso más allá de nuestras fronteras. Por ejemplo, «dar la china» en Portugal constituye de por sí un juego (7), y en España no pasa de ser un sistema de eliminación.

— No suelen existir precedentes de juegos ni juegos exclusivos de un punto geográfico, pero sí variantes, léxicos y uso de expresiones que confieren a los juegos practicados en una determinada zona un carácter propio y diferenciador.

Con esta comunicación sólo hemos pretendido hacer hincapié en la riqueza e importancia de los juegos infantiles populares en general, y de los precedentes en particular, utilizando para ello ejemplos recogidos en La Jara toledada.

---

(7) PIRES DE LIMA, Augusto C.: *Jogos e canções infantis*. Porto, 1943, p. 117.

## CATALOGO DE JUEGOS INFANTILES EN EXTINCION: CIUDAD REAL. I PARTE

ANGEL-ANTONIO POZUELO REINA

### Introducción

«Con la memoria de las cosas de la niñez nos rejuvenecemos», R. CARO.

«... conformar los juegos antiguos con los que hoy vemos y darles nombres modernos a cada uno (...) todos estos juegos están tan encadenados con la antigüedad (...), R. CARO.

Estas citas arriba expuestas han sido los ejes del trabajo. Mi intención es tratar de no olvidar esos juegos que practicábamos de niños. Juegos que aprendimos de otros niños, que se hicieron mayores, y nosotros reemplazamos. Me mueve, tal vez, cierto agradecimiento a esa educación, a esa formación que la calle nos brindó con el fin de hacernos personas. El homenaje a esos juegos que nos hicieron más sociables. Son los nexos de unión entre las actuales generaciones y los niños del siglo XVII, incluso con la antigüedad greco-romana.

Cambiaron los jugadores, los sistemas políticos, los reyes, incluso las formas de pensar, pero los juegos continuaron formando a los niños, siguieron educándolos para enfrentarse a la vida.

Si hay constantes en la historia del hombre, una es, sin duda, los juegos.

«Previnieron los que dieron más acertados preceptos a la juventud (...) que la enseñanza de esta tierna edad fuese de manera templada, que los niños aprendiesen jugando y jugasen aprendiendo», R. CARO.

JUAN LUIS VIVES dice acerca de los juegos: «... se inventaron para recreo del ánimo fatigado de las cosas serias (...) tomando el juego no de otra

suerte que la comida, la bebida, el sueño y las demás cosas que renuevan y reparan (...) se ha de procurar, mientras lo permitan la salud y el tiempo, que el juego, a la par que diversión, sea ejercicio del cuerpo...»

La función principal de los juegos para los niños es, pues, educativa. Además de relajante, tras los deberes escolares. Hubo un tiempo en que «escuela fue sinónimo de juego», F. FABRA SOLDEVILA.

Los juegos permiten el desarrollo de todos los sentidos de una forma especial en los niños. El período de aprendizaje no se restringe únicamente al ámbito escolar, sino que aumenta con la práctica de los distintos juegos. El cuerpo se va configurando progresivamente con la práctica del ejercicio físico y una buena y sana alimentación. Pero los juegos permiten que ese desarrollo se realice mediante la diversión. Hay muchos juegos que ofrecen un mejor desarrollo físico general. El cuerpo realiza una serie de esfuerzos beneficiosos para la salud. Sus miembros adquieren elasticidad, fortaleza, rapidez, etc. Otros, desarrollan parcialmente el cuerpo: piernas, brazos, abdomen; otros, permiten un mejor funcionamiento de los reflejos.

El desarrollo psíquico en el niño a través del juego es un aspecto fundamental a la hora de analizar sus prácticas. Junto con los sentidos, la mente es muy importante. El juego es diversión. A esta diversión, «tan necesaria como el sueño», según Cicerón, hay que añadir que los juegos requieren unas actitudes para aceptar la derrota sin humillarse y conseguir la victoria sin vanagloriarse. También hay una actitud de superación. Hay unos aspectos importantes que intervienen en el desarrollo mental y la relación social de los niños. Estos elementos son: el equipo, el capitán, el triunfo, el vencedor, el vencido, el quedarse y el no quedarse. El equipo es un elemento que engrandece el sentido de solidaridad de ayuda mutua, de cooperación para la conquista del triunfo. También en cierto sentido atenúa la tristeza de la derrota. La pena compartida. El capitán o líder, a veces denominado «la madre». Es un jugador que sabe completamente el desarrollo del juego, va a dirigir el juego. El triunfo es un componente de gloria momentánea, pero constituye, al igual que la derrota, algo pasajero. Por tanto, el vencedor o el vencido no significa nada más que un momento de suerte, lo más importante es participar en el juego.

Los juegos para su desarrollo precisan de ciertas aptitudes y actitudes que, combinadas, determinan la riqueza de cada juego. Las aptitudes, de forma general, son las siguientes: fuerza, resistencia, rapidez, pericia, tino, puntería, agilidad, etc. Las actitudes necesarias más comunes son la atención y la voluntad de superación. Hay otro componente fundamental, es el azar, la suerte.

El presente trabajo consta de 13 juegos, de un total de 35 juegos infantiles que no se practican en la actualidad, o bien han evolucionado en su ejecución hacia formas distintas.

## Clasificación

De las diversas clasificaciones que se pueden establecer en los juegos he optado por una que es sencilla, basada en las aptitudes que son necesarias para su práctica: 1. Fuerza y resistencia; 2. Rapidez; 3. Suerte y pericia; 4. Suerte, formación de equipos. Aunque de forma general son dinámicos los dos primeros, y juegos estáticos los dos últimos grupos, respectivamente.

## Descripción de los juegos

### 1. FUERZA Y RESISTENCIA

#### 1.1. «A la una, caca-la-mula»

Es una variante de la célebre pídola; requiere unas fórmulas y reglas precisas. Además, se necesita:

- a) Un «burro» permanente, que se designa mediante sorteo.
- b) La «madre», que sabe todas las fórmulas del juego, es quien da «la china». También suele ser «madre» el primero que ha expresado la idea del juego.
- c) El resto de los chicos, que han de realizar todas las pruebas que haga la «madre». Se hace siguiendo un orden. Si la madre no es capaz de someterse a una prueba se queda de burro, pasando el siguiente a dirigir el juego, y el anterior burro realiza las pruebas en último lugar. Quien no sea capaz de superar las pruebas se queda de burro.

Las fórmulas a seguir en el juego son las siguientes:

- «A la una, caca-la-mula». Todos saltan por orden diciendo esta frase; si alguno no la dice, «se queda».
- «A las dos, ¿quieres col?» Pregunta la madre al burro. Si responde afirmativamente se le da una patada en el trasero al burro a la vez que salta. La fuerza no debe ser superior ni inferior a la que ha dado la madre; en caso contrario, ese jugador se queda de burro.
- «A las tres, Juan, Periquito y Andrés». Todos saltan mientras dicen la fórmula.

— «A las cuatro, te aplasto». Saltan diciendo esta frase y cayendo sentados sobre el burro hasta «ringarlo» (derribarlo).

— «A las cinco, te la hincó». Se salta poniendo la rodilla sobre la espalda del burro, de forma que le duela; en caso contrario, se queda el que no le ha hecho daño o se ha caído.

— «A las seis, churri-mama: ¿a la una o a las dos?», pregunta la madre. El burro responde: «a la una»; la madre dice: «¿quícalle o culá?»; el burro responde: «quícalle». Entonces todos saltan dando una patada en el trasero al burro. En el caso de que prefiera «culá», por turno caen sentados encima del burro para «ringarlo». Pero si el burro dice: «a las dos», todos saltan dándole una patada (quícalle) y una culá simultáneamente, hasta derribarlo.

— «A las siete, el chupete». Todos saltan diciendo lo mismo.

— «A las ocho, vino Pocho recogiendo los bizcochos y los poquillos que quedaron los chiquillos se los llevaron -aron, -aron, -aron». Todos saltan diciendo la fórmula hasta el final.

El juego continúa desarrollándose con varias fórmulas, hasta que, cansados, los jugadores optan por otro juego, o por irse a merendar.

## 1.2. «El moscardón»

Se denomina así a un juego bastante duro, que lleva como elemento para despistar, y del cual recibe su nombre, el sonido del moscardón. El juego consta de varios jugadores, de los cuales uno se queda de víctima.

El desarrollo del juego es como sigue: el que ha salido de «mártir» se coloca frente a una pared, se tapa los ojos con la mano derecha, la izquierda la pone debajo de la axila derecha, de forma que sea bien visible para los jugadores y le puedan dar con facilidad la palmada, que puede variar de intensidad. El golpe ha de ser exacto en la mano, ya que si se le da en el costado, el hombro o el brazo, el que ha fallado pasa a ocupar su lugar. Una vez que se ha dado un golpe, el que lo recibe se puede volver rápidamente para pillarlo, entonces es cuando todos hacen el ruido del moscardón (U U U U), mostrando y agitando un dedo, tal vez como signo del aguijón y disimulando el posible dolor causado por la palmada. Si es pillado el que dio la palmada, se queda; si no, continúa el mismo jugador recibiendo los golpes.

Hay una cuestión curiosa, que es fácil de resolver: ¿por qué la mano izquierda en el costado derecho? La respuesta es muy sencilla. Porque la mayoría de las personas son diestras y golpean con esa mano. El problema era para aquellos participantes que éramos zurdos, zopos o zocatos.

### 1.3. «El burro 121»

También denominado en otros barrios «Churro-media-manga-mangotero».

Es un juego que precisa de dos equipos de al menos cuatro jugadores. La manera de formar los equipos era mediante la fórmula de «echar pies». Cuando los equipos estaban formados, por sorteo, se elegía saltar o agachar.

Los que agachan se colocan de la siguiente manera: uno se pone de espaldas a una pared, farola o árbol, y los demás se inclinan colocando la cabeza entre las piernas del anterior, formando un largo burro.

El equipo que salta comienza por el más ágil, que tratará de llegar hasta el final. De este salto dependen los demás que saltan a continuación. Sólo pueden hablar los que están de burros y el último que ha saltado; tampoco pueden reír, ni «arremontarse», ni poner «espuelas». El que está de pie de los que agachan trata de hacer hablar a los de arriba. El último que ha saltado dice la fórmula, que ha de acertar el último de los burros, en este caso se cambian las posiciones: los que saltaban, agachan, y los que eran burros, saltan.

La fórmula es la de «Churro, media-manga, mangotero»:

- Churro, se hacía un círculo con los dedos índice y pulgar
- Media-manga, tocando con la mano el codo contrario.
- Mangotero, tocando el hombro contrario.

El que estaba de pie del equipo contrario verificaba si se había acertado o no.

### 1.4. «El bote» (Bote-bote)

Es una variante del popular juego del escondite, con unas características propias. Se precisaba un bote de hojalata, que se colocaba en el centro de un círculo hecho en la tierra con una tiza o un palo. Uno se encargaba de lanzar el bote lo más lejos posible. El que «para», que es el que se queda, debe ir a por él y volver hacia el círculo con la espalda orientada al mismo. Entonces es cuando todos se escondían. Una vez colocado el bote en el centro del círculo había que buscar a los demás jugadores. Cuando veía a alguno se acercaba al bote y, dando con él dos golpes en el suelo, decía: «bote-bote por Fulano». El «para» debía vigilar el bote, de manera que nadie se acercara, ya que si uno lo hacía le daba una o varias patadas alejándolo del círculo lo más posible, y se volvía a esconder. Y el juego continuaba de igual forma.

## 2. RAPIDEZ

### 2.1. «El pañuelo»

En otros lugares es llamado «la bandera». Es un juego que requiere dos equipos. Se formaban mediante sorteo, por la fórmula de «echar pies».

Precisa de un amplio espacio para su desarrollo. Un jugador no participa en ningún bando, su misión es sujetar el pañuelo en el centro del terreno y gritar los números. Estos números se asignan secretamente a cada uno de los componentes. El que sostiene el pañuelo grita un número, y los dos jugadores que tengan ese número corren hacia el pañuelo para llevárselo a su campo, el que lo consiga elimina al otro. Pero si es alcanzado, este último queda eliminado. En el equipo que hay un jugador menos hay uno que lleva dos números, el suyo y el del eliminado.

La línea del centro no puede ser atravesada sin el pañuelo, ya que, en caso contrario, sería eliminado, a no ser que se persiga al oponente.

Si el pañuelo queda en el suelo se le puede llevar a golpes hacia el terreno de cada uno, pero con cuidado de no ser tocado por el adversario cuando el pañuelo está en la mano. El juego prosigue hasta que un equipo ha sido eliminado por completo.

### 2.2. «El esconde-correa»

En este juego es necesario, como su nombre indica, una correa. Es fundamental una «cueva» y un espacio, más o menos adecuado, para poder esconder la correa, un jardín, ventanas, puertas, etc. La «cueva» está, generalmente, tras una esquina, donde nadie ve en qué lugar la esconde. Cuando la correa está escondida, el que la ha guardado dice: «ya vale». Todos salen a buscarla; el que la escondió va diciendo: «caliente» o «frío», según se acerquen o alejen del lugar. El que la encuentra debe ir dando correazos a sus compañeros hasta que se metan en la cueva. Luego la esconde y prosigue el juego.

### 2.3. «El rescate»

También llamado «Policías y ladrones». Se establecían dos equipos mediante el sistema de «echar pies». A su vez, la forma de ser policías o ladrones se hacía por sorteo, o bien se pactaba un convenio: unos primero y otros después.

En este juego era necesario un amplio recinto. En él se establecían dos puntos claves: «la cueva», donde se refugiaban los ladrones, y el «rescate», que podía ser un árbol o una farola alejada de la cueva. En este rescate debían agarrarse los ladrones capturados. Los policías podían estar en cualquier parte del espacio de juego.

Una vez concretados los elementos espaciales necesarios, y designados los policías y los ladrones, éstos debían correr hasta su cueva, mientras los policías podían correr tras ellos dándoles golpes, que se llamaba «dar palos».

Los ladrones debían salir de su cueva y correr por todo el recinto hasta ser cogidos. Normalmente, salían primero los más débiles y lentos para ser capturados. Una vez cogidos unos cuantos ladrones, los más veloces debían «rescatar» a sus compañeros, que se hallaban sujetos y vigilados en el rescate. Si uno de los ladrones lograba esquivar a los policías y llegar hasta el rescate tenía que dar una palmada a un compañero, quedando todos libres y, corriendo, iban hasta la cueva, y así sucesivamente. Cuando eran cogidos todos los ladrones se intercambiaban los puestos: los ladrones eran policías, y viceversa.

#### 2.4. «La zorra»

Este juego es parecido al anterior, pero tiene ciertas variantes. En este caso, el jugador es la «zorra», y debe capturar a los demás uno por uno. La forma de designar la zorra se hace por sorteo. Hay también una cueva donde se refugia la zorra o zorras, según se desarrolla el juego.

La zorra llega a la cueva y, con las dos manos juntas, da «las tres» en el suelo y sale a coger a los compañeros. Cuando ha capturado a uno, se van corriendo a la cueva y se agarran de la mano, dan «las tres» y salen a capturar a otro, y así sucesivamente. Cuando las zorras son pares han de ir en pareja, pero si son impares uno puede ir suelto. El juego finaliza cuando se captura al penúltimo, y éste es el que empieza de nuevo el juego quedándose solo.

### 3. PERICIA Y SUERTE

#### 3.1. «Los platillos»

Dentro de esta clasificación de juegos estáticos encontramos el juego llamado de los «platillos», que son las chapas que llevan los refrescos y las bebidas que expenden en los bares. Es un juego que tiene cierta similitud con el de las canicas, ya que requiere también suerte, pericia, puntería, etc.



Su desarrollo es el siguiente: en el suelo se marca un triángulo, en el que se colocan unos platillos o chapas, se marca también una raya con el fin de determinar el orden en que se jugará. Se lanza hacia la raya el platillo que se tiene relleno para que pese más y poder sacar los demás platillos con más facilidad.

El relleno de esa chapa se hacía de distintas formas: 1) con jabón, rascando un trozo de jabón y apretándolo bien dentro de la chapa; 2) de barro, era otra forma de rellenar la chapa, dejándolo endurecer; 3) también se podían rellenar de alquitrán; 4) otra manera muy curiosa es colocar una fotografía de los cromos y tapándola con un cristal de vidrio. El relleno de los platillos era un auténtico trabajo y orgullo.

El juego consistía en sacar las chapas del triángulo impulsándola con el pulgar. Todas las que se conseguían sacar, se ganaban.

Otro aspecto importante de este juego era la vistosidad de los platillos. Los más comunes eran los de refrescos y cervezas de la localidad. Pero había otros que eran más difíciles de conseguir; éstos eran considerados más valiosos, y se cambiaban por varios más fáciles de obtener. Se solían guardar en cajas de zapatos, como si fueran auténticos tesoros, que se volverían a descubrir al año siguiente.

### 3.2. «El clavo»

Los elementos imprescindibles para el desarrollo de este juego son:

- Un espacio marcado en el suelo (tierra).
- Un clavo, navaja, cuchillo, etc. O sea, un objeto punzante capaz de clavarse en el suelo.
- Y dos jugadores como mínimo, cuatro como máximo.

Se marcaba el suelo haciendo redondeles unidos por rayas y al final una cuadrícula, que se denomina portería, y era el lugar donde se iban anotando los triunfos. Por orden, cada jugador comenzaba a clavar dentro de los círculos, empezando por el más próximo a su portería y debía tratar de llegar a la portería del contrario; si lo consigue, hace una raya en esa portería. Continúa el juego empezando siempre desde su primer círculo, hasta que falla. Entonces es el turno del otro jugador, y actúa de la misma forma.

Hay una peculiaridad: cuando el clavo está muy inclinado hay que medir con los dedos. Si la inclinación es inferior a cuatro dedos, es casi un fallo; para salvarse y continuar jugando ha de tirar en el mismo círculo «bajo pata», que consiste en lanzar el clavo a pata coja y con una pierna

sobre el brazo con el que se va a lanzar; si clava, continúa jugando normalmente.

El juego finaliza previo convenio de los jugadores, estableciendo una serie de puntos, el primero que los consigue es el ganador.

#### 4. FORMACION DE EQUIPOS Y SORTEOS

##### 4.1. «Dar china»

«Doy china para que no me den, y el que me la quite es una guarra cochina». Esta era la fórmula que se empleaba una vez acordado el juego. Mientras, se cogía una piedrecita o «china» del suelo. La propia fórmula lo explica todo, pero si se olvida algo podía incurrir en error y tener la obligación de someterse a la prueba.

El que daba la china la escondía tras de sí y la colocaba en cualquiera de sus manos; con las manos cerradas, las mostraba a los restantes jugadores, que por turno elegían una mano. La que tenía la piedra era «toro» y la que no, era «salva». Si un jugador sacaba «toro» se quedaba, aunque sólo de momento, ya que si otro después sacaba también «toro» podía salvar al anterior o volver a dar china todos los que sacaban «toro».

##### 4.2. «Echar pies»

Esta es una manera de determinar los equipos en el juego. Para ello, dos jugadores o capitanes se colocaban uno frente a otro, a una distancia de dos o tres metros. Por turno iban colocando un pie delante de otro, tocando con el talón y la puntera hasta que se juntaban los dos capitanes. Al que le correspondía echar pie debía pisar en su zapato y en el del adversario, y decía: «monta»; después debía pasar su pie entre el espacio que quedaba y decía: «cabe». O sea, «monta y cabe». Este jugador comenzaba a elegir a los que iban a formar su equipo de uno en uno, y alternativamente, hasta quedar constituidos los dos bandos.

Esta manera de formar los equipos tenía sus ritos o fórmulas:

— La primera consiste en que cada capitán al echar su pie dice: uno, «mula», y el otro, «buey», y así sucesivamente, hasta el «monta y cabe».

— La otra fórmula es dar tres pasos diciendo el primero: «Echo la mula y el barbero», y el otro le contestaba: «La eché, pero no la encontré», y daba también tres pasos. Así sucesivamente hasta el «monta y cabe».

#### 4.3. «Pan y vino»

Esta era otra forma para determinar la posición inicial de cada equipo. Consistía en coger una piedra, más o menos plana, mojar una de sus caras con saliva; esa cara se la llamaba «vino», y la otra era el «pan». Después, cada capitán pedía una cara y se lanzaba al aire y, según la que saliera, se elegía. Es igual que el célebre «cara y cruz».

«Algo se recupera cuando se salta a la comba, se juega a la pelota, o se enlazan las manos para girar al corro (...) Algo que proviene de la memoria atávica, también llamada inconsciente colectivo de la humanidad. Pero, ¿quién o quiénes inventaron los juegos y por qué los niños del mundo entero hacen los mismos gestos y pronuncian palabras parecidas cuando realizan el hecho mágico de jugar?», C. PALACIOS.

#### BIBLIOGRAFIA

- CARO, RODRIGO: *Días geniales o lúdicos*. Madrid, Espasa-Calpe, 1977, 2 volúmenes.
- FABRA SOLDEVILLA, F.: *Filosofía de la Legislación Natural fundada en la Antropología*. Madrid. Imprenta del Colegio de Sordomudos, 1838.
- VIVES, J. L.: *Diálogo*. Madrid. Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, 1959. Citado por GARCIA SERRANO, R.: *Juegos y Deportes tradicionales en España*. Separata de «Cátedras Universitarias de tema deportivo-cultural 1974». Ed. Universidad de Navarra, 1974.
- PALACIOS, CONCHA: «La Magia de los juegos infantiles». Revista *El País Semanal*. Madrid, 1983.

## **SOBRE LOS ORIGENES DE CIERTOS JUEGOS DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL**

M.<sup>º</sup> ANGELES DELGADO BURGOS

Los juegos, tan ligados al ser humano desde sus primeros años de vida, forman parte inseparable de la propia existencia de las comunidades. Han sido y son la expresión de una forma de vivir, si entendemos que esto engloba tanto la economía, la política, como la cultura.

En líneas generales se podría afirmar que una de las características de los juegos es su atemporalidad; pero sería más exacto indicar que lo atemporal en la actividad lúdica son sus motivaciones, y en primer lugar la necesidad del hombre de expresar en forma material su unión con la colectividad en la que está inmerso. Así, en los juegos se nos presentan persecuciones, modos determinados de comportamiento ante los peligros, formas de afirmación individual ante la comunidad. De esta manera los juegos se convierten, por una parte, en una enseñanza ritualizada para vivir en grupo en un mundo complejo, al incitar al individuo, desde niño, a que dé a conocer sus habilidades y las ponga al servicio de la comunidad; y por otra, en un vehículo de expresión de anhelos, advertencias, ilusiones y desilusiones. Todo esto expresado, en algunos casos, de una forma bella e inocente y ajustado en cada caso a un ritual propio.

En los juegos, el rito se manifiesta de forma reiterativa, bien con palabras, canciones o posturas. Su utilidad es clara: tratar de mantener inalterable la función específica de cada juego para que sigan ejerciendo la efectividad que con ellos se persigue. Pero este ritual también señala el estadio cultural de un grupo humano, indicando asimismo sus interferencias culturales.

El estudio exhaustivo de los juegos de una comunidad humana, puede aportar datos inapreciables para la reconstrucción histórica de un pueblo;

por tanto la interpretación de dichos juegos está sujeta casi a los mismos principios básicos por los que todo historiador se rige a la hora de comentar un texto histórico.

A continuación y debido a la escasez del tiempo, haremos una descripción y estudio de algunos de los juegos más representativos, recogidos en la comarca de Almadén, provincia de Ciudad Real. El orden que seguiremos está sujeto a la cronología de origen de las actividades que reflejan.

## LA TALA

El DRAE\*, nos lo describe así: «*Juego de muchachos que consiste en dar con un palo en otro pequeño y puntiagudo por ambos extremos colocado en el suelo; el golpe lo hace saltar, y en el aire se le da un segundo golpe que lo despide a mayor distancia*».

En este juego, aunque se valora fundamentalmente la puntería, juegan un papel importante la rapidez y agilidad.

Participan varones en número no superior a cinco. Tiene lugar en sitios abiertos, primordialmente en la época de la matanza. Todos los muchachos van ese día al campo a comer los rabos de los cerdos que asan en la lumbre rajados y con un poco de sal.

### Elementos del juego:

- La tala: es un trozo de madera cilíndrico, de una cuarta de largo, afilado por ambos extremos y situado en el centro de un círculo.
- Palo: de 40 a 50 cms. de longitud, que sirve para hacer saltar la tala.
- Círculo: de 2 a 3 m. de diámetro.

### Forma de juego:

Consiste en hacer saltar la tala con el palo y golpearla en el aire enviándola al compañero anterior. Este debe intentar introducirla en el círculo, si no lo consigue, el otro jugador debe remitírsela cada vez más lejos, interfiriendo, al mismo tiempo con su cuerpo y el palo la entrada de la tala en el círculo.

Este juego ha sufrido una variante, ya que antes no había obstáculo que tratase de impedir la entrada, aunque el círculo era de menor tamaño.

El que la lanzaba debía decir: «*Una a la una, dos a las dos, tres a la estrella y Javié a por ella*». Si olvidaba canturrearlo, el otro jugador exclamaba «*Javié en la cuadra*», reemplazando al anterior en el lanzamiento.

\* Diccionario de la Real Academia Española.

Este juego tiene claras connotaciones con la forma de caza de los grupos recolectores: «... el fundamento de la alimentación está constituido por la recolección de vegetales y la caza de animales pequeños mediante un palo grueso usado como maza arrojadiza, con el que se mataba también la caza mediana que se rodeaba en las batidas con el auxilio de incendios» (1).

Hay ciertos indicios que nos demuestran su relación con el mundo de la caza en otros momentos evolutivos de la humanidad.

Lo observamos en las frasecillas recitadas por los jugadores al prepararse para el lanzamiento:

«Una a la una, dos a las dos, tres a la estrella y Javié a por ella», indicando su puesta a punto para el disparo. Si no las pronuncia, se da por hecho que no está preparado y otro toma la iniciativa diciendo:

«Javié en la cuadra», con lo cual asevera que tiene la pieza a tiro.

El hecho de que este juego se realice el día de la matanza y que a su vez los jugadores coman los rabos de cerdo asados con sal, ratifica su paralelismo con el comportamiento de antiguos cazadores.

## LA TALA DEL MAJANO

El número de jugadores es, como máximo, de diez, de ambos sexos, en edades comprendidas entre ocho y dieciséis años.

Tiene lugar allí donde se pueden amontonar algunas piezas que forman pequeños montículos llamados «majanos», que se separan entre sí unos 5 m. y se distribuyen de forma circular.

Cada jugador se provee de un palo y se elige para uso común otro más pequeño o tala de unos 30 ó 40 cms. Se disponían al lado de su majano con el pie izquierdo sobre él; la tala se lanza y tiene que ser rechazada con el palo, lo que obliga al jugador que la tira a ir a recogerla. Mientras tanto el resto aprovecha para quitarle el mayor número posible de piedras y llevarlas a sus respectivos majanos. Una vez que ya no hay piedras depositan allí sus excrementos.

Quien consiga amontonar el mayor número de piedras sobre su majano es el ganador.

Como vemos, es una variante de la tala, pero con unas connotaciones al modo de vida arcaico más amplias:

---

(1) DITTMER, R.: *Etnología General*. México, 1975, p. 160.

- El lanzamiento, es propiamente el acto de caza.
- El majano, es un signo de propiedad del cazador.
- El que lanza, es el cazador.
- El que devuelve representa la pieza de caza que esquivo el golpe.

El cazador, al serle devuelta el arma arrojadiza tiene que ir a recuperarla. Estos fallos de puntería suponen un desprestigio de su función de capturador en el grupo social al que pertenece, y por esto le arrebatan las piedras de su majano, mientras va en busca de la tala, clarificando a su vez la situación de falta de recursos en la que se ve sumido. Llegará hasta la pérdida total del prestigio, cuando al no quedarle ya ninguna piedra, el resto de sus compañeros depositan sus excrementos en el lugar donde estaba el majano. Esta acción está íntimamente ligada, por mimetismo, al ejercicio del derecho más primitivo de propiedad y que es connatural al comportamiento animal.

## LA CAGARRUTA DE PEDRO MORENO

*«Mirad, mirad al cielo, que caen, que caen las cagarrutas de Pedro Moreno».*

Al son de esta cancioncilla uno de los participantes girará alrededor de un corro formado por un número indeterminado de jugadores; dejará un cinto detrás de uno de ellos, éste lo cogerá a la vez que intenta alcanzar al jugador que tiene a su derecha, de forma que si éste último es alcanzado, el otro soltará el cinto, el cual tendrá que ser recogido por el perseguido y seguir el juego. Si no logra alcanzarle se prosigue de la misma forma.

El jugador que anteriormente portaba el cinto debe, lo mismo que el otro, efectuar una vuelta y ocupar la posición que antes ocupaba el otro participante.

Este juego nos muestra una técnica de asedio utilizando el engaño: la misma canción de iniciación al juego es una trampa, ya que pretende desviar la atención de los jugadores dispuestos en círculo que simulan la estructura de una construcción defensiva, con sus defensores.

En el desarrollo del juego se ve palpablemente el carácter inocente y noble de los pobladores (los que están colocados en círculo), cuando caen en el engaño inducidos por el invasor (jugador que está fuera del círculo y que deja caer el cinto).

Así pues el cinto es la trampa por la cual se deja seducir uno de los componentes del círculo, provocando, por su posición, la discordia entre sus compañeros e implicando a su vez que se deje un hueco abierto en la

forzaleza, que al comienzo del juego es ocupado rápidamente por el invasor y después sucesivamente por el resto de los componentes del círculo que se van convirtiendo en traidores, ya que el tener el cinto determina caer en la trampa.

La terminación del juego supone el fin del asedio, pues todos los componentes del círculo han sido seducidos por el engaño.

Guarda, por tanto, un cierto paralelismo con la técnica de asedio en la guerra de guerrillas, muy practicada por los pobladores hispanos desde la más remota antigüedad.

## FUERA DE MI CASTILLO QUE HAY GRILLOS

Un jugador se sube encima de un montón de tierra, o de cualquier elevación, y trata de impedir que los demás accedan a él, propinando todo tipo de golpes y gritando: «*¡Fuera de mi castillo que hay grillos!*».

El planteamiento de este juego está íntimamente relacionado a esa mentalidad medievalista: La tierra concedía una serie de privilegios a quien la poseyera.

En concreto, el jugador que defiende el montículo no hace más que recordar, por una parte la figura del señor, y por otra la función defensiva del castillo, al utilizar técnicas intimidatorias: la violencia física y la verbal. Sobre esta última, la frase «*¡Fuera de mi castillo que hay grillos!*» es muy ilustrativa, ya que expresa la amenaza directa de la existencia de «grillos», palabra evocadora de grilletes, de la que el DRAE. nos dice: «*Conjunto de dos grilletes con un perno común, que se colocan en los pies de los presos para impedirles andar*». Por lo tanto la alusión a la tortura es clara.

## EL TULIPAN

Un jugador debe correr detrás de los demás y capturarlos; el que es apresado debe ocupar el lugar del primero y perseguir hasta que coja a alguno.

Cuando un jugador va a ser cogido o tocado, si grita «*¡tulipán!*», se queda inmóvil y no puede ser capturado por quien le persigue, pero tiene que mantenerse en la inmovilidad hasta que otra persona le rescate al tocarlo.

Estamos ante una transformación en juego, de cuentos en los que tienen lugar encantamientos, magia, etc...



Queda palpable este aspecto, cuando la persona que va a ser capturada pronuncia la palabra mágica «TULIPAN», por la cual se queda inmóvil, mimetizando a una planta y salvándose así del peligro de ser apresada hasta que otra persona, al tocarla, la saca de su encantamiento. Esta liberación del encantamiento nos recuerda el despertar de Blancanieves por el beso del príncipe.

Por otra parte, la palabra tulipán nos recuerda que la planta del mismo nombre no es originaria de esta zona sino de los Países Bajos, lo cual evidencia que la presencia de los Fugger en las Minas de Almadén ejerció una influencia clara en el aspecto cultural de esta zona.

## EL ABEJORRO

Juegan exclusivamente varones en número de cuatro a siete.

Se echa a suertes quién debe desempeñar el papel de burro (persona que realiza la función más desagradable). Este, una vez elegido, se sitúa de espaldas al resto de los jugadores apoyando su mano derecha, con la palma hacia arriba, en la mejilla izquierda y la mano izquierda, también con la palma hacia afuera, debajo del brazo derecho. Los demás, dispuestos en fila detrás del burro, simulan el vuelo y zumbido del abejorro y uno de ellos con su mano da un golpe en la mano que presenta el burro debajo del brazo, procurando no ser visto por éste. Inmediatamente todos se callan y se ponen en fila con las manos atrás para no ser vistos por el burro, imitando de nuevo el vuelo y zumbido del abejorro. El burro debe acertar quién le ha dado el golpe.

Este juego presenta un claro paralelismo con un determinado comportamiento social: Averiguar quién puede hacerte daño en la vida a tus espaldas. El vuelo y zumbido del abejorro simulan esa convivencia social gregaria y confusa, cuando no molesta.

Plasmación en el juego de los refranes:

«Piensa mal y acertarás»

«Fíate de la Virgen y no corras», etc.

## VISION ETNOGRAFICA DE LA SEMANA SANTA DE CIUDAD REAL

JULIAN PLAZA SANCHEZ

### I. LA SEMANA SANTA Y EL FOLKLORE

En primer lugar, quiero dejar claro que lo pretendido en el trabajo etnográfico sobre la Semana Santa de Ciudad Real es reflejar el «modus vivendi» que los ciudarrealeños han experimentado en tiempos pasados y en los actuales durante esos siete días de todos los años.

En realidad, lo que intento hacer es plasmar un conjunto de formas de cultura conservadas como creencias y como costumbres y asimismo practicadas en función de tradiciones populares asumidas por una población, pueblo, comunidad. Es, ni más ni menos, el folklore (1) visto en el contexto de la Antropología Cultural (2).

Desde el punto de vista de la vigencia del folklore en el contexto de la Antropología Cultural, se trata de un concepto debido al arqueólogo William John Thoms quien durante el año de 1846, lo empleó en un artículo publicado en la revista *Atheneum* para sustituir al que era entonces en la época, esto es, el de antigüedad (c.f. Corso 1966, 7). De esta manera por tratarse de un concepto inicialmente aplicado al estudio de lo arcaico y de lo tradicional, la palabra folklore se relacionó con el estudio de las costumbres del pasado.

---

(1) La palabra folklore que deriva de folk-ore, utilizado por un grupo de investigadores escoceses y siendo su significado: Folk = Vulk = Vulgus; Lore = Sabiduría. Por lo que su sentido sería la sabiduría del pueblo y lo que nosotros sabemos del pueblo.

(2) ESTEVA FABREGAT, Claudio: *El Folklore en el contexto de la Antropología Cultural*. Ed. Regional, Murcia, 1981.

Esta clase de estudios se incluye, por tanto, dentro del ámbito simultáneo de la Etnología y de la Etnohistoria, ya que se ocupa de una continuidad de tradiciones culturales que reproducen el pasado en el presente.

Haciendo un poco de historia, los primeros estudios del folklore en Europa se consideraron propios de aquella clase de Etnografía que desarrollaba sus intereses en torno a supervivencias o arcaísmos en el seno de las naciones civilizadas, de costumbres que se localizaban en tiempos antiguos y que se manifestaban en ciertas formas de vida de las clases populares de las sociedades modernas.

En lo fundamental, es evidente que se trata de una clase de Etnografía basada en el estudio de la cultura tradicional, en lo que ésta tiene de expresión popular o propia de lo que comúnmente se llama gente del pueblo.

Entendido el folklore como estudio de la cultura popular, lo etnográfico en él se refiere a las costumbres que se conservan y transmiten, bajo la forma de tradiciones, de una generación a otra.

Dentro de los contenidos culturales del folklore se encuentran los siguientes bloques o grupos temáticos:

- Artístico-ergológico.
- Narrativo-literario.
- Costumbres gastronómicas.
- Medicina étnica.
- Juegos.
- Religión, creencias o ideología.
- Festivo-ceremoniales.

El último de ellos, que es el que nos ocupa, está compuesto por elementos directamente relacionados con la vida ceremonial y con el ciclo de vida. Remite a formas de participación social referidas a festividades de carácter público e incluyen representaciones conmemorativas o festivas durante ciertas épocas del año como, por ejemplo, Navidad, Carnaval, Semana Santa, lucha de moros y cristianos, alcaldesas el día de Santa Agueda, fallas valencianas, la Patum de Berga, fuegos de San Juan, fiestas mayores en pueblos, celebraciones de santos y efemérides, ritos gremiales, costumbres asociadas con el nacimiento, la boda, la muerte, los ritos de pasaje, y todo en lo que la sociabilidad aparece vinculada a una manifestación de carácter que designamos con el nombre de costumbres populares y destinadas a reunir colectivos de gente que en el transcurso de la ejecución folklórica asume la fiesta o la ceremonia e incluye el dra-

ma, la danza, la música, el canto y todas aquellas representaciones estéticas y literarias que se distinguen como particularidad tradicional.

Centrándonos en el tema que nos ocupa, la Semana Santa de Ciudad Real, están insertos en él todos los elementos para hacer un estudio etnográfico.

## II. ESQUEMA PARA EL ESTUDIO DE LA SEMANA SANTA DE CIUDAD REAL

Al querer dar una visión global del discurrir de la Semana Santa a través del tiempo en Ciudad Real, era imprescindible comenzar por hacer averiguaciones sobre el «anteayer» de ésta. Para ello, con textos escritos conseguí remontarme al siglo XVI, en que ya había alguna referencia, para seguir posteriormente según el discurrir de los siglos hasta llegar al actual e intentar plasmar la actuación de este pueblo durante estas fiestas: «sus bajos y sus altos, sus penas y sus alegrías». En definitiva, el sentir de todo un pueblo manchego durante estos días.

No dejar nada sin reflejar es difícil, pero el esfuerzo por dar una visión lo más completa posible ha sido positivo. Así, en una segunda fase, pasé al estudio del origen de las procesiones, sus itinerarios y horarios. La fluctuación de estos últimos a través del tiempo quedará también recogida en el trabajo.

La «carrera» era «anteayer» muy diferente a la clásica y recortada actual. «La Estación de Semana Santa antigua pasaba de las Dominicas, monjas del Monasterio de Nuestra Señora de Altagracia, a San Antón, a los Remedios, a la calle Pedrera, a las Carmelitas. Se cortó en el año 1686» (3).

Seguramente, al reformar el recorrido desde los últimos años del siglo XVII, empezaron las procesiones a desfilar, de las Dominicas a las Carmelitas, por la calle de la Estrella y por la calle de la Estación que de ello tomaría nombre. Para darle más solemnidad se ampliaría el itinerario, con posterioridad reciente, con las calles de Tintoreros, Calatrava y Toledo, pasando así, además, por las tres parroquias una vez que, elevada a Catedral la de Santa María, pasó la Iglesia de los exclaustros frailes de la Merced a hacer los oficios de parroquia.

Hace algunos años se retocó el itinerario quedando como único y definitivo. Sólo el del Domingo de Ramos y el de Resurrección son diferentes en su recorrido, que al de toda la Semana.

---

(3) Así lo relata don Julián Alonso Rodríguez en un artículo del periódico provincial «Lanza», *La más antigua Semana Santa de Ciudad Real*, p. 20, 12-abril-1949.

En la actualidad hay personas que abogan por un cambio de recorrido, alegando que hay calles espaciosas que se prestan mejor para el paso de las Cofradías. Otras piensan que se podría llevar a cabo pero siempre que no se suprimiese el recorrido de las calles actuales, que por tradición nunca deben perder y además que sus vecinos «protestarían» si le suprimiesen ver las procesiones desde sus casas.

El horario ha variado a causa del número de Cofradías existentes o por reforma de la liturgia.

Así, hasta el año 1936 había procesiones desde el Jueves Santo hasta el Viernes. Inmediatamente después del 36, sobre el año 40 y por el deterioro sufrido en las Cofradías a causa de la Guerra Civil, sólo sale una procesión. Conforme avanza en el tiempo se van rehaciendo las Cofradías, unas desaparecen, pero también aparecen otras de nueva organización. Llegando a la actualidad a una redistribución del horario que va desde el Domingo de Ramos al de Resurrección, ambos inclusive.

Los actos perdidos, como el llevado a cabo el Domingo de Ramos en las casas Consistoriales, que ya se hacía desde el siglo XVIII también son consignados.

No he querido dejar fuera de estudio la riqueza musical con la que cuenta Ciudad Real, por lo que se refiere a cánticos religiosos vinculados con la Semana Santa. El estudio no es completo, ya que se necesitaría tener unas buenas nociones de música para poder profundizar en él, pero queda reflejado y de esta forma no se queda en el olvido.

La economía es un punto más a tratar. Incluyendo la comparación de datos económicos del siglo XVIII con los que recogí del presente siglo. En este apartado se refleja una diferenciación clara entre el coste total que tenían unas Hermandades en el siglo XVIII y el que tienen las mismas en el presente siglo, para sacarlas a la calle en los días de Semana Santa.

El estudio quedaría incompleto si no se incluyese un componente imprescindible de la Semana Santa: las Hermandades y/o Cofradías. En el transcurso del tiempo ha habido algunas de ellas que en la actualidad no existen o están refundidas con otro nombre. Estas han merecido un estudio igualitario al de las actuales ya que son un claro exponente del tema que nos ocupa.

Tanto en éstas como en las actuales los puntos a estudiar son: nombre de la Hermandad, año de fundación, origen, causa o motivo de su fundación, descripción del atuendo, estado o norma, junta directiva, complemento, imaginaria, iglesia donde se adscribe.

Las Cofradías y/o Hermandades también han pasado sus crisis. Las reformas se iban sucediendo, basta llegar al siglo XVIII en que debió decaer

el entusiasmo por la Semana Santa o al menos en algunas Cofradías por lo que se deduce del texto siguiente:

«En 1786, el Alguacil Mayor de la Ciudad, don Manuel García Pavón, dispuso traer, a su costa, 700 varas de holandilla encarnada. Con ella se hicieron 55 túnicas, que cortó el maestro Juan Baquero y las cosió, con la asistencia de seis oficiales, en la casa del Alguacil, el cual también costeó las libras de cera necesarias para 55 hachas que labró José Malagón. De este modo, pudo levantarse la Hermandad del Ecce-Homo de Santiago.»

«La Hermandad de la Dolorosa de Santa María se reformó este año y salió con tal lujo que contaron 110 túnicas nuevas.»

«Entraron en calor los feligreses de San Pedro y la Hermandad de la Oración del Huerto llevó muchas túnicas nuevas, con lo que quedó a tono con las otras...» (4).

Hay otra referencia con respecto a las reformas llevadas a cabo. Así en los primeros años del actual siglo encontramos que un hombre «con tesón a prueba de obstáculos e inconvenientes pronto encontró hombres con prestigio social y amantes de su terruño hasta el sacrificio para remozar a las Hermandades y/o Cofradías lánguidas, constituyéndose otras nuevas hasta lograr que el Jueves y el Viernes Santo salieran procesiones de las tres parroquias que entonces existían» (5).

Como es lógico, desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, la evolución no fue uniforme y las reformas se iban sucediendo. Pero lo que sí está claro es que actualmente estas Hermandades y/o Cofradías hacen sus desfiles procesionales con el pueblo y para el pueblo, sirviendo de esta forma de enlace entre la iglesia y la comunidad: «La procesión es el acto religioso de masas más importante, que pone en comunicación muy directamente a la Iglesia con el pueblo, fuera de los recintos propiamente religiosos» (6).

Avanzando en el esquema de trabajo y dejando el apartado anterior, nos introducimos dentro de estas Hermandades y/o Cofradías para contactar con los cofrades y establecer una comunicación con ellos. Para ello se elaboró un cuestionario previo que hiciera más factible después el estudio del cómputo global de los consultados.

De todo ello se puede extraer, referente a la organización de la Hermandad, que el Hermano Mayor es igual a los demás hermanos. Pero, en ocasiones y debido a su cargo, tiene que actuar, decidir y ejecutar como

(4) Idem.

(5) LOPEZ PASTOR, Cecilio: *La Semana Santa de Ciudad Real de los años 10*, periódico provincial «Lanza».

(6) MURERA RICO, Domingo: *La Semana Santa de Lorca, la gran desconocida*. Ed. Regional, Murcia, 1981.

tal, diferenciándose de los demás miembros. Las relaciones entre los hermanos, por lo general, van más allá de lo estrictamente procesional y los hermanos pertenecen a las diferentes Hermandades, en un porcentaje alto, por motivaciones de índole familiar, que hacen continuar con esta tradición.

De las relaciones entre las Hermandades se puede extraer, que por lo general hay buenas disposiciones entre las diferentes Hermandades, ofreciendo su ayuda desinteresadamente.

De la misma forma directa se trabajó en el siguiente punto que comprende las relaciones entre las Hermandades.

Un aspecto importante a tratar es el de los Costaleros (7), elemento imprescindible para que las imágenes salgan a la calle a hombros y no con ruedas, pues esto último es un «postizo» que tuvo que usarse como remedio ante la escasez de gente que había. El problema venía arrastrándose desde la postguerra, sin embargo, en la actualidad se observa cierta recuperación ya que hay un buen número de «pasos» que salen a hombros de costaleros. Estos no cobran por lo que hacen, sino que lo hacen como una muestra de la participación de la gente —en su mayoría joven— en la Semana Santa.

Para finalizar esta exposición sobre el esquema que he seguido, el último apartado trata de la Semana Santa y la política. En él trato de reflejar la incidencia que han tenido los actos y hechos políticos, así como los representantes y regímenes en estas fiestas, centrándome principalmente en el siglo xx.

A este respecto se encuentra escrito en el periódico provincial a mediados de este siglo, en sus crónicas: «... Presidían con los Hermanos Mayores de las Cofradías, don Severiano Calvillo y don Santiago Navacerrada, el concejal don Rafael Romero...»

De todas las procesiones, la que tenía carácter oficial es la del Santo Entierro, pues en ella presidían todas las autoridades civiles, militares y eclesiásticas (8). Actualmente no hacen su presencia todas, solamente las

---

(7) Tema tratado en los periódicos de principio de siglo, la procesión del «barrio perchero» que es el perteneciente a la Parroquia de Santiago, constituía un acontecimiento. «Los vecinos que tenían la suerte de que pasara por sus calles, las engalanaban e iluminaban y hasta se hacían por algunos las típicas limonadas, para que pudieran refrescar los hombres del «paso», todos llevados a hombros por aquel entonces». (Periódico «Vida Manchega», p. 2, 1919. Ed. Enrique Pérez, Ciudad Real).

(8) «... en la procesión del Santo Entierro, que partía de la Parroquia de la Merced, presidida por el Obispo Prior y todas las autoridades, éstas con su chaqué o levita y sin que faltase la chistera, en aquellas fechas de obligado uso de los trajes de ceremonia». (*Revista de Semana Santa de Ciudad Real*. Ed. Calatrava, 1928).

eclesiásticas y parte de las civiles. Esto tiene una clara relación con los derroteros políticos del país.

### III. SIGNIFICADO DE LA SEMANA SANTA DE CIUDAD REAL

Esta Semana Santa, como diría Raimundo Escribano en su pregón del año 1983, «es distinta de cuantas se pueden contemplar a lo ancho del solar patrio». Tiene connotaciones muy particulares y precisas en relación con la manera de expresar el sentimiento religioso en otras regiones de España.

Las manifestaciones religiosas, artísticas, musicales (que de todo ello están formados los desfiles procesionales) no son sino la exteriorización, la prolongación más allá de sí mismos de una determinada y particular manera de ser de los pueblos, en el caso de las procesiones no cabe ninguna duda de que guardan una estrecha relación, una íntima consonancia con el carácter que es propio a nuestras gentes y pueblo, de tal manera que las gentes y los «pasos» constituyen elemento esencial sobre el rito.

Nuestros desfiles quedan alejados de esos otros mucho más tremendistas e impresionantes en los que el ritual de muerte y duelo se alza en protagonismo al reproducirse con atroz minuciosidad. Como en las comarcas riojanas (San Vicente de la Sonsierra) donde los llamados «icaos» van, a lo largo de un largo trayecto, autoflagelándose la espalda hasta que les queda convertida en una pura llaga sanguinolenta. O esos otros denominados «empalaos» que durante muchas horas caminan fuertemente sujetos a sus cruces con recias sogas de esparto.

Las pasionarias en Ciudad Real hay que colocarlas, quizás en el justo medio entre la serenidad de Castilla y la alegre religiosidad andaluza. Porque la Semana Santa ciudarrealense está impregnada de dos corrientes, sin duda alguna, por encontrarse nuestra capital enclavada geográficamente entre dos poderosas regiones, por lo que La Mancha es el arco tendido entre el pensamiento grave de Castilla y la pintoresca habla andaluza.

En Andalucía, la alegre, la espectacular, con derroche de flores y luces que adornan sus «tronos», numerosas bandas de música que acompañan a las distintas Cofradías, atributos de gran valor, en definitiva, podemos encontrar la sonrisa de verde plata del olivo. Y en Castilla la severa, la solemne, es nota destacada el profundo sentido de recogimiento tanto en los cofrades que, vistiendo túnica, acompañan a sus «pasos» como en el pueblo que en los itinerarios procesionales contempla los diferentes desfi-



les de todas y cada una de las Cofradías. En definitiva, de Castilla la Vieja le viene la estameña parda de su agro.

Las celebérrimas procesiones pasionarias del sur de España: Sevilla, Málaga, Granada, Cádiz, etc., son, sin duda, vistosísimas en esplendor, valiosos sus tronos, teniendo una personalidad acusada el penitente andaluz. Diferentes son los desfiles pasionarios en Castilla, predominando el recogimiento y manifiesta espiritualidad, propia del sobrio espíritu del hombre de nuestra tierra castellana.

Estas dos corrientes distintas pero comunes, pues coinciden en un mismo denominador, fomentan y enaltecen los puntos principales de esencia y presencia de nuestros desfiles pasionarios, cuando éstos hacen su recorrido procesional por las calles de Ciudad Real.

Para finalizar este apartado hay que profundizar en las opiniones recogidas entre gentes nacidas a principio del actual siglo, hay un sentimiento unánime en que la Semana Santa hasta antes de la Guerra Civil de 1936 tenía un carácter más castellano, con un sentido de penitencia.

El aunar las dos tendencias (castellana y andaluza), no es porque Ciudad Real sea zona de transición entre Castilla y Andalucía (aunque está situada entre las dos regiones), sino porque se ha impuesto el «copiar». En la actualidad, la vida no tiene carácter localista, autóctono como antes. Ahora la gente se mueve a una edad muy temprana y toma las cosas que quiere de otros pueblos para trasladarlas al suyo y hacerlas propias. De esta forma, y aplicado a la Semana Santa, se la da un carácter externo.

Siguen comentando que la gente necesita que la Semana Santa sea más espectáculo. Por lo que esta Semana Santa actual no es una evolución de la costumbre sino una adaptación a nuevas formas de vida.

Cada pueblo debe defender su autenticidad, para lo que se precisa por un lado gentes con mentalidad e ideas localistas, y por otro que los que trabajan se impregnen de estas ideas y tenga suficiente habilidad para desenvolverlas.

Todo esto no se puede hacer de un día para otro sino que tiene que sufrir una evolución y al mismo tiempo se ha de sacar de la mentalidad de la gente la idea «porque sea viejo no vale», para, en definitiva, reencontrarse con sus raíces.

## **SOBRE ALGUNAS ERMITAS Y ROMERIAS Y SU RELACION CON LA ARQUEOLOGIA Y LAS VIAS ROMANAS DE LA ACTUAL PROVINCIA DE CUENCA**

SANTIAGO PALOMERO PLAZA

*Licenciado en Prehistoria y Arqueología por la U. A. M. de Madrid  
y Colaborador del Museo de Cuenca*

Mientras realizábamos el trabajo en relación con las comunicaciones de época romana en la actual provincia de Cuenca (1), pudimos constatar cómo algunas ermitas en las que se celebran romerías de carácter comarcal o local estaban relacionadas con yacimientos arqueológicos y algunas estaban situadas junto a las más importantes vías romanas que surcaron nuestra actual provincia.

Este hecho nos llevó a investigar la posibilidad de que dichos yacimientos fuesen santuarios, o lugares de habitación de época prerromana, romana, o medieval, y a estudiar en particular cada caso.

Cuando D. JULIO CARO BAROJA estudia las fiestas de San Juan, al referirse a las ermitas dedicadas a dicho santo, indica: «Sería exagerado pretender que todas estas iglesias y ermitas han sustituido a antiguos templos o han sido construidas en viejos lugares sagrados. Pero hay que convenir una cosa: en que, sea cual sea su procedencia, de algunos es lícito suponer que tienen su origen en santuarios paganos» (2).

A través del estudio de la historia de las religiones, vemos cómo desde época antigua ciertos parajes naturales han creado una favorable impresión que permitía más que en otros lugares el acercamiento a la divinidad;

---

(1) PALOMERO PLAZA, S.: *Las vías romanas de Segóbriga y su contexto en las vías romanas de la actual provincia de Cuenca*, en HOMENAJE AL PROFESOR ALMAGRO BASCH. Tomo III, pp. 247 a 261. Ministerio de Cultura. Madrid, 1983.

Preparamos una publicación más amplia sobre *Las vías romanas en la actual provincia de Cuenca*.

(2) CARO BAROJA, J.: *La estación de amor (Fiestas Populares de Mayo a San Juan)*. Edit. Taurus. Madrid, 1979, cap. XIV, p. 122.

así podemos citar los santuarios en las cimas o en cuevas en las que los cretenses entraban en contacto con lo sagrado (3); citamos Creta, pues podemos considerarla como una de las civilizaciones más antiguas del Mediterráneo, de cuyo sustrato en alguna medida, como país mediterráneo, somos herederos. Este sustrato mediterráneo nos ha sido aportado fundamentalmente por griegos y fenicios, siendo abundantes las muestras, no sólo en los restos materiales sino en los espirituales (la romería del Rocío, en Andalucía, con sus aportes en épocas romanas, sería un ejemplo).

D. JULIO CARO BAROJA señala, asimismo, la relación de cultos a manantiales antiguos prerromanos, después más o menos unificados con el culto a las ninfas, que más tarde, con el cristianismo, se colocaron bajo la advocación de unos cuantos santos, de la Virgen y de San Juan, indicando, según sus propias palabras, que: «En la religión popular, los movimientos de disgregación y de unificación parece que se repiten de forma monótona» (4).

Por otro lado, R. CHEVALIER, gran investigador de la red viaria romana en Francia, señala que junto a las vías romanas, en muchos casos hay santuarios en los que se venera a «Hércules, Mercurio, Marte, los Dióscuros, los Lares Viales, las divinidades de dos, tres o cuatro vés (Biviae, Triviae, Quadriviae)» (5). Para el citado autor es frecuente que muchos de estos santuarios (algunos incluso prerromanos) después se hayan colocado bajo la advocación de diversos santos en época medieval: «las ermitas colocadas bajo la advocación de los santos más antiguos (S. Pedro, S. Martín, S. Lorenzo, S. Etienne) o de la Virgen jalonan las vías romanas, sobre todo las capillas aisladas en pleno campo, en donde las cruces han reemplazado a menudo a los miliarios» (6).

Nuestra intención a lo largo de esta comunicación es, pues, rastrear la relación entre algunas ermitas en las que se celebran populares romerías con antiguos lugares sagrados o antiguos lugares habitados, que se conservan en la memoria de los que repoblaron estos territorios. No realizaremos, por tanto, un trabajo de recogida de documentación o de antecedentes históricos de dichas ermitas; ni un estudio etnológico sobre las particularidades de cada romería, sino, simplemente, relacionar lo que

---

(3) VIAN, Francis: «Las religiones de la Creta Minoica y de la Grecia Aquea», en *Historia de las Religiones*. Siglo XXI. Vol. II, cap. III, p. 211.

(4) CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, núm. 2, cap. XX, p. 166.

(5) CHEVALIER, R.: *Les voies romaines*. Edit. Armand Colin. Collection U. París, 1972. Cap. II, p. 85.

(6) CHEVALIER, R.: *op. cit.*, cap. I, p. 56.

hoy sabemos de nuestro pasado en la provincia de Cuenca a través de la arqueología para poder servir de ayuda al futuro estudio etnológico e histórico que estas ermitas y romerías, heredadas de nuestros antepasados y que todavía hoy se celebran con gran pujanza, necesitan.

El hecho de levantar una ermita para lugar de culto a algún santo se puede llevar a cabo por diversas entidades, desde las propiamente personales (en virtud de cumplimiento de una promesa una persona o un grupo de personas), locales (el pueblo, agradecido por motivos diversos; por ejemplo, salvarse de una plaga), incluso comarcales (varios pueblos se disputan la construcción de una determinada ermita en virtud de haber sucedido una aparición o algo milagroso; a veces, la construye un solo pueblo; a veces, varios).

Lo que nos interesa resaltar a lo largo del trabajo es que en algunos casos, la motivación para la erección de una ermita está relacionada con un yacimiento arqueológico directamente (cuando allí hubo un antiguo santuario o lugar de hábitat), o, indirectamente (cuando en un terreno se descubre una imagen de una Virgen por ocultación o por tratarse de un lugar de poblamiento desconocido para los habitantes de la comarca). Generalmente, cuando sucede alguna de las cosas antedichas, la tradición suele rodear el hecho de una fantasía popular en la que intervienen pastores, apariciones y hechos sobrenaturales, pero que matizadas por una investigación científica en nuestro caso, lo que pusieron de manifiesto fue la existencia de antiguos yacimientos en los lugares en que se citaban fenómenos sobrenaturales. Un ejemplo de tradición común a varios pueblos servirá de explicación:

«Allá por el sudeste de la provincia de Cuenca, en el sitio denominado... tuvo lugar la aparición de una Virgen pequeña y morena. Al pie de este cerro, estando un pastor guardando su rebaño, se le apareció en forma de oveja la Virgen y ordenó que se le construyera un santuario en lo alto del cerro. Y coincidía en que aquella mañana se concentraban todos los pueblos de alrededor. Entonces, el pastor reunió a todos los que se encontraban en aquel lugar para que contemplaran la aparición; bajaron todos y la vieron. Como era una Virgen tan bonita todos los que estaban en aquel lugar se la querían llevar a sus pueblos, y prepararon sus mejores bueyes, caballos y mulas. Subieron a la Virgen en los bueyes y en la mitad del camino se tuvieron que volver porque no podían seguir dichos bueyes; entonces, al retroceder al sitio anunciador del hecho, aquellos bueyes lo hacían todo al galope: esto también ocurrió con los del pueblo de Uclés y las demás localidades.

Mas cuando subieron los saeliceños a la Virgen en sus mulas viejas, la gente murmuraba de las mulas, porque eran tan viejas que era imposible llevársela. Pero no fue así. Subieron la Virgen al pueblo de Saelices y entonces se le edificó la ermita en aquel lugar y la eligieron como Patrona...» (7).

Esta leyenda es común a otros pueblos, por ejemplo el cercano de Almonacid del Marquesado (aparece recogida por D. JULIO CARO BAROJA en «Los diablos de Almonacid del Marquesado», en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*), y en este caso concreto, cuando investigamos el paraje «Los Villares» (frecuente topónimo medieval), de donde provenía la imagen rescatada, hallamos restos claros de lo que debió ser un despoblado medieval: restos de piedras de las casas, cerámica, piedras de molino, etc. De la antigua ermita de este pueblo debió venir la imagen (S. Blas) que se veneró más tarde por los habitantes de Almonacid.

Vamos a pasar a analizar este fenómeno en relación con los diversos momentos de nuestra prehistoria e historia:

## 1. ERMITAS Y ROMERIAS VINCULADAS A SANTUARIOS O LUGARES DE HABITAT PRERROMANOS

Englobamos en este primer apartado las ermitas relacionadas con yacimientos de la Pre y Protohistoria de nuestra provincia hasta la llegada de los romanos.

### 1a Cerro de San Bernardino (La Hinojosa)

En dicho pueblo, del día 19 al 22 de mayo, se celebran las fiestas patronales en honor de San Bernardino (santo franciscano italiano), siendo el día 20 el día de la «Fiesta del Huevo». Ese día, desde la iglesia parroquial del actual pueblo, se celebra una romería con la imagen del santo en procesión en el cerro de San Bernardino, en donde tiene su ermita dicho santo. La merienda es exclusivamente a base de huevo cocido y lechugá, regado con buen vino, siendo gratis para los forasteros la merienda campestre.

En dicho cerro existen restos que se pueden adscribir sin duda a la Edad del Bronce. En esta misma zona hay otros yacimientos del mismo

---

(7) Tradición popular recogida en *Diario de Cuenca*, 4 de junio de 1983 por E. Muñoz, que pertenece a Saelices, en cuyo término municipal se halla la antigua ciudad romana de Segóbriga.

momento, que vienen a corroborar el poblamiento de esta comarca en la Edad del Bronce: el Cerro de los Dornajos, bajo el mismo Cerro de San Bernardino, está en proceso de excavación por miembros de la U. A. M. de Madrid (8), con hallazgos cerámicos, óseos y de metal de plena Edad del Bronce, así como restos de estructuras diversas (murallas, silos para guardar trigo, etc.), que se exponen en el Museo de Cuenca y que, por su proximidad al Cerro de San Bernardino, cabría considerarlo como un mismo yacimiento.

En este caso concreto, es difícil dilucidar la relación entre yacimiento arqueológico y ermita, pues hay mucha diferencia cronológica como para que este yacimiento se conserve en la memoria de los repobladores de la comarca algunos años después. Quizá se eligió por ser el emplazamiento más alto desde el que se divisa gran parte de la rica vega de La Hinojosa o, tal vez, el hallazgo de restos por parte de los repobladores les haya hecho ver la antigua población de ese territorio (aparición de cerámicas, sílex, huesos) les haya hecho «sacralizar» de este modo el lugar.

#### **1b. Cerro de la Virgen de la Cuesta. Alconchel de la Estrella**

El día 8 de mayo se celebra la romería a la ermita de la Virgen de la Cuesta, un topónimo de por sí muy significativo. A dicha romería acuden gentes de todos los pueblos vecinos: Villar de la Encina, Fuentelespino y Villaescusa de Haro, Villalgordo, etc. Sería interesante su estudio, pues hay momentos en que unos pueblos «mandan» sobre la Virgen y luego dicho «mando» se traspasa a otro.

En dicho Cerro de la Virgen de la Cuesta en que se halla la ermita hay un importantísimo yacimiento prerromano, actualmente en proceso de excavación por miembros de la Universidad de Valencia (9). La erudición de siglos anteriores se ha ocupado en diversas ocasiones de los restos de dicho cerro. Así, el padre M. Fr. MANUEL RISCO, en un discurso publicado en Madrid, año de 1801, recogido por MATEO LÓPEZ (10): «Pretende demostrar que Munda y Cértima fueron ciudades de la Celtiberia situadas en su

(8) GALAN, C., y POYATO, C.: «Excavaciones en Los Dornajos. La Hinojosa. Cuenca», en *REV. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la U. A. M. N.ºs 5-6*. Madrid, 1978-79, pp. 93-108.

(9) Por informes de uno de los directores, D. Juan Manuel Martínez Millán, sabemos que se ha excavado en la zona ibérica del yacimiento, siendo los resultados parciales, por ser ésta la primera campaña.

(10) MATEO LOPEZ, D.: *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado*. Edit. bajo la dirección de Angel González Palencia en Biblioteca Conquense, vol. V, por el C. S. I. C. Cuenca, 1949, p. 26.

parte occidental; Munda, en la Cabeza del Griego, y Cértima, cinco leguas distante, en las inmediaciones de la villa de Alconchel...». También en la obra de MATEO LÓPEZ se recoge la impugnación de D. JUAN FRANCISCO MARTÍNEZ FALERO al P. RISCO, en la que también se inclina por situar Cértima en Nuestra Señora de la Cuesta, inmediata a Alconchel (11). Otros autores la han identificado con Althaeia, la que según las fuentes sería capital de los olcades (12).

Sólo las excavaciones que se están llevando a cabo podrán resolver las incógnitas que la erudición histórica había planteado sobre lo que, sin duda, es un importante poblado o ciudad ibérica y después romana, junto a la vía que comunica el Levante con el interior de la Meseta.

En este caso es, pues, una antigua población ibérica la que está en el origen de la «sacralización» de dicho lugar por parte de los diferentes pueblos de la comarca.

### 1c. Ermita de San Julián el Tranquilo. Cuenca

En el mes de julio se celebra en Cuenca capital una romería a la ermita de San Julián el Tranquilo (segundo obispo de Cuenca), partiendo de la parroquia de Nuestra Señora de la Virgen de la Luz, patrona de Cuenca.

Desde el punto de vista arqueológico muy poco sabemos de Cuenca de época anterior a la medieval; sí sabemos que bajo la actual Audiencia (Palacio) había un yacimiento ibérico, pero no sabemos de qué importancia. El caso del santuario de San Julián es interesante por cuanto podría haber sido un santuario de origen prerromano, como las conocidas «Cuevas Santas», que en otros lugares se han «cristianizado» posteriormente. En un paraje muy especial, rodeado de vegetación y manantiales, en el que existe una cueva «sagrada» en la que, según la tradición popular, el obispo Julián y Lesmes hacían cestas para los pobres. El obispo luego fue canonizado, y hoy se le rinde culto en la ermita junto a la cueva en la que, según la tradición, hacía cestas para los pobres, y que todavía hoy se conserva. Sin duda, una excavación en dicha cueva permitiría conocer si la hipótesis de la mayor antigüedad de dicho santuario tiene verosimilitud.

En conclusión de la relación entre ermitas y romerías con yacimientos prerromanos cabe decir que en la mayoría de los casos estudiados, los antiguos lugares habitados se han «sacralizado» posteriormente por los nuevos repobladores que en época medieval llegarían a estas zonas, y

---

(11) MATEO LOPEZ, D.: *op. cit.*, p. 31.

(12) LARRAÑAGA MENDIA, J.: *Guía de Cuenca*. Cuenca, 1929, p. 357.

sólo en el caso de San Julián el Tranquilo, y a título de hipótesis, podríamos hablar de un posible santuario. Es lógico este extremo de no poder dar una relación clara entre ermitas y santuarios prerromanos, ya que en época romana pasarían a ser aceptados sin problemas por los ibero-romanos que habitaran estas zonas. Por ejemplo, ya tenemos una inscripción dedicada a una divinidad, seguramente indígena, «CARIBELO», procedente de Ercávica, que nos ilustraría al respecto. Asimismo, podríamos citar el culto a «AIRON», una divinidad relacionada con los pozos y profundidades subterráneas (hay todavía pozos llamados Airón, por ser muy profundos, en La Almarcha, Valeria y Uclés).

## 2. ERMITAS Y ROMERIAS RELACIONADAS CON SANTUARIOS O HABITATS ROMANOS

Englobamos en este segundo apartado las ermitas relacionadas con yacimientos romanos.

### 2a. Ermita de N.<sup>a</sup> Sra. de la Antigua. Huelves

Su mismo nombre es ya de por sí significativo. En «Las Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca», hechas por orden de Felipe II (13), respecto a dicha ermita se recoge en la respuesta a la pregunta 31: «Edificios señalados hay rastros de ellos, como una ermita que está entre el castillo y el pueblo a media cuesta: parece edificio y templo de romanos; llámase Nuestra Señora del Antigua. Tiene tres capillas de piedra que están en pie de harto arte, además de lo que está caído donde se han hallado piedras de vara en alto, basas, chapiteles y columnas de diferentes jaspes y esto es todavía aquí...»

CEA BERMÚDEZ (14) recoge dicho lugar como templo romano; M. A. MONEDERO (15), en su trabajo sobre la arquitectura de la repoblación en la provincia de Cuenca, recoge algunos datos de interés sobre su construcción y probable cronología en su estado actual:

---

(13) ZARCO CUEVAS, J.: *Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca*. Nueva edición preparada por Dimas Pérez Ramírez. Excma. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 1983, p. 298.

(14) CEA BERMUDEZ: *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*. Madrid, 1832.

(15) MONEDERO BERMEJO, M. A.: *La Arquitectura de la Repoblación en la Provincia de Cuenca*. Excma. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 1982, pp. 161-162.



«A medio camino entre la villa y el castillo se encuentra la ermita llamada hoy de la Virgen de la Cuesta, advocación que sustituye a la también mariana de Nuestra Señora de la Antigua, que aún ostentaba a finales del siglo XVI.

En la actualidad puede verse solamente la cabecera de la ermita... con tres ábsides situados en torno a un tramo cuadrado... la ermita se conserva hoy en un estado próximo al que tenía en 1578, cuando se hizo la descripción recogida arriba; aunque ha sufrido posteriores reformas... nos ofrece dudas de que esta construcción sea totalmente románica... el ábside central de herradura nos ofrece una nueva sugerencia visigoda, aunque no definitiva. Esperemos que el tiempo y la arqueología nos aclaren estas dudas.»

En efecto, sólo la arqueología podrá resolver su probable filiación como templo romano, que sería el único conservado en la provincia. En nuestro trabajo de campo en relación con las vías romanas pudimos comprobar la existencia de un epígrafe romano que, desgraciadamente, ha desaparecido junto a la ermita, extremo éste importante para comprobar su filiación romana, máxime si se tiene en cuenta que una probable vía secundaria paralela a la de Complutum-Segóbriga lleve su recorrido por el término municipal de Huelves, en donde se señala en el actual pueblo bajo la ermita la existencia de un antiguo puente de piedra de tres arcos, que pudo permitir a la vía cruzar el río Riánsares.

En definitiva, si una futura excavación arqueológica lo confirma estaríamos ante un santuario romano en clara relación con las vías romanas que recorren la zona (en Huelves se halló un miliario conservado hoy en el Museo de Segóbriga), sobre el que más tarde se levantaría una ermita con el nombre de Virgen de la Antigua.

## **2b. Ermita de Nuestra Señora de Riánsares. Tarancón**

La Virgen de Nuestra Señora de Riánsares debe su nombre al río Riánsares, que corre junto al santuario en que se venera a la patrona de Tarancón. Permanece la Virgen en dicha ermita desde el 28 de enero, en que es llevada en romería, hasta el 15 de agosto, en que regresa a la parroquia del pueblo.

En «Las Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca», en respuesta a la pregunta 51, se recoge: «Hay una ermita fuera del lugar, media legua al oriente, que se dice Nuestra Señora de Riánsares, adonde hay gran devoción de la dicha villa y comarca, y de fuera lexos, y de Burgos y otras

partes han venido en romería, y en la enfermedad de quebrados ha habido muchos milagros notables, y hay en ella cofradía, que con la limosna y hacienda de la dicha ermita se ha labrado, y labra y edificado en ella» (16).

El citado santuario se halla a unos 5 kilómetros aproximadamente del pueblo de Tarancón, en un bello paraje natural, junto al río Riánsares, en un espacio verde y arbolado, que todavía hoy es utilizado como lugar de esparcimiento por los taranconeros.

Su filiación como posible santuario o hábitat romano se basa sobre todo en el lugar en que está enclavado, ya que no hemos hallado restos materiales, pues seguramente la gran extensión de la actual construcción ha soterrado los antiguos restos. La vía romana que une Complutum (Alcalá de Henares) con Segóbriga pasa por el mismo santuario, habiendo huellas evidentes de ésta. Así, se conserva todavía un puente romano de un solo ojo, hecho a base de sillares que tienen medidas correspondientes al pie romano, formado por un arco de medio punto que aparece relleno al interior por «opus incertum», y al exterior «a hueso», teniendo el aspecto de una característica obra romana (ver nota 1). Por otro lado, en la erudición conquisca de fines del siglo pasado, J. SANTA MARÍA recoge noticias concretas de esta vía: «Uno de los caminos romanos de la provincia de Cuenca, que debió ser de grande importancia en su época, es el que, pasando por el término de Pastrana, de la provincia de Guadalajara, cruzaba el río Tajo y entraba en la de Cuenca, siguiendo por la posesión llamada Lovinillas, término de Barajas de Melo, pasaba después la vega del mismo pueblo, subiendo después al cerro Colorado, que se halla cerca de la ermita de Riánsares... Al hacer el reconocimiento y estudio de dicho camino se notó un trozo pequeño de empedrado entre las tierras laborables... Al llegar a Barajas se hizo presente D. Fermín Caballero y opinó que debía ser un trozo del camino romano que iba a Cabeza del Griego, encargando mucho se rastreara cuanto fuese posible el referido camino.

Alentado por la autorizada palabra de tan eminente persona, diré que el camino seguía en dirección a un pequeño collado que hay cerca de la carretera de primer orden de Tarancón a Teruel, cruzaba dicha carretera por los kilómetros 5 al 6, pasaba el río Riánsares, llevando su dirección por los términos de Tribaldos, Villarubio, Almendros y Saelices y llegaba a Cabeza del Griego» (17).

---

(16) ZARCO CUEVAS, J.: «Relaciones de Pueblos...», *op. cit.* núm. 13, pp. 505-506

(17) SANTA MARÍA, J.: «Itinerarios romanos de la provincia de Cuenca», en *Informes del Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo XXXI, julio-septiembre, 1897, cuadernos I-III, p. 6.

En este caso, pues, sólo excavando al interior del actual santuario se podría saber si construcciones antiguas subyacen bajo las actuales, lo que parece lógico por la presencia de una vía tan importante en su entorno y por ser un lugar todavía hoy con agua y arbolado, que podría servir tanto como un lugar de descanso en medio del camino como un santuario.

Cabría investigar en el término municipal de Barajas de Melo las ermitas de la Vega y Val de Fuentes, ya que también sabemos del paso de la vía por dicho término, por si estuviesen relacionadas. En las «Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca» se recoge al respecto: «Hay dos ermitas muy antiguas y señaladas, que la una se dice de la Vega, y la otra de Val de la Fuente, y tiene en ella una fuente y una alameda, y es cosa pública que solía hacer milagros y sanar quebrados y lisiados e venía a ella muchas gentes...» (18).

## 2c. Ermita de Nuestra Señora de Urbanos. Torrejuncillo del Rey

En Torrejuncillo del Rey se celebran las fiestas patronales en honor de la Virgen de Urbanos, que tienen como culminación una romería con el traslado en procesión de la Virgen a su santuario situado a varios kilómetros, participando en dicha romería varios pueblos vecinos, entre otros, Palomares del Campo.

En el mismo sitio en que se levanta la actual ermita se han hallado restos de «terra sigillata hispánica» del siglo I d. C. de muy buena calidad que conservan en el Museo de Cuenca que hacen pensar, como en casos anteriores, en un hábitat o santuario romano. También en este caso, el santuario se halla junto a una vía romana secundaria que, desde las cercanías de Huete y Carrascosa del Campo (allí se une a la vía principal que desde Ercávica lleva a Segóbriga) llega a Valeria a través de los términos municipales de Olmedilla del Campo, Torrejuncillo, Palomares, Villar del Aguila y la zona de la Obispalía.

Tanto el nombre de «Urbanos» como los restos romanos hallados hacen pensar o en una mansión de descanso junto al camino, o en un antiguo santuario. Como en casos anteriores, sólo la arqueología podrá esclarecer este problema.

Otras ermitas que habrá que investigar en un futuro en relación con yacimientos romanos, serían:

---

(18) ZARCO CUEVAS, J.: «Relaciones de Pueblos...», *op. cit.*, núm. 13, p. 164.

- La ermita de Santa Ana, en Carrascosa del Campo, junto a la vía romana principal que une Ercávica con Segóbriga y llega hasta Cartagena.
- La ermita de Nuestra Señora de la Antigua, de Manjavacas (Mota del Cuervo).
- La ermita de la Virgen de Rus, en Santa María del Campo Rus, junto a la vía romana que lleva a Cartagena.
- La ermita de la Virgen de la Consolación, en Iniesta, junto a la señalada como vía 31 del Itinerario de Antonino (desde Laminio, por otro camino, a Zaragoza).

En conclusión, podemos señalar que varias ermitas se han asentado sobre antiguos santuarios romanos o mansiones junto a las más importantes vías que surcaron nuestra provincia. Hay que señalar que casi todas estas ermitas celebran romerías de carácter comarcal y que son de gran vigencia todavía hoy; suelen ser lugares con agua y vegetación. Una cita de APULEYO, recogida por CHEVALIER, nos informa sobre la gran variedad de esos probables santuarios: «Cuando los viajeros piadosos encuentran en su camino un bosque sagrado, o algún lugar santo, es costumbre ponerse de rodillas, ofrecer un ex-voto, pararse unos momentos...» (19).

### 3. ERMITAS Y ROMERIAS VINCULADAS A SANTUARIOS O YACIMIENTOS MEDIEVALES

Aunque más cercanas en el tiempo, hay algunas ermitas relacionadas con santuarios o yacimientos medievales, que en muchos casos se han «despoblado» en beneficio de los pueblos actuales, manteniendo como único vínculo con el antiguo lugar habitado a comienzos de la repoblación únicamente la ermita.

#### 3a. Ermita de Nuestra Señora de Fuentes. Villarejo de Fuentes

En Villarejo de Fuentes se celebra en el mes de septiembre una romería tradicional desde dicho pueblo a la ermita de Nuestra Señora de Fuentes llevando la imagen de la Virgen en procesión. Es tradición popular que allí junto a la ermita y al Castillo de Fuentes estaba el antiguo pueblo, pero debido a una gran mortandad a causa de la peste, se trasladaron al actual emplazamiento de Villarejo.

---

(19) CHEVALIER, R.: *op. cit.* núm. 5, cap. II, p. 85.

La ermita se halla a unos cinco kilómetros del pueblo, junto a los restos de un castillo junto al río Záncara. En este caso nos hallaríamos ante un yacimiento medieval que, coincidiendo con la tradición, sería el origen del actual pueblo.

Pero, aunque esto sea cierto, podemos hablar, al igual que en los casos citados en el apartado 2, de la probabilidad de que el origen sea más antiguo; en este caso, romano, ya que la vía romana que se dirige desde Segóbriga a Cartagena pasa justamente junto a la ermita, y todavía hoy en la hoja correspondiente del M. T. N. esc. 1/50.000 núm. 661 lleva el nombre de «Camino romano», lo que además se demuestra por los restos de la cimentación del puente romano, que permite que la vía cruce el río Záncara.

Además, justo al lado del río, en «La Rinconada», existe un gran yacimiento romano, quizá una «villa», que nos indica un poblamiento anterior al que la tradición proporcionaba. En estos casos es, asimismo, difícil delimitar si la ermita y la romería están relacionadas con el yacimiento medieval o el romano; en todo caso, es la zona que forma parte del término municipal en que se conserva la tradición de la antigua población, de ahí que se vuelva a ella cada año por parte de los repobladores del actual pueblo de Villarejo.

### **3b. La Fiesta del Cerro. Segóbriga. Saelices**

En Saelices se celebra la llamada «Fiesta del Cerro» en honor de la Virgen de los Remedios. Se realiza una romería desde Saelices al cerro en que se levantó la antigua ciudad de Segóbriga (20), bien conocida por sus edificios públicos: teatro y anfiteatro, y que fue sede episcopal en época visigoda (quedan restos de una basílica), así como la existencia de varios obispos que ha sido recogida no sólo por la arqueología, sino por la tradición. Por tanto, no es de extrañar que dicho lugar se «cristianice» levantando en la ya cubierta por el tiempo antigua ciudad, una ermita por los repobladores del pueblo de Saelices.

### **3c. Nuestra Señora de Trascastillo. Olmedilla del Campo**

En «Las Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca» se recoge la tradición sobre el también llamado Cerro de Amasatrigu:

(20) ALMAGRO BASCH, M.: *Segóbriga. Guía del Conjunto Arqueológico*. Madrid, 1978.

«Ya dexamos dicho del cerro de Nuestra Señora del Castillo y como esta villa (Carráscosa del Campo) es muy devota de su ermita de Nuestra Señora. Estando escribiendo esta relación, un fraile y predicador de sancto Domingo de la ciudad de Huete se halló presente, e dixo como es ansí que la dicha ermita la posee el monasterio de sancto Domingo de Huete, y que en el dicho monasterio tienen cuenta y razón de un milagro que muchos años ha allí hizo Dios Nuestro Señor por ruegos de su benditísima Madre, y fue en aquel cerro en lo alto de él había un castillo muy fuerte y que lo poseían los cristianos y les cercaron los moros, y por ser tan fuerte entendieron que no lo podían tomar sino por hambre; y ansí, defendiendo que no le entrase ningún bastimento, le tuvieron cercado mucho tiempo, en hasta tanto que los moros, como ello era ansí, entendían que ya los cristianos no tenían bastimento, y no se podrían dexar de dar. El capitán que estaba en el castillo, a altas voces, de manera que los moros lo pudiesen entender, dixo y llamó una criada suya diciéndole: AMASA, ¿QUE HACES QUE NO AMASAS?, y respondiéndole la criada: ¿QUE QUIERES QUE AMASE? Respondió el capitán y dixo: AMASA TRIGO, y de auquí que los moros entendiendo que tenía trigo que amasar... devantaron el cerco y se fueron, y el castillo se quedó por los cristianos y con otero nombre del CASTILLO DE AMASATRIGO. Túvose por milagro y edificóse en él un monasterio de monjas» (21).

En realidad, dicho yacimiento es una atalaya de vigilancia árabe que, según JULIO GONZÁLEZ, pasa a Alfonso VI como dote cuando se casa con la princesa Zaida, y de la cual hay restos cerámicos expuestos en el Museo de Cuenca.

Allí se construyó una ermita que guarda cierto recuerdo, desordenado por la tradición popular de ciertos acontecimientos históricos.

Un caso parecido es del del «Cerro Pelao», en Alcohujate, donde cada año se celebra una romería el día 14 de mayo, en que se celebra la fiesta de la cruz de Mayo.

Es, asimismo, un yacimiento árabe, concretamente bereber, para CARLOS MONCÓ, director de las excavaciones: «el denominado Cerro Pelao es el más alto de los cerros que se levantan en el amplio valle del río Guadiela. En dicho cerro, se halla un recinto fortificado... El principio "alco" de los pueblos más próximos nos recuerda los diversos tipos de construcción que en época emiral y califal se levantan para proteger a Al-Andalus de las incursiones cristianas... Los restos materiales aparecidos se podrían fechar entre los siglos IX y X... el edificio perduraría hasta algunos años

---

(21) ZARCO CUEVAS, J.: «Relación de Pueblos...», *op. cit.* núm. 13, pp. 222-223.

depués de la conquista de Toledo (1085), en que la zona, según JULIO GONZÁLEZ, pasaría a ser posesión de Alfonso VI... (22).

Así pues, vemos cómo algunos yacimientos árabes, que después en el proceso repoblador pasaron a manos cristianas, se «sacralizan» con la erección de una ermita.

De época medieval cabría estudiar otras romerías interesantes, como la de Nuestra Señora Virgen de Tejada (Garaballa) y su traslado cada siete años a Moya, núcleo central del Marquesado de Moya, actualmente en proceso de excavación, siendo éste el principal santuario de una parte importante de la serranía de Cuenca.

La ermita de Santa Bárbara, entre Tinajas y Villalba; la Virgen del Monte, en La Peraleja; la Virgen de Guadamejud, en Villanueva de Guadamejud; la de la Virgen del Pinar, en Cañaveras, deberían ser objeto de estudio en el mismo sentido que las anteriores.

También la arqueología puede servir en época moderna para el estudio de algunas ermitas y santuarios, pero en este caso hay que servirse también de las fuentes documentales. Un reciente estudio en este sentido ha servido para descubrir el convento de Nuestra Señora del Socorro en El Carmen, Casas de Benítez y hallar una iglesia rupestre excavada en la arenisca (hoy, ya restaurada, es Monumento Nacional) que aparecía citada en las Fundaciones de Santa Teresa, siendo éste un importante núcleo espiritual de la comarca desde el siglo XVI (23).

Naturalmente, aparte de esta pequeña aportación al estudio de las ermitas y romerías, se impone un serio estudio etnológico, ya sea comarcal, provincial o regional, bien documentado (no olvidemos que en época moderna y contemporánea se levantan gran cantidad de ermitas), y teniendo en cuenta, por supuesto, la relación de yacimientos arqueológicos que ha sido objeto de nuestra comunicación y que se hace patente en algunas ermitas, debiendo, pues relacionarse arqueología y etnología para que el estudio sea más completo.

## CONCLUSIONES

- Algunas ermitas en las que se celebran romerías, pueden relacionarse con yacimientos prerromanos, siendo más difícil su identificación con santuarios prerromanos.

---

(22) Agradecemos estos datos a D. Carlos Moncó, director de las citadas excavaciones en el «Cerro Pelao», de Alcochuate.

(23) PALOMERO, S. ALVAREZ, y MARCOS, M.<sup>a</sup> T.<sup>a</sup>: *Excavaciones en el convento Nuestra Señora del Socorro. El Carmen. Casas de Benítez. Cueva de Catalina de Cardona* (en prensa, publicaciones de la Subdirección General de Arqueología. Madrid).

- Hay una serie de ermitas en las que se celebran romerías de carácter comarcal en las que coinciden una serie de características:
  - Alejamiento de actuales núcleos habitados.
  - Paisaje con abundante agua y frondosa vegetación.
  - Situación junto a las vías romanas.

que hacen pensar en la existencia de probables santuarios romanos junto a las vías o antiguas mansiones para el descanso en el camino, siendo más verosímil la primera posibilidad. Sólo excavaciones arqueológicas en las citadas ermitas podrán resolver este problema.

- Otras ermitas están en relación con yacimientos medievales árabes y cristianos de la repoblación.
- Aunque desde un punto de vista cuantitativo las ermitas y romerías aquí estudiadas son pocas, podemos decir que son las que gozan de mayor popularidad y que, lógicamente, coinciden con las más antiguas, de ahí su relación con antiguos yacimientos.



**LA ERMITA DEL SANTO DE ALTO REY.  
UN CENTRO RELIGIOSO EN LA SERRANIA DE ATIENZA  
(Guadalajara)**

ANGEL LUIS FERNANZ CHAMON

De todas las ermitas o santuarios que se hayan esparcidos por la Serranía de Atienza, la del Santo de Alto Rey es la que más poderosamente llama la atención del observador. Situada en lo alto del pico más elevado de la Sierra que lleva su nombre, a 1.852 m. sobre el nivel del mar, colgada literalmente de una peña que mira al sur, domina un basto paisaje de muchos kilómetros constituyendo un punto de referencia obligado. Todo induce a pensar que su posición ha contribuido en no escasa medida a proporcionarle el prestigio religioso que tiene para los pueblos de sus alrededores.

La ermita constituye un caso curioso de jurisdicción compartida —aunque no el único en la zona—, pues en esa precisa porción de tierra limitan las propiedades de tres pueblos colindantes: Albendiego, Aldeanueva de Atienza y Bustares, el primero un poco más alejado y los otros dos al mismo pie del monte. El vertido de las aguas de lluvia en una u otra dirección delimita los respectivos términos, es el límite «aguas vertientes» tal y como dicen los mismos interesados. Incluso se considera que el propio edificio de la ermita está dividido conforme a la parte que cae en terreno de unos u otros. Así el altar pertenece, según nuestros informadores, a Albendiego, la zona de la puerta a Aldeanueva y finalmente los pies y la parte del muro frente a la entrada a Bustares. La ermita refleja en cierto modo la confluencia de los pueblos para los que sirve de límite; es un símbolo de unidad en cuanto sus intereses en torno al Alto Rey coinciden, pero también es testigo de la diferencia expresa en este intento de separar para evitar cualquier posible interferencia o conflicto.

Económicamente hablando la importancia de las tierras en la cima del monte es exclusivamente pastoril. Allí iban en verano los rebaños comunales permaneciendo varios meses, casi los únicos accesibles dadas las condiciones climáticas, aprovechando los pastos de gran importancia para el sostenimiento de esta actividad económica clave en la zona.

Varias fuentes proporcionaban el agua suficiente para rebaños y pastores, mencionemos sólo la «Fuente Tablada» y «El Pilón» en la «Peña de los Huesos», pertenecientes a Aldeanueva y Bustares respectivamente, con la común característica en la creencia de que nunca se secaban.

En la exposición que sigue hemos querido tocar diversos aspectos para proporcionar una visión de conjunto caleidoscópica de la ermita y los mundos, reales o imaginarios, que suscita, desde la historia más o menos fabulada pasando por las expresiones de la piedad popular hasta desembocar en una visión tradicional de su universo simbólico.

## HISTORIA

Intentaremos resumir las opiniones que los diferentes autores han dado referente a la ermita del Alto Rey y extraer de ellos unas premisas históricas esenciales al tema.

La principal cuestión que se plantea gira en torno a los orígenes de la ermita. A ella se ha dado contestación de manera muy dispar, y debido a la falta de documentos históricos concluyentes las hipótesis que se barajan se basan en deducciones más o menos subjetivas pero que conviene numerar por la luz que puedan proporcionarnos.

MADOZ en su conocida obra, al hablar del pueblo de Albendiego trae a colación la ermita del Alto Rey que pone en relación con la iglesia de Santa Coloma de dicho pueblo, dice lo siguiente: «y a más de un cuarto de hora de la población, en medio de la Vega, la iglesia parroquial dedicada a Santa Coloma Virgen y mártir. El abad de este título, dignidad de la catedral de Sigüenza, era el cura párroco... Se cree que esta abadía se fundó con las haciendas que poseían los templarios en aquel territorio, y que consistían en la misma iglesia de Santa Coloma parroquia en el día, un castillo inmediato a ella con casa y huerta, la ermita titulada del Santo Alto Rey, que está situada en lo más alto de la gran Sierra que lleva este nombre al Sur de la población, y otro castillo arruinado contiguo a la misma y toda la tierra de llano y monte que media entre ambos santuarios» (1).

(1) MADOZ, Pascual: «Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico, de España y sus posesiones de Ultramar». Tomo I, Madrid, 1846, pp. 314-315.

¿De dónde extrajo estas noticias Madoz?, podemos pensar con escaso margen de error que su fuente era la tradición conservada oralmente en el propio pueblo, el «se cree» con el que encabeza la mención relativa a los templarios parece que es un indicio suficiente.

Lo mismo, a la letra puede leerse en el nomenclator descriptivo de la Diócesis de Sigüenza de fines del pasado siglo (2) y que por lo tanto no aporta nada nuevo. Sin embargo, al referirse al pueblo de Aldeanueva de Atienza en cuyos límites municipales está enclavado el santuario añade algunos datos: «Lo más notable es la ermita de Alto Rey, que está en lo más elevado de la sierra de este nombre; es de piedra de sillería, construida con mucha solidez, y es célebre entre todos los pueblos de la comarca. Está dedicada al Todopoderoso, bajo el título de Alto Rey, y fue reedificada a finales del siglo pasado; antiguamente hubo en sus inmediaciones un convento de templarios, cuya iglesia parece que fue la ermita indicada, conservándose todavía en el vecino pueblo de Bustares, la casa del Maestro, que se distingue porque tiene sobre la puerta una imagen de piedra, igual a la que se venera en la ermita...» (3). En el texto se insiste en el origen templario pero es interesante retener ese dato que aporta para confirmarlo: la casa maestral localizada en el vecino pueblo de Bustares al pie de la montaña estando situada la ermita del Alto Rey en el límite de sus tierras con Aldeanueva y Albendiego.

Un historiador de finales del XIX y comienzos del XX Juan Catalina García, preocupado por cuestiones locales, recoge estas tesis templarias y a ellos adjudica también la obra de la iglesia de Santa Coloma de Albendiego. Justifica el origen templario de la fábrica románica de ese templo por la presencia en las celosías que cierran las ventanas del ábside —obra de alarifes mudéjares—, de la cruz de ocho puntas emblema de los caballeros del Temple.

Sólo bastante después estos planteamientos que daban por sentada la veracidad histórica de las leyendas populares, empiezan a ser puestos en tela de juicio con mayor rigor. Ante la inexistencia de documentos que hablen de templarios en la zona se intenta atajar con otros argumentos. Parecía que si se admitía la existencia de elementos templarios en la fábrica de Santa Coloma de Albendiego, era posible que, debido a la relación entre este pueblo y más en concreto entre los religiosos que regentaban la iglesia y la ermita del Alto Rey, apoyada en una tradición permanente y sólida, fueran ellos los artífices de una y otra. El erudito alcarreño

---

(2) «El Obispado de Sigüenza. Nomenclator descriptivo, geográfico y estadístico». Zaragoza, 1886, pp. 18-19.

(3) *Idem*, pp. 27-28.

Layna Serrano fue el primero que opuso una serie de argumentos que negaban rotundamente ese original defendido por Catalina García basándose en las cruces de Santa Coloma (4). Para él ese emblema, la cruz de ocho puntas blanca sobre fondo rojo, era el distintivo de la Orden de Caballeros Hospitalarios de San Juan de Jerusalem, más tarde de San Juan de Malta, que con anterioridad a la construcción de Santa Coloma poseían en Soria el famoso convento de San Juan de Duero, cuya jurisdicción pudo extenderse hasta estos pueblos serranos. A esto añade que los sanjuanistas tenían en Campisábalos un hospital, llegando a la conclusión que la casa de Albendiego debió ser la estación para la invernada como lugar más resguardado contra el frío.

En sus argumentos hay, como puede verse, muchos extremos todavía faltos de comprobación, pero con él empiezan a buscarse nuevos caminos que contribuyan a aclarar la cuestión, no ya solamente de quienes fueron los misteriosos caballeros del Alto Rey sino primordialmente quienes construyeron la iglesia de Santa Coloma, aunque ambas cuestiones son en realidad una sola.

Una nueva hipótesis viene a sumarse a las anteriores sostenida por el historiador provincial Antonio Herrera Casado. Menciona el argumento de las cruces con el que se había querido dar carta de naturaleza a la presencia templaria en la sierra atencina y añade a continuación: «Incluso se ha dicho, y se sigue diciendo, que los caballeros tuvieron una casa en lo más alto del monte que en la región llaman Santo del Alto Rey, y que por su aspecto y disposición goza de la devoción de todos los habitantes de la zona. La cumbre del Alto Rey, a más de 1.800 m. de altura y con un perfil de neta «montaña sagrada» sobre los hundidos valles del Bornoba y del Sorbe, que la escoltan, no pudo ser lugar habitado ni tan siquiera por estos sufridos guerreros religiosos. Durante varios meses del año, una constante ventisca y unas temperaturas de muchos grados bajo cero la hacen inhóspita de todo punto. Queda, eso sí, una ermita recia y sublime donde a la primavera se reúnen en romería los aldeanos de las vertientes. Pero esta construcción es muy moderna, de fines del siglo XVIII, y nada se puede colegir de ella respecto a su auténtica relación con la Orden del Temple» (5). Su postura se basa aquí fundamentalmente en el poderoso condicionamiento climático que supondría la montaña. Dejaríamos in-

---

(4) LAYNA SERRANO, Francisco: «La arquitectura románica en la provincia de Guadalajara». Madrid, 2.ª ed. 1971. Para la iglesia de Santa Coloma de Albendiego, ver pp. 80-88.

(5) HERRA CASADO, Antonio: «Monasterios y Conventos en la provincia de Guadalajara». Guadalajara, 1974, pp. 60-61.

completa la exposición si no mencionáramos lo que en ese mismo libro añade al tratar de la iglesia de Santa Coloma y de su posible origen. Cita (6) un documento de fines del siglo XII como testimonio histórico más antiguo de su existencia. Se trata de una carta que el Obispo de Sigüenza don Rodrigo dirigió el 27 de abril de 1197 a los canónigos de Santa Coloma eximiéndolos del pago de diezmos e impuestos. Ahí según el autor, habría que encontrar el origen de la fábrica románica de Santa Coloma superando la teoría templaria arrinconada como pura fábula. Parece que en ese documento se recoge también la mención a que dichos canónigos sujetos a la orden de San Agustín poseían dos casas, una junto al pueblo y otra muy cerca de la ermita del Alto Rey (7). Aquí debemos encontrar la base sobre la que se sustenta la afirmación de la fábrica románica original de dicha ermita sostenida por Epifanio Herranz Palazuelo (8), suponemos que deduciéndola del documento.

Este autor localiza en Bustares una casa de los mismos canónigos regulares de San Agustín que servían al santuario y la iglesia de Santa Coloma en Albendiego. Todavía es posible ver directamente en la ermita actual del siglo XVIII (1785) el jarrón de azucenas símbolos de la sede seguntina, que cita como comprobación de su vinculación con la catedral de Sigüenza.

Hasta aquí el estado de la controvertida cuestión de la que no podemos extraer una conclusión firme y segura pero sí unas premisas históricas útiles.

Los puntos claves que se deducen de la exposición precedente y que nos interesa destacar son los siguientes:

a) La ermita del Alto Rey estaba al cargo de una comunidad religiosa ya se trate de templarios, caballeros sanjuanistas o canónigos regulares de San Agustín, con bases más o menos firmes ya sean unos u otros. Estos fueron los que muy posiblemente construyeron la primitiva ermita, sustituida en el siglo XVIII por la actual, en una época en torno al siglo XII y no más acá de 1197 fecha del documento que confirma su existencia (9). Los motivos por los cuales se instaló precisamente allí el santuario permanecen en la más completa oscuridad. La finalidad defensiva por su valor estratégico en el período reconquistador que se desprende de la men-

---

(6) Idem, pp. 28-29. Tomado a su vez de: MINGUELLA Y ARNEDO: «Historia de la Diócesis de Sigüenza y sus Obispos». Tomo I, Madrid, 1910, p. 245.

(7) MORENO CHICHARRO: «Caminos de Atienza y Sigüenza». Madrid, 1976, p. 121.

(8) HERRANZ PALAZUELO, Epifanio: «Rutas marianas de Guadalajara».

(9) Ciertas características arquitectónicas parece que pueden fecharse precisamente a finales del siglo XII. Ver: ASENSIO RODRIGUEZ, Ana María: «La arquitectura románica en el partido de Atienza». Wad-Al-Hayara 5 (1978), p. 98.

ción al castillo que hace Madoz, situado en las proximidades de la ermita, choca con la dificultad cronológica de que desde finales del siglo XI esta zona estaba sólidamente en manos de los reyes cristianos y por tanto era inútil su defensa, a no ser que retraigamos el origen de la ermita a ese siglo, pura hipótesis improbable. Si descartamos esta posible explicación resta sólo el significado religioso (10) y podría haber sido éste el motivo que llevó a templarios, sanjuanistas o agustinos a instalarse allí o bien a convertirse en los custodios de ese prestigioso lugar. De haber sido así la tradición sagrada del Alto Rey puede perderse en las penumbras de la historia, sin embargo la piedad popular que ha permanecido viva hasta nuestros días creemos que tiene su punto de partida en esos siglos medievales promocionada poderosamente por los propios religiosos en cuyo interés redundaba.

b) Está fuera de duda la vinculación estrecha entre Santa Coloma de Albendiego y la ermita primitiva del Alto Rey, ambas en las mismas manos probablemente desde su origen. Así se explica el por qué la ermita sigue bajo la jurisdicción de Albendiego, y mantiene una posición privilegiada frente al resto de los pueblos que acuden en romería.

Esta situación es la expresión de unos vínculos de dependencia no sólo a nivel espiritual sino probablemente también de orden material (no olvidemos la mención al obispado de Sigüenza que poseía las tierras como un señorío temporal) respecto a esa orden o fraternidad religiosa que tenía en Albendiego su asiento más firme en la zona, sin excluir otras posesiones en pueblos próximos (como es el caso de Bustares). El Alto Rey pasaría a ser el símbolo privilegiado tanto religioso como de poder, el lugar donde todos estos significados confluían y podían ser reconocidos e interiorizados por los habitantes de esas tierras. La cima de la montaña reunía las condiciones precisas e hipotéticamente el prestigio, como para encarnar perfectamente esta primacía.

## LEYENDAS

Alrededor del Alto Rey se han fraguado una serie de leyendas que siguen vivas en la actualidad, algunas referidas a la Sierra y otras específicas del Santuario, las recogemos a continuación con un somero comentario de cada una.

I. Cuentan de un padre que tenía tres hijos varones que se llevaban muy mal entre ellos provocando constantes disputas. En cierta oca-

(10) CATALINA GARCIA, J.: «Memorial Histórico Español». Tomo III. Madrid, 1905, p. 485. Plantea como posible la existencia de un lugar de culto desde época muy antigua.

sión el padre harto ya de sus hijos, les echó una maldición diciendo «¡Ojalá os viera en un sitio que os viérais y no pudiérais hablar ni pegaros!» La maldición se cumplió y así fue. Un hijo se transformó en el Alto Rey, otro en el cerro del Ocejón y el tercero vino a parar a la montaña del Moncayo. Efectivamente se ven las Sierras en que quedaron convertidos pero ya nunca más pudieron hablar ni disputar entre sí. (Recogida en Bustares pero conocida en otros muchos pueblos de la Sierra.)

La narración pertenece al tipo de leyendas etiológicas en que se establece el origen sagrado o maravilloso de un elemento o accidente natural separándolo así, individualizándolo del entorno.

La leyenda pretende dar sentido a la realidad, y aunque no sacralizarla, sí explicarla, interpretarla desde y a través del hombre. Si nos preguntamos por qué el Alto Rey ha sido objeto de una elaboración legendaria de este tipo, tendríamos que partir del mismo carácter excepcional que le proporciona su altura, esto en el aspecto puramente geográfico que incide en la imaginación humana, a lo que habría que sumar otras variables dependientes de la propia cultura y de la psicología humana.

Globalmente la leyenda que estudiamos se refiere a la transformación de unos hombres con unos determinados lazos de parentesco en montañas. Esta transformación tiene su origen en el comportamiento de aquellos que entraña un conflicto y una alteración de las relaciones normales entre hermanos, transformando un orden establecido en caos, los hermanos en vez de mantener unos vínculos cordiales y debido a un carácter malvado y violento se enzarzan en continuas peleas que hacen imposible la convivencia entre ellos. El padre que viene a encarnar la figura de la autoridad en el seno de la familia, es el encargado de restablecer el orden haciendo uso de su poder. Aquí aparece el tema de la desobediencia como eje del desarrollo de la acción, aunque no esté explicitada en la leyenda. Frente a la situación creada el padre recurre a una fórmula mágica para castigar a sus hijos: la maldición. Sería farragoso detenernos en este motivo tan ampliamente documentado en la tradición oral española, simplemente señalemos que este es el medio privilegiado para castigar una conducta transgresora del orden y que lleva aparejada la realización de los deseos paternos expresados en la fórmula verbal. La maldición en boca del padre tiene un poder mágico que provoca la transformación inmediata, es el agente del cambio.

La nueva realidad a que da lugar mantiene una estrecha vinculación con el desarrollo precedente de la narración. Los tres hijos han pasado a ser tres montes, aquellos han quedado fijados, vinculados a la tierra de la que ya no van a poder separarse. La proximidad y la convivencia inarmó-

nica que se hacía imposible ha pasado a ser distancia, lejanía, negación de ese contacto. Ya no es posible que vuelvan a producirse las peleas, su inmovilidad garantiza que esa agresividad no va a volver a materializarse. Sin embargo hay cosas que la transformación no ha podido anular, los hermanos violentos y malvados no han desaparecido, simplemente han cambiado de forma. Ocejón, Alto Rey y Moncayo, son sus nombres, ahora ya no humanos pero sí hermanos, montes-hermanos que siguen manteniendo esa relación familiar de ser hijos de un mismo padre, relación que se expresa en unas cualidades similares, y efectivamente los tres son montes caracterizados por su altura superior a la de las tierras adyacentes en un radio de muchos kilómetros, ásperos e inhóspitos para el hombre (sería interesante comparar las representaciones colectivas que despertan estas tres montañas en los habitantes de los pueblos que circundan). Pese a la distancia la relación no ha sido cortada totalmente, como bien se dice en la maldición, los hermanos han sido condenados a la inacción y al mutismo, es decir, a convertirse en seres inertes, pero permanecen uno a la vista del otro, el vínculo se mantiene por la mirada que alcanza a los tres picos alejados.

En definitiva, la leyenda humaniza la realidad geográfica valiéndose de una analogía con las relaciones que se dan en el seno de la familia, proporcionando un sentido teñido de tintes moralizantes en el que se expresa una cierta representación colectiva del mundo circundante. La geografía sirve al hombre de sostén simbólico de su universo social, con sus normas y pautas de comportamiento que proyecta en su entorno físico circundante. En la leyenda se ilustra perfectamente el conflicto familiar y la intervención de la autoridad representada por el padre con el consiguiente castigo que lleva aparejado el restablecimiento del orden, privando a los culpables de su capacidad para hacer daño y en general para actuar, sea cual sea su forma, es decir, separando los elementos peligrosos; esto es lo que encarnan a la perfección las tres montañas de que se hace mención.

El tema de la leyenda, hombres o gigantes convertidos en montañas por castigo divino, está muy extendido y parece ir unido a una cierta asociación de la montaña con el orgullo, u otro tipo de maldad, aunque esto requeriría un estudio más a fondo de leyendas similares. En todo caso el análisis de la leyenda precedente nos proporciona indicios de la visión que el hombre del campo, en la zona limitada que centra este estudio, tiene de las montañas y lo que su presencia sugiere a nivel imaginativo.

II. Cuentan que antiguamente había en el Alto Rey un convento de frailes, que se ocupaban de la ermita. En la ladera de la montaña existe



una cueva de cuyo techo mana en la actualidad unas gotas de agua, pero decían que antes, en esa época a que nos referimos, eran gotas de aceite con el que alimentaban la lámpara de la imagen y que el lugar donde manaban caía justamente bajo la ermita. En una ocasión, un pastor que pasaba por allí entró en la cueva y recogió aceite para llevárselo a su casa, y desde entonces dicen que mana agua en vez de aceite. Lo que no se recuerda es si el pastor era de Bustares o de otro pueblo (recogida en Bustares).

De esta sencilla narración nos interesa destacar en primer lugar su contenido histórico referido a un momento en que en el Alto Rey había una casa de religiosos de los que no se cita la orden. Este extremo parece responder a una realidad histórica si no en lo específico de la existencia de un convento en la cima de la montaña, si a la presencia de religiosos que tenían bajo su cargo la custodia de la ermita del Alto Rey. Los datos que poseemos de los pueblos que acuden en romería a la ermita, confirman este hecho, y no sería extraño el deducir que fueron ellos los que potenciaron la piedad popular y la devoción al santo del Alto Rey.

De la leyenda se extrae que eran ellos los encargados de mantener el culto al santo, ilustrado concretamente en el hecho de encender diariamente la lámpara de la ermita, costumbre general en los pueblos de la zona que en mayor o menor grado sigue manteniéndose en la actualidad. Hemos recogido datos que lo confirman en la práctica totalidad de ellos, sobre todo ésta era y es práctica común en las ermitas contiguas a los núcleos de población (de la soledad en una proporción abrumadora). Una persona específica elegida por los hermanos, en el caso que hubiera cofradía, tenía a su cargo la limpieza de la ermita y el encendido de la lámpara que alumbraba durante la noche a la imagen tutelar, por lo general era una mujer la que se encargaba de este cometido.

Estos datos manifiestan el uso ritual que se daba al aceite, que por otra parte también era la materia prima que se destinaba a la iluminación interior de las casas. Ambos usos están claramente delimitados: hay un aceite para alumbrar la imagen y otro diferente para alumbrar a los hombres, cada uno en sus respectivos lugares de habitación, para el primero el templo y para el segundo la casa. El aceite ritual es el que proviene de una promesa hecha para impetrar la intervención favorable del santo o para pagarle de esa manera un favor recibido. Este aceite se guarda exclusivamente para este fin y no puede ser empleado en usos profanos.

En la leyenda ese aceite ritual se obtenía no ya de la aceituna prensada siguiendo su procedimiento conocido, sino que emanaba de forma ma-

ravillosa e inexplicable de un lugar preciso, no era pues un aceite natural, ya en origen estaba marcado por lo sobrenatural. Este aceite peculiar manaba de una cueva bajo la ermita estando así estrechamente asociado a la imagen que la presidía. Era el propio santo el que hacía brotar ese aceite bajo él, para convertirlo posteriormente en llama que lo iluminara permanentemente. Al hombre sólo le cabía una función de intermediario pues el aceite no era ya producto del fruto de la tierra y de su trabajo. El santo lo había marcado con el sello de su propiedad.

El motivo de la cueva en que se recogía dicho aceite y el hecho de que se encontrara justo bajo la ermita expresa el vínculo entre la casa de la divinidad y el monte sobre el que se elevaba, y más precisamente entre ermita y cueva. Ya desde la antigüedad la cueva ha poseído un carácter numinoso indiscutible que se ha conservado en la tradición popular convirtiéndola en no pocas ocasiones en lugar de culto y motivo de narraciones maravillosas expresión de una mitología en descomposición. Cueva y montaña forman también un complejo, conocido para los estudiosos de las creencias y sobre el que no vamos a insistir; simplemente dejar apuntado que no es extraño encontrar estos motivos unidos. Es interesante sin embargo la presencia de ese vínculo al que antes nos referíamos y en donde vemos reflejado el carácter sagrado que la presencia de la ermita proporciona a la montaña. Es el propio monte el que por intervención divina mana aceite sagrado y el que de esta manera contribuye al culto que se le rinde, la montaña se somete a la voluntad del santo que alberga.

Haciendo la cueva de recipiente donde el líquido sagrado es recogido puede paralelizarse, en lo que la leyenda nos autoriza, con el templo donde finalmente será consumida en la lámpara del santo. En la cueva el religioso lo recoge y en la ermita lo quema, en ambos el mismo intermediario cualificado capaz de manipular los objetos sacralizados sin los tabúes a los que tradicional y universalmente están sometidos.

La ruptura del equilibrio, podríamos decir del estatus que refleja la primera parte de la leyenda, coincide con la introducción de un nuevo actor en el relato, el pastor. Este personaje representa la invasión de ese ámbito sagrado, monopolio de hombres consagrados al servicio divino, por el mundo profano. La entrada en la cueva y la recogida del aceite milagroso son los dos momentos claves de la transgresión y en consecuencia de la alteración del orden precedente. El comportamiento del pastor con el aceite es totalmente utilitario, desconoce la significación real del líquido maravilloso, y el destino que debe cumplir, usándolo equivocadamente, mezclando una vez más lo sagrado y lo profano. Esta ignorancia del pastor se

contrapone a la sabiduría de los religiosos que se ocupan del culto al santo, el primero es el representante de unos interesantes materiales cotidianos, para el segundo los intereses son espirituales. El ámbito de la divinidad y el aceite de su propiedad se ven profanados por el pastor que lo usa en beneficio propio, extrayéndole de su contexto.

La profanación desencadena automáticamente la respuesta de la divinidad, provocando la transformación del aceite en agua, es decir, convirtiendo en natural lo que anteriormente había sido milagroso. Al desaparecer el aceite es posible suponer que su lámpara ya no volvió a lucir, una forma de ilustrar el abandono de la ermita, con lo que la leyenda sería expresión de un acontecimiento histórico en el que estuvieron implicados los religiosos a cuyo cargo estaba la ermita y que posiblemente promovieron la piedad colectiva al santo del Alto Rey. Esta hipótesis, no obstante, debe ser comprobada históricamente.

III. Los frailes del Alto Rey debido al riguroso invierno al que estaban sometidos en aquella altura, decidieron construir una nueva residencia en un lugar más resguardado y levantar allí una ermita para albergar a las imágenes del Alto Rey y Nuestra Señora de los Angeles. Eligieron para ello un terreno perteneciente al término del vecino Bustares que conserva todavía el nombre de Huerta de Santa Coloma. Comenzaron la construcción de la ermita pero cuentan que lo que levantaban de día se caía por la noche, incluso llegaron a bajar los santos ocurriendo que al día siguiente aquellos regresaron a su ermita de la cima del monte, interpretándolo como manifestación del deseo divino de ser adorados y de residir en aquel lugar y no en otro (Bustares).

Esta leyenda tiene un curioso paralelo en el pueblo de Albendiego para cuyos habitantes está fuera de duda que la casa que existió próxima a la iglesia de Santa Coloma era usada como residencia invernal por los frailes del Alto Rey. Fueran o no ciertas esas noticias nos encontramos con dos lugares elegidos como punto de internada en dos de los pueblos colindantes en cuyos límites está situada la ermita de lo alto del monte. El ubicarlo en uno u otro término puede responder al deseo de definir su primacía en relación con el santuario, y en todo caso es la expresión de un conflicto latente entre los pueblos colindantes para los que la propiedad de la ermita sigue siendo un tema poco claro y ambiguo. Como ocurre en todo límite la definición clara y precisa es siempre difícil y el Alto Rey no es una excepción.

La relación que podemos rastrear entre Bustares y los frailes que aparecen mencionados continuamente es bastante confusa. En el pueblo se

conserva una casa de sólida construcción diferente del resto de las edificaciones de típica arquitectura popular de la zona, que los vecinos conocen con el nombre de «casa de las monjas» en cuya entrada hay una hornacina que daba cobijo, según cuentan, a una imagen similar a la del Santísimo Cristo de la Majestad del Alto Rey (11).

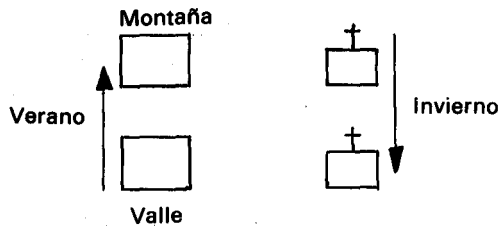
También cabe mencionar esa tierra nombrada de Santa Coloma en la ladera del monte, con una fuente del mismo nombre, que se cita en la leyenda y que curiosamente es la advocación de la iglesia de Albendiego patrona de dicho pueblo vinculada tradicionalmente a la ermita del Alto Rey. Cual fue la razón por la que se dió ese nombre a la finca y se le asoció la leyenda que analizamos lo desconocemos pero en todo caso nos encontramos con una duplicación de una realidad casi idéntica a la de Albendiego.

La referencia al tiempo atmosférico con la alusión a las condiciones especialmente duras de la temporada invernal en la cima de la montaña, es el desencadenante de la acción que comporta el fallido traslado de las imágenes a un lugar más resguardado.

Este hecho es susceptible de una lectura detenida. En primer lugar se delimita claramente el período habitable que permite la presencia del hombre en las altas tierras del monte del que no lo es y que se corresponderían a grosso modo con el verano y el invierno tal y como se divide la temporada pastoril en la zona: de junio a octubre en que suben los pastores con sus ganados al Alto Rey para pasar el estío, y de octubre en adelante con la llegada de los fríos, bajando hombres y ganados a pastos más templados en las proximidades de los pueblos. En esos meses extremos del año la presencia humana y animal es prácticamente imposible, permaneciendo el Alto Rey solitario hasta el inicio del verano. El traslado invernal de los frailes tierras abajo que se documenta en la leyenda, refleja este movimiento itinerante entre sierra y valles contiguos siguiendo el calendario anual y el deseo de hacerse acompañar por las imágenes del santuario construyéndoles una segunda casa para la invernada. Esta ermita complemento de la ubicada en el Alto Rey se corresponde perfectamente con el convento de los frailes igualmente duplicado conforme a las alternancias del tiempo.

---

(11) «Frente a la iglesia hay una casa, grande para lo usual de la tierra, no anterior a la penúltima centuria; pero en su fachada se empotró un buen escudo con las armas del emperador Carlos V. Encima de estos blasones hay una hornacina, y dentro de ella una estampilla de piedra, de Jesucristo en actitud de bendecir; y creen allí que es una representación del Alt Rey de la Majestad». Esta imagen no existe en la actualidad. CATALINA GARCIA, J.: *op. cit.*, p. 488.



El relato ilustra la ruptura de este modelo simétrico en que la divinidad queda asimilada al hombre comportándose igual que él, por otro en que aquella manifiesta su diferencia poniéndose por encima, no estando sujeta a la climatología, es decir, expresando su no condicionamiento a las circunstancias. Las imágenes se convierten en moradoras de una sola casa arraigada en un espacio preciso en todo tiempo, plasmación de su voluntad de permanencia y de fijación a la tierra. Mientras el hombre habita el Alto Rey cuando el tiempo se lo permite, los santos no precisan variar su residencia convirtiéndose en los señores permanentes de la montaña, los únicos que la habitan ininterrumpidamente.

#### IV. Referencias a tesoros ocultos

Hemos recogido en varios pueblos, pero especialmente en Bustares, noticias relativas a la existencia de tesoros ocultos en las proximidades de la ermita, aunque todas ellas dispersas y reducidas a la mención del objeto preciado, aisladas de un contexto legendario más amplio que se ha perdido. Las gentes hablan acerca de la existencia de un becerro de oro o de un caldero del mismo metal, escondido a cierta distancia de la ermita en sus alrededores, bajo una de las peñas que coronan la montaña. A la pregunta de quien o quienes lo pusieron allí las respuestas son muy vagas aunque la mayoría consideran como más lógico que fueran los propios frailes que tenían casa allí. Historias de este tipo son bastante abundantes en la zona y suelen ser casi siempre adjudicadas a los carlistas como punto de referencia histórico, repitiéndose los motivos mencionados la mayoría de las veces. De estos datos sólo no es posible deducir el prestigio del lugar asociado al recuerdo de un pasado poco preciso.

V. Existe la creencia de que las puertas de la ermita no pueden cerrarse, y es costumbre que permanezcan abiertas día y noche.

Está claro que el tabú viene a sancionar una costumbre establecida poniéndola fuera de cualquier discusión ya que no es debida a una decisión humana. Pero ¿por qué dar tanta importancia a un detalle tan aparentemente insignificante como éste? Lo primero que nos surge es la idea de cobijo, protección que se ofrece desinteresadamente, refugio al que po-

der recurrir en caso de necesidad. No olvidemos que la ermita está en un lugar muy riguroso para el hombre, un refugio allí puede haber servido de protección frente a las inclemencias del tiempo, y efectivamente parece que los pastores la usaban en ocasiones para guarecerse de las tormentas en la temporada de verano.

Tal y como se nos presenta, es el santo que tiene a la ermita como casa el que actúa de anfitrión como si quisiera darnos a entender esa disponibilidad y apertura no sólo a los hombres, sino a la naturaleza que le rodea; la comunicación es libre no hay ningún obstáculo que lo impida. En la parte más occidental de la Sierra, próximo al pueblo de Tamajón, se encuentra la ermita de la Virgen de las Encinas muy venerada entre los serranos de Ocejón, y en ella también se acostumbra a dejar constantemente abiertas las puertas del recinto.

### RELIGIOSIDAD POPULAR

La ermita del santo de Alto Rey es desde muy antiguo (12) el centro privilegiado de los intercambios religiosos de la población rural de la zona. Las romerías que tenían lugar en primavera, y en la actualidad la que se celebra el segundo domingo de septiembre, reúnen a multitud de fieles llegados no sólo de los pueblos cercanos sino de emigrados que trabajan en las grandes ciudades (esta es una zona de elevadísimo porcentaje de emigración hasta el extremo de que muchos pueblos han sido abandonados). El carácter de la romería ha cambiado, no obstante, mucho con las nuevas condiciones de vida.

Antes de la Guerra Civil cada pueblo tenía su propio día para subir al santuario no coincidiendo nunca con los otros pueblos. Albendiego iba en romería la víspera de la Ascensión, Somolinos el día antes (aunque no está comprobado que la costumbre fuera tradicional, los informantes de Albendiego lo explican por iniciativa del párroco de dicho pueblo que tenía a su cargo la atención del vecino Somolinos), Aldeanueva por la Pascua de la Ascensión, Bustares y La Nava (agregado del anterior por lo que acudían juntos) el 13 de junio, San Antonio, e incluso tenían día propio Prádena y Gascueña (aunque para estos dos pueblos las opiniones varían). Los datos en este punto son un poco confusos, pero parecen coincidir en señalar como más tradicionales y antiguas las romerías de Albendiego, Aldeanueva de Atienza y Bustares, pueblos que comparten la propiedad del santuario situado en las lindes de sus respectivos terrenos. El mes de

(12) Un testimonio de 1580 con motivo de las relaciones ordenadas por Felipe II dice: «... a media legua de dicho lugar está en lo alto de la Sierra una casa y ermita que se nombra o llama del Señor Rey de la Majestad, la cual es de grandísima devoción, y a donde por esta causa acuden y vienen gentes de muchas partes».

mayo era el momento de máxima concentración de romerías, cuando la tensión religiosa alcanzaba su punto culminante y también cuando las cosechas estaban en su momento crítico. Son fechas en que comienza la temporada de pastoreo en las tierras altas, juntándose por la Cruz de Mayo el ganado de los vecinos para formar los rebaños comunitarios que hasta entonces habían pasado la invernada con sus propietarios.

La Guerra Civil, que afectó a algunas de estas poblaciones, supuso el inicio del cambio que comenzó con la destrucción de las imágenes del Alto Rey (13). Pocos años después de finalizada la contienda y parece que con motivo de la traída de unas nuevas imágenes, se fijó una fecha común para todos los pueblos, el día 12 de septiembre. Para los informantes con los que hablamos en Albendiego la razón por la que desapareció la romería de mayo fue el accidente que ocurrió en la ermita al caer un rayo que mató a dos personas, acordándose cambiar el día para evitar las tormentas que en ese mes eran especialmente abundantes en el Alto Rey.

Posiblemente en torno a esos años, vecinos de pueblos que hasta entonces no habían subido al Alto Rey o en muy escaso número comenzaron a acudir masivamente. Esta fecha se mantuvo al tiempo que cada uno de los pueblos antes mencionados celebraban su propia romería en las fechas de costumbre hasta que definitivamente se suprimieron.

Tradicionalmente la romería tenía un claro carácter penitencial, a ello contribuían la aspereza del camino y las penitencias voluntarias que algunos devotos se infringían para hacer todavía más dura la ascensión, tales como ir descalzos o de rodillas, especialmente las mujeres. Cada pueblo limítrofe tenía su propio camino para acceder al santuario, usado por los romeros en los días señalados y por muchas otras personas que a título individual subían especialmente en primavera y verano a la ermita, además de los pastores y sus ganados cuando acudían a pasar el verano a la Sierra. Existen todavía unos montones de piedra conocidos con el nombre de «mojón de cantos» en dos caminos de acceso en el término de Bustares, en donde las mujeres tenían la costumbre de depositar en ellos una piedra por cada Padre Nuestro rezado. Una práctica semejante está documentada en los «milladoiros» gallegos, normalmente erigidos en puntos altos desde los que se veían por primera vez el santuario como es el caso de San Andrés de Teixido (La Coruña). Montones de piedras señalaban también el lugar donde había ocurrido una muerte, costumbre piadosa que consistía en el lanzamiento de una piedra y rezo de alguna oración por los caminantes que pasaran por allí.

(13) Una buena descripción de la misma antes de su quema se puede ver en: CATALINA GARCÍA, J.: *Op. cit.*, p. 482.

Cuando cada pueblo acudía por separado solía encabezar la marcha el pendón, vara alta que se encargaban de llevar los mozos para lo que se exigía fuerza y habilidad, seguido de la cruz parroquial, todos símbolos de la comunidad. Actualmente las personas suben individualmente en coches particulares gracias a la carretera construida por el ejército y que llega hasta la base militar muy próxima al santuario. Esto ha transformado el sentido de la romería que hoy en día ya no supone sacrificio alguno, aunque todavía hay personas aisladas que suben andando por promesa. La autonomía del medio de transporte ha hecho posible que sean muchas personas las que se deciden a subir a la ermita el día de la fiesta y ha contribuido a aumentar el área de su popularidad.

Una vez en lo alto del monte, en el lugar conocido como «las vueltas del Santo», tiene lugar la misa al aire libre con la presencia de los santos que se guardan durante el año en Albendiego para subirlos el segundo domingo de septiembre para la fiesta. Tras la misa se organiza la procesión con el pendón de Aldeanueva a la cabeza (en Albendiego dicen que hasta que hubo mozos en el pueblo eran ellos los que lo llevaban) a continuación van las cruces parroquiales de Albendiego, Aldeanueva y Bustares en este orden. Al llegar a la ermita y en la puerta se realiza la subasta de los «bandos» (brazos de las andas) y de los objetos ofrecidos, rosquillas, etc..., recogiendo el dinero obtenido el mayordomo elegido en Albendiego el día de la Cruz de Mayo al tiempo que los cargos de las otras cofradías del pueblo, en presencia del párroco. Sus obligaciones son preparar la ermita para la fiesta, subir y bajar los santos, recoger el dinero de la subasta y otros donativos y administrarlo efectuando los arreglos o mejoras que sean precisos (14). Tras la subasta en los terrenos inmediatos se come al aire libre, antiguamente cada pueblo lo hacía en su propio terreno intentando delimitar claramente las propiedades.

Durante todo el día y a lo largo de los meses cálidos son corrientes las visitas para pedir favores al santo o en cumplimiento de promesas, siendo numerosos los exvotos que se depositan en sus paredes y sobre el altar, se pueden ver trenzas de pelo (que poco a poco van desapareciendo), fotografías y otros objetos propiedad del oferente. La gran cantidad de promesas realizadas allí son un índice del «poder» que se adjudica al santo y al lugar en que se localiza la ermita, espacio numinoso en que estos intercambios son especialmente eficaces.

---

(14) Según nuestros informantes de Bustares en las reparaciones de la ermita participan los hombres de los tres pueblos que se dividían su propiedad: Aldeanueva, Albendiego y Bustares.



## PERSPECTIVA SIMBOLICA TRADICIONAL

El Alto Rey, como hemos podido observar, forma parte de una realidad material, geográfica que configura la vida de los habitantes de los pueblos adyacentes y punto de referencia obligado que se impone al observador menos avisado.

La ermita sirve de punto de concreción, de núcleo simbólico unificador a nivel trascendente de la experiencia humana de ese espacio. Los diferentes niveles explicativos se complementan configurando una unidad imposible de separar. El símbolo se nutre de los aspectos concretos de la realidad y a su vez los trasciende, dando expresión a deseos, aspiraciones profundas, conscientes e inconscientes que encuentran su cauce en el lenguaje de su propia tradición religiosa, asumiendo en su seno realidades que superan lo puramente histórico para ser puntos de referencia comunes al hombre. Queremos apuntar algunos de ellos ilustrados perfectamente por el Alto Rey dejando constancia de cómo esos dos niveles aparentemente antagónicos y excesivamente escindidos en el pensamiento del hombre contemporáneo, se unifican en función del principio de analogía sin dejar de ser dos realidades diferentes.

Situándonos en el nivel del pensamiento religioso tradicional nos encontramos con un «centro» (15) ubicado en el punto más alto de una montaña desde el que se lleva a cabo una comunicación privilegiada con la realidad suprema, la divinidad o «Santo» que tiene su morada en ese lugar cimero. Si es cierto que el hombre tiende a ordenar los objetos de su experiencia, ese afán ordenador se expresa en la configuración a nivel espacial de ámbitos centrados. En la delimitación de ese punto de referencia influyen datos extraídos de la experiencia directa del espacio físico en que se desenvuelve. El microcosmos humanizado en que desarrolla su vida debe estructurarse en torno a un centro simbólico que a nivel religioso constituye el lugar sagrado por excelencia. El concepto «microcosmos» es un término religioso tradicional que equivale a «cosmos» en miniatura, es decir, proyección a escala de un principio u orden inmutable que informa la estructura del universo, y que al nivel en que hablamos responde a una realidad de orden espiritual. La misma voz «cosmos» es griega y significa limpio, y por extensión, orden, armonía, belleza, en el sentido usado por Pitágoras. No vamos a extendernos en todas las implicaciones

---

(15) ELIADE, M.: «Imágenes y símbolos. Ensayos sobre simbolismo mágico-religioso», 3.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1979, cap. 1.<sup>o</sup> «El simbolismo del Centro». Exposición clara que va a lo esencial.

del término, sólo nos interesa señalar con Eliade que un Cosmos y por extensión el microcosmos de que se trate, supone un espacio habitado y organizado. La configuración de ese espacio viene dada por la localización en él de un «centro», es decir, por la presencia de la realidad absoluta, estable e inmutable, fuente de poder, a partir de la cual se estructura el espacio que desde ese momento pasa a participar de esa «realidad». Para Eliade todo «centro» religioso se constituye gracias a la consagración de ese lugar concreto por la presencia de la divinidad, es decir, por la Hierofanía.

La ermita del santo de Alto Rey es ese punto de referencia, centro simbólico al que acuden periódicamente los habitantes de los pueblos que lo reconocen, para expresar en ese lugar común la pertenencia a una realidad que los unifica aún cuando no por ello pierdan su propia identidad. Cada santuario, en este caso el santo de Alto Rey, delimita su propio microcosmos del que es centro. Queremos apuntar también que todo espacio-microcosmos además de tener un centro debe tener unos límites que lo definan. El centro siempre es el punto más cargado significativamente, mientras que los más lejanos tienen menos «significación» (en sentido común del término) hasta alcanzar en sus límites el máximo grado de confusión y de indefinición que no supone el aislamiento total de ese microcosmos relacional), pues toda identidad supone un orden en el que superponen como se superponen los espacios-microcosmos, en función de las «identidades» (terminología antropológica para delimitar ese mismo microcosmos relacional), pues toda identidad supone un orden en el que todos sus miembros se reconocen como formando parte de una misma comunidad que tiene también su expresión trascendente.

Los centros sagrados también se superponen —llevando implícita una jerarquización entre ellos—, y los espacios que engloban podríamos representarlos gráficamente como círculos secantes en que el contenido de cada uno vendría dado por intereses comunes (identidades). Así a diferentes niveles encontramos centros devocionales (santuarios) locales comarcales, regionales, etc. La ermita del Alto Rey es la expresión de un cierto nivel de identidad pero no el único ni el más general.

La multiplicación de centros está de acuerdo con las propuestas de los historiadores de la religión que comprueban la reproducción a diferentes escalas de la imagen del Centro único, en función de los diferentes microcosmos que puedan aislarse y que tienen que ver con espacios más o menos amplios en los que se desarrolle la vida del hombre.

La ermita del santo de Alto Rey se sitúa en un monte claramente aislado e individualizado geográficamente, lo que le proporciona una per-

sonalidad «fuerte» y diferencial en la geografía en que se inscribe. Ese monte elevado, áspero e inhóspito para el hombre hasta hacer imposible la vida en él, contrasta totalmente con el ámbito de la existencia campesina, su salvajismo es el de la naturaleza frente a la cultura. Este es el lugar elegido para morada de la divinidad, excepcionalmente visitada por los moradores de los pueblos circundantes (16). De hecho la montaña ha sido desde la más remota antigüedad lugar de teofanías (17), lazo de unión entre la tierra y el cielo, semejante a la escala que servía de comunicación entre lo superior y lo inferior, medio sin el cual este intercambio era impensable. Sin duda lo alto y lo bajo son dos categorías vivas en la mentalidad popular (18) y adheridas a significados específicos. Lo alto es lo poderoso, donde habita la fuerza, la autoridad, lo bajo es el lugar del siervo dependiente en todo, subordinado. Así como la cuerda, la escalera (19), etc..., son los elementos simbólicos que permiten establecer el nexo entre dos mundos, la montaña lo expresa privilegiada y repetidamente en las más diversas tradicionales religiosas. Por ella se sube y hasta la divinidad, en su punto más alto hombre y Dios pueden encontrarse, y justamente allí en el punto más alto se encuentra situada la ermita del Alto Rey. La petición, la súplica, tiene lugar, en parte, como una expresión más de las relaciones de poder que el hombre proyecta de su vida cotidiana a las esferas de la religión. Los exvotos que se conservan son testimonio de este intercambio constante en busca de la protección del poderoso por antonomasia.

La comunicación que allí se produce posee sus propias características. Cualitativamente los interlocutores son diferentes, no es una relación de

(16) No se trata de un monte cualquiera, el símbolo exige unas características distintivas que lo «separen»; por exceso o por defecto es algo «anormal» (fuera de la norma). El Alto Rey es el pico más alto, el dominante, y este adjetivo se acomoda bien a la realidad del extenso territorio que se divisa desde la ermita.

(17) Teofanías bajo la forma de fenómenos atmosféricos tales como el trueno y el rayo, modos de manifestación de la divinidad con las connotaciones de fuerza y poder. En el Alto Rey este tipo de fenómenos no son extraños. Todavía permanece viva en la memoria de las gentes la tragedia provocada por un rayo que entró en la ermita durante la romería y dio muerte a algunos de los que allí habían acudido a refugiarse de la tormenta.

(18) Por lo que respecta al cuento popular:

PROPP, Vladimir: «Las raíces históricas del Cuento», 3.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1981.

En el capítulo VI: «El traslado» sistematiza diferentes motivos que cumplen la misma función de trasladar al héroe al otro mundo, identificado con el mundo de los muertos, entre ellos los animales, que considera más antiguos, como las aves, el caballo, etc., también el árbol que crece y crece hasta tocar el cielo, y usado como la escalera (crecía el árbol en los rituales (hamánicos). En todos ellos el traslado implica ascensión.

(19) En el pasaje bíblico del sueño de Jacob: «Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con su extremo en los cielos y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios» (Génesis 28, 12).

igual a igual como la habitual entre vecinos. Difieren también en el lugar elegido, mientras que en el segundo no exige lugar específico alguno, en el primero la comunicación privilegia un «centro» situado en la cima del monte que vigila las tierras adyacentes. El intercambio de mensajes se produce a través de una línea vertical y responde a una relación entre realidades diferentes en que lo normal es la ruptura, y ese intercambio potencialmente peligroso se da en momentos específicos y no habitualmente. Podemos construir, superponiendo estos dos modos de comunicación el horizontal —cotidiano y el vertical— excepcional (20), una imagen de «T» invertida que esquematiza la figura de la montaña equivalente a la pirámide o Zigurat —no era otra cosa la bíblica torre de Babel que significa «puerta del cielo»—.

El punto álgido donde se produce el encuentro, —que es al mismo tiempo el «límite» que une y separa un punto peligroso—, supone un proceso previo de ascensión que en tradiciones religiosas de la antigüedad estaba profusamente ritualizado y que seguimos encontrando con su propio carácter en las manifestaciones de la piedad popular. Una parte importante de la romería lo constituye la ascensión desde los respectivos pueblos en el llano hasta la cima del Alto Rey trayecto caracterizado por su dureza y en el que se invertían varias horas de camino. Ascensión y esfuerzo van unidos a la concepción del sacrificio como medio para obtener el perdón de la divinidad y ser escuchado en las súplicas. Esta fase previa del rito fuertemente marcada por el esfuerzo personal puede enmarcarse en el proceso preparatorio que antecede al paso que va a suponer el contacto con lo divino en el «centro», y ejemplifica esa ruptura entre dos realidades distantes. En el chamanismo (21) se ve claramente como el simbo-

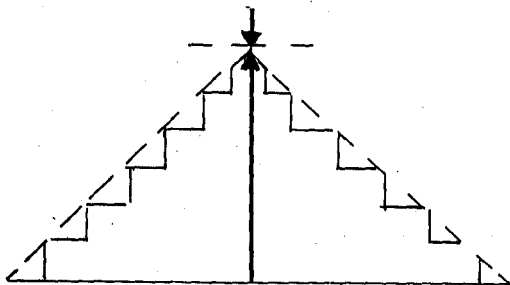
---

(20) Los dos sentidos, horizontal y vertical se corresponden con la materia y el espíritu respectivamente. El punto de encuentro es el lugar «centro» desde donde el mundo fue creado por el espíritu divino (ombligo = omphalos) y gracias al cual sigue recibiendo su influencia sacralizándola. Esta idea expresa la cosmogonía a partir de un punto que ordena el caos circundante y lo transforma en cosmos. (v. Mircea Eliade «Imágenes y Símbolos»).

La vía ascensional que permite al hombre «regresar» al origen del que fue creado supone una experiencia espiritual que trasciende la materia. Ese «camino» de obligado recorrido coincide con el simbolismo del «axis mundi», universalmente extendido, eje vertical que permite la comunicación con el más allá, a través del cual el principio ordenador transformó el caos y gracias al cual se puede retornar a él. La montaña sagrada es una de las plasmaciones del «axis mundi», probablemente la más veces documentada, y como punto más próximo al cielo se la consideraba como el lugar «más alto» del mundo (M. Eliade, «Imágenes...», p. 46) —lo que no quiere decir que fuera materialmente la más elevada—.

(21) ELIADE, M.: «El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis». 2.<sup>a</sup> ed. en español. México, 1976. Especialmente: Cap. IV: «La iniciación chamánica»; Cap. VIII: «Chamanismo y cosmología»; y Cap. XIII: «Mitos, símbolos y ritos paralelos» en el último apartado —La escala. El camino de los muertos. La ascensión.

lismo de la ascensión (22) está unido a ritos de paso en los que hay una progresiva superación de la condición humana, así como en numerosos ritos iniciáticos de diferentes tradiciones:



El cristianismo sigue conservando el significado simbólico tradicional de la ascensión y sobre todo en los escritores místicos el camino de ascensión supone el tránsito del hombre en la vía espiritual que culmina en la unión con Dios (23). Por medio de la renunciación ascética el hombre puede aspirar a esa «reintegración» en el principio creador, es decir, superar la horizontalidad de una existencia sujeta a la materia emprendiendo la vía espiritual en un movimiento de verticalidad al encuentro con Dios Padre. Cristo actúa de intermediario entre Dios y el hombre, en el momento de la pasión la Cruz recoge todo el simbolismo tradicional reintegrándolo. Allí de forma privilegiada se produce el «encuentro» y los travesaños de la Cruz en su doble dirección horizontal y vertical (24). En la Edad Media, Hildegarde de Bingen y Adam de San Víctor vieron en la Cruz de Cristo la «divina escala», unos y otros retomando el mismo simbolismo (25). También el Gólgota en cuya cima se plantó la Cruz es el monte sagrado por excelencia para los cristianos y se hallaba situado en el centro del mundo.

---

(22) Se puede encontrar una amplia recensión en: ELIADE, M.: «Tratado de Historia de las Religiones», tomo I, Madrid, 1974, pp. 128-137.

(23) Como ejemplo puede considerarse: S. Juan de la Cruz: «Subida al Monte Carmelo». Es muy ilustrativo el grabado incluido al inicio del tratado en la edición de sus obras completas. (Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1975, p. 82).

(24) En las florecillas de S. Francisco, cuando se relata el reclutamiento de los primeros seguidores, en el sueño que llevó a la conversión de Fray Silvestre, leemos: «... le favoreció el Señor mostrándole una visión, como si de la boca de San Francisco saliese una cruz de oro, cuya cabeza llegaba al cielo y los brazos se extendían de Oriente a Occidente». En: *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, 6.ª ed., Madrid, 1975, p. 85.

(25) CHAMPEAUX, Gerard de; STERCKX, Dom Sébastien: «Introduction au monde des symboles», Zodiaque, 3.ª ed., p. 164.

## **MEDICINA POPULAR Y CURANDERISMO EN CIUDAD REAL (Introducción a un futuro estudio en Castilla-La Mancha)**

JUAN JOSE ESPADAS PAVON

*Lcdo. Geografía e Historia  
Especialidad en Prehistoria y Etnología*

### **INTRODUCCION**

Profundas y ancestrales son las raíces del hombre que le llevan al culto, creencia e incluso dependencia de lo oculto, de lo misterioso, de lo sobrenatural. Las poderosas fuerzas naturales desembocadas en fenómenos inexplicables; las enfermedades, los nacimientos, la muerte, todo ello tenía y tiene gran repercusión en el hombre. En efecto, todas estas fuerzas se entremezclan en un laberíntico estado sin delimitación. Lo sagrado y lo profano en unas ocasiones son separados drásticamente, mientras que en otras, todo forma una unidad cíclica ininterrumpida.

Veremos que la religión, la «magia» natural, la adivinación, formarán un todo casi común en el curanderismo. Poco a poco se van delimitando los campos de acción; pero todavía hoy es muy difícil separar lo que es religión de lo que es mito: **LO QUE ES CURANDERISMO DE LO QUE ES PROPIAMENTE MEDICINA.**

Ciertos simbolismos convierten al hechicero o curandero en manipulador de ciertos poderes capaces de dominar la enfermedad. Los talismanes y amuletos preservan al hombre de las influencias malignas y demoníacas, causantes de tragedias y enfermedades, y las danzas y canciones rituales servían para preparar el ambiente misterioso y trascendente.

No obstante, y fruto de una canalización de todas estas manifestaciones a fin de obtener frutos más beneficiosos, quedaron por un lado aquellos que profundizaban, más o menos de una manera seria, en todos los asuntos concernientes a la curación y tratamiento de las enfermedades.

Esta manera de proceder lleva a que los practicantes de estos procedimientos, «hombres diferentes» de los demás, alcanzan un escalafón superior en el nivel social de la comarca, guardando, bajo riguroso secreto, todas las enseñanzas y descubrimientos que van obteniendo a través de sus experiencias.

Es frecuente que pululen como verdadera plaga los individuos que ejercen «sus artes curativas», unas veces eficaces y otras no, pero que dada su condición más popular y de contacto con el pueblo (1), realizan una verdadera labor proselitista.

Hemos de decir que el desarrollo y práctica del curanderismo ha sido muy perseguido, sobre todo en las últimas décadas; esto hace que se cree una desconfianza de estas gentes hacia los que nos interesamos por estos temas, y esto es un gran inconveniente, el de conseguir su colaboración a la hora de recopilar datos para el trabajo. Esto se podía solucionar en cierta medida gracias a las «amistades», conseguidas en el pueblo, que colaboraban ante la petición de información sobre su existencia y, si es así, domicilio del curandero.

Nuestro trabajo se ha dividido en dos partes: «Trabajo de campo» propiamente dicho, en distintos pueblos de Ciudad Real, donde hemos intentado rellenar un cuestionario con 170 interrogantes, entre los que incluíamos, aparte de las enfermedades más normales y sus remedios, temas tan escabrosos como el «aborto», «procedencia de los poderes», «oraciones curativas», etc. y «milagros», anécdotas y ejemplos en consonancia con nuestro tema que, si bien no podemos exponer en plena extensión en este Congreso por estar limitada la amplitud del trabajo. El segundo punto es el estudio y utilización de una parte del archivo etnológico del Museo Provincial, del cual hemos sacado, utilizando el método estadístico-cuantitativo, informaciones precisas y exactas del tema y de todo lo que «ello acontece, y que en ocasiones la prensa local se hace eco de ellos».

Al realizar este estudio nos ha sorprendido enormemente toda la serie de elementos o bagaje cultural que esta práctica rural lleva consigo y que constituyen los remedios caseros utilizados para combatir enfermedades y que, salvo en casos excesivamente graves, aún hoy, era de la cibernética y los ordenadores, se siguen utilizando en toda nuestra geografía provincial.

Es, por tanto, la medicina popular un amplio campo de estudio muy complejo y de difícil comprensión en muchos casos, por carecer éste de

---

(1) Por regla general, los sacerdotes y sabios de la Corte sólo servían y curaban a la clase dirigente.

una racionalidad que la haría comprensible. Veremos que se dan una serie de creencias y ritos que se transforman y varían según las zonas y sus gentes, perdiendo algunos de éstos su significado e instaurándose otros nuevos, más acordes con los tiempos, observándose en nuestro estudio, una evolución progresiva difícil de analizar (2).

## PROFUNDAS Y ANCESTRALES RAICES

*Israel:* Poca y muy rudimentaria. Vemos en algunos textos del Antiguo Testamento que el término «dislocación», «machacar», o «fractura» designaba la enfermedad de modo genérico. Por ejemplo, «... Devuélveme el son del gozo y la alegría, exulten los huesos que machacaste Tú...» (3).

Esta actitud de casi abandono de la medicina era debida, principalmente, al temor por la sangre, en donde creían habitaba el espíritu y la vida, e igualmente a la prohibición de manipular los cadáveres. A pesar de esto encontramos varios textos que hacen referencias a diversas enfermedades y curaciones. Para los tratamientos de llagas encontramos la utilización de ungüentos y vendajes (4). También nos encontramos con remedios para enfermedades oculares (5).

En resumen, diré que visitar a los médicos no estaba bien visto y, al igual que en la actualidad, existían falsos médicos, mezclados entre el pueblo y lo embaucaban con palabrerías, obteniendo grandes ganancias, mientras el enfermo quedaba sin curar. Así, en Deuteronomio 18.10.11, se lee: «... No ha de haber en ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador o consultor de espectros, ni adivino, ni evocador de muertos.»

*Egipto y Mesopotamia:* La medicina había adquirido un notable grado de desarrollo. Esto se puede constatar gracias a los hallazgos arqueológicos de estas latitudes, e igualmente en los papiros y tablillas cuneiformes que nos informan sobre el grado y desarrollo médico a que habían llegado.

En Egipto se llegó a un conocimiento profundo de la anatomía y fisiología, gracias, por un lado, a las prácticas de momificación tanto de animales como de personas y, por otro, a causas que hoy nos son desconocidas. Parece ser que había entre los sacerdotes-médicos diversas especialidades, entre las que destacan los «especialistas de cabeza o trepanadores»,

---

(2) Veremos incursiones de unos remedios de unas zonas en otras.

(3) Salmos, 51,10. Antiguo Testamento. B.A.C., 1970.

(4) Isaías, Cap. I, versículo 6. Antiguo Testamento. B.A.C., 1970.

(5) Tobías, 11,8. Antiguo Testamento. B.A.C., 1970. Madrid.



los «ocultistas», los especialistas en traumatismos, en «males de vientre» y los médicos de «dientes», que eran los mecánicos dentales. Pero, en general, eran tres los grupos más importantes: los Exorcistas, que podríamos denominar psiquiatras, los Cirujanos y los de Medicina Interna.

## LOS CURANDEROS

La Medicina, ese arte especial al servicio de la humanidad para recuperar la salud perdida, y como medida preventiva para evitar perderla, es casi tan antigua como la misma humanidad.

Los numerosos peligros que constantemente acechan al hombre y que parecen perseguir implacablemente su destrucción, empezaron ya a perjudicar a los primeros seres humanos, y éstos, pese a su ignorancia acerca del por qué de las enfermedades, buscaron desde los primeros momentos a quienes les liberase del mal, que los sanase, devolviéndoles aquel estado anterior de plenitud y bienestar.

En la actualidad, estamos habituados a echar mano de una medicina moderna o científica, clara y eficaz, y poco a poco vemos cómo la medicina cosecha frutos importantes en su lucha contra la enfermedad.

Pero la medicina no es una ciencia exacta, sino que se trata de un verdadero arte de curar; el ser humano es muy complejo, pero más aún lo es el ser enfermo, en el que junto a un hígado o un pulmón enfermo, se suma un alma apesadumbrada y deprimida por la enfermedad. Como decía el Dr. Madarnas, «...No existe tal o cual enfermedad, pequeña o grande, fácil o difícil, sino que existen individuos enfermos y que cada uno de ellos ha de hacer frente a su enfermedad particular, y que aquella dolencia que para uno representa tan sólo unos días de reposo, para otros puede significar la mayor catástrofe, pues no todos tenemos la misma capacidad de defensa personal ante una infección, un accidente o un disgusto...» (6).

Las personas dedicadas a la medicina, o a la ciencia de curar, de la cual le viene dado su nombre, *Curandero*, es tan antiquísima como decíamos en algún otro apartado del trabajo, como la misma Humanidad, y siempre hallaremos en todos los núcleos urbanos o rurales una persona investida con el poder de sanar, persona que ha recibido los más diversos calificativos a través de los tiempos. Entre los más familiares hallamos los de: brujos, hechiceros, magos, curanderos, sanadores y, en la actualidad,

---

(6) MADARNAS, P. Dr.: *Medicina Pintoresca. Los Curanderos*. Barcelona. Cap. I, p. 6. 1963.

«médicos y cirujanos», aunque por eso no hay que negar la existencia en la actualidad de personas dedicadas a curar mediante imposiciones de manos, preparados de infusiones o, simplemente, empastos de ungüentos a base de hierbas medicinales u otras cosas. Ni que decir tiene que, como en todo, esto se ha mitificado mucho y han surgido muchísimos y abundantísimos bulos; esto no es para desanimarse, pues lo malo no podrá nunca llegar a ser bueno, y es frecuente todavía ver cómo personas mayores, a las que de verdad hay que darles el título de «curanderos», pero con admiración, pues con hierbas naturales y consejos dietéticos son capaces de lograr curar enfermedades como la obesidad y, sobre todo, enfermedades psíquicas a través de la sugestión tan grande que ellos tienen y que, normalmente, el enfermo lleva como una carga que ni su médico es capaz de quitar hasta que, convencido, va a visitar a una de estas personas... Pero de éstos hay pocos, y escondidos en cualquier rinconcito de los pueblos rurales no industrializados y, por el contrario, otros, más avisados, se anuncian al público poco más o menos como dioses capaces de curar lo incurable y de acertar allí donde la medicina científica no ha acertado.

La credulidad de los humanos parece haberse desarrollado especialmente durante el siglo XVIII, porque ni antes ni después los curanderos y charlatanes se vieron afamados y perseguidos casi por las gentes para su curación. Hasta tal punto llegaba su fama, que incluso algunos de sus métodos eran adaptados por ciertos médicos. «...El éxito del curanderismo —nos dice P.MADARNAS— radicaba, radica y radicará en la ignorancia de las gentes que a él recurren en busca de solución a sus dolencias...» (7). En efecto, tiene razón, pues cuanto más atrasado en desarrollo técnico es un pueblo, mayor es el número de supersticiones y supercherías que creen sus gentes; más fácilmente se les embauca, y los hechiceros, brujos, magos, charlatanes o curanderos sacan buen provecho de ello. Y aún en la actualidad podemos ver en todos los países del mundo occidental supercivilizado (a nuestro modo de ver) cierto número de intrusos que, con buena fe unos, y sin escrúpulos los demás, se dedican a atender a las gentes descontentas o desahuciadas de la Medicina. Pero como la Medicina es un arte, y el artista nace, no se hace, esta gente al leer tratados de medicina, lo único que harán será perfeccionar su obra. Así se explica cómo muchos de estos curanderos, en la actualidad, logran mejores éxitos que algunos médicos; además, cuentan con el factor enfermo, y todos sabemos que no siempre se acude al médico cuando uno se encuentra verdaderamente enfermo y, contrariamente, tampoco se está siempre en-

(7) MADARNAS, P.: *Op. cit.*, p. 67, 1963.

fermo cuando se acude al médico. «...En toda curación toma gran parte la confianza del enfermo, el convencimiento de que tal o cual persona le ha de curar, y por poco que dicha persona le ayude, la curación será una realidad y no se hará esperar...» (8).

Es, en realidad, lo que pasa, pues a nadie que viva unos años en la ciudad o en un núcleo rural de cierta importancia se le ocurrirá recurrir a un curandero o charlatán para que le cure la tuberculosis. No obstante, la ignorancia de las personas y a veces el pseudomisticismo que rodean algunas curaciones «milagrosas» de estos curanderos hace que todavía gocen de fama y nombre, a veces invocado.

Observamos que muchos curanderos explotan solamente algunos aspectos de la Medicina, aquellos que, por desgracia de la Humanidad, aún no han logrado un medio de curación real y eficaz; así, cuando se le diagnostica a alguien que tiene cáncer, que su muerte es cierta y que no existen recursos para sanarle, es entonces cuando la familia indaga dónde vive tal o cual señor que, en virtud de unas hierbas mágicas que receta, tomadas tantas veces al día y a tales horas, o puestas al «baño María» y acompañadas de ciertas oraciones, le curarán el cáncer. Pero también se dedican a otras dolencias más fáciles, y es paradójico su éxito, lo que les hace fiables a los ojos de la gente, a veces de gente culta e ilustrada, por el dicho popular de que «cuando el río suena, agua lleva», y «a ver si va a ser verdad».

Algunos de estos curanderos se han venido dedicando a otras actividades, ya algo más eficaces y menos indignas: No son pocos los que se ganan la vida y la fama atendiendo a enfermos que se han roto un hueso, o se les ha luxado, etc. En muchos de estos casos, los resultados son excelentísimos (9).

A la gente le gusta que existan curanderos, charlatanes, etc., que alguien les atienda y les aconseje, que les haga caso y les cure sus males, la mayor parte de las veces imaginarios. Así, los curanderos se suceden unos a otros, de padres a hijos, sucesivamente, acaso porque no han querido o no han podido ser médicos; pero ocurre otra cosa, y es que siendo

---

(8) Actualmente he asistido a numerosas sesiones donde la informante ha colocado huesos de nuevo en su sitio. Ejemplo, cúbitos, húmeros y dos veces una rótula.

(9) SRI AUROBINDO: *Hierbas que curan*. R.M.D. Barcelona, 1980.

MICHEL CURCIO: *Las manos y sus fuerzas de curación*. R.M.D. Barcelona, 1980.

GEORGE CLARK, W.: *Medicina popular*. Madrid, 1954.

DELGADO GOMEZ, A.: *Enciclopedia de Medicina*. Madrid, 1981.

ALONSO DEL REAL, C.: *Superstición y Supersticiones*. Esp.-Calpe. Madrid. 1981.

BECONA IGLESIAS, E.: *La actual medicina popular gallega*. La Coruña, 1981.

médicos se dan a conocer entre el vecindario como curandero especialista en tal o cual mal. Esto último nos demuestra a dónde hay que llegar para contentar al ignorante o al descontento.

Las consultas de estos individuos siempre estuvieron y seguirán estando concurridas por ignorantes, descontentos o desahuciados.

Para terminar este escabroso tema, diremos que, pese a todo y a la superior cultura que estamos alcanzando, siempre existirán gentes que crean en brujas, mejunjes, pócimas, amuletos, talismanes y fetiches. Para ellos también habrá algún charlatán o curandero que se aproveche de su ignorancia.

### ZONAS DEL CURANDERISMO EN NUESTRA PROVINCIA (10)

El itinerario ha cubierto la totalidad de la provincia prácticamente, sobre todo en algunas zonas, como la comarca infanteña o daimieleña, donde después de periódicas visitas hemos podido recopilar datos y anécdotas sobre el particular.

La labor ha sido prolífica y muy fructífera, encontrando una gran incidencia del curanderismo en casi todos los pueblos que hemos visitado. Cubriendo prácticamente la totalidad de la provincia en nuestras investigaciones, si bien reseñar el vacío que encontramos en la zona denominada «de los montes».

Cada zona tiene sus curaciones particulares; para algunos casos de la misma enfermedad, en la mayoría son semejantes, simplemente cambian una hierba, etc.

Hemos investigado una provincia muy extensa, con tradiciones culturales fuertes, con un índice demográfico muy bajo y un desarrollo fundamentalmente agrícola, así como un nivel cultural muy limitado, encontrándonos multitud de curanderos, lo que indica una incidencia elevada, quedando para un futuro estudio la recopilación de datos en otras provincias de la Región.

En mis frecuentes encuestas me he encontrado con un mal común en todos los pueblos que he visitado y en todas las comarcas, es el MAL DE OJO, con una fuerte postura de creencia a nivel popular bajo; efectivo parece ser cuando se lanza contra plantas, animales o niños pequeños menores de 7 años; se puede considerar «enfermedad» representativa de nuestra ruta curandera, si bien lo trataremos en el apartado dedicado a enfermedades más comunes.

---

(10) Aparte de la ponencia, se adjunta mapa y cuadro explicativo de los curanderos tentes en diversas zonas de la provincia.

## ENFERMEDADES MAS CORRIENTES Y SUS REMEDIOS

### El enigma de la enfermedad

Para casi todas las gentes de épocas remotas, la enfermedad ha sido algo desconocido, pero íntimamente ligado con los «malos espíritus», los que se apoderan del individuo por una causa u otra. Bien por castigo a sus acciones, o por envidia y malos deseos de alguien hacia su persona, algo parecido a lo que en nuestro país se le llamaba «mal de ojo». También está la interpretación bíblica, en la que se pone de manifiesto el mal como castigo divino o prueba enviada a alguien; recordemos al Santo Job, y también como posesión diabólica... Así fue evolucionando la Humanidad, hasta que en Grecia, en una isla del Egeo, Hipócrates, «Padre de la Medicina», empezó a tratarla como algo fruto del medio ambiente y estímulos exteriores que influían negativamente en el organismo humano: una enfermedad.

Pero el verdadero conocimiento de cuál era la causa de las enfermedades se ha ignorado, hasta que Pasteur no descubriera los microbios, origen de las fermentaciones y de las enfermedades infecciosas. Antes, estos microbios recibían el nombre de «miasmas», y no debemos echar culpa alguna a los antiguos «sanadores o curanderos», pues dado los escasos conocimientos técnico-científicos con que disponían, obraban verdaderas maravillas.

Hablando de forma esquemática, en la medicina popular o folklore médico pueden distinguirse dos grandes estratos. El más profundo está integrado por elementos primitivos; coincide en lo fundamental con la medicina prehistórica y la de los pueblos primitivos actuales y, además, es básicamente igual en todos los países. El más superficial procede de la asimilación, por parte de la historia, desde las más antiguas, hace miles de años, hasta las más recientes; este segundo estrato no tiene correspondencia con las formas primitivas de medicina y es muy variable, ya que depende de la peculiar tradición histórica de cada país.

Al estrato primitivo de la medicina popular corresponden las interpretaciones de las enfermedades en función de fenómenos mágicos y religiosos, como el embrujamiento por malas artes de brujas y hechiceros, la posesión por un diablo o espíritu inmundo, el castigo divino a consecuencia de un pecado, o el maleficio por personas con «poderes» extraordinarios. Ejemplo típico de este último es el «mal de ojo», que se supone debido a personas cuya sola mirada provoca desgracias y que, en la mayor parte de España, sirve para explicar muchas dolencias y muertes, tanto de niños como de adultos.

## **Enfermedades más frecuentes (11)**

1. Mal de ojo.
2. Piel (verrugas, herpes, sabañones, callos, eczemas, hemorroides).
3. Respiratorias (tos, tosferina, bronquios, bronquitis, costipados, resfriados, asma, etc.).
4. Aparato digestivo (estreñimiento, empacho, diarrea, cólico, «asientos», etc.).
5. Contusiones, traumatismo, heridas, golpes, hematomas, fracturas, etc.
6. Relacionadas con nacimiento, aborto, prácticas de cuarentena, «antojos», etc.
7. Generales (cólicos, anginas, muelas, hipo, dentición, lombrices, etc.).
8. Varias supersticiones.

## **Remedios más utilizados para su curación**

1. Amuletos y talismanes.
2. Placebos.
3. Remedios caseros (naturalo-religiosos), algunos acompañan como remedio posible a las enfermedades anteriormente representadas.

## **AMULETOS Y TALISMANES**

Los pueblos primitivos se defendían de las enfermedades, o por lo menos lo intentaban, así como de las desgracias, llevando encima colgados del cuello ciertos objetos a manera de mascotas protectoras. Por ejemplo, una pata de liebre, un clavo de ataúd, una rótula de cordero, etc. Todavía en boga entre las gentes supersticiosas e ignorantes.

«...Los hechiceros de algunas tribus usaban algunos de esos objetos con grandes fines curativos; así, algunos etnólogos nos dicen que la piedra encontrada dentro del estómago de un carnero tenía un poder de contraveneno infalible. A veces, no tiene por qué ser primitivo el país para que la superstición anide en los corazones de la gente, pues en Inglaterra era frecuente una moneda de plata con un rubí, y era tenido como «mano de santo», un talismán potentísimo contra todas las enfermedades, sobre

---

(11) Todos son expuestos y tratados con cierto detenimiento y profundidad aparte de la ponencia.

todo de curar el agua. También se utilizarán estampillas con oraciones o imágenes de santos» (12).

Vemos, pues, que la medicina casera está llena, aún hoy, de prácticas extrañas y más propias de los pueblos atrasados que de gentes de países que van a la cabeza de la civilización occidental.

## LOS PLACEBOS

*El misterioso Placebo:* Es, en sentido clásico, una imitación del medicamento, en general un comprimido inocuo a base de leche, azúcar o cualquier otro agregado y presentado como una píldora o, a veces, una galleta que utilizan algunos curanderos que recetan con un fin psicológico a los enfermos que necesitan medicinas y antibióticos para todos sus achaques; así, se mandan más con la finalidad de aplacar al enfermo que con la de satisfacer una necesidad orgánica claramente diagnosticable.

No siempre aceptado por la medicina científica es el preparado «inocuo» que la mayoría de los curanderos suministran a los enfermos que les visitan, en lugar de cortisona, antibióticos o antialérgicos que les recetaría cualquier médico, sólo que los enfermos desconocen tal cosa.

Si bien en algunos centros médicos se le ha suministrado en ocasiones a algún individuo «psicológicamente enfermo» estos placebos, con la particularidad de que el efecto aparentemente terapéutico es el mismo o mejor que si se hubiese medicado.

Estos «placebos» han sido casi siempre utilizados por «curanderos» (elixir de la salud) y algunos médicos como pseudo-medicamento, si bien desaprobado por la mayor parte de ellos; en la actualidad, está recibiendo una serie de atenciones dentro de la medicina «psicológico-terapéutica y curativa» por investigadores como el Dr. ARTHUR K. SHAP.

HENRY K. BEECHER y el Dr. STEWART WOLF y Dr. LOUIS LASAGNA han hallado pruebas de que el placebo actúa como si en realidad fuese un efectivo medicamento. No sólo es una ayuda psicológica para determinados pacientes, sino que lo consideran un verdadero agente terapéutico, el cual altera la química del cuerpo y ayuda a movilizar las defensas del organismo en su combate contra las perturbaciones o enfermedades. Tanto es así que el *American Journal de Psychotherapy*, en un artículo decía que: «puede tener profundos efectos en las enfermedades orgánicas e incluso en enfermedades malignas e incurables... véase el caso de los enfermos

---

(12) COUSINE, N.: «Medicina diferente. El misterioso placebo». *Rev. inf. de M. D.* número 37. Barcelona, 1976.

de cáncer curados con "letrille" que los centros de investigación lo consideran sin ningún valor medicinal...».

#### REMEDIOS CASEROS (Todos se recogen aparte de la ponencia)

Los remedios expuestos a continuación son la generalidad estadística de un estudio analítico previo, del cual se han sacado los más representativos, a fines a la mayor parte de los pueblos de la provincia, así como alguno que por sus características «diferentes» o por estar en pleno contacto con prácticas de «magia» o «superstición», son dignos de destacar la manera de estudiarlos, ha sido separarlos en diversos grupos, destacando entre ellos:

1. Cataplasmas (parches).
2. Infusiones, preparados y cocimientos, caldos. Hierbas cocidas, como té, mejorana, romero, poleo, hierba de la sangre. Ejemplo, «si tiene tos, se hace un cocimiento con paloduz, se le echan cominos, zanahorias e higos y se bebe todo lo caliente que se pueda. Al día siguiente se pone buena esa persona...».
3. Friegas, baños, vestidos y ropas a utilizar por el enfermo (rojo para sarampión).
4. Aplicaciones directas sobre el cuerpo. Sanguijuelas. Sangrías, ventosas.
5. Conjuros y oraciones, rezos.
6. Intervención advocaciones divino-religiosas (peregrinaciones, votos).

Si bien la explicación de cada «remedio» se encuentra como texto del material gráfico que acompaña a la ponencia, intercalándose con las enfermedades más frecuentes. Generalmente, todos interrelacionados entre sí, y la mayoría sirven para muchas enfermedades de similares características. Es por eso que van en el mismo apartado.

#### HECHOS REPETITIVOS OBSERVABLES EN NUESTRA PROVINCIA ANTE UNA ENCUESTA DE TRABAJO DE CAMPO REALIZADA A TAL EFECTO

1. El 50 por 100 se dedican a toda clase de prácticas terapéuticas; el otro 50 por 100 tiene el calificativo de «especialistas», pues sólo



- practican distintas actividades en consonancia con sus actividades; así, vemos especialistas en «mal de ojo», «herpes y culebrillas», «componehuesos» o «arreglahuesos», «saludadores» para la rabia.
2. Las técnicas empleadas están basadas en su mayor parte en «Inspiración y gracia Divina», como un poder personal e intransferible, y el resto en rudimentarios conocimientos técnicos sobre anatomía, fisiología y conocimiento de remedios e hierbas naturales.
  3. Algunos sufren visiones o alucinaciones de naturaleza religiosa que les transmiten poderes y hablan de haberse perdido en el monte durante unos días y aparecérselos Dios o algún santo.
  4. Predomina el sexo femenino.
  5. El nivel cultural de los curanderos es mínimo, si bien demuestran y conocen lo que están haciendo y tienen marcadas dotes de persuasión.
  6. No se automedican a sí mismos, sino que requieren los servicios del médico cuando lo necesitan.
  7. Son muy desconfiados, tal vez debido a las persecuciones y vejaciones a que se les ha sometido en ocasiones, tratándoseles de «brujas», «embaucadores», «engañosos», etc.
  8. La mayoría de sus visitas les provienen de «casos clínicos imposibles», «enfermedades malignas, cáncer, tumores, etc.» y enfermedades neuropsiquiátricas («nervios», «epilepsia», etc.).
  9. Muchas de las curaciones van acompañadas de plegarias, oraciones o invocaciones (mal de ojo, hipo), e incluso varias oraciones para cada caso.
  10. Muchas «curaciones» están basadas en futuras visitas, peregrinaciones y ofrendas a un Santuario; les aconsejan llevar ofrendas o exvotos; depende de lo difícil de la curación, la peregrinación. El santuario a visitar puede ser LOCAL, PROVINCIAL, REGIONAL, NACIONAL (Virgen de la Cabeza o Covadonga) o INTERNACIONAL (Fátima y Lourdes), en los que todo el mundo aboga en última instancia y como «máxima» sanadora.
  11. A veces se da la unión de oscurantismo y brujería o superchería, unido a estas prácticas «medicinales», si bien no hablan de ello bajo ningún concepto.
  12. Confianza ciega y acérrima en remedios caseros e hierbas medicinales.
  13. Desconocimiento de enfermedades nuevas, como «bocio» o zonas vitales, como «bazo», etc. Sólo curan las enfermedades clásicas o los casos imposibles (desconocimiento anatómico).

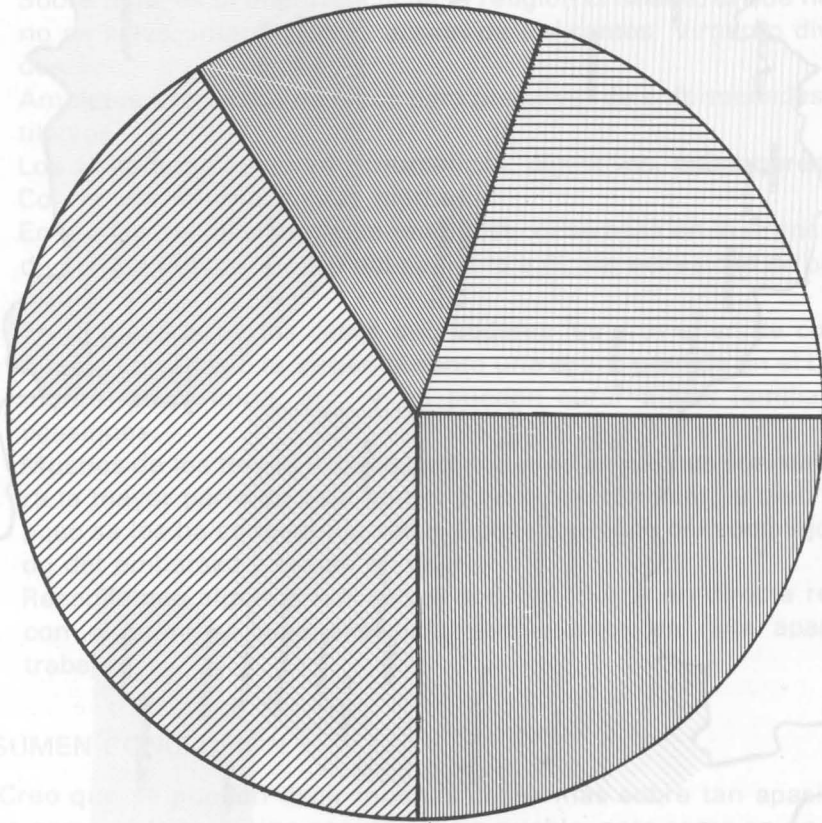
14. Intentan reforzar todo lo que dicen o hacen con anécdotas suyas o de conocidos.
15. Sobre todo, es la importancia de la religión cristiana; el que no crea, no se salva; intervienen la acción de los santos, Virgen o divinidades.
16. Amuletos y fórmulas de rezos para preservar de enfermedades y sortilegios.
17. Los visitantes suelen ser: reumáticos, digestivos, pulmonares, etc.
18. Cobran «la voluntad» y las hierbas.
19. En la mayoría, el sistema de «diagnóstico» se basa en la «transmisión divina» de la enfermedad del paciente a él, sin necesidad de preguntarle.
20. En la mayoría de los casos sus poderes les provienen de contacto directo con Dios o la Virgen durante una época perdida en el bosque, monte, pozo, mina, etc., y no pueden curar a sus familiares en ocasiones.
21. Muchos de los temas tratados en nuestras encuestas son «tabú» para la mayor parte de esta gente, y no quieren hablar, si bien poco a poco se les ha conseguido sacar algo (sobre todo del complejo mundo del embarazo y temas afines).
22. Recopilamos algunos «vocablos» poco ortodoxos en directa relación con el tema, y cuya exposición adjuntamos en nota aparte del trabajo.





## RESUMEN-CONCLUSION

Creo que se pueden decir muchas cosas más sobre tan apasionante tema como es la medicina popular de un pueblo, pero como en un futuro, con tiempo y detenimiento, y guiado por maestros en el campo de la Etnología, pienso hacer, si es posible, una completa guía de la medicina rural en Castilla-La Mancha. Es la causa de que no trate más en profundidad estos temas, si bien he de decir que se acudirá sólo de un modo etnológico a estos remedios y nunca tratando de suplantar una ciencia tan antigua como la Medicina.

Lo que tratamos en este estudio teórico-práctico es crear un antecedente al estudio de este complejo tema en nuestra Región, así como recoger diversas opiniones de «curanderos», ya en desuso, por la creciente medicina científica, pero que, a veces, la gente recurre a ellos y, sobre todo, el recogerlos por escrito, es evitar que se pierdan estas informaciones, que son patrimonio de la conciencia del pueblo manchego.





-  CAMPO DE CALATRAVA
-  CAMPO DE MONTIEL
-  CAMPO DE SAN JUAN
-  ZONA DE PUERTOLLANO Y ALCUDIA

Los principios de todos los avances e innovaciones tuvieron que acreditarse por la razón y por la comprobación de las teorías que intrépidos e infatigables descubridores hicieron.

La Humanidad ha necesitado siempre de personas con devoción y capacidad para aliviar y curar a los que perdieron la salud. Y si se empezó de una forma oscura, poco a poco los discípulos de Hipócrates han ido enriqueciendo su caudal contra la enfermedad y contra la muerte: CADA DIA SE LOGRA UN MAÑANA MAS DURADERO, UNA VIDA MAS LARGA, UN PRESENTE MEJOR.

Por tanto, hemos visto cómo obrando a ciegas, con la máxima ignorancia del vulgo, algunas prácticas tenían éxito, conseguido por causas muy distintas a las que ellos suponían. Pues estas ideas supersticiosas, mágicas o rudimentarias, son universales; las tienen o han tenido casi todos los pueblos de la tierra y sólo se irán eliminando a medida que la cultura aumente y que, si bien en forma superficial, las gentes adquieran ciertos conocimientos sobre las causas de las enfermedades, maneras de evitarlas y cómo combatirlas y curarlas en sus comienzos. Dado que esta ignorancia y estas supercherías son motivo de graves consecuencias para algunas personas, al perder días o semanas aplicando prácticas caseras de ungüentos, cataplasmas, etc., lo mismo para un callo que para una pulmonía.

El pasado de la Medicina está lleno de curiosidades y escenas pintorescas, a las que debemos, no se olvide, nuestro gran avance actual. La Medicina actual, científica y eficaz, no ha nacido de la noche a la mañana, sino después de todo un largo pasado de lucha y penalidades: hoy, casi ha logrado del todo desterrar las supercherías de otros tiempos; ha logrado que el mito que envolvía el arte de curar haya quedado olvidado. Y los falsos profetas han caído en el descrédito.

## DAIMIEL: LAS CURANDERIAS

Ya en el siglo XVII existía en Daimiel curanderías. Se da el nombre de una curandera en una biografía de Carlos II el Hechizado firmada por el duque de Maura. Me parece que se trata de una tal Heredia que salía de ligados.

Era frecuente que a Daimiel llegasen galeras llenas de enfermos de Valdepeñas, Manzanares, Villarrubia de los Ojos, Arenas de San Juan y distintos puntos de la provincia, que acudían a las curanderías de la calle

Motilla o aldeaños. Según mi abuela materna, se notaba mucha gente de Valdepeñas.

Ponían las medicinas en unas alacenas del tiempo de los Austrias. Consistían en una especie de pócimas donde se mezclaba lo más extraño. Así, una pata de perdiz con un corazón de asno, culantrillo junto con moco de pavo o alguna semilla de cualquier flor. Solían tener un jardinillo donde sembraban lo necesario.

Alguien, con evidente impropiedad, llamaba brujas a esta gente, que eran los físicos de aquel tiempo, una medicina todo lo popular que se quiera, pero medicina al fin y al cabo, pero con relativa eficacia al fin y al cabo.

Por aquellas prácticas, Daimiel, que entonces se escribía Daymiel, cobró fama de pueblo de las brujas, sin estar justificado ni mucho menos. La verdad es que yo he conocido pocas brujas.

Por los años treinta se dijo que yendo el tío Chamorro con una piara de puercos por Las Alcantarillas tiró del garrote y desapareció con los gochos. Gente sencilla y sin malicia alguna decía que las brujas parían boricos por los caminos, como tuve ocasión de oír a un último viejo de los años cuarenta en la calle Villalta.

Es verdad que la gente creía lo del mal del ojo a pies juntillas, pero ello no era más que una ingenuidad, porque de todas maneras Daimiel ha sido un pueblo dócil, que con toda autenticidad ha recogido cuanto le han enseñado.

## VOCABLOS RECOPIADOS CON MOTIVO DE ESTE TRABAJO

a) Utilizados para designar a la persona que realiza la curación:

CURANDERO, SANADOR, SALUDADORA, CULEBRERA, AHOJERO, COMPONEHUESOS, ARREGLAHUESOS (curandera, sanadora...). Aunque la mayoría de los nombres sirven para designar generalmente a las personas que se dedican «a curar» toda clase de males, como vemos, existen algunos típicamente «específicos» y con «especialidades» muy marcadas y delimitadas. Así, «Saludadora» es la persona que cura de la rabia, producida por la mordedura de un perro. «Ahojero», es la persona que cura el «Mal de ojo», y por el contrario «Culebrera», es la que cura el Herpes o «Culebrilla».

Existen otros nombres para designar a estas personas, cuyo contexto y significado, recogemos en nuestro trabajo, como: «mujeres buenas», «ángeles salvadores», o más despectivos como «engañosos» y «embaucadores».

**b) Utilizados para designar plantas y remedios curativos:**

Todos los vocablos reseñados aquí de una forma esquemática, se encuentran dentro del texto del trabajo, cada uno dentro de un contexto significativo, por lo que para cualquier cuestión de significado, aconsejamos se acuda a él.

FLOR DE CARDILLO, FLOR DE LA ROMANZA, FLOR PLATEADA, HIERBA NARANJERA, GACHUELAS, PALOMINA, CATAPLASMA, VENTOSA, FLOR DEL PARTO, CEBOLLA ALMORRANERA, HIERBA ROMPEPIEDRAS, SIEMPREVIVA, GRANZAS DE PIENSO, TODOVISCO BERRUGUERO, LECHITERNA, GAMBONITO, CALAVERA DE CIPRES, EMPELLA DE GALLINA, PLANTA DE LINILLO, RAIZ DE HIERBA GATUNA, MARAÑA, JUAGARZO, POLVOS DE PEDOS DE LOBO, CARDOS JOYEROS, HIERBA PAMPLINERA.

**c) Algunos utilizados en relación al mal de ojo**

Ver el apartado general de «MAL DE OJO», «AHOJAMIENTO», «AHOJAO», «GRADO DE AHOJAMIENTO», «EMPREÑEN DE ALGUN MAL», «MALA MIRADA», «ALGUIEN QUE QUIERE MAL», «TIE UN PODER DAÑINO», «UNICEJIDO», «CEJIJUNTO», «CRUZ DE CARAVACA».

**d) Generales, para designar algunas partes del cuerpo, ropas, etc.**

«COYUNTURAS» (articulaciones), «ARRIGACION» (lavativa), «ASIENTO» (empachos), «SOBOS UNOS FROTES» (masajes con aceite, etc.), «SANGRE MALA» (coágulos de sangre o sangre coagulada), «PERRA GORDA», (moneda de la república de cobre, etc.), «ULCERA DE ESPIGAZO», «OJO DE CUCO» y «ORZUELO» (enfermedades más típicas de los ojos). «FOMENTOS» (paños calientes), «ANTOJO» (deseo de la madre durante el embarazo), «JUSTILLO» (corpiño), etc. «POMADA DE CANUTILLO», «UNGÜENTO» (pomada), «TORCIAS», «TORTA DE LA TORCIA», «FRIEGAS», «CONOCIMIENTO» (infusiones), «MANO DE SANTO» (cuando un producto es muy bueno y lo cura todo), «DISIPELA», «GACHUELA» (preparado tipo emplaste para aplicar sobre el cuerpo), «ENSUEÑO O ENSOÑACION» (sueños y pesadillas nocturnas), «DEMUDACION» (cambio de tiempo), «BAILE DE SAN VITO» (persona con muchos nervios y que no se está quieta nunca).

**e) En relación a los hechizos, encantamientos y enfermedades**

«ECHAR LA ORACION», «HIGA», (amuleto), «TENER LA GRACIA», «PAGAR LA VOLUNTAD», «ECHAN LA HIEL POR LA BOCA», «HECHIZOS Y BRUJERIAS», «QUE TE BENDIGA LA HIGA, QUE TIE GRACIA», «TIE PINTA DE BRUJA», «DEJAN AL NIÑO AMODORRAO», «CURANDERIA», «ALCUZA», «LAS GÖTAS JUNTAS SOLAS Y FORMAN UNA LUNA».



## INFORME SOBRE EL «MAL DE OJO» EN LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL

JUAN JOSE ESPADAS PAVON

*Licdo. en Geografía e Historia  
Especialidad de Prehistoria y Etnología*

Hablar del «Mal de Ojo» es hablar de nuestro pueblo; esta lacra, enfermedad, maldición o superstición, está patente en la mayor parte de nuestras gentes, de nuestros pueblos y de nuestras familias. Por eso, no podemos ignorarlo y dejar que esa tan rica tradición oral que existe en torno al tema se pierda. Ante esta problemática, nos hemos puesto a trabajar sobre el particular, tratando de ordenar informaciones llegadas y/o recogidas de diversas fuentes.

### I. SINTOMAS DEL «MAL DE OJO»

Si bien el «Mal de Ojo» no es un caso de enfermedad, verificada y tratada por nuestra actual medicina preventiva, sí decir que al menos y en los casos comprobados, fuera ya de si son científicos o no, la sintomatología del «mal estar» estaba presente en los individuos tratados de este posible «mal». No queremos entrar en discusiones sobre la realidad o ficción de esta «enfermedad» o «superstición psicofísica» de las personas, simplemente reseñar que en la mayoría de nuestros pueblos rurales, aún hoy en 1984, existe una fuerte creencia a nivel popular sobre esto, cuestión que al ser patente queremos hacer llegar al interesado en el tema, a través de nuestro estudio.

El «Mal de Ojo» se presenta bajo diversos síntomas: delgadez, falta de apetito, palidez excesiva, fiebres, a veces continuos dolores de cabeza, raquitismo, manchas en la piel, bultos u otros signos externos, como pueden ser pérdida del pelo, etc.; también va acompañado de pesadez en los

ojos, somnolencia, tristeza, jaquecas, angustia, vómitos y ganas de estar solo. Todo ello acompañado, por regla general, de un decaimiento psicofísico, de una desgana, a veces acompañada de fiebres y vómitos.

Según nuestras fuentes de información y todo el personal entrevistado, para ellos es fácil «diagnosticar» cuándo una persona, animal o planta, padece o tiene «Mal de Ojo» a consecuencia de una «maldición o mal deseo».

#### 1. Si es persona

- A) Notan algo especial en el enfermo, como... «cara apagada y ojerosa, está pálido, muy triste, deprimido y con las pestañas amanojas» (consecuencia de ojos llorosos y legañosos).
- B) Porque el padecimiento del enfermo pasa a su cuerpo, sintiendo en su propia carne los mismos síntomas de malestar que el paciente a tratar.
- C) Por el proceso de dispersión del aceite en el agua tratado posteriormente en capítulo aparte.

2. Si es animal o cosa, como plantas, etc., aunque no nos interesa sobremedida, sí lo reseñaremos. Sobre animal, idénticos síntomas que para el ser humano, si bien en ocasiones no se le dan importancia por «ser más fuertes y soportarlo mejor»... Si es en vegetales y plantas, la cosa no tiene remedio, pues una planta fuerte... «se pone mustia, se marchita y se muere»... «todo ser vivo está expuesto al "Mal de Ojo"». Respecto a este mal se tenía, y aún hoy en día se tiene, una gran precaución con él, pues en caso de suceder sobre todo a los niños, que son quienes más fácilmente lo pueden sufrir, serían víctimas de sus daños y efectos, llegando, incluso, según palabras textuales, «a producir la muerte».

#### II. QUE PERSONAS SE CREE TIENEN PODER PARA ECHARLO Y CUALES PARA CURARLO

Podríamos comenzar este apartado diciendo que el «Mal de Ojo» no es una enfermedad propiamente dicha y fácilmente diagnosticable por la medicina actual; como todo el mundo sabe, es un malestar ocasionado, según nuestras fuentes de información, por... «una mala mirada», por «alguien que quiere mal»... «te miran con envidia o con ansia, y esto hace que te aojen»... es decir, te... «empreñan de Mal de Ojo». Pero, bien, ¿quién cree el vulgo que tiene este poder «dañino» y cómo se le puede transmitir a una persona esta «enfermedad»?

«...El Mal de Ojo se da porque hay personas que tienen ese poder; en unas, son conscientes de su poder, y en otras, no, y lo hacen sin querer»... así «se le puede a una persona transmitir el "Mal de Ojo" sin querer, sólo con el simple hecho de mirarla, a veces no es necesario que la persona tenga una fuerza especial»... «Esto se puede transmitir a personas y animales, si bien la persona que echa el «Mal de Ojo» parece ser que tiene una «mirada especial» que a veces ella no puede evitar. Popularmente, se cree que si se tiene un entrecejo muy poblado (unicéjido o cejijunto) no puede ser víctima del mal de ojo.

A nivel popular se cree y se considera a las mujeres de raza gitana especialmente dotadas para «echar el Mal de Ojo» y «embruja», si bien estos hechizos suelen ser consecuencia de un encargo, o por envidia, venganza, etc. Siendo, por tanto, el «Mal de Ojo» un hechizo, sólo lo pueden «echar aquellas mujeres que tienen gracia para ello, identificándose con las gitanas»...

La cara opuesta de la moneda está en lo que venimos a denominar «curanderos», «saludadores», «mujeres buenas», etc. y otros muchos nombres cuya lista se haría interminable enumerar. Como decíamos, es la parte «buena» de estas creencias; son el «ángel salvador» que nos salvan y preservan de estos «aojamientos» con sus ritos, su sabiduría y sus creencias.

Estas saludadoras o curanderas basan su efectividad en «echar la oración» o «recetar medidas preventivas y confeccionar higas o amuletos»... para curar el «Mal de Ojo», sacarlo del cuerpo del enfermo. Oración o prevenciones que han aprendido de sus antecesores y no pueden enseñar a nadie, pues de ser así, perderían «la gracia» y cuando lo «echan», susurran imperceptiblemente el rezo. En caso de ver próxima su muerte, transmiten estos conocimientos al familiar más íntimo (siempre mujer) y en día de Jueves Santo. ¿Qué explicación lógica puede tener esto? En verdad se trata de un polémico tema de debate, los curanderos lo atribuyen a un don especial que les ha sido revelado por Dios y que para que el proceso se consume con éxito es imprescindible que el enfermo, o los familiares, si todavía no tienen edad, sean creyentes en la fe de Cristo.

Normalmente, no cobran nada, porque para ellos todas estas prácticas las hacían convencidas de que Dios les había dado ese poder especial y tenían plena fe en su acción, si bien los «curanderos», como uno de ellos nos señaló, sí cobraba... «la voluntad».

### III. ACTO INTENCIONADO DE «AOJAMIENTO» Y SU PREVENCIÓN.

A veces se puede transmitir a personas, animales o plantas con un simple acto intencional o a través de diversos procedimientos. A veces, con decir «qué criatura o qué cosa más hermosa»... al ver a un niño o a una planta, etc. y no digas que Dios lo bendiga, se puede poner malo o enfermo... «echaban la hiel por la boca, reventaban y morían»... «los que son conscientes de ese poder dañino pueden evitarlo tirando un pellizco a esa persona o cosa en la que admiran o desean algo, o diciéndoles: «Dios te bendiga»... Ambas fórmulas rompen el hechizo... «Las saludadoras y curanderos achacamos el "Mal de Ojo" a la envidia y le decimos a las madres que les cuelguen una "higa", que es un trocito de cuerno de venado, y así se impide que el "Mal de Ojo" surta efecto, rompiéndose la higa en caso de que se lo echen»...

Según nuestros informantes, la forma de hacer «hechizos», «brujerías» y «Mal de Ojo», se conoce poco, pero basta... «con que una persona que tenga poder para ello te mire de "mala manera" o mediante brujerías si consigue alguna prenda de la persona que se trata de hacer algún mal o hechicería o también dándole a beber alguna sustancia mezclada con la sangre de menstruación de una mujer»...

Por el contrario, existen variadas formas de protegerse contra hechizos y «Mal de Ojo», especialmente para los niños: Se venden (actualmente) en platerías y tiendas o bazares unos amuletos llamados «higas», de plata o marfil, que son la representación de un puño cerrado con el dedo pulgar colocado entre el dedo corazón y el índice, que se pone en la cuna de los niños o prendido con un alfiler en sus ropas y que también pueden usar los adultos. Algunos son de textura maderosa, o incluso de plástico, que si bien de pequeños estaban en las cunas o en sus ropas, de mayores se les metía en el bolsillo o se les colgaba del cuello y servía para proteger de hechizos y «Mal de Ojo»; también servía el hacer llorar al niño cuando se piensa que se le acaba de echar «Mal de Ojo».

También sirve para evitar esto amuletos confeccionados por curanderos o bendecidos por ellos, que consisten en bolsitas de tela o piel que se colgaban del cuello, que contenían una medalla, un trocito de piedra de ara o altar, alguna planta de tipo medicinal, una moneda antigua de cobre (una perrilla de antes de la guerra del 36). Una medalla de alguna Virgen (la patrona del pueblo) y algunas migas de pan cocido en viernes... «antes de ponerle esto a los niños tiene que bendecirlo alguien que tenga una gracia especial»... amuletos parecidos son confeccionados por otros cu-

randeros, conteniendo cenizas y hojitas de plantas secretas o de palma del Domingo de Ramos, etc.

Existen otros medios de prevención, recogidos en nuestras encuestas: tal es el caso de colgarse al cuello el colmillo de algún animal a modo de amuleto, también recomiendan... «al cruzarse con alguna persona que tenga pinta de bruja, cerrar el puño de tal forma que el dedo pulgar se introduzca entre el corazón y el anular, y escondiendo la mano de tal forma que esa persona sospechosa no perciba nuestro gesto, quedaremos protegidos contra cualquier maldición...».

Otras dos cosas características a este respecto son la de... «se colocaba una lámpara o candil en el lugar donde se encontrase el recién nacido»... y el segundo lo trataremos como otra prevención del mal de ojo, éste lo hacían las madres con migas de pan... «La redondeaban y la alisaban y en lo más tostado marcaban una cruz con una navaja y se lo colocaban entre la faja del recién nacido para protegerlo del maléfico mirar de esas mujeres, que dejaban al niño amodorrado, con la frente quemando y los ojos cerrados» ... Si por falta de la «higa» o a pesar de ella, se produce el «aojo» hay que recurrir sin demora a otra clase de mujeres, los que tienen «gracia» para que lo remedien.

#### IV. PRACTICAS PARA SABER EL GRADO DE AOJAMIENTO DEL «ENFERMO» Y SU POSIBLE CURACION MEDIANTE FORMULAS CURATIVAS

Generalmente, estas prácticas difieren poco de unas zonas a otras en cuanto al acto de realización de la operación para saber si se tiene o no este mal; únicamente vemos una clara diferencia en las oraciones de curación, en las que hemos visto varias formas, todas ellas recogidas y reseñadas a continuación.

Por regla general, de existir alguna diferencia puede ser debido a la zona donde se localiza la «curandería», a meros accidentes externos de geografía y clima o de devoción y advocación a distintos santos.

El modo de realizarlo era el siguiente:

IV.1. Muy generalizado y de práctica similar en todo el ámbito provincial, con pocas variaciones. El modo de realizar es el siguiente:

Tendían normalmente a un niño sobre una superficie plana, en una habitación alumbrada por la luz de un candil. El primer paso era hacer una señal de la cruz a la persona en la frente, otra al candil y otra a un plato de agua; después se echaban tres gotas de

aceite de ese candil al plato de agua y se recitaba la oración. Si el aceite se diluía o disolvía con el agua, la persona tenía «Mal de Ojo»; si el aceite flotaba, entonces no lo tenía.

Si se detectaba que poseía «Mal de Ojo», entonces se consultaba con otra «saludadora», que era como las llamaban, y si el resultado era afirmativo, ambas a dos hacían la operación inicial, pero repitiéndola tres veces hasta que por fin las gotas de aceite flotaban sin diluirse; cuando esto se daba era señal de que ya estaba curada la persona.

Todas estas prácticas no deben hacerse en viernes, ni haberse iniciado de forma que sin curar pase por medio el viernes, pues corre tal peligro que, según se nos contó, un niño echó la hiel y se murió por no haber respetado lo del viernes.

IV.2. Prácticamente igual que el anterior, con la innovación de que el enfermo tiene que beberse el agua del rezo, condición indispensable para su curación. La oficiante echa agua en una taza y le reza a todos los santos.

Mete el dedo corazón de la mano derecha en la alcuza y gotea en el agua haciendo la cruz cuatro veces. Si las gotas se juntan y tienden a sumergirse y ocultarse, formando una sola luna, es que a la persona le han hecho mucho mal, y si ha pasado viernes por medio teniendo el mal dentro de la cabeza, les puede mucho más.

Si el «Mal de Ojo» se lo hacen comiendo y se lo ha tragado reviste especial gravedad.

El agua del rezo tiene que bebérsela la persona a quien se le reza.

IV.3. Todo igual que los anteriores, pero ahora el agua del rezo se tiraba contra la pared.

El proceso para su alivio es muy complicado; cuando se cree que lo tiene, se dice la oración, pero antes se coge agua en un vaso y otro con aceite de oliva, éstos son los preparativos. Después de decir la oración se moja el dedo corazón en el aceite de oliva y se deja caer una gota sobre el vaso de agua, y si tiene el «Mal de Ojo» la gota de aceite se disuelve en el agua desapareciendo. Después, algunas veces, se tira el agua contra la pared.

Al mismo tiempo que se dice la oración se hace una cruz sobre la frente, después se vuelve a decir haciendo la cruz sobre la boca del vaso y se repite nuevamente sobre la boca del vaso de aceite. Se reza, al terminar, un Padrenuestro o un Credo; otras veces, nada.

Una vez pasado, el enfermo vomita y vuelve a su estado normal.

IV.4. Igual, pero quien hace la señal de la cruz sobre los recipientes que contienen agua y aceite de oliva es el enfermo ayudado por la curandera y también se tira el agua del rezo, si bien no se podrá pisar el lugar donde caiga.

En caso de sufrir «Mal de Ojo» se acude a una persona que, según los informantes, tiene unas atribuciones especiales de carácter místico que le permiten, mediante unas oraciones, hacer desaparecer el «Mal de Ojo». Esta persona es Teresa Recio, en cuyo testimonio me he basado para confeccionar este apartado. Esta mujer, en principio, coge el dedo del hechizado y lo moja en aceite, después lo deja escurrir en un vaso de agua; si el aceite queda flotando en forma de gotitas sobre el agua, no hay «Mal de Ojo»; pero si, por el contrario, estas gotitas se extienden en el agua, hay «Mal de Ojo»; entonces se inicia el ritual de las oraciones, pero en caso de que la prueba del «Mal de Ojo» sea positiva, es preciso destruir el agua y el aceite, de forma que nunca se puedan pisar, aun cuando se sequen.

IV.5. El más diferente de cuantos hemos recogido hasta ahora, si bien las oraciones son las mismas.

A este recipiente se le ponía en su interior agua y unas cuantas gotas de aceite común, se introducía el dedo corazón, y si se deshacía el aceite en el agua era indicio de que el niño padecía el tradicional «Mal de Ojo»; para curarle se recurría a alguna persona que tuviera poderes para ello y que, en la mayoría de los casos, este don era recibido por herencia; se procedía a ello del siguiente modo:

En un recipiente metálico se ponía un manojo de plumas de perdiz e incienso, lo quemaban y se decía una oración en voz baja; al niño se le tapaba la cabeza con un trapo, con el fin de recoger todo el humo procedente de las plumas de la perdiz, y que éste le diese en los ojos, todo esto repetido durante tres veces; después de todo este proceso se le ponía al recién nacido, prendida en la faji-lla, la famosa y tradicional «higa», en señal de prevención.

## REZOS

Al igual que ocurre con la parte práctica, en la parte teórica o formula-ria encontramos diversas variantes de estos cuerpos, si bien todos con la misma finalidad: expulsar al Demonio del cuerpo del individuo y destruir

el «Mal de Ojo». Todas estas invocaciones recogen diversos pareados y versos hechos a tal propósito y relacionables con las diversas partes del cuerpo.

A) La oración para el ojo no era única, la dicen de la siguiente manera: Se hace la señal de la cruz. Se pregunta el nombre del niño y se repite doce veces «Jesús y María», agregando:

*«Dos te han aojado,  
tres te han de sanar,  
la Virgen María,  
y la Santísima Trinidad.  
Si lo tienes en la cabeza, Santa Elena;  
si lo tienes en la frente, S. Vicente;  
si lo tienes en los ojos, S. Ambrosio;  
si lo tiene en la boca, Santa Polonia;  
si lo tienes en las manos, S. Urbano;  
si lo tienes en el cuerpo, Dulcísimo Sacramento;  
si lo tienes en los pies, S. Andrés  
con sus ángeles treinta y tres.»*

B) «Nombre del paciente», en nombre de Jesús y María y la Santísima Trinidad

*Santa Ana parió a la Virgen  
Santa Isabel, al Señor San Juan.  
Con estas palabras ciertas y verdaderas, Dios te quite todo cuanto mal tuvieras.  
(nombre del enfermo), si lo tienes en la cabeza, Santa Elena.  
Si lo tienes en los ojos, S. Ambrosio.  
Si lo tienes en el pecho, los Sacramentos.  
Si lo tienes en el vientre, S. Vicente.  
Si lo tienes en las rodillas, la Virgen de las Maravillas.  
Si lo tienes en los pies, S. Andrés o los Santos 33.  
Cristo vive, Cristo reina.  
Cristo te quitará todo mal cuanto tuvieras.  
(Nombre del enfermo), como es tan bello, Jesús y María 1.  
(Nombre del enfermo), como es tan bello, Jesús y María 2.  
(Nombre del enfermo), como es tan bello, Jesús y María 3.  
(Nombre del enfermo), como es tan bello, Jesús y María 4.  
(Nombre del enfermo), como 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.*



*Jesús y María 12.*

*Jesús y María 11.*

*Jesús y María 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1.*

*En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, se santigua ella y le hace la señal de la cruz al enfermo. Esta oración la repite dos veces más.*

C) Oración

*Unos ojos te han muerto,*

*otros te han de sanar.*

*En el nombre del Padre, del Hijo y de la Santísima Trinidad.*

Se repite tres veces y se continúa:

*Quien esta oración te dijera,*

*te quite todo el daño que tuvieras*

*y como estas palabras son tan dichas y verdaderas,*

*que Dios te quite cuanto daño tuvieras.*

Si el niño tiene dolor, además de la oración, se le da tres vueltas de campana alrededor del brazo de la curandera.

D)

*«En tan buena hora hemos llegado*

*como la Virgen María llegó a Belén*

*(a la vez que van haciendo cruces en el tarro del aceite y luego en el agua).*

*Jesús en el nombre del Padre,*

*Jesús en el nombre del Hijo,*

*Jesús en el nombre del Espíritu Santo,*

*son tres personas distintas y un solo Dios Verdadero,*

*y si es verdad o es mentira,*

*Dios ponga su mano antes que yo la mía (la Virgen, etc.)*

*Sácame a este niño (animal o cosa) de esta enfermedad...»*

Quando ya se ha dicho la oración y se ha hecho sobre los tarros, se moja el dedo meñique en aceite y que caiga una gota en el agua, si se deshace, tiene «Mal de Ojo»; y si no, no tiene. (Particularmente siempre

que he visto este ritual, nunca he visto desaparecer la gota de aceite, pero según testigos oculares e informantes, esto ocurre muy a menudo.) Si tiene «Mal de Ojo» se repite el ritual tres veces, hasta que la gota de aceite quede entera, y ya está curado: no tiene «Mal de Ojo».

- E) La curandera pregunta tres veces en voz alta el nombre del enfermo, cada una de las tres veces la curandera repite en voz alta el nombre del enfermo más las siguientes palabras:

*«Fulanito, dos te han hecho mal,  
tres te han de curar,  
Jesús, María y la Santísima Trinidad.»*

Después de repetir esto tres veces, la curandera continúa:

*«Dios te libre, Fulanito,  
Dios te libre de aires corruptos,  
de aguas asuradas, de bocas dañadas,  
de tabardillo y de Mal de Ojo.»*

Esta oración la repite otras tres veces, pero esta vez habla ella sola, no pregunta el nombre del enfermo. Hasta aquí se ha descrito la parte pública del ritual; a continuación, la curandera se retira y reza unas oraciones que sólo conoce y sólo puede rezar ella y que, según ésta, le han sido reveladas por Dios. Luego regresa con los reunidos, pone su mano sobre la cabeza del enfermo y entre todos los reunidos rezan en voz alta un Padrenuestro.

## V. ANECDOTAS RECOGIDAS SOBRE EL PARTICULAR

Se han recogido alguna serie de anécdotas o casos sobre el particular, relatados o narrados por nuestros encuestados, sobre todo para probar la veracidad de sus palabras y para hacer ver que lo que cuenta es verdad, y no es fruto de la fantasía; es por esto por lo que reproducimos totalmente el ejemplo, con su lenguaje coloquial y sus expresiones populares:

... «La Santera de la Iglesia... fue a casa de una vecina a comprar pollos, cuando ésta se fue, la dueña volvió al corral y estaban todos muertos»...

«La (fulana)... tenía un pelo, largo y muy bonito, pero cuando una, la dijo "qué hermoso pelo tienes", a los pocos días se le empezó a caer...»

... «En el pueblo saben que la fulanica... tiene poder para echar "Mal de Ojo", y las madres no dejan que sus hijos vayan por esa calle y cuando ella va a alguna casa no dejan que vea a los niños y guardan las plantas y los animales...»

«...la hija del practicante... tenía el niño malo, y aunque consultó a muchos médicos, sólo se curó cuando actuó sobre ella la... saludadora, que le quitó el "Mal de Ojo" y lo puso bien...»

«...Hubo en el pueblo un hombre... "el de la galleta", que cobraba dinero por sus servicios. Este señor hacía en su casa unas pastas, también por medio de fórmulas y oraciones, que decía tenían poder de curar todo tipo de enfermedades y "Mal de Ojo" de quien durante unos días señalados tomase de aquellas "galletas".»

Si bien como a título de anécdota, reflejar que hemos visto y presenciado un caso de curación de «Mal de Ojo»... «entró un niño de seis meses llorando, encarnado, sudoroso y con un aspecto demacrado y cuando después de realizar el acto de curación y terminar de rezar el Padrenuestro final y retirar la curandera la mano de su cabeza, el niño, con gran asombro por mi parte, salió sonriente y con un nuevo aspecto físico».

Si bien y como colofón de este trabajo, señalar que todos estos «casos» o «curaciones» y «creencias» en el «Mal de Ojo» a nivel popular, es tan importante en nuestra Región que no hemos dudado en ofrecer en capítulo aparte sobre este particular, si bien no es nuestra actitud polemizar ni entrar en discusión sobre la «efectividad», «falsedad», «autenticidad» o «existencia» de ese mal, simplemente, como etnólogo que intento ser, reunir informaciones claras y precisas sobre las creencias de la gente de nuestra provincia y, sobre todo conservarlas como patrimonio natural de Castilla-La Mancha.

## FORMAS ESOTERICAS DE SANAR EN LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL: CURANDEROS Y SALUDADORAS

RAMONA CIUDAD CIUDAD

Si hemos elegido este tema ha sido, entre otras razones, por la incidencia de estas prácticas en la provincia, que aún estando mucho tiempo ocultas y perseguidas, actualmente siguen siendo importantes. Influye en ello que se desarrollan en un medio agrícola y arcaizante y, aunque el estado económico y cultural de los practicantes es muy precario, su grado de persuasión es notorio, lo cual hace que cuenten con numerosos adeptos.

Son dos formas de curar basadas en un poder fuerte, la del curandero, que le es conferido por Dios, y en el caso de la saludadora es una transmisión generalmente por vía familiar.

Esa «gracia» les viene para contrarrestar las diferentes manifestaciones de la fuerza del mal, invocando, para ello, a la fuerza del bien, lo cual difiere de las raíces de este poder, ya que si nos remontamos a las fuentes históricas nos vemos forzadas a hacer una relación, nada fácil, entre la práctica de la brujería en épocas anteriores con estas manifestaciones esotéricas actuales.

Una posible explicación de estos fenómenos relacionados con la brujería debería buscarse tanto en una pervivencia de cultos paganos, como señala M. Murray, como en la concepción dualista del universo que imperó durante la E. Media. En esos momentos se estableció una clara dicotomía entre una serie de elementos opuestos, expresión de la lucha entre el bien y el mal, y que se representan por Dios y el Diablo, respectivamente. De esta forma, si la práctica de la brujería se ha considerado siempre entroncada con el espíritu del mal, actualmente es difícil constatar su existencia como tal, aunque sí ha tenido una gran influencia y nos atreveríamos a decir que es la madre del esoterismo actual, si bien es lógico que ya no aparezca el espíritu del mal como rey de estas actividades por las

persecuciones a las que se han visto sometidos sus ministros, quienes para asegurarse la supervivencia vieron necesario depender de las fuerzas del bien, aunque mantienen en esencia los mismos formulismos. Este cambio es lógico después de una persecución y está unido al instinto de supervivencia del ser humano ante un poder religioso intransigente.

A continuación pasamos a analizar las peculiaridades de estas dos manifestaciones ocultistas que, como consecuencia de la mala concepción que han tenido y de la dificultad con que han realizado sus prácticas ha motivado una desconfianza, que ha conllevado, algunas veces, grandes dificultades para conseguir su colaboración.

Ambos representantes reafirman la convicción como norma preliminar para la curación del enfermo, manifestándose remisos ante cualquier reticencia de la persona que acude a ellos.

El curandero, predominantemente de sexo masculino, se dedica preferentemente a sanar males terapéuticos, para lo cual utiliza juntamente con un conomimiento exhaustivo de las hierbas, esa «gracia» que les ha sido atribuida especialmente, basada en una inspiración divina que les lleva incluso a detectar el mal mediante una telepatía con el enfermo, sin necesidad que éste lo manifieste.

A veces también utilizan los masajes. Todo de una forma empírica que la experiencia profesional les ha dado. No hay que olvidar que la mayoría de ellos se han dedicado o lo siguen haciendo aún a actividades económicas primarias, lo que les confiere un conocimiento amplio de las plantas que la naturaleza ofrece.

Muchos de ellos han sufrido visiones y algunos se consideran «Elegidos» de Dios para combatir el mal. No suelen establecer una cuota por su trabajo de curación, percibiendo solamente la bonificación gratuita que se les quiera dar, lo cual les confiere como personas especiales, dotadas de unos dones sobrenaturales para realizar el bien y aparentemente no demuestran carácter especulativo.

En casi todos los casos no han intentado explicarse el origen de las enfermedades, ya que consideran que éstas tienen un carácter sobrenatural, y algunos piensan que son enviadas por Dios como castigo por las faltas o delitos cometidos.

La superioridad del sexo masculino entre los curanderos a diferencia de las saludadoras que preferentemente pertenecen al sexo femenino nos ha llamado curiosamente la atención. Ya sabemos como a través de la historia, es la mujer la artífice de realizar estas prácticas curativas esotéricas, sin embargo, en la diferencia de su realización podemos encontrar la explicación: El curandero sana, entre otras cosas con hierbas, y ya he-

mos apuntado como la dedicación de éstos está vinculada al sector primario, agricultura y ganadería, siendo el hombre el encargado de llevarlas a cabo en esta zona, lo que les ha conferido un conocimiento más amplio de las variaciones de hierbas, principal remedio que el curandero utiliza para la curación de sus enfermos.

Hay que apuntar una segunda causa para explicar el predominio del sexo masculino entre los curanderos y sería la posible influencia del brujo americano que penetraría en España gracias al descubrimiento de América. El parecido de ambos es grande, poseen métodos curativos y de diagnóstico muy semejantes, como si fueran procedentes de un mismo origen.

En primer lugar, el sacerdote indígena dedicado al culto de los dioses era el que ejercía el oficio de curandero. La enfermedad, su diagnóstico y su tratamiento eran, por tanto, tarea sacerdotal, no pudiéndose dedicar a ello cualquier hombre del pueblo. Su intervención respondía a mandatos sobrenaturales. La vinculación de la religión en ambos casos queda demostrada.

No sólo se valían de medios mágicos para tratar las enfermedades, sino que eran conocedores de un gran número de medios dietéticos. Poseían jardines botánicos, tales como los que en Méjico existieron en Tenochtilán, Houantepec, Chapotepec y Tezcuco en tiempos de Moctezuma, que nos demuestran el conocimiento exhaustivo que tenían de las plantas. Basta recordar el tabaco, la zarzaparrilla, el guayaco, manioc, vainilla, cebadilla, aníme, copal, el mate, etc. todas las aludidas drogas se usarían más tarde en la medicina europea procedentes de aquellas tierras.

Actualmente, dado que el índice cultural de las personas que acuden a ellos es bajo y las dotes persuasivas de éstos son grandes, consiguen acaparar la atención de sus clientes, logrando por empirismos saber el mal que les aqueja. Actúan, de esta forma, como adivinos delante de sus pacientes en forma muy parecida a como lo verificaban los dedicados a iguales misiones en los pueblos del nuevo continente.

De esta forma hemos intentado demostrar las semejanzas y correlaciones entre ambos curanderos. Bien por necesidad y por convencimiento de su eficacia, los conocimientos curativos indígenas pudieron incorporarse a los españoles motivando la mezcla de costumbres que se conservan, si bien hoy en día el curandero no se dedica a recoger y seleccionar plantas de los montes vecinos, que una vez puestas al sol entraban a formar parte en las infusiones, ungüentos, jarabes y pócimas, ya que esta labor les es facilitada por tiendas especializadas, lo que les ha hecho perder su esotérico encanto, aunque mantienen todavía una cierta atracción popular.

La saludadora, por su parte, aunque mantiene alguna similitud con el curandero en lo que se refiere a la posesión de esa «gracia» especial, tiene, sin embargo, unas diferencias respecto a aquel y son, en primer lugar, el carácter hereditario materno por el que le son transferidas esas facultades superiores y, en segundo lugar, el purismo con que aún se conservan sus actividades, debido a la inexistencia de factores especulativos.

Bajo esta denominación englobamos a las personas, todas ellas pertenecientes al sexo femenino, que practican estas actividades esotéricas: Adivinan cosas, confeccionan filtros amorosos, remedian las enfermedades, componen quebraduras, etc. Estas eran, fundamentalmente las actividades de las personas que la Iglesia encartaba como brujas, acusadas de pacto y trato luciferinos, y es probable que las creencias populares hayan contribuido también a configurar estas prácticas como reverso demoníaco del culto cristiano. El hecho de que sean mujeres corrobora la inherencia de la perversidad a la femineidad.

La brujería siempre se ha puesto al servicio de la satisfacción plena y servía para generar ilusiones, incrementar las relaciones sexuales, curar enfermedades...

En esta zona las personas han tenido conciencia de la existencia de brujas, aunque hoy en día esta idea está bastante desterrada. Han abundado los hechizos amatorios para conseguir el amor deseado, así por ejemplo, para «guisar» o atraer a un hombre se confeccionaban filtros amorosos a base de sangre de la mujer durante el período de la menstruación, lo que producía un efecto alucinógeno.

Actualmente las prácticas de este esoterismo tienen como objetivo primordial la salud. La saludadora se dedica a curar enfermedades psíquicas, aunque con manifestaciones somáticas, es por tanto un sustituto más del médico, del psiquiatra. La funcionalidad es, pues, patente. Estas prácticas se desarrollan en un mundo colectivo que permite explicar lo inexplicable. Funcionan como un mecanismo de defensa de miedos y tensiones.

Algunas saludadoras tienen un amplio conocimiento de las hierbas y sus propiedades, catalogadas con nombres particulares, tales como «hierba de la sangre», para facilitar la circulación, «el culantrillo» y «la hiel de la tierra» para las calenturas, «la doraila», utilizada con fines abortivos, «la macuca» para los cólicos...

A continuación vamos a analizar algunas de las enfermedades más corrientes:

«El mal de ojo»: Se conoce con este nombre a las enfermedades o desgracias que pueden ser víctimas un animal, persona o una planta.

Para tratar de buscar la explicación al nombre de «mal de ojo» nos remitiremos a los griegos, para los cuales la palabra «baskaino» tenía el significado de fascinar, hechizar con la mirada, y los romanos a la de «fascinatio», el de fascinación, el de aojo, que viene a ser ofender con la mirada. Ello nos demuestra que es una enfermedad ya conocida antiguamente. Santo Tomás de Aquino creía «que los ojos tienen la propiedad de infeccionar el aire en un espacio dado».

Es muy corriente la idea de que la primera persona que pasa o que pregunta por la salud de un hijo es la autora del «mal de ojo».

En España, durante los siglos XVI y XVII, nos dice Caro Baroja en su libro «Las brujas y su mundo, algunos autores desarrollaron la teoría de que el aojar era debido a ciertas sustancias nocivas que tenían en los ojos o en otras partes del cuerpo personas de determinada contextura y que no se podía considerar siempre el tal mal como efecto de mala voluntad», idea que pervive aún hoy en día.

Para detectar si existe este mal, cuyos síntomas son variables, estado de langidez, vómitos, caída del cabello..., se introduce el dedo corazón de la persona afectada en aceite lucío y se vierten tres gotas en un recipiente con agua. Si éstas se esparcen se reafirma la convicción en la posesión de dicho mal, recurriendo, en este caso, la saludadora al rezo de una oración secreta que repite tres veces, durante las cuales hace tres veces la señal de la cruz, devolviéndole de este modo la salud a la persona afectada. Dicha oración que a continuación transcribimos, con dos variantes, no puede comunicarla a nadie, ya que de lo contrario, existe el convencimiento de que perdería su «gracia».

Primera variante:

*En el nombre de la Santísima Trinidad,  
Padre, Hijo y Espíritu Santo,  
Viva Jesús, viva María y muera todo lo malo.  
En el nombre de los tres Reyes Magos,  
Melchor, Gaspar y Baltasar,  
que se te quite esta ojeá.  
Tres te la quitan y uno te la da.  
Viva Jesús, viva María y muera todo lo malo.*



Segunda variante:

*Primero fue Cristo que el mal fue visto  
Viva el ángel, muera el mal.  
Tres personas te lo han dado,  
tres personas te lo han de quitar,  
las tres personas de la Santísima Trinidad.*

Se tiene el convencimiento que el remedio para evitar que la autora del mal pueda echar «mal de ojo» es llevar la señal de la cruz, si bien se suele portar, sobre todo los niños, unos «dijes» o amuletos que servirían para ahuyentar al espíritu causante de la enfermedad. La higa, la piedra de ara, medallas y demás objetos sagrados son efectivos porque representan el lado del Bien, frente al Mal. También se usan las defensas que los animales y plantas tienen por naturaleza como los cuernos de carnero o los colmillos de jabalí.

«La culebrilla» es otra de las enfermedades que la gente padece con frecuencia, designándose con ese nombre a una erupción asentada indistintamente en cualquier parte del cuerpo que toma la forma, como su nombre indica, de este animal.

Es como si el espíritu maligno se hubiera insertado en el cuerpo. Hay que tener en cuenta que en casi todas las culturas ancestrales la culebra ha estado unida a la representación de la diosa Madre, que es la tierra. En la historia de Adán y Eva la serpiente, que sería la representación de la tierra, es la representación del mal, de ahí que en el cristianismo se represente a la Virgen aplastándola.

Para curarla se «escriben» con pluma de ave, figurando trazos y cruces en la herida. La variedad de curas es grande, también se suele echar pólvora o simplemente repetir la oración a nueve cruces formadas con las palmas de una escoba.

Las oraciones, como en el caso de «mal de ojo», son secretas. Aquí aportamos dos variantes:

Primera:

*En el nombre de la Santísima Trinidad,  
Padre, Hijo y Espíritu Santo,  
Viva Jesús, viva María y muera todo lo malo.  
Te maldigo culebrilla,  
te maldigo culebrón.*

Segunda:

*Te maldigo culebrilla,  
cuerpo, cabeza y colilla.  
Te maldigo culebrón,  
cuerpo, cabeza y colón.*

Otra de sus facultades consiste en «levantar el asiento», que equivale a una pesadez de estómago: lo frotan con aceite lucío al tiempo que repiten tres veces sus oraciones, como la que a continuación exponemos y, al terminar, le golpean con un trapo mojado:

*San Juan le dice a San Pedro,  
anda Pedro, anda.  
No puedo andar porque tengo asiento  
y no me lo pueden curar.  
Anda, que con una mano blanda  
te desfenececerás como la sal en el agua.*

Como hemos podido apreciar en la cura de las diferentes enfermedades que hemos visto es importante la presencia y utilización del aceite lucío. Hay que tener en cuenta la importancia de la luz en todos los rituales paganos. Las velas no sólo se utilizaban para iluminar las festividades de medianoche. En los rituales la luz es transportada por el Diabolo, y las brujas encendían sus antorchas y velas con esta llama. Es posible que la denominación de Lucifer esté relacionada con este hecho.

En lo que respecta al aceite hay que señalar lo que nos dice Bernardo Barreiro en su libro «Brujas y Astrólogos de la Inquisición de Galicia», en donde nos narra el caso del Fr. Andrés Dorado que fue condenado «por sus unciones de aceite bendito, que daba a beber como seguro vomitivo, con su escudilla de agua y su vela de cera».

Continuando con las facultades de estas mujeres vemos que varían de unas a otras. Hay quien tiene un poder especial sobre las serpientes que, además de no picarle, puede incluso hipnotizarlas, aunque no debe matarlas ya que, de lo contrario, perdería su «gracia».

La autoridad que ejercen sobre el espíritu maligno patentizado, por ejemplo, en el perro, evita que éste les muerda. Así dicen:

*Enemigo malo, vete de aquí,  
que no tienes parte en mí*

*y en ninguno de los que estamos aquí,  
porque el día de la cruz  
dije mil veces Jesús, Jesús, Jesús.*

Ante la mordedura a otra persona tienen el poder de curar la rabia, maldicen al animal, chupan y extraen el veneno.

Hemos podido apreciar que en todas las oraciones invocan la influencia divina como manifestación del Bien y acuden a Dios para descifrar unos fenómenos aparentemente inexplicables y paliar las enfermedades.

La posesión de las facultades que tienen viene señalada por una serie de indicios, como el que hablen en el vientre de su madre, donde pidieron tres veces agua, hecho que la madre advirtió. El poseer menor o mayor «gracia» radica en si la madre comunicó o no dicho deseo. Es de destacar también la marca con la que están señaladas, unas, una M, otras la cruz de caravaca, en el cielo de la boca. Si observamos este hecho de tenencia de una marca había sido característica importante para la identificación de las brujas en épocas anteriores.

Para concluir diremos que el límite de la realidad depende del mayor o menor grado cultural en que se encuentren inmersas, siendo la superstición entre las personas que acuden a ellas, la característica fundamental para el desarrollo de sus prácticas.

El hombre que vive en un medio rural espera de Dios una ayuda en facetas muy determinadas: en los animales, los cultivos, las enfermedades, etc. Es la actitud de un hombre que tiene una filosofía de lo concreto, que es la propia de las sociedades tradicionales, frente a la abstracción, propia del hombre de la ciudad.

## NOTAS SOBRE EL POZO DE AGUA EN LA MANCHA

J. LOPEZ GIRON

Uno de los puntos imprescindibles en todo asentamiento humano continuado es el que se refiere al abastecimiento de agua. No podemos pensar en ningún hábitat humano, más o menos numeroso, si no hay en él, o en sus cercanías, agua. Bien sea un río, manantial, fuente o pozo, pero, al fin y al cabo, agua.

En las endorreicas tierras de La Mancha conquense, escasas de ríos y fuentes, por lo general, y en las que proliferan, por otro lado, junto a Las Pedroñeras, Las Mesas y El Provencio, entre otras poblaciones, lagunas salitrosas, el agua para satisfacer las necesidades humanas se obtenía, por lo común, de pozos excavados a bastantes metros de profundidad. Por ello encontramos que, en numerosas villas y aldeas de esta comarca, siempre hay al menos un pozo, llamado «concejil», que pertenece al concejo o municipio, para abastecimiento de agua de todo vecino que tuviera necesidad de ella. Ciertamente, no todas las casas de muchos de los pueblos manchegos, conquenses o no, disponían de su propio pozo de agua, por lo que sus moradores, en este caso, habían de abastecerse bien del pozo de alguna casa vecina, bien del pozo concejil.

La progresiva instalación de los servicios de agua corriente comenzada en muchos pueblos manchegos a partir de los años cincuenta y sesenta, muy generalizada ya en la actualidad, ha llevado consigo la generalización del agua corriente en casi todos los pueblos y villas de La Mancha. Tal es el caso que ocurre con la villa de Casas de los Pinos, población que, juntamente con sus aldeas, apenas si sobrepasa en la actualidad los 600 habitantes, y dispone de agua corriente desde 1982. Pues bien, como este ejemplo podríamos hallar muchos más. La consecuencia directa de este

fenómeno se traduce en que los pozos de agua, los viejos pozos, bien sean particulares, bien sean concejiles, han sido cerrados en unos casos, tapiados en otros y abandonados los más. Con ello puede observarse la desaparición progresiva de un elemento peculiar y característico de nuestros pueblos y casas, como es el pozo de agua (1).

Los pozos de agua manchegos podían ser de agua dulce («duz») o salobre; frecuentemente, se daba un predominio en los pueblos de pozos salobres, cuyas aguas servían para diferentes utilidades, reservándose para la alimentación el agua de los pozos «duz». Así por ejemplo, San Clemente, villa de alcurnia, reconocía en otro tiempo (2) por boca de su Ayuntamiento que tenía abundancia de pozos «en cada casa de aguas salobres», mientras que se «sustentaba del agua dulce de un solo pozo que abastece la dicha villa lo que ha menester».

El abastecimiento de agua a las casas, a través de los pozos de agua originaba, en algunos casos, peligro de infecciones e epidemias, llegándose a escribir y denunciar públicamente la falta de salubridad de algunos pozos de agua en ciertos pueblos conquenses (3), problema que en la actualidad parece estar totalmente solucionado con el agua corriente clorada y debidamente tratada.

En aquellas casas en que no dispusieran de pozo propio, se hacía necesario ir a buscar agua a pozos de casas vecinas, o bien al pozo concejil (municipal) que todas las poblaciones, por lo común, disponían. Algunas minúsculas aldeas carecían, no obstante, de pozo, pero su cercanía respecto de otros núcleos habitados obviaba este problema. Los pozos concejiles eran frecuentemente ocasión de muy grandes pleitos y diferencias, particularmente cuando el agua escaseaba o cuando se ponía una tasa por su aprovechamiento y no era ésta aceptada por los vecinos.

Era la mujer, junto con los chiquillos, quien iba a por agua, toda vez que el hombre de la casa, corrientemente, se encontraría en el campo, junto a su labor. El agua se transportaba en cántaros y botijos. Para llevar el cántaro, la mujer lo apoyaba en su cintura y lo cogía a su vez con su brazo izquierdo, mientras que, con el derecho, llevaba, además, un botijo. Ciertas casas poseían una carretilla de las conocidas por «cantarera», provistas de unos huecos de madera especialmente adecuados para encas-

---

(1) Trabajo de campo realizado en el curso 1978-1979 en las localidades manchegas de Casas de los Pinos, San Clemente, El Provencio, Minaya y Casas de Fernando Alonso.

(2) ZARCO CUEVAS, J.: *Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca*, p. 474. Cuenca, 1983.

(3) Revista EL BANZO, *Revista Conquense de Información Regional* núm. 2, pp. 14-15, septiembre, 1975.

trar los cántaros, vasijas cerámicas que se hacían en determinadas localidades, como es el caso de La Mota del Cuervo. Se utilizaban para estos menesteres, habitualmente, cántaros del modelo llamado «cantarilla grande», con una capacidad de 12 litros, mientras que la llamada «cantarilla de a tres» y la de «a cuatro» tenían una capacidad, respectivamente, de ocho y cuatro litros, esto es, de media arroba la una, de cuartilla, la otra.

En la casa manchega tradicional, el pozo de agua se encontraba siempre en la parte posterior de la fachada, es decir, en donde se encuentra el corral, elemento inseparable de la casa del labrador y del agricultor; pocas eran, desde luego las menos, las casas que tenían el pozo situado en lo que es su fachada principal; entonces el pozo se encontraría en un pequeño patio con verja que se interpone entre la casa y la calle.

Tienen los pozos de agua manchegos, de localidades conquenses, una profundidad que, aunque varía de unos pueblos a otros, por lo general es bastante grande, de unos quince a veinte metros. Ya en tiempos de las «Relaciones Topográficas», mandadas hacer por Felipe II (siglo XVI) se escribe que los pozos de muchos pueblos manchegos alcanzan una profundidad media de seis estados. Teniendo en cuenta que cada estado equivale a 7 pies, seis estados suponen 11,67 metros. Hay casos excepcionales, como Minaya, en donde se refiere que los pozos nuevos han llegado a alcanzar los sesenta metros de profundidad; en El Provencio (4) «que esta villa tiene agua abundante de pozos y es buena de beber y estos pozos están doce y trece estados de hondos...».

Para sacar agua del pozo construían los lugareños, sobre la boca del pozo, un aparejo formado por una bomba, definido por COVARRUBIAS como «instrumento para sacar agua que suba tanto de lo hondo para arriba; con esta invención sacan el agua de los pozos hondos...» (5). La bomba es un cilindro de madera de pino sujeta a un muro o, de otro modo, sujeta por medio de un soporte hecho de troncos de pino o de carrasca. Atábase a la bomba una sogá o maroma, «las cuerdas gruesas, de las cuales usan principalmente los marineros y así tomó el nombre de la mar (mar-oma). También usan dellas en la tierra para subir con máquinas grandes pesos» (6), recia y resistente, hecha de esparto curado, de longitud suficiente para traspasar el nivel del agua. La boca del pozo, el brocal, se protegía con un muro de mampostería, en forma curva o cilíndrica, de un metro más o

---

(4) ZARCO CUEVAS, J.: *op. cit.*, p. 412.

(5) COVARRUBIAS, S.: de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, pp. 227-228. Madrid, 1979.

(6) *Ibid.*, pp. 791 y 942.

menos de altura. Algunos brocales de pozos eran de boca de tinajas que, inservibles en la bodega, las aprovechaban de esta manera.

Al extremo de la sogá o maroma se ataba el zaque, que es odre típico y muy común de La Mancha y de más capacidad para sacar agua que el corriente cubo de hoja de lata. La bomba se hacía girar, se manejaba, por medio de una manivela metálica que recibe el nombre de «cigüeña».

Los pozos que estaban así dispuestos, de la forma mencionada más arriba, eran aquellos que abastecían bien a un pueblo o aldea —pozo concejil—, bien a un ganado particular —pozo privado—, cuyo pastor había de sacar numerosos zaques, de forma periódica, para llenar el pilón de las ovejas.

Otros pozos, en lugar de bomba, poseían una garrucha, aunque eran aquellos que prácticamente sólo se utilizaban para usos domésticos, ya que con la garrucha lo más corriente es que hubiera en lugar de un zaque, un cubo. Su menor capacidad, del cubo, era compensada por el menor esfuerzo que, lógicamente, había que realizar para sacar del pozo el cubo lleno de agua y, por eso, era preferido por las mujeres en sus necesidades caseras.

Ya que hablamos del zaque habremos de describir este odre, usado sobre todo por los pastores y labradores. La capacidad del zaque llega incluso a sobrepasar los veinte litros, equivalentes, de forma aproximada, a dos cántaros. El zaque, a diferencia de los cubos que se compraban en la mayor parte de los pueblos a los caldereros ambulantes, era fabricado normalmente por el propio pastor o labrador. Para su confección, el pastor recortaba, en redondo, un trozo grande de badana o cuero, al que le hacía unos pliegues. A continuación se le pegaba el asa al zaque por medio de una cosedera de esparto. De forma casi cilíndrica, el zaque poseía la peculiaridad en su forma de tener la boca más estrecha que el resto del cuerpo que formaba, para evitar que el agua se derramara.

En los años de fuertes nevazos que parece ser, según cuentan los labradores, antaño eran más usuales que en la actualidad, podía darse el caso que la cantidad de nieve caída fuera tan elevada, que producía una acumulación notable de hielo y nieve en el pozo, atascándolo, sin poder sacarse agua de él durante semanas. La última vez que se recuerda este hecho en ciertas poblaciones (Casas de los Pinos, Casas de Fernando Alonso, etc.) fue en el año 1943, año en el que los atascos de pozos fueron muy numerosos, entre ellos los pozos más antiguos de dichos pueblos, como el pozo del Barrio de los Galindos.

Un tipo especial de pozo de agua eran los llamados «pozos de nieve». Estos pozos eran sitios en donde, cuando nevaba y helaba, se llenaban de

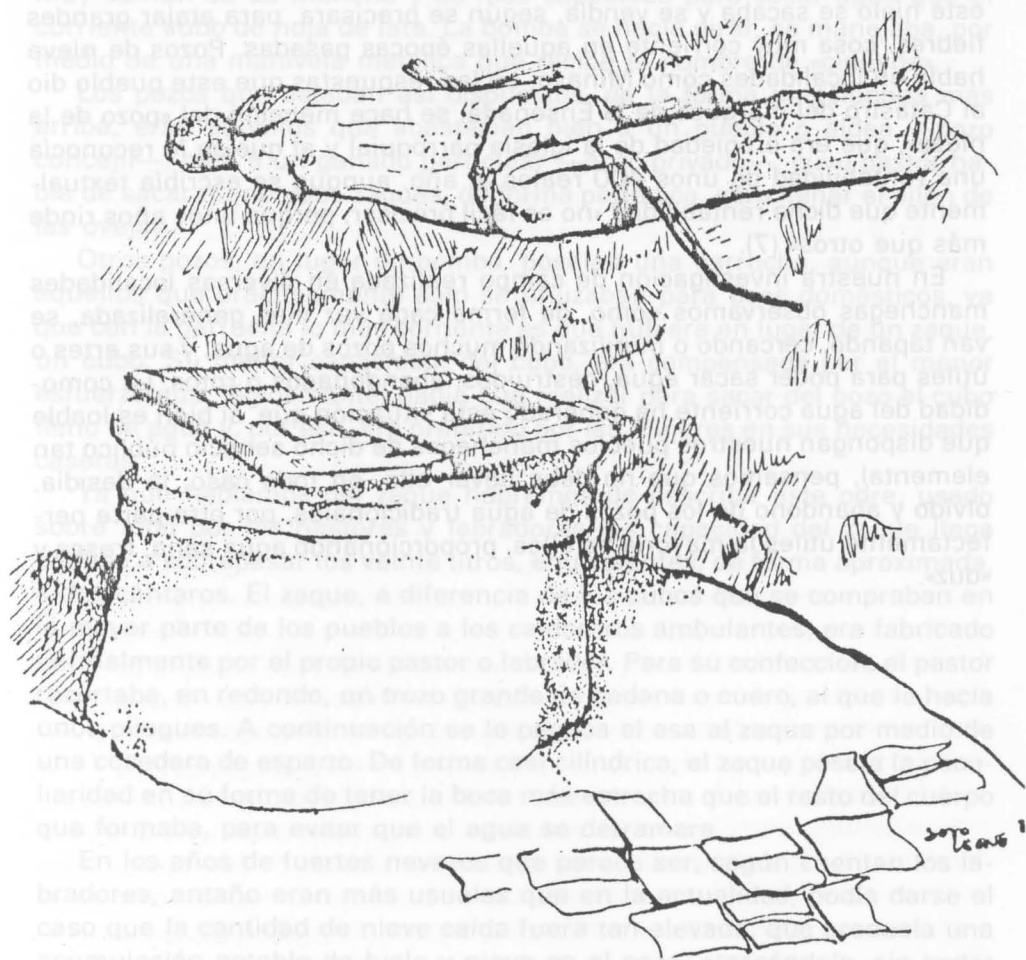
nieve y de hielo bien apisonados para, a continuación, tapar con paja, y de esta manera el hielo resultante se conservaba durante mucho tiempo, en muchos casos hasta la llegada de las siguientes nevadas invernales. De este hielo se sacaba y se vendía, según se precisara, para atajar grandes fiebres, cosa muy corriente en aquellas épocas pasadas. Pozos de nieve había en localidades como Minaya; en las respuestas que este pueblo dio al Catastro del marqués de la Ensenada, se hace mención del «pozo de la nieve», que era propiedad de la iglesia parroquial y al que se le reconocía una rentabilidad de unos 400 reales al año, aunque se escribía textualmente que dicha rentabilidad «no es fácil precisar, porque unos años rinde más que otros» (7).

En nuestra investigación de campo realizada en diversas localidades manchegas observamos cómo, de forma cada vez más generalizada, se van tapando, cercando o inutilizando muchos pozos de agua, y sus artes o útiles para poder sacar agua, destruidos, abandonados o rotos. La comodidad del agua corriente ha generado esta situación que, si bien es loable que dispongan nuestros pueblos manchegos de dicho servicio público tan elemental, pensamos que no debe llevar ello, en todo caso, la desidia, olvido y abandono de los pozos de agua tradicionales, por otra parte perfectamente útiles la mayoría de ellos, proporcionando agua sana, fresca y «duz».

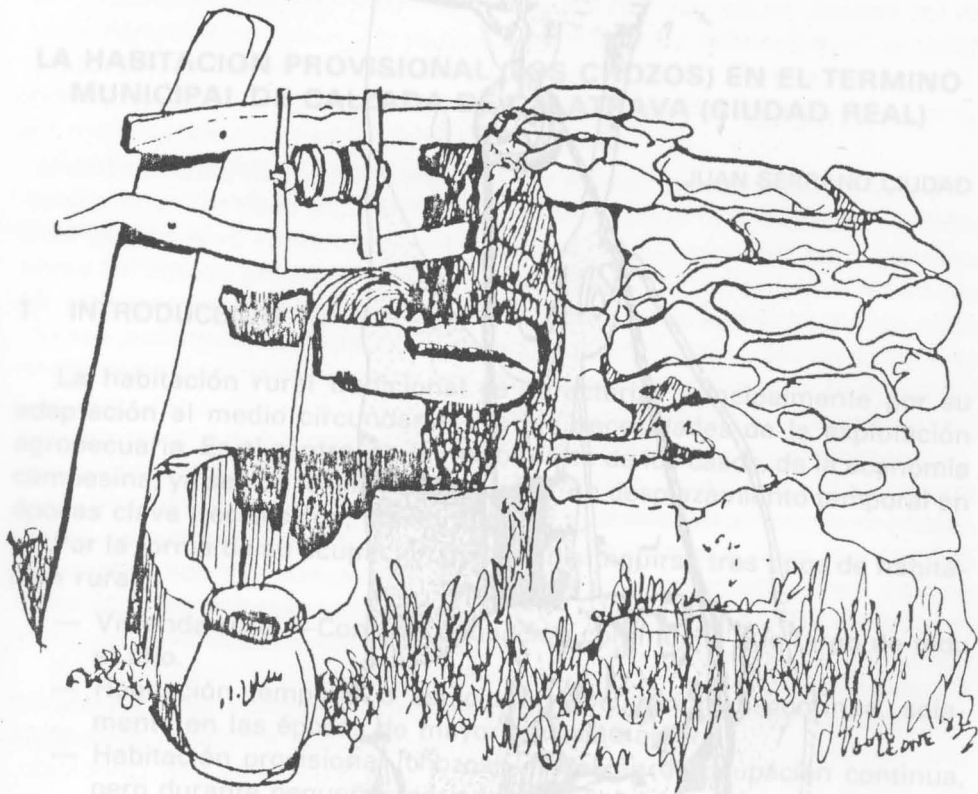
---

(7) GARCIA SOLANA, E.: *Biografía del Noroeste de la provincia de Albacete*, p. 117. Albacete, 1978.

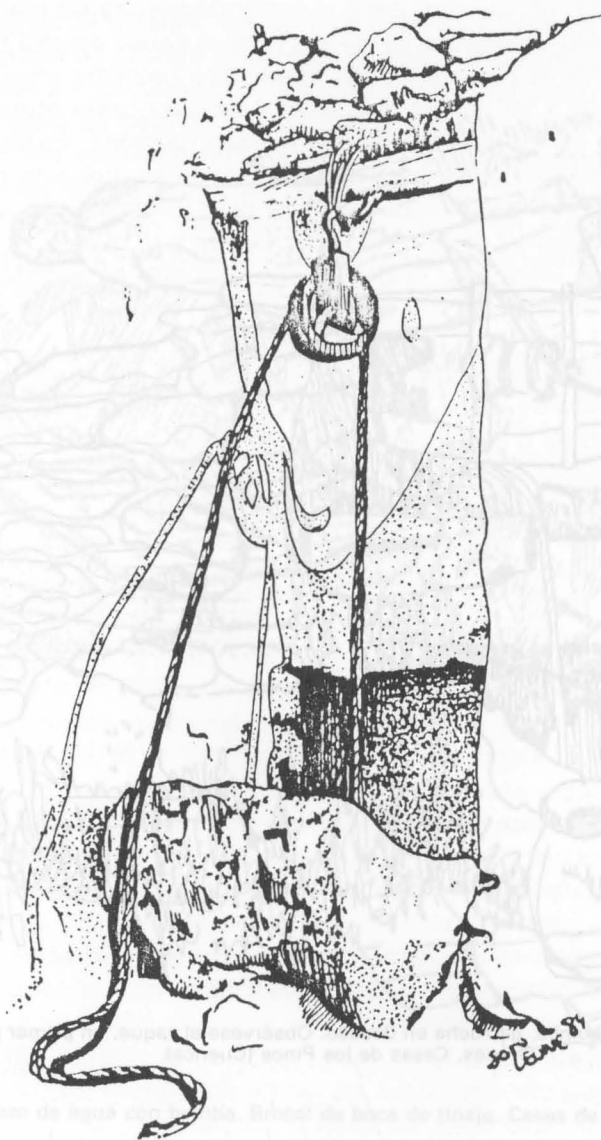




1. Pozo de agua con bomba. Brocal de boca de tinaja. Casas de los Pinos (Cuenca).



2. Pozo de agua con bomba, garrucha en desuso. Obsérvese el zaque, en primer plano. Monte Orenes, Casas de los Pinos (Cuenca).



3. Pozo de agua con garrucha. Brocal de piedra rústica, sin labrar. Barrio de Los Galindos, Casas de los Pinos (Cuenca).

## LA HABITACION PROVISIONAL (LOS CHOZOS) EN EL TERMINO MUNICIPAL DE CALZADA DE CALATRAVA (CIUDAD REAL)

JUAN SERRANO CIUDAD

### 1. INTRODUCCION

La habitación rural tradicional se caracteriza principalmente por su adaptación al medio circundante y a las necesidades de la explotación agropecuaria. Es el centro, en la mayor parte de los casos, de la economía campesina, ya sea de forma habitual o por un desplazamiento temporal en épocas clave (recolección, siembra, etc.).

Por la forma de su ocupación pueden distinguirse tres tipos de habitación rural:

- Vivienda rural.—Con una ocupación continuada a lo largo de todo el año.
- Habitación temporal o estacional.—Ocupación discontinua, solamente en las épocas de mayor actividad agraria.
- Habitación provisional (chozos).—También de ocupación continua, pero durante pequeños períodos de tiempo.

Los dos primeros tipos son edificaciones de larga duración, mientras que el último engloba construcciones efímeras que en la mayoría de los casos no van a tener una segunda ocupación o reutilización.

En la actualidad, con el empleo de nuevas técnicas, la habitación rural tradicional se encuentra en una fase de decadencia y regresión. La incorporación del tractor a la agricultura ha hecho innecesaria la existencia de estos edificios aislados en el campo para albergar a los trabajadores de fincas alejadas del núcleo urbano. También en la ganadería, con la implantación generalizada de la estabulación, principalmente, y del ciclomo-

tor, que ofrecen al pastor la posibilidad de dormir diariamente en su casa del pueblo, han dado como resultado la casi desaparición de sus chozos.

Este tipo de arquitectura popular tiene una fuerte tendencia a desaparecer o a reconvertirse en casa de recreo campestre; por ello, ahora lo más fácil es ver las ruinas de estas habitaciones o los «chalets» que las han sustituido. Esta situación se aprecia de forma mucho más acentuada en los chozos, de los que nos ocuparemos a continuación, ya que es muy difícil en la actualidad encontrarlos.

## 2. LOS CHOZOS

Estas construcciones han de considerarse con un carácter de habitación complementaria, aunque en muchos casos no sean tal, sino que se convierten en moradas de uso temporal independientes de cualquier otro centro de explotación. El carácter complementario de los chozos les viene dado por su facilidad de construcción y su bajo coste, al no necesitar de una mano de obra especializada ni de unos materiales elaborados, convirtiéndolos si no en los mejores, sí en las más económicas habitaciones provisionales que se pueden conseguir.

Los materiales constructivos son eminentemente los que se pueden encontrar en el entorno natural sin necesidad de mucha manipulación, éstos son elementos vegetales y piedras. Las materias vegetales utilizadas son las que más a mano se tienen, dependiendo de la ubicación de los chozos: ramas de olivo, juncos, retamas, cañas, etc. En una proporción mucho menor, y no en todos los casos, se utiliza la piedra, generalmente como elementos de refuerzo y/o apoyo y, de manera excepcional, como material integrante de la estructura constructiva.

La forma de construcción es muy sencilla. Básicamente, consiste en una estructura de estacas o ramas gruesas unidas mediante cordeles y recubierta con elementos más livianos. Estos últimos se van colocando, formando haces que se cosen entre sí y a la estructura, por la parte exterior, de abajo hacia arriba, de tal forma que sobresalgan los de encima, con el fin de que escurra con más facilidad el agua de lluvia y no penetre en el interior. Para evitar el encharcamiento del chozo se cava alrededor de él un pequeño canal que sirve de desagüe.

En el interior se suele encender fuego entre unas piedras, no habiendo más escapes de humos que la puerta y el que pueda salir entre el ramaje de la cubierta. Unidas a la estructura se colocan unas estacas en las que se cuelgan las ropas y demás útiles, tanto domésticos como laborales. Para dormir se utilizaban unos jergones, consistentes en un saco lleno de

paja o borra, que se colocaban directamente sobre el suelo en la mayoría de los casos. La puerta se cubre con esteras de anea o sacos de harpillera, según sea invierno o verano, respectivamente.

Atendiendo a su forma se pueden distinguir cuatro tipos de chozos:

- De planta rectangular y techo a dos aguas.
- Cónicos.
- Cilíndrico-cónicos.
- Paralelepípedos.

Los tres primeros, afines a los tipos V, I y IIa de J. A. HASLER (1), respectivamente. Esta tipología formal también corresponde más o menos a la funcionalidad que tienen cada uno de ellos.

También pueden encontrarse hibridaciones de los tipos anteriores, pero esto es debido a una ampliación del chozo original al surgir necesidades posteriores.

### 2.1. Chozos de planta rectangular y techo a dos aguas

Su estructura está formada por dos planos convergentes de disposición reticular hechos de ramas gruesas. El recubrimiento es, asimismo, de elementos vegetales, sin que se utilice la piedra para nada en este tipo de chozo.

Suelen ser de pequeñas dimensiones, no pudiendo, por lo general, albergar en su interior a más de dos personas. Debido a su reducido tamaño no se enciende fuego dentro.

La puerta, normalmente orientada al Sur, la forma uno de los lados triangulares, simplemente dejándolo abierto.

Están situados en las fincas alejadas del pueblo, con el fin de servir de alojamiento cuando, por la prolongación de las faenas agrícolas, es necesario pasar la noche allí.

### 2.2. Chozos cónicos

La estructura está hecha de estacas colocadas oblicuamente que convergen en su parte superior; uniéndolas, se ponen otras ramas, más delgadas, horizontales al suelo. El recubrimiento es vegetal, y en este tipo también se usa a veces la piedra como elemento de refuerzo de base, por lo que se podrían distinguir dos subtipos:

---

(1) HASLER, J. A.: «Sistemática y ergología del chozo en Extremadura», en *Revista de Estudios Extremeños*, tomo XXII, núm. III. Badajoz, 1966.

- Chozos con la base bordeada por un círculo de piedras.
- Chozos sin piedras en su base.

Su tamaño es muy variable, desde los que sólo pueden acoger a una persona, hasta los mayores que pueden servir de vivienda a una familia completa.

La puerta, de forma rectangular y de pequeñas dimensiones, como en el tipo anterior, suele estar orientada hacia el Sur.

Estos son los típicos chozos de los pastores y, por tanto, se deberían encontrar exclusivamente en las zonas de pastos; no obstante, es el tipo más difundido y es fácil hallarlos en cualquier otra zona con funciones ajenas al pastoreo, como por ejemplo en los viñedos para uso de los guardas.

### 2.3. Chozos cilindro-cónicos

A diferencia de los otros tipos en los que predominan los elementos vegetales, en la construcción de éstos cobra gran importancia el uso de la piedra.

La estructura consta de una «torruca» (2) de lanchas (3), colocadas unas sobre otras sin ningún tipo de unión, y la armadura de la cubierta, semejante a la estructura del tipo anterior, aunque más achatada. Sólo hay un vano en la «torruca», que hace las veces de puerta, situado en la solana.

Suelen ser de generosas dimensiones, ya que acostumbran a servir de alojamiento a los jornaleros durante las faenas agrícolas que requerían un cierto tiempo en fincas que no disponían de otras dependencias para este fin.

Es el tipo más raro y difícil de encontrar, subsistiendo en la actualidad muy pocos ejemplares, ya totalmente abandonados y en un lamentable estado de conservación.

### 2.4. Chozos paralelepípedos

Aunque estas construcciones las hallamos encuadrado junto con los chozos, en realidad no son tales, sino simplemente sombreros en los que no se solía dormir.

---

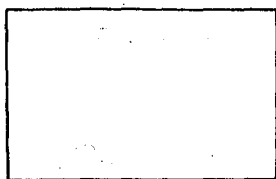
(2) Nombre con el que se conoce popularmente en esta zona al muro de piedra de estos chozos.

(3) Piedras calizas de forma aplanada.

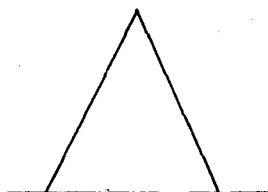
Su estructura está hecha con cuatro grandes estacas verticales clavadas en el suelo, unidas en la parte superior por otras cuatro colocadas horizontalmente formando un paralelogramo. Están contruidos totalmente de elementos vegetales. De forma habitual sólo se cubren el techo y dos de sus lados, aunque en ocasiones tengan cubiertos tres de ellos, dejando libres los otros dos para que circule el aire con facilidad.

Su tamaño es bastante homogéneo, estando en torno a los 6 m<sup>2</sup>.

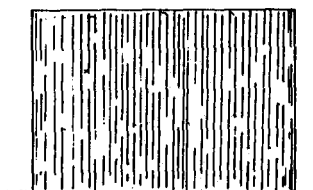
Estos son los que están en las huertas de los alrededores del pueblo, sirviendo de refugio contra el sol durante los descansos en las labores de riego que tienen lugar en verano. Antiguamente era muy común encontrarlos también en las eras para cobijo, tanto de hombres como de animales.



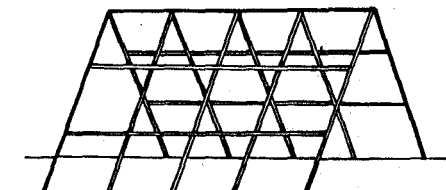
PLANTA



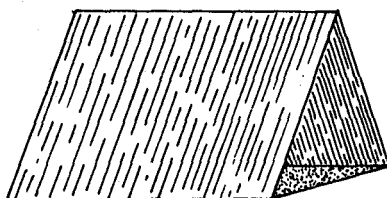
ALZADO FRONTAL



ALZADO LATERAL



ESTRUCTURA

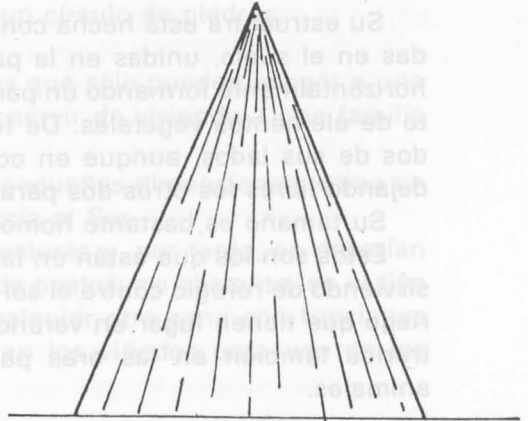


Chozo de planta rectangular y techo a dos aguas.





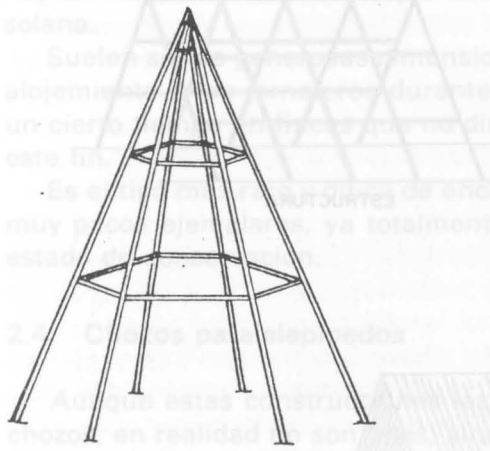
PLANTA



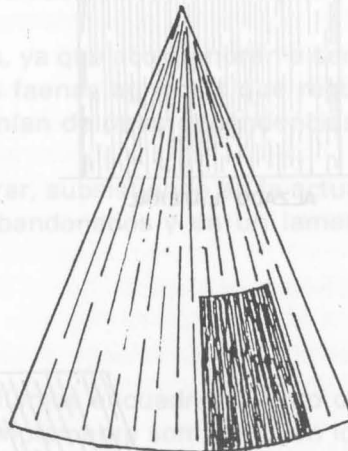
ALZADO

A diferencia de los otros tipos de chozos que se acaban de ver, en este caso el uso de la piedra es importante para la construcción de la estructura.

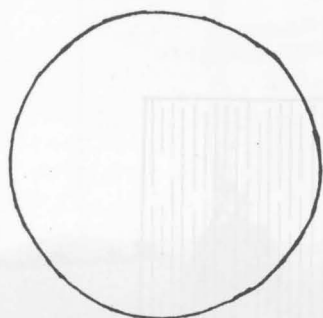
La estructura (2) de la figura (3), colocada una sobre otra sin ningún tipo de unión, y la cubierta de la cubierta, sólo se asemeja a la estructura del tipo anterior, aunque en este caso se hace un uso de la piedra.



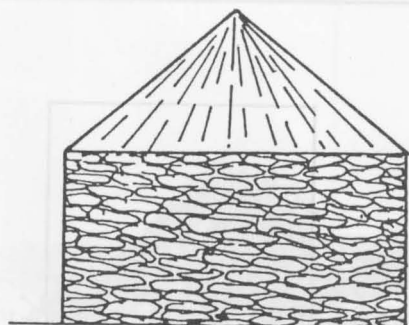
ESTRUCTURA



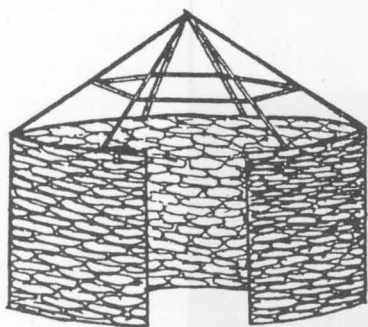
Chozo de planta circular.



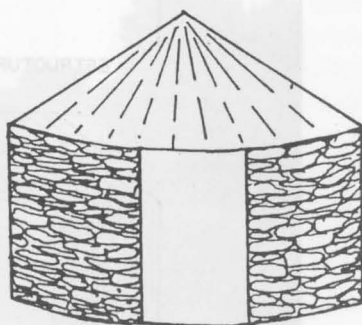
PLANTA



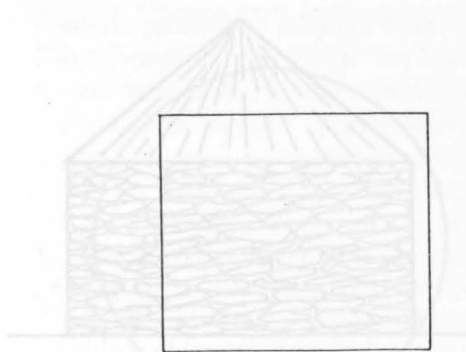
ALZADO



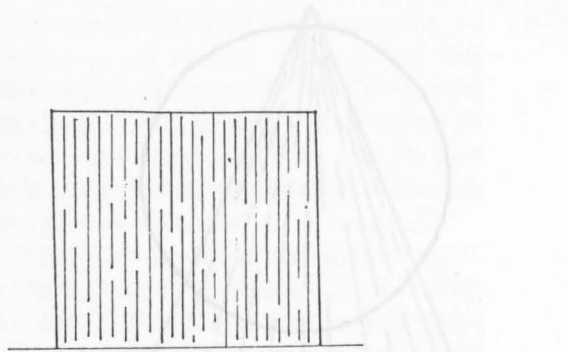
ESTRUCTURA



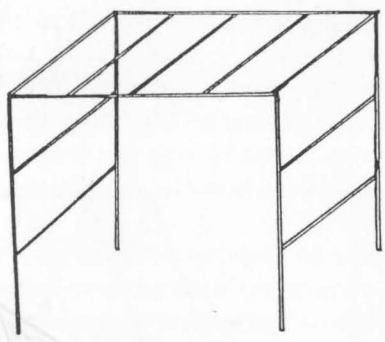
Chozo cilindro-cónico.



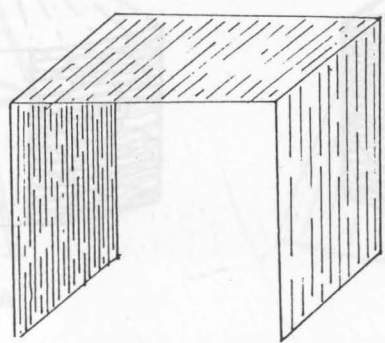
PLANTA



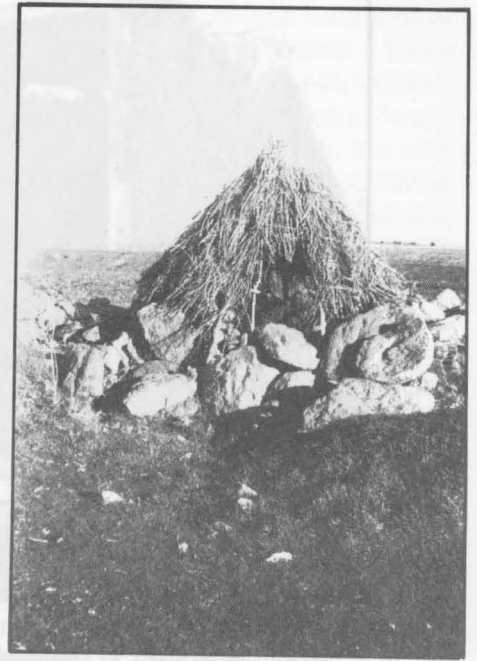
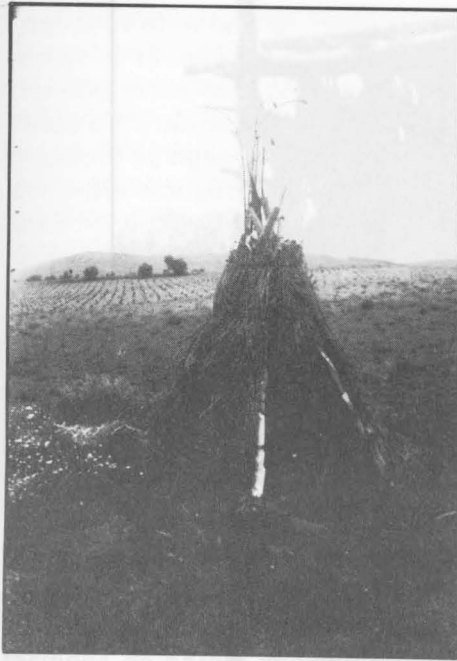
ALZADO



ESTRUCTURA



Chozo paralelepípedo.



laciones de par...

noviazgo y matri...

sería lo que s...

mañiar las re...

La fase de...

do este palab...

a una mujer...

agui describi...

Requena-Uti...

dentro de est...

Intentar se...

relaciones de...

esquema muy...

acudía a la f...

agua. Acomp...

bien, símbol...

tara (2) a la l...

de uno a otro...

en form...

entendier...

absequio...

endemos...

comarca...

onalidad...

el de las...

era a un...

a mujer...

iban por...

y pareci...

la cen...

mostraba

(1) Sobre otros...

(2) CANTAR...

Uros amparos del

Aspecto exterior de chozos: cónico, simple y protegido, y troncocónico.



Aspecto exterior y estructura interior de un chozo cuadrado.

## FUNCIONALIDAD DE LAS CELEBRACIONES DE PASCUA EN EL PROCESO DE PRE-NOVIAZGO: COMARCA REQUENA-UTIEL

ROSA-JULIA CAÑADA SOLAZ

Durante mucho tiempo se ha considerado el noviazgo como un proceso cuyo fin lógico era el matrimonio, pero como quiera que hablar del mismo implica ya una cierta «oficialidad», nos parece acertado considerar las relaciones de pareja divididas en dos períodos: el de pre-noviazgo y el de noviazgo y matrimonio. El punto clave que marca el paso de uno a otro sería lo que se conoce con el nombre de «arreglo» y que consiste en formalizar las relaciones.

La fase de pre-noviazgo se caracteriza por ser la de cortejo, entendiendo esta palabra con el significado actual de «galanteo, requiebro, obsequio a una mujer» (1), y es, quizás por ello, la más ritualizada. Pretendemos aquí describir algunas de las celebraciones de Pascua en la comarca Requena-Utiel a principios de siglo, y poner de relieve su funcionalidad dentro de este período de cortejo.

Intentar separar la parte individual o privada, y la parte social de las relaciones de pareja en sus primeros momentos, reduce la primera a un esquema muy simple: cuando un hombre se interesaba por una mujer, acudía a la fuente poco antes de la cena, hora en que las chicas iban por agua. Acompañaba a casa a la moza en cuestión, y si a ella le parecía bien, simbólicamente regaba su puerta y volvía otra vez a llenar la cántara (2) a la fuente, con lo cual estaban más tiempo juntos y demostraba

---

(1) Sobre otros significados de esta palabra ver MARTIN GAITE, C.: *Usos amorosos del dieciocho en España*, Madrid, siglo XXI, 1972.

(2) CANTARA: «Recipiente de boca estrecha y dos asas que se utiliza en la zona para ir por agua».

al rondador que le agradaba la compañía. En caso contrario, la chica entraba a casa con el agua y no volvía a salir. Así se iniciaba el cortejo o «ronda», nombre que recibe este proceso en la zona, por extensión del significado de la palabra rondar ('cantar los mozos a las mozas'). Su duración era variable, pero una cosa puede afirmarse: el noviazgo se producía antes de que el chico se fuera a la «mili», porque era creencia entre los jóvenes que a la vuelta «las mejores chicas estarían comprometidas». Esta es, probablemente una de las causas de que los actos de carácter social relacionados con las rondas los llevaran a cabo los quintos.

Si bien las procesiones de Semana Santa tienen un cierto arraigo en la comarca Requena-Utiel, el punto culminante de este período festivo habría que situarlo en las celebraciones asociadas a la Resurrección más que en las vinculadas con la Pasión, y en ellas se aprecia una dialéctica entre lo profano y lo religioso que parece resolverse con un predominio de los elementos del primer tipo. Dos son las manifestaciones que nos permiten observar estos hechos y a las que vamos a referirnos:

- Las Enramadas
- El llevar la Mona.

## LAS ENRAMADAS

Con la «Pascua florida» se asiste a una verdadera explosión de la Primavera. La procesión del Encuentro realizada al amanecer del día de Pascua fue durante mucho tiempo la de más aceptación popular y, probablemente este hecho se debe a una mezcla de lo profano y lo religioso, y a ser una de las primeras celebraciones primaverales. Su preparación corría a cargo de los quintos y consistía básicamente en «enramar», adornar con plantas verdes, las calles por las que debía pasar la procesión. Pero lo que nos interesa es que algunos de ellos, por separado, reelizaban su enramada particular en la puerta de la chica de su agrado y a la que se proponían rondar. Consistía ésta en plantar un pino y adornarlo intentando hacerlo mejor que los demás. El tamaño, así como la cantidad y calidad de los adornos se consideraban directamente proporcionales al interés que se tenía por la dama en cuestión, por lo que había competencia entre los mozos. Todos perseguían plantar el pino más grande y con mayor variedad de dulces: bizcochos, rolletes, casquifones, suspiros, pasteles de merengue («libertás»)... (3), así como frutos.

(3) Todos ellos son dulces típicos hechos en los pueblos de la comarca, excepto las «libertás» que por comprarse en pastelerías daban un cierto toque de distinción, según criterio de los mozos.

Terminada la obra, el autor le ponía un Judas de protección, a pesar de lo cual se quedaba toda la noche haciendo guardia con un trabuco, hasta el amanecer, que veía la reacción de la chica cuando se levantaba para ir a la procesión.

La finalidad de poner una enramada a una moza era doble: por una parte era un obsequio, un tributo personal a la mujer que se intentaba cortejar, pero, por otra, servía para comunicar al pueblo la elección que cada chico había hecho. Hay una serie de coplas que parecen aludir a las enramadas, son las que empiezan con la fórmula «en tu puerta planté un pino...» y nos parece interesante citar una aquí, a modo de ejemplo:

*«En tu puerta planté un pino  
en tu ventana un clavel,  
para que sepa la gente  
que nos queremos muy bien.»*

Finalmente, señalaremos que, según Caro Baroja, las enramadas es muy generalizada y está asociada a fechas diversas (4).

## LLEVAR LA MONA

La segunda de las manifestaciones festivas asociadas a las Celebraciones de Resurrección consiste en ir al campo a comerse la «mona». Durante tres días: Domingo, Lunes y Martes de Pascua, prácticamente todo el pueblo sale a merendar al campo y son los elementos alimenticios que componen la merienda, los que reciben el nombre de «mona». Como puede observarse esta práctica es completamente profana.

Los jóvenes se agrupaban en pandillas que al aproximarse la Pascua sufrían modificaciones puesto que el mozo interesado por determinada chica intentaba formar parte del grupo de sus amigos. Por razones expuestas anteriormente, los chicos más directamente interesados en el cortejo eran los quintos, y éstos días eran una buena oportunidad de aproximación a la mujer escogida.

El ritual que acompañaba la excursión campestre afectaba a una serie de elementos que la revelan como una forma parateatral: vestuario, maquillaje, música, juegos, conductas estereotipadas...

La pandilla se reunía en el centro del pueblo, nada más comer para, desde allí, salir en los carros en dirección al campo. El lugar elegido era

---

(4) CARO BAROJA, Julio: *La Estación del Amor*.



alguno de paisaje agradable y, a ser posible, que tuviese agua, existiendo algunos preferidos para ello, y siendo uno diferente para cada día.

Las mujeres iban ataviadas con zapatillas, delantal, castañuelas y un pañuelo en la cabeza, elementos imprescindibles en su vestuario, así como el maquillaje. Es destacable el hecho de que a las niñas, desde que apenas sabían andar, se las vestía como hemos descrito y también se las maquillaba, y si bien en cuanto se refiere al traje los esquemas actuales son más flexibles —sólo se conservan el pañuelo, que no suele ponerse en la cabeza, y las zapatillas, estrenadas para la ocasión—, se sigue manteniendo la costumbre del maquillaje, sobre todo en las niñas.

No podemos, con los datos de que disponemos, dar una explicación exacta de las causas a las que puede responder este hecho, pero parece observarse una cierta relación entre el campo y la idea de liberación así como la influencia de la Naturaleza en el amor. Confirman lo que venimos diciendo la realización de juegos que aluden a la búsqueda de pareja (jeringonza) (5) y la figura del «pascuero». El pascuero es el mozo al que cada chica debe «dar la mona» (invitar a merendar) bien porque él haya sabido conseguirlo, bien porque a la hora de hacer el emparejamiento previo en la pandilla, le haya correspondido. Esta segunda posibilidad se da en grupos muy jóvenes en los que no hay todavía relaciones de cortejo. Siendo, como vemos, importantes el emparejamiento (el pascuero se tiene desde muy temprana edad), el maquillaje infantil podría explicarse desde un esquema de valores en el que la mujer es educada desde niña para buscar novio, y por ello ha de arreglarse para agradarle. Decimos esto porque no se trata de ningún tipo de ornamentación complicado, sino de pintarse los ojos, los labios, colorearse las mejillas, e incluso, pintarse algún lunar, de forma parecida a como suele hacerlo cualquier mujer habitualmente. En cualquier caso, renunciando a hacer hipótesis, es simplemente uno más de los elementos teatrales que componen el ritual: maquillarse para desempeñar su rol social, en este caso el de mujer.

En cuanto a lo alimenticio, la mona consiste fundamentalmente en huevos duros y tajadas de cerdo (el cerdo es una de las bases alimenticias de la comarca), dándose una especie de competición entre los hombres por ver quien come más, y entre las mujeres, por ver quién lleva mejores y más abundantes monas.

(5) Una de sus estrofas dice:  
*«Esta es la jeringonza  
del fraile  
que busque pareja,  
que busque pareja»*

En el caso de los niños, la mona toma una forma artística: el hornazo. Se hace éste con masa de pan que recubre los huevos y el cerdo adoptando variadas formas (de cesta fundamentalmente, para las niñas, y redondeado para los niños) adornado con figuras de animales hechos de la misma, y anises.

Lo gastronómico como vemos, no es ajeno a la diferenciación sexual (6).

Por fin, a la vuelta del campo, las pandillas de jóvenes, se dirigían al bar donde el pascuero debía invitar a su pascuera a café, y donde sólo entraban las mujeres en Pascua. Estos días eran aprovechados por algunas parejas para «arreglarse», formalizar sus relaciones, siendo el bar o el baile lugares apropiados para darles la enhorabuena; si bien había mozos que preferían esperar al canto de los mayos para declararse. El tema del noviazgo no está ausente de los cantos de Pascua. Veamos una tarara:

*«Al llevar la mona  
y a jugar al corro  
todas las muchachas  
del brazo del novio».*

Después de transcurridas las Pascuas y como una prolongación de las mismas se volvía a ir a «llevar la mona» el domingo siguiente (Domingo de Cuasimodo), con la diferencia de que esta vez se iniciaba la excursión por la mañana y duraba todo el día.

Como conclusión de todo lo que aquí hemos expuesto, queremos reiterar cómo La Pascua con sus celebraciones ha supuesto tradicionalmente para los habitantes de la comarca que nos ocupa, una ocasión propicia para el acercamiento entre los sexos, y un paso fundamental en las relaciones de pre-noviazgo. Esta función social de las mismas, es algo que si bien en la actualidad no es tan imprescindible por ser menor la presión de la Sociedad, sigue vigente, al menos, en su espíritu: como ocasión de encuentro entre los jóvenes.

---

(6) a) CARO BAROJA en *El Carnaval*, p. 146, nota 1, alude a la «Pascua florida» como ocasión en que se hacía el «fornazo», citando los «Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo» (crónica del siglo xv), ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940.

b) Sobre las formas del pan y los sexos, así como sobre la palabra hornazo puede verse: CARO BAROJA, J.: «El toro de San Marcos», *Revista de Dialectología*, P. I. 1944-45, pp. 88-121.

# **ELEMENTOS DECORADOS DE ARTESANIA PASTORIL EN LA COMARCA DE LOS MONTES DE TOLEDO**

JUAN MANUEL ROJAS RODRIGUEZ-MALO

## **INTRODUCCION**

## **INFORMACION VERBAL**

1. Ficha técnica de los autores
2. Materias Primas
3. Instrumentos empleados en la fabricación
4. Proceso de fabricación
  - A) Proceso de madera
  - B) Proceso en corcho
  - C) Proceso en hueso
  - D) Proceso en asta o cuerno

## **INFORMACION VERBAL Y DATOS GRAFICOS**

- Proceso y Técnicas de decoración

## **DATOS GRAFICOS**

- Motivos decorativos
- Posibles orígenes y significado de los motivos decorativos

## **CONCLUSIONES**

## **BIBLIOGRAFIA**

## **LAMINAS**

Dentro de estas «II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha», el presente estudio, aunque basado en un aspecto concreto de la artesanía (pastoril) como son los «Elementos decorados de artesanía pastoril de la comarca de los Montes de Toledo», lo que pretende es fomentar futuras investigaciones metodológicas, tanto en temas como éste como en otros afines.

Nuestro trabajo de campo, basado en la recogida de datos a través de informes verbales y diversos materiales gráficos, se realizó en seis pueblos de la citada comarca, pertenecientes a la provincia de Toledo: Hontanar, San Pablo de los Montes, Sonseca y Las Ventas con Peña Aguilera, y a la provincia de Ciudad Real: Navas de Estena y Retuerta de Bullaque (fig. 1); todos ellos con unas similitudes geográficas, socioeconómicas,

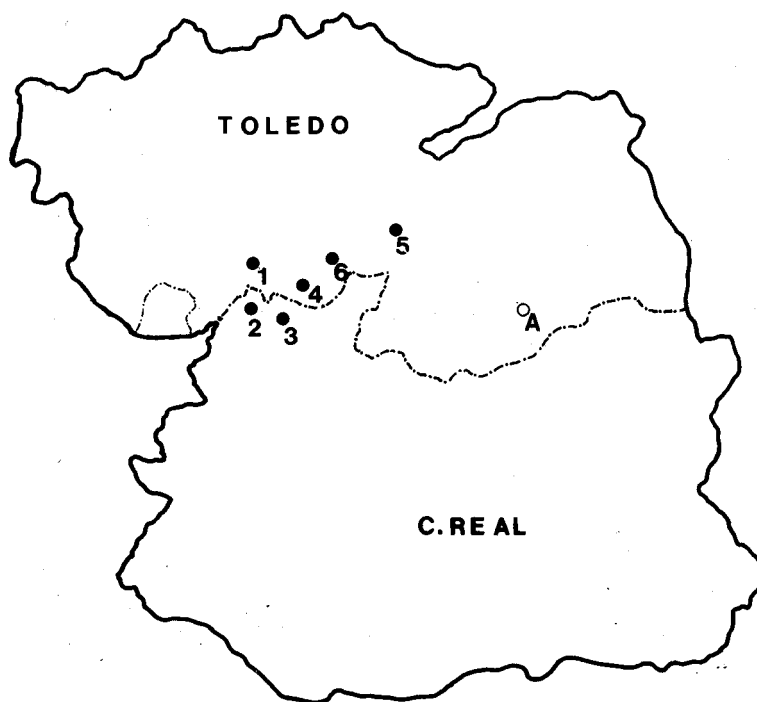


Fig. 1

1. HONTANAR
2. NAVAS DE ESTENA
3. RETUERTA DEL BULLAQUE
4. SAN PABLO DE LOS MONTES
5. SONSECA
6. VENTAS CON PEÑA AGUILERA, Las
- A. MADRIDEJOS (Lugar de procedencia de los materiales catalogados en Retuerta del Bullaque)

etc., y un parecido pasado histórico, lo que configura unas características culturales específicas, a cuya afirmación contribuimos con nuestro trabajo, basado en elementos tradicionales y que tanto dicen sobre su acervo cultural.

La razón por la que nos decidimos a estudiar este tema son, por una parte, el fácil acceso a estas producciones artesanales; por otra, su atractivo, como se demuestra a primera vista y, sobre todo, porque nos hicimos eco de su progresiva desaparición.

La elección de la comarca montaña fue principalmente porque lo poco que conocíamos, «a priori» procedía de esa zona que, además, es la que quedaba más cerca de nuestros lugares de residencia, y dada la escasez de medios económicos se consideró más asequible.

Uno de los mayores problemas con que nos encontramos posteriormente fue la falta de bibliografía sobre este tema, no sólo a nivel regional, sino nacional, como queda reflejado en nuestro apartado bibliográfico; por tanto, hemos de confesar el haber actuado en muchos momentos como autodidactas, pero sin complejos, ya que somos conscientes de que realizamos una importante labor de rescate de insustituibles elementos culturales.

En cuanto al esquema de nuestro trabajo, lo podemos dividir en varias partes, en cada una de las cuales se desarrollan varios apartados; unos, basados en informes verbales; otros, en informes verbales y datos gráficos, y un tercero en datos gráficos exclusivamente.

## INFORMACION VERBAL

### 1. Ficha técnica de los autores

La consideramos imprescindible, y en ella recogemos: la localidad en que residen, nombre del autor, edad, lugar de origen, oficio actual (si es difunto, el o los oficios que desempeñó en su vida), procedencia de sus conocimientos, elementos producidos, y el informante, pues a menudo no es el mismo autor quien nos facilita los datos, por lo que éstos a veces resultan más incompletos y de menor fiabilidad.

Indudablemente, lo que conseguimos con la ficha técnica no es otra cosa que juntar unos datos que, unidos al material gráfico recogido de cada autor, formarán parte de un inventario dispuesto a ser consultado en cualquier momento, bien para la ampliación de este estudio o para tratar otro tema.

Como resultado obtuvimos:

- Seis pueblos visitados.
- Trece autores «localizados», de los cuales uno es anónimo; cuatro, difuntos, y de los restantes, cinco, sobrepasan los sesenta años de edad y ninguno tiene menos de cuarenta.
- Tan sólo dos residen en lugares distintos al de origen.
- Oficio: 1 desconocido, 7 cabreros, 3 pastores, 1 pastor-hortelano, 1 calefactor en la ciudad (antiguo cabrero).
- Procedencia de sus conocimientos: 2 desconocidos, 8 tradición local, 1 aprendiz de su padre, 1 tradición local con aportación personal y 1 Vega del Tajo.
- Producción: 4 cucharas de mango corto y 3 de mango largo; 2 cucharones, 2 morteros, 1 petaca, 1 colodra, 1 merendera, 2 punzones, 2 palillos de hacer calceta, 1 partepiñones, 1 pluma de escribir, 3 tablillas de zurrón, 5 adornos de zurrón, 4 «herrás», 2 pendientes y 1 aguja de hacer ganchillo.
- Informantes: tan sólo en cinco casos nos informan los autores, mientras en los ocho restantes, o bien nos informa algún familiar, o bien el poseedor de alguno de los objetos inventariados.

## 2. Materias Primas

Nos referimos a aquellas de que están hechas las piezas en estudio. Las empleadas son: la madera, con cuatro especies distintas: arce, nogal, espino y haya; el corcho; el hueso, y el cuerno o asta.

## 3. Instrumentos empleados en la fabricación

Para su mejor clasificación ordenamos; según sus características: cortantes y punzantes, abrasivos y complementarios.

- Los cortantes y punzantes los dividimos, a su vez, en:

- a) Pesados: hacha, podón y serrucho.
- b) Ligeros: navaja, legra, gubia, punzón y cuchilla.

- Los abrasivos: escofina y papel de lija.
- Los complementarios, puede ser cualquier objeto, sea doméstico o no, que sirva momentáneamente para una utilidad diferente a aquella para la que fue creado, por ejemplo, unas simples tijeras utilizadas para trazar circunferencias en un momento dado.

#### 4. Proceso de fabricación

Lo hemos dividido por materias primas, y dentro de cada una de ellas seguimos su proceso independientemente del objeto a realizar.

##### A) *Proceso en madera*

**Extracción:** Se elige y extrae la materia prima que se considere apropiada (tallo o rama).

**Conformación:** A grandes rasgos se le da la forma deseada.

**Desbastado:** Se le da la forma definitiva, quitando aristas o partes sobrantes.

**Alisado:** Se perfecciona la forma dada anteriormente mediante raspado o lijado.

**Decoración:** Tras un previo dibujado de la decoración, se procede a decorar mediante técnicas que veremos más tarde.

**Refinado:** Se vuelve a pasar la lija, con el fin de eliminar posibles rebabas o asperezas.

##### B) *Proceso en corcho*

**Extracción:** Consiste en arrancar la corteza del alcornoque, labor que ha de realizarse en julio.

**Cocción:** Es imprescindible para que adquiera flexibilidad y no se fracture fácilmente.

**Prensado:** Una vez adquirida la flexibilidad, se prensa para quitarle su forma curvada original.

**Raspado:** Se elimina la parte rugosa externa, dejándola lo más lisa posible.

**Troceado:** Se trocean las plantas de corcho dándoles las medidas apropiadas que tendrá el objeto a realizar.

**Realización del objeto:** Como su nombre indica, consiste en fabricar el objeto con técnicas que aquí no nos detendremos a describir.

**Alisado:** Se alisa la superficie del objeto dejándolo listo para decorarlo.

**Decoración:** Aquí se sigue un proceso similar al de la madera.

**Refinado:** Lo mismo que en la madera, se lija para eliminar asperezas.

##### C) *Proceso en hueso*

**Elección:** Se busca qué hueso o qué parte de él es la apropiada para fabricar el objeto deseado.

**Preparación:** Se suprimen aristas o partes sobrantes mediante serrado o limado.

**Decoración y Acabado:** Una vez dada la forma definitiva, se le quitan asperezas y se decora.

#### D) *Proceso en asta o cuerno*

**Extracción:** Se corta el tipo de cuerno o asta apropiado según su futura utilidad.

**Cocción:** Es imprescindible para poder moldear la pieza.

**Vaciado y Conformación:** Con la flexibilidad adquirida se vacía y se le da la forma deseada.

**Decoración y Acabado:** Lo mismo que en hueso, se decora y se acondicionan según su destino.

## INFORMACION VERBAL Y DATOS GRAFICOS

### Proceso y técnicas de decoración

Por informes podemos constatar que para realizar una decoración cualquiera, previa elección del motivo decorativo, se plasma éste en el objeto realizado mediante el dibujo, a lápiz o con cualquier otro útil, pasando a continuación a la propia decoración mediante las siguientes técnicas:

- **Incisión:** Consiste en el rayado de la superficie con cualquier útil cortante.
- **Biselado:** Consiste en extraer, mediante cortes oblicuos, la materia prima que hay entre varias líneas.
- **Bajorrelieve:** Consiste en rebajar el fondo para que el dibujo o motivo decorativo quede en realce.

## DATOS GRAFICOS

### Motivos decorativos

Hacemos una clasificación propia a partir de los datos gráficos obtenidos en el muestreo del trabajo de campo. Hemos de advertir que los motivos aparecen indistintamente en cualquier tipo de materia prima. Los hemos dividido en: geométricos, vegetales y figurativos.



**Geométricos:** los dividimos en tres apartados:

- Grupo A: A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>, A<sup>4</sup>, A<sup>5</sup>. Líneas rectas (fig. 2).
- Grupo B: B<sup>1</sup>, B<sup>2</sup>. Circunferencias y sectores de circunferencias (fig. 3).
- Grupo C: C<sup>1</sup>, C<sup>2</sup> y C<sup>3</sup>. Circunferencias, líneas rectas y sectores de circunferencias (fig. 4).

**Vegetales:** Muy escasos en la comarca, apareciendo de forma solitaria o esquemática (maceta, flor del cardo y el clavel).

**Figurativos:** También son escasos en la zona que estudiamos, aquí incluimos cualquier tema en el que aparezcan figuras, por lo que hemos efectuado una subdivisión en: zoomorfos, religiosos y escénicos.

- Zoomorfos: En este grupo sólo hemos incluido las representaciones de animales que aparecen individualmente sin formar parte de ninguna escena.
- Religiosos: A la vez, los subdividimos en:
  - a) Representaciones de símbolos (cruces), estrechamente ligados a los geométricos, y
  - b) Representaciones de Vírgenes.
- Escénicos: Basados en escenas relacionadas con el pastoreo y la caza.



A1



A2



A3



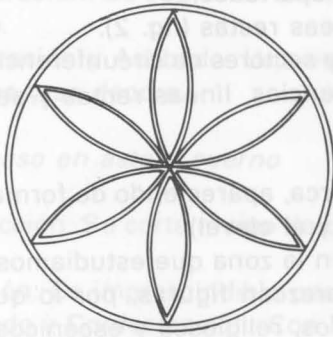
A4



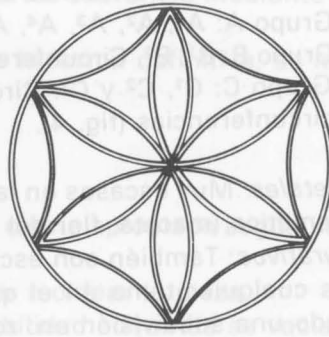
A5

Fig. 2

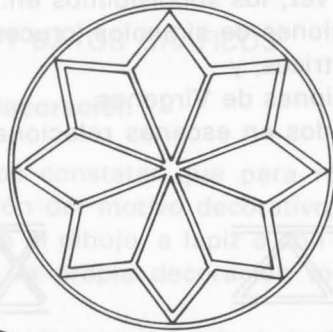
Motivos Geométricos: Grupo A.



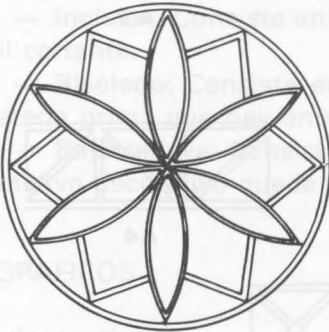
B1



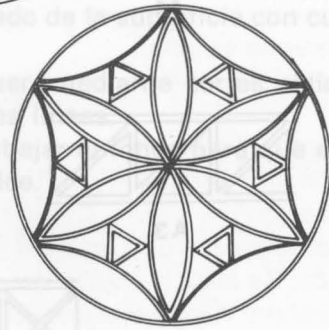
B2



C1



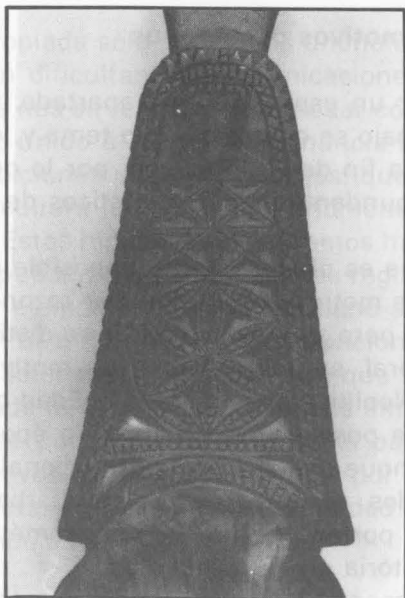
C2



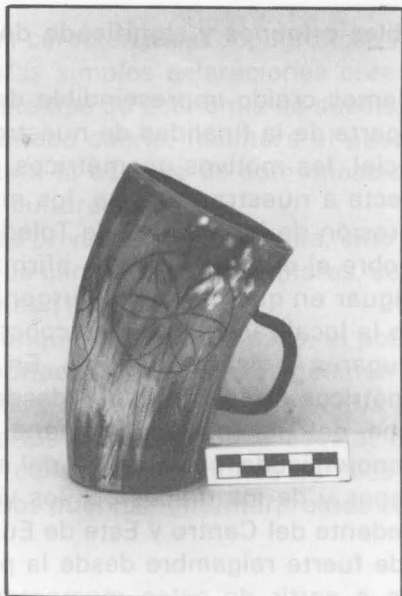
C3

Figs. 3 y 4

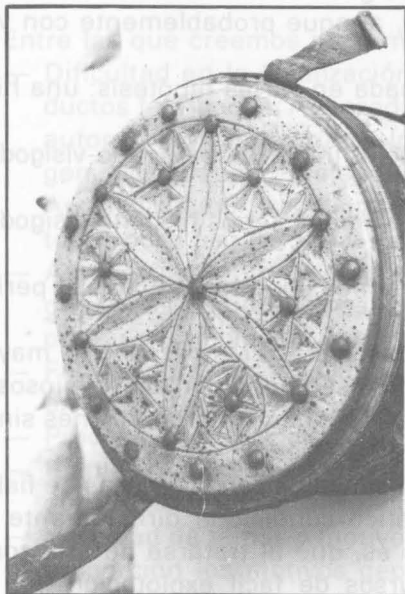
Motivos Geométricos: Grupos B y C.



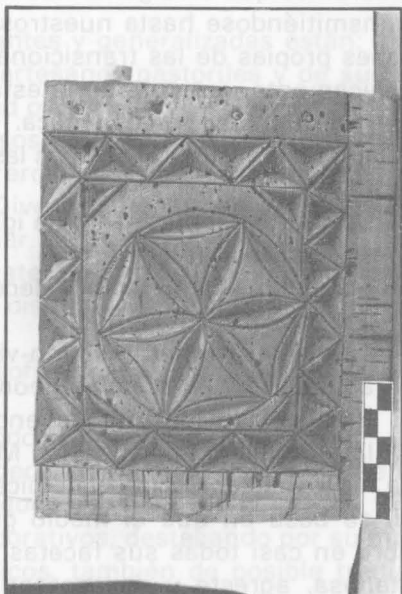
1



2



3



4

1. Cuchara de Madera
2. Colodra de Cuerno

LAMINAS

3. Merendera de Corcho
4. Herrá de Corcho

## Posibles orígenes y significado de los motivos decorativos

Hemos creído imprescindible dedicar un espacio a este apartado, ya que parte de la finalidad de nuestro trabajo se centra en este tema y, en especial, los motivos geométricos, que a fin de cuentas son, por lo que respecta a nuestra muestra, los más abundantes y característicos de la decoración de los Montes de Toledo.

Sobre el origen, podemos afirmar que es prácticamente imposible de averiguar en qué momento surgen estos motivos como tales, por razones como la localización en sitios concretos; pero sí podemos partir de distintos lugares y distintas épocas. En general, se puede hablar de motivos geométricos en la Península, desde el Neolítico pasando por la Edad del Bronce, del Hierro, época romana y una posible revitalización en época hispano-visigoda, como causa del entronque de los motivos tradicionales hispanos y de los traídos por los visigodos, como se sabe, gente bárbara procedente del Centro y Este de Europa, portadores de motivos geométricos de fuerte raigambre desde la prehistoria en estos pueblos.

Es a partir de estos momentos (hispano-visigodos) donde nosotros consideramos que arraigarían los motivos geométricos en la zona montañesa transmitiéndose hasta nuestros días, aunque probablemente con variaciones propias de las transiciones.

Lógicamente, nuestra teoría está basada en varias hipótesis: una histórica, y otra geo-socio-económica.

Dentro de la histórica tenemos las posibles influencias hispano-visigodas avaladas por:

- Un fuerte asentamiento de iglesias y monasterios hispano-visigodos en casi toda la comarca.
- El biselado como técnica decorativa más importante en dicho período histórico.
- Las decoraciones hispano-visigodas, caracterizadas por la mayor abundancia de motivos geométricos, seguidos por los religiosos y florales, con casi total ausencia de imágenes (en proporciones similares a las actuales de los Montes de Toledo).

La hipótesis geo-socio-económica, con similares características de fiabilidad, se basa en que el medio geográfico condiciona directamente al hombre en casi todas sus facetas, esto es, que al tratarse de una zona montañosa, agreste y de escasos recursos de fácil explotación por el hombre, éste se verá obligado a realizar labores temporales como recolección, carboneo, cantería, algo de agricultura y, sobre todo, pastoreo, principalmente de cabras, por lo que no se moverá de una pequeña zona

apropiada sólo para estos animales. Las características topográficas también dificultan las comunicaciones. Estas simples aclaraciones creemos que nos sirven para comprobar cómo este tipo de economía de subsistencia, unido a la no trashumancia del ganado cabrío, facilitará el paso de tradiciones de padres e hijos, que junto a la escasez de comunicaciones dificultará la llegada de fenómenos de culturación.

Estas hipótesis no queremos hacerlas privativas de esta zona, sino que se pueden trasplantar a otras regiones de características similares, como, por ejemplo, el Pirineo catalano-aragonés (1).

Por último, queremos mencionar, aunque sólo sea de paso, el posible carácter mágico-religioso de que son portadores los motivos geométricos desde la Prehistoria, hipótesis ampliamente comentada y que podría avallarse por la pervivencia en el paso de los tiempos, por la asociación a motivos religiosos actuales y por estar constatados algunos de ellos (las rosetas), que desde la antigüedad diversos pueblos han interpretado como símbolos astrales.

## CONCLUSIONES

Entre las que creemos más importantes y generalizadas están:

- Dificultad en la localización de artesanos pastoriles y de sus productos fabricados. Avanzada edad o desaparición por muerte de los autores. En la mayoría de los casos, residen en sus lugares de origen. Mayor porcentaje de cabreros que de pastores de ovejas. Aprendizaje por tradición local. Diversidad de productos realizados, todos para uso personal o familiar.
- Aprovechamiento de distintas materias primas, como madera, corcho, hueso, cuerno o asta, con distintas variantes, condicionadas por su accesibilidad.
- Fabricación mediante útiles no sofisticados, sino de uso corriente, en otras funciones cotidianas.
- Proceso de fabricación con métodos puramente artesanales.
- Empleo de distintas técnicas de decoración, destacando el biselado, de posible tradición hispano-visigoda.
- Variedad de temas y motivos decorativos, destacando por su mayor proporción los motivos geométricos, también de posible tradición hispano-visigoda.

---

(1) VIOLANT y SIMORRA, 1949 y 1958.

- La geografía montañesa, un importante condicionante en la socioeconomía de la comarca, que se verá reflejado en la fabricación de sus productos artesanales y en las decoraciones de los mismos, evidenciando una gran influencia de las tradiciones.
- Escasa bibliografía sobre el tema, por lo que nos resulta dificultoso el establecer paralelos con otras regiones peninsulares.
- Por último, queremos hacer mención al fuerte carácter personal que tienen estos objetos artesanales fabricados por el propio pastor, en la mayoría de los casos para regalar a un ser querido o en muestra de agradecimiento a algún conocido, pero en ningún caso hecho para vender.

## BIBLIOGRAFIA

- RARANDIARAN, J. M.: «Algunos casos de arte rudimentario de la etnografía actual del pueblo vasco». *V Congreso de Estudios Vascos*. Vergara, 1930, pp. 39-47.
- CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*. Barcelona, 1946, pp. 288-290.
- CARO BAROJA, J.: «Catálogo de la colección de Cuernas Talladas». *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*. Madrid.
- CASTELLOTE HERRERO, E.: «Labores textiles tradicionales (Guadalajara)». *Etnología Española*, I. Ministerio de Cultura, 1981.
- GONZALEZ, Saturio: «Industria pastoril de la Sierra de Burgos». *Rev. Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Tomo XVI. Madrid, 1941.
- HOYOS SAINZ, L. de, y HOYOS SANCHO, N.: «Manual de Folklore». *Manuales de la Revista de Occidente*. Madrid, 1947, pp. 484-487 y 554-558.
- HOYOS SANCHO, N.: *Varilla o palillo para hacer calceta*. Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sáinz. Santander, 1974.
- KRÜGER, Fritz: «Divagaciones sobre formas primitivas de saleros y de objetos afines». *Munibe*, XIV, 1962, pp. 176 y 257.
- PEREZ HERREROS: *Las colodras de Avila*. Caja de Ahorros de Avila. Avila, 1980.
- PEREZ VIDAL, J.: «Catálogo de la colección de cucharas de madera y de asta». *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*. Madrid.
- TEOGENES ORTEGA: «Del arte popular soriano. Las colodras pastoriles». *Homenaje a L. Hoyos Sáinz*. Madrid, 1949, pp. 282-295.
- VIOLANT y SIMORRA, R.: *D'art popular pallarés*. Barcelona, 1938.
- VIOLANT y SIMORRA, R.: *El Pirineo Español*. Madrid, 1949, pp. 379-435.
- VIOLANT y SIMORRA, R.: «Posible origen y significado de los principales motivos decorativos y de los signos de propiedad usados por los pastores pirenaicos». *Rev. de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo XIV. Madrid, 1958, pp. 78-163.

## BIBLIOGRAFIA INICIAL DE TEMAS ETNOLOGICOS DE CASTILLA-LA MANCHA

JUAN SANCHEZ SANCHEZ

### 1. INTRODUCCION: RAZONES PARA UNA BIBLIOGRAFIA DE TEMAS ETNOLOGICOS

En 1958 Arcadio Larrea publicaba el libro *El folklore y la escuela*, obra didáctica que intentaba llevar a los escolares la inquietud por la investigación etnológica, folklórica, histórica y sociológica en sus respectivos marcos geográficos. Pocas veces se pusieron en práctica las buenas intenciones de Larrea. Pero ahora el aspecto que quisiera recordar de este autor es su opinión sobre el panorama de la investigación folklórica en las distintas regiones españolas: «Más constancia en Vascongadas y Cataluña. Algo menos en Galicia, Asturias y también Extremadura. El resto de las tierras españolas está casi virgen de investigación» (1). En 1980, junto con otros amigos, fundaba la colección popular *Temas Toledanos*, que editaría el Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, y pensamos que uno de los primeros volúmenes a publicar debería recoger una serie de estudios sobre distintos aspectos del folklore de Toledo. Entonces escribí un texto —que luego guardé en un cajón— donde afirmaba que Toledo y las restantes provincias castellano-manchegas padecían aún esa «virginidad» a que aludía Larrea. Hoy, cuatro años más tarde, y aun reconociendo las innegables lagunas existentes en el campo de la investigación de temas etnológicos, yo no me atrevería a usar aquel adjetivo de «virginidad». Creo que se ha producido un notable auge de estudios, algunos muy valiosos, que al menos a mí me llevan a no mantener aquel juicio inicial, quizá demasiado grave.

(1) Arcadio LARREA PALACIN. *El folklore y la escuela*. Ensayo de una didáctica folklórica. Prólogo de Víctor García Hoz. Madrid, C.S.I.C. Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía, 1985, p. 8.



Uno de los problemas que todavía recorre nuestra Comunidad Autónoma es el provincialismo. Gran parte de los investigadores, en las distintas disciplinas científicas, se dedican fundamentalmente al estudio de las propias provincias. Y son muy pocos los que toman como ámbito de investigación el conjunto de las provincias castellano-manchegas, es decir, la actual Comunidad Autónoma. Yo mismo, al elaborar esta bibliografía, tal vez mantenga el lastre del «toledanismo» y el resultado será una mayor información bibliográfica de «mi» provincia de residencia. Luego, si los investigadores somos conscientes de esta situación, ¿qué factores influyen en el mantenimiento de estudios sectoriales, en concreto sobre localidades y provincias, por encima de las investigaciones de ámbito regional? Fundamentalmente tres:

a) La corta vida de Castilla-La Mancha como Comunidad Autónoma, al ser una unidad política, geográfica y social nueva. Como máximo los estudios de conjunto se han realizado sobre una de sus más importantes comarcas: *La Mancha*. Ahora se inicia el profundo cambio de enfoque y paulatinamente los trabajos que se emprendan de adecuación a la nueva estructura espacial, formada por las provincias de Albacete, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara y Toledo. Los dos factores siguientes están determinados por este primero.

b) Si la comunicación entre las provincias castellano-manchegas ha sido mínima, uno de sus exponentes más claros se da en sus bibliotecas. Actualmente los fondos que contienen nuestras bibliotecas, en su vertiente local, sólo representan a los propios de la provincia. Faltan en casi todos los casos libros referidos a las restantes provincias. Esta carencia actúa negativamente sobre los estudiosos e investigadores: la dificultad de consultar fuentes bibliográficas del conjunto regional les empuja a estudiar exclusivamente su propia localidad o provincia. Lo contrario supone, a menudo, verse obligado a desplazarse a Madrid (Biblioteca Nacional) para poder acceder a libros y revistas editadas incluso en la propia Comunidad Autónoma.

Esta situación obliga a dos acciones urgentes: la creación en todas las bibliotecas de Castilla-La Mancha, y especialmente en las de las capitales de provincia, de una sección sobre la Comunidad Autónoma. Esta primera medida no supondrá un costo excesivo y sí sería un paso decisivo para facilitar el conocimiento, estudio e investigación de cualquier tema regional. La segunda acción, ya proyectada por el Gobierno regional, es la puesta en funcionamiento de la Biblioteca Regional de Castilla-La Mancha, que puede plantearse, a medio plazo, si se cumple la acción anterior.

c) El tercer factor condicionante es el desconocimiento de nuestra propia bibliografía. Se ha escrito más de lo que pensamos y, en muchos casos, con gran rigor científico. Como con las bibliotecas, a lo sumo conocemos los libros, artículos y publicaciones periódicas referidas a «nuestra» provincia. Se precisa divulgar la Bibliografía regional, instrumento valioso e imprescindible para propiciar el conocimiento de nuestra Comunidad Autónoma y para potenciar las investigaciones sobre las distintas áreas de la misma. Lo he dicho recientemente, en el catálogo de la exposición *La cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces*: «Urge, desde luego, la creación de un Instituto Regional de Bibliografía que aborde esa empresa tan importante, de cara a estimular, enriquecer y facilitar las investigaciones de todo tipo que se efectúen sobre Castilla-La Mancha. Ahí se encuentra un buen programa de concienciación regionalista» (2). La elaboración de la bibliografía retrospectiva de la Región y la creación de la bibliografía anual serían dos medidas verdaderamente trascendentales, que quizá sólo se valoren adecuadamente a largo plazo. Pero proyectos como estos han de ser abordados con decisión, pues aunque su incidencia no sea captada mayoritariamente, será, sin duda, vital para los investigadores.

Ya sé que ustedes, que son expertos en el tema objeto de estas Jornadas, estarán pensando que conocen la bibliografía necesaria. Quizá sea cierto. No obstante, por mi experiencia personal como historiador, me atrevería a decirles que nunca se conoce toda la bibliografía existente, y ello es más verdad en nuestra Comunidad Autónoma por las razones que ya les he expuesto. Pero además quiero resaltar otra cuestión: el etnólogo u otro investigador cualquiera conoce mucha bibliografía tras una dilatada labor de años, y generalmente sus ficheros son una «mina» a la que pocos pueden acceder. No creo sea preciso recordar que la Ciencia es de todos y que sus resultados han de ser conocidos por el mayor sector social posible. Por ello las bibliografías han de publicarse y, en nuestro tiempo, informatizarse: así tendrán acceso a ellas todos los ciudadanos, desde el máximo experto, hasta el estudiante que inicia su primera investigación. Piensen ustedes en el tiempo que han perdido «buscando» bibliografía, que podrían haber utilizado en actualizar la ciencia con nuevas investigaciones.

Recuerdo, pues, dos cuestiones previas:

---

(2) Juan SANCHEZ SANCHEZ: «La bibliografía en Castilla-La Mancha». En *La Cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces*. (Catálogo de la exposición). Palacio de Velázquez. Abril-mayo, 1984. Madrid, Ministerio de Cultura, etc., 1984, p. 559.

— Retiro el calificativo de «virginidad» para los estudios sobre la Etnología de Castilla-La Mancha, porque pienso que contamos con numerosas y a veces importantes investigaciones.

— Constató el desconocimiento de gran parte de esos estudios, por no haberse roto aún el natural «provincialismo» y por tres factores condicionantes: la corta vida de la Comunidad Autónoma, la escasez de fondos regionales en nuestras bibliotecas y la necesidad de potenciar la difusión de la bibliografía regional.

Ambas premisas han sido tenidas en cuenta a la hora de redactar esta comunicación. De este modo, los objetivos de este trabajo serán:

a) Ofrecer una bibliografía inicial que demuestre el actual nivel de las investigaciones de temas etnológicos de Castilla-La Mancha. Reconozco que habrá muchas omisiones, pero lo que se intenta es un primer repertorio. Por su diversidad, volumen y, en muchos casos, calidad, espero pueda constatarse que la referida «virginidad» sería ahora un tópico más de los que se mantienen sobre nuestra Región.

b) Hacer un llamamiento general sobre el interés de la bibliografía y la necesidad de citarla siempre completa (de acuerdo con alguno de los diversos métodos existentes) en todos los estudios publicados.

c) Romper el provincialismo, publicando un repertorio bibliográfico que facilite a todos los estudiosos e investigadores el estado actual de la Etnología en Castilla-La Mancha, al mismo tiempo que sirve de vehículo potenciador de nuevos trabajos.

Todo ello siendo plenamente conscientes de que la «bibliografía inicial» que presentamos tendrá, sin duda, lagunas importantes, debidas, sobre todo, a los factores enunciados. No obstante, consideramos esta aportación como una contribución necesaria, un primer paso hasta que se emprenda la recogida sistemática de la totalidad de la producción bibliográfica referida a Castilla-La Mancha.

## 2. NOTAS SOBRE LOS ORIGENES DE LA ETNOLOGIA EN LA REGION

En diciembre de 1883 surgía la *Sociedad Folk-lore de Toledo y su provincia*, con el objeto de difundir el «saber popular en todas y cada una de sus características manifestaciones» (3). Tres meses más tarde nacía su

(3) *Folk-ore de Toledo y su provincia*. Año I, n.º 1 (27-3-1884), p. 1.

órgano de prensa, denominado igualmente *Folk-lore de Toledo y su provincia*. Su primer número, que hemos localizado fortuitamente en la Biblioteca Nacional de Madrid, lleva fecha de 27 de marzo de 1884, y constituye por el momento la publicación más antigua de este carácter editada en Castilla-La Mancha. Se ha cumplido pues un centenario de aquel acontecimiento bibliográfico, que queremos recordar ahora en estas *Jornadas de Etnología* que ha convocado la Consejería de Educación y Cultura.

La *Sociedad* tuvo pocos meses de vida. Pero es importante esta iniciativa de un grupo de toledanos, tan sólo cinco años después de fundarse en Londres la *Folklore Society*, primera entidad de este tipo creada en el mundo. En ese inicial, y al parecer único, número de la publicación se recoge la *misión* de la *Sociedad Folk-lore de Toledo y su provincia*: «... manifestar que vivimos y nos aprestamos a la lucha de ideas y estudios que tengan relación con el fin que al constituirnos nos congregara». Asimismo se efectuaba un llamamiento a que fueran remitidos a la secretaría de la *Sociedad* «cuantos artículos, tradiciones, leyendas, cantares, etc., crean deben publicarse en esta revista, órgano de la asociación Folklorística en nuestra provincia» (4).

Aquel intento resurgió en 1927, año en el que Ismael del Pan (1889-1968) era nombrado numerario de la *Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* y en su discurso de recepción propuso a la docta Corporación la idea de impulsar los estudios folklóricos y etnológicos en la provincia de Toledo. La Academia se convirtió en centro provincial de folklore, nombrando una Comisión impulsora de las investigaciones del saber popular toledano y distribuyendo por toda la geografía provincial el primer cuestionario folklórico toledano. Fruto de este intento surgió en gran parte la obra de Ismael del Pan *Folklore toledano: supersticiones y creencias* (5), primer y único tomo editado recogiendo los resultados de esa encuesta. Su pronta marcha de Toledo (1932) privó probablemente a la provincia toledana de nuevas investigaciones en torno al tema que nos ocupa, siguiendo después publicando trabajos etnológicos, pero en su mayoría no ya referidos a nuestro ámbito geográfico.

He dicho en la introducción que seguramente pecaría de hacer demasiadas referencias a Toledo. Espero disculpen las posibles omisiones que realice hacia las restantes provincias, que imagino subsanarán otros es-

---

(4) *Idem.*

(5) Ismael del PAN: *Folklore toledano. Supersticiones y creencias. Papeletas folklóricas comentadas*. Toledo, Imp. A. Medina, 1932.

tudiosos en próximos encuentros o publicaciones. Para su mayor benevolencia conmigo, les recuerdo que no soy un especialista en Etnología y estoy aquí un poco de prestado, con el deseo de que esta comunicación sirva de base para iniciar nuevos estudios y que esta bibliografía potencie la realización de otras investigaciones.

Formulaba esta forzosa disculpa porque iba a mencionar a distintos folkloristas. Esta es otra de la tarea que les propongo: rescatar no sólo las acciones colectivas que históricamente se han dado para potenciar los estudios etnológicos, sino también sus nombres individuales.

En esta vertiente es forzoso mencionar la amplia labor realizada por el erudito médico Juan Moraleda y Esteban (1857-1935), hombre que estudió los más diversos y variados temas, entre ellos aspectos folklóricos y populares como la cerámica, los refranes, las fiestas, la artesanía, etc. Su figura fue objeto de una Tesis Doctoral de Manuel Sánchez Calvo: *Vida y obra del médico toledano don Juan de Mata Moraleda y Esteban* (6), recogiendo la amplísima obra de Moraleda. En la *bibliografía* podrá apreciarse después el rico legado de este humanista toledano; ahora citaré sólo algunas de las inéditas: *Historia del traje de la provincia de Toledo; Festejos religiosos y profanos celebrados en la Ciudad de Toledo, desde el año 1502 hasta el presente* (1921); *Asistentes a sepelios; Notas folk-lóricas*.

He citado ya a Ismael del Pan. Y quiero reiterarlo porque su labor tuvo notable interés. *La Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* se refería a él al comunicar su fallecimiento, calificándole como «... uno de los cultivadores más importantes en nuestro tiempo de la etnografía y el folklore, así como de otras tantas disciplinas, como la geología, arqueología, prehistoria, etc.» (7). De sus obras recordemos también: *Notas para el estudio de la prehistoria, etnología y folklore de Toledo y su provincia* (8), *El folklore manchego* (9) y *El folklore manchego en sus relaciones con el folklore nacional* (10).

Otro etnólogo que pasó por nuestra Región fue Luis de Hoyos. Catedrático de Agricultura en el Instituto de Segunda Enseñanza de Toledo y concejal republicano en este Ayuntamiento, en sus años de estancia no pu-

---

(6) Toledo, Caja de Ahorros Provincial de Toledo, 1977.

(7) *R.D.T.P.*, tomo XXIV (1968), cuad. 3-4, p. 415.

(8) Toledo, A. Medina, 1928.

(9) *Douro-Litoral*, números VII, VIII y IX, 5.ª serie. Oporto.

(10) *Cuadernos de Estudios Manchegos*, n.º 7, primera época (1954-55), pp. 71-85. Máximo MARTIN AGUADO trazó una breve biografía de Ismael del Pan con motivo de pronunciar su discurso de ingreso en la Real Academia toledana. (*Toletum*, números 72-74, segunda época, n.º 3, 1960-1962, pp. 211-216). Ismael del Pan fue el encargado de efectuar la introducción del acto de recepción del nuevo académico.

blicó investigaciones sobre el folklore toledano, pero en sus obras posteriores se percibe la información que en ese período acumularía (11).

Todas estas iniciativas estuvieron bastante aisladas y no tendrían, en general, una continuidad hasta los años setenta y, en muchos aspectos, hasta nuestros días, que no sólo se han intensificado los estudios, sino que, además, pueden destacarse por su mayor carácter científico y metodológico. Estas *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha* son, sin duda, una buena muestra del interés que, desde el propio Gobierno autónomo, existe hoy por la investigación etnológica. La posibilidad del encuentro de estudiosos, el intercambio de opiniones y la difusión de la labor que cada uno realiza, son razones para proseguir en esta línea (12).

### 3. FUENTES BIBLIOGRAFICAS PARA EL ESTUDIO DE LA ETNOLOGIA EN CASTILLA-LA MANCHA

Recientemente he trazado el estado de *La bibliografía en Castilla-La Mancha*, trabajo incluido en el voluminoso catálogo de la exposición *La Cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces*. Al estudio siguen unas 600 fichas referidas al conjunto regional y a las cinco provincias que integran la Comunidad Autónoma (13). No voy, por tanto, a repetir los datos ya expuestos en dicho artículo.

Haré exclusivamente una breve referencia a las publicaciones periódicas, especialmente a las de mayor tradición y a las que han prestado singular interés a estos temas (14). En los casos en que después utilizamos siglas, se incluyen en la ficha.

---

(11) Recientemente Hoyos ha sido homenajeado por el Ayuntamiento de Toledo, con motivo de lo cual José María CALVO CIRUJANO publicó un interesante estudio: «D. Luis de Hoyos Sáinz en Toledo (1898-1909)». *Toledo. Boletín de información municipal*, año XV, n.º 53 (agosto-diciembre 1981). También CALVO CIRUJANO ha publicado un breve trabajo que recoge el desarrollo del folklore en Toledo: «Folklore toledano: apuntes para una historia». *La Voz del Tajo*, números: 225/226 (21 y 28-4-1982), pp. 29 y 43, respectivamente.

(12) Con la celebración de las III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha, la consolidación de este encuentro científico y el paulatino incremento de investigaciones en este campo es un hecho esperanzador para esta Comunidad Autónoma.

(13) Juan SANCHEZ SANCHEZ: «La bibliografía en Castilla-La Mancha». *Op. cit.*, pp. 557-606.

(14) Un análisis detallado de diez de las revistas de investigaciones publicadas en nuestra Comunidad Autónoma se encuentra en Juan e Isidro SANCHEZ SANCHEZ: «Las revistas de estudios en la región castellano-manchega». *Almud*, número 6 (1982), pp. 181-203.

- *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses*. Comenzó en 1975, editada por el Instituto de Estudios Albacetenses. Se han publicado 17 números.
- *Almud. Revista de Estudios de Castilla-La Mancha*, editada por Iniciativas Culturales Manchegas, S. A., en Ciudad Real, inició su andadura en 1980. Se han publicado ocho números.
- *Archivo Español de Arte* (siglas: A.E.A.). Editado por el Instituto «Diego Velázquez» del C.S.I.C., en Madrid.
- *Anales Toledanos*. Empezó en el año 1967 y ha publicado 17 números, siendo editada por el Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos (I.P.I.E.T.).
- *Boletín Informativo de régimen interior de la Asociación Cultural de los Montes de Toledo* (B.A.M.T.). Comenzó a publicarse en enero de 1978. Han visto la luz el número 0 y 31 números, con periodicidad trimestral. Existe índice de los primeros 10 números, realizado por Juan Sánchez Sánchez (... «artículos y noticias aparecidas en el boletín en los números 0 al 9») y publicado en el número 10 (2.º trimestre 1980), pp. 22-31.
- *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* (B.R.A.B.A.C.H.T.). El primer número apareció en octubre de 1918. A partir de 1955 cambia de nombre: *Toletum*. Índices: realizados por Mario Avellano García, de los números 1 al 80 (años 1918-1977), y publicados en el número 9 de la 2.ª época (1979), pp. 173-241. Hasta el momento se han publicado, en su 2.ª época, 14 números.
- *Cuadernos de Estudios Manchegos*, que edita en Ciudad Real el Instituto de Estudios Manchegos. Comenzó en 1947 y hasta la fecha ha publicado 12 números en una primera época y 14 en la segunda.
- *Cuenca*. Revista editada por la Excma. Diputación Provincial de Cuenca, vio la luz en 1972 y ha publicado 22 números.
- *Ethnica*. Revista de Antropología, editada por el Centro de Etnología peninsular del C.S.I.C. en Barcelona.
- *Folk-lore de Toledo y su provincia*. Boletín que fue el órgano de la *Sociedad Folklore de Toledo y su provincia*. Sólo salió el número 1 (27-3-1984).
- *Hombres, lugares y cosas en La Mancha*, que lleva el subtítulo: «Apuntes para un estudio médico-topográfico de la comarca». El editor y autor de las colaboraciones es don Rafael Mazuecos. Se

- inició su publicación en 1951, en Alcázar de San Juan. Es fuente de obligada consulta para temas históricos, literarios, costumbristas, etc., de la región manchega, y se han editado 54 números.
- *La Mancha. Revista de Estudios regionales*. El ámbito de esta publicación era las provincias de Albacete, Ciudad Real, Cuenca y Toledo. El primer número se editó en 1961 y la redacción estaba en Daimiel (Ciudad Real).
  - *Narria*. Estudios de artes y costumbres populares. Comenzó en 1967, siendo editada por la Universidad Autónoma de Madrid. Hay publicados números monográficos sobre las provincias castellano-manchegas: el número 1 se dedica a Guadalajara, el 5 a Cuenca, el 9 a Toledo, el 22 a Ciudad Real y el 27 a Albacete. El contenido de esta revista es una importante contribución para conocer la etnología de cada una de las provincias estudiadas.
  - *Olcades. Temas de Cuenca*. Editada en esta ciudad por Ediciones Olcades desde 1981. Han visto la luz 18 números.
  - *Provincia*. Revista de la Diputación provincial de Toledo. Comenzó en 1955, con periodicidad trimestral. Nueva época, con cambio de formato, a partir del número 108 (septiembre-octubre 1979) y edición bimestral. Carece de índices, habiéndose publicado 120 números.
  - *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (R.D.T.P.), editada en Madrid por el Instituto «Miguel de Cervantes» del C.S.I.C. Empezó en 1944. En 1983 se han publicado unos Índices que incluyen los trabajos aparecidos en los tomos I-XXXV (1944-1980).
  - *Toledo. Publicación quincenal ilustrada*. Se editó en Toledo, en los años 1889-1890, publicándose 18 números. En 1978, la Editorial Zocodover de Toledo ha editado en facsímil esta revista, con una presentación de José Gómez-Menor.
  - *Toledo. Revista de Arte*. El primer número de esta publicación, editada en Toledo, salió el 1-8-1915 y el último fue el 287, año XVII, en enero de 1931. Tuvo distintas periodicidades: semanal (hasta agosto de 1916); quincenal (del número 57, de 15-9-1916, al número 172, en 1921) y mensual, del número 173 (julio 1921) al número 287.
  - *Wad-Al-Hayara*. Revista de estudios de la Institución Provincial de la Cultura «Marqués de Santillana» de Guadalajara. Comenzó en 1974 y ha publicado 10 números.



#### 4. CATALOGO

La bibliografía recogida ha sido agrupada temáticamente en 17 grandes apartados.

1. BIBLIOGRAFIA.
2. GENERAL.
3. ALFARERIA Y CERAMICA.
4. ARQUITECTURA POPULAR.
5. ARTESANIA. OFICIOS TRADICIONALES.
6. COSTUMBRES. GRUPOS ETNICO-MAGINALES.
7. CREENCIAS, FOLKMEDICINA, MAGIA, SUPERSTICIONES.
8. FIESTAS POPULARES.
9. GASTRONOMIA, ALIMENTACION, CULTIVOS.
10. JUEGOS POPULARES E INFANTILES.
11. LEYENDAS Y TRADICIONES.
12. MUSICA POPULAR: CANCIONES, DANZAS, INSTRUMENTOS.
13. LA PALABRA: CUENTOS, DIALECTOLOGIA, HABLA, REFRANES.
14. RELIGIOSIDAD POPULAR.
15. TEATRO POPULAR.
16. EL TRAJE POPULAR.
17. MUSEOS ETNOLOGICOS.

#### 5. SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS EN EL CATALOGO

- AMAT: ASOCIACION CULTURAL MONTES DE TOLEDO.  
BRAE: BOLETIN REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.  
CAT: CAJA DE AHORROS DE TOLEDO (Antes: Caja de Ahorros Provincial de Toledo).  
IEA: INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES.  
IEM: INSTITUTO DE ESTUDIOS MANCHEGOS.  
IPCMS: INSTITUTO PROVINCIAL CULTURAL «MARQUES DE SANTILLANA».  
IPIET: INSTITUTO PROVINCIAL DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS TOLEDANOS.  
JCCM: JUNTA DE COMUNIDADES DE CASTILLA-LA MANCHA.  
RABACHT: REAL ACADEMIA DE BELLAS ARTES Y CIENCIAS HISTORICAS DE TOLEDO.  
RABM: REVISTA DE ARCHIVOS, BIBLIOTECAS Y MUSEOS.  
RDTP: REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES.

Ab.: Albacete.  
abr.: abril.  
ago.: agosto.  
B.: Barcelona.  
cms.: centímetros.  
col.: color.  
CR.: Ciudad Real.  
CU: Cuenca.  
dic.: diciembre.  
dir.: director.  
ed.: edición.  
ene.: enero.  
feb.: febrero.  
grab.: grabados.  
GU.: Guadalajara.  
h.: hoja.  
imp.: imprenta.  
jul.: julio.  
jun.: junio.  
M.: Madrid.  
mar.: marzo.

may.: mayo.  
neg.: negro.  
nov.: noviembre.  
n.<sup>o</sup>: número.  
n.<sup>os</sup>: números.  
oct.: octubre.  
p.: página.  
pp.: páginas.  
prov.: provincia.  
recop.: recopilados, recopilación.  
s.: siglo.  
s. a.: sin año.  
sem.: semestre.  
sep.: septiembre.  
t.: tomo.  
tall.: talleres.  
tip.: tipográficos.  
tit.: título.  
TO.: Toledo.  
trim.: trimestre.

## 1. BIBLIOGRAFIA.

- CABALLERO, Fermín: *La imprenta en Cuenca*. CU., Imp. El Eco, 1869.
- CALVO CIRUJANO, José María: «Folklore toledano: apuntes para una historia». *La Voz del Tajo*, núms. 225 (21-4-1982), p. 29 y 226 (28-4-1982), p. 43.
- CAÑIGRAL, Luis de: «Adiciones y correcciones al Diccionario tipográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, XIII (1982), pp. 241-259.
- CAÑIGRAL, Luis de: «Nuevas adiciones y correcciones al Diccionario tipográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, XIV (dic. 1983), pp. 261-283.
- COTTA Y MARQUEZ DE PRADO, Fernando de: *Bibliografía manchega*. Bibliografía de las provincias de Albacete, Ciudad Real, Cuenca y Toledo. *La Mancha*. Revista de estudios regionales. Este trabajo apareció en los siguientes números de esta revista: Albacete: «Bibliografía de la provincia de Albacete, I». Año I, núm. 3 (jul.-sep. 1961), pp. 139-148. Ciudad Real: «Bibliografía de la provincia de Ciudad Real, I». Año I, núm. 4 (oct.-dic. 1961), pp. 171-181. Cuenca: «Bibliografía de la provincia de Cuenca, I». Año I, núm. 1 (ene.-mar. 1961), pp. 113-121. Toledo: «Bibliografía de la provincia de Toledo, I». Año I, núm. 2 (abr.-jun. 1961), pp. 165-176. «Bibliografía de la provincia de Toledo, II». Año II, núm. 5 (ene.-mar. 1962), pp. 165-182.
- GARCIA LOPEZ, Juan Catalina: *Biblioteca de Escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*. M., Sucesores de Rivadeneyra, 1899.
- GOITIA GRAELLS, Mariano: «Índice de tradiciones y leyendas toledanas». *Toletum*. Año LXVI, Curso 1979-1980. 2.ª época, núm. 13 (1982), pp. 177-204.
- FUSTER RUIZ, Francisco: *Fondos bibliográficos albacetenses*. Colección de impresos albacetenses conservados en los archivos histórico-provincial y del Ayuntamiento de Albacete, precedida de una historia de la imprenta en esta provincia. Ab., Excmo. Ayuntamiento, 1972-1973. XLVI, 185 p., lám., 1 h.
- PALOMERO, Santiago: *Índice bibliográfico de la provincia de Cuenca. Exposición «La Cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces»*. Santiago Palomero. Enrique Trogal. CU., Delegación Provincial de la Consejería de Educación y Cultura, 1984, 32 p.
- PÉREZ PASTOR, Cristóbal: *La imprenta en Toledo*. Descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad desde 1483 hasta nuestros días. M., Imp. Tello, 1887. Ed. facsímil: Amsterdam, Gérard Th. Van Heusden, 1971. XXIII, 392 p. Recientemente se ha publicado una nueva ed. facsímil: To., IPIET, 1984.
- PÉREZ VALERA, Isabel: *Catálogo de la Sección Bibliográfica y de Autores de la provincia de Ciudad Real*. C.R., IEM 1976. 311 p., 1 h.
- SANCHEZ SANCHEZ, Juan: «La bibliografía en Castilla-La Mancha». En *La Cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces*. Catálogo de la exposición. Palacio de Velázquez. Abril-mayo, 1984. Madrid, Ministerio de Cultura, ..., 1984, pp. 557-606. El artículo inicial, que recoge las aportaciones más importantes a la bibliografía de Castilla-La Mancha, siguen unas selecciones regional y provinciales

de la bibliografía «esencial» para estudiar esta Comunidad Autónoma, por diversos autores.

SANCHEZ SANCHEZ, Juan: «Las revistas de estudios en la región castellano-manchega», Juan Sánchez Sánchez. Isidro Sánchez Sánchez. *Almud*, núm. 6 (1982), pp. 181-203.

SANZ GARCIA, María del Pilar Cecilia: *Autores toledanos del siglo xx (1900-1980)* [To.] CAT, 1983, 239 p.

## 2. GENERAL.

BARBA RUEDA, Cándido: *Industrias Populares en Aldea del Rey (Ciudad Real)*. C.R., Museo de Ciudad Real, 1984, 208 p., XXIX lám., 3 h. (Estudios y Monografías, 12).

CABAÑERO GARCIA, José: *Rapsodia manchega (del folklore de Ciudad Real)*. M. Gráficas Carrasco, 1951, 146 p.

CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: «Sigüenza: Notas de Etnografía». *Wad-Al-Hayara*, núm. 6 (1979), pp. 181-214.

CASTILLO DE LUCAS, Antonio: *Historias y tradiciones de Guadalajara y su provincia (Costumbres, devociones, fiestas...)*. [To.] Patronato Provincial de Cultura (S.a.: 1970), 198 p., grab.

CUENCA: *Cuenca, cosas y gentes* [Cu., Publicaciones Conquenses, 1977], 378 p., grab. y grab. color.

ECEVARRIA BRAVO, Pedro: «El folklore en el Campo de Montiel y Calatrava». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 2.ª época, núm. 14 (dic. 1983), pp. 145-163.

FERRER, José María: *200 kilómetros alrededor de Madrid. Arte, gastronomía, fiestas, artesanía, naturaleza. Guía-1. Salidas por la N-II*. [M., autor, 1983], 259 p., grab. Guía muy útil para viajar por la provincia de Guadalajara (comarcas de la sierra, la campiña, la Alcarria).

FOLKLORE: «Folklore en los Montes de Toledo: Pulgar y Marjaliza». *Boletín AMT*, núm. 11 (tercer trim. 1980), pp. 14-16.

FUSTER RUIZ, Francisco: *Aspectos históricos, artísticos, sociales y económicos*

*de la provincia de Albacete*. [V.] Caja de Ahorros de Valencia [1978], 306 p., 1 h., grab. neg. y col. (Monografías del Centenario 1878-1978.) Tras un estudio general de la provincia, analiza las diversas comarcas. Interesa su consulta, porque algunos de los capítulos en cada comarca son: industrias típicas y artesanía, arquitectura popular, tradiciones populares...

GARCIA GIL, Octavio: *Oropesa. Señorío y Condado* / Octavio García Gil y Andrés Fernández Arroyo. *Oropesa* / Autor / 1982, 223 p., grab., lám. col.

GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: *Folklore toledano: fiestas y creencias* / Consolación González Casarrubios y Esperanza Sánchez Moreno. [To., IPIET, 1981], 158 p., grab., 3 h. (Sección VI: Temas toledanos, extra 1).

GONZALEZ HONTORIA Y ALLENDE SALAZAR, Guadalupe: «La vida popular en Castilla-La Mancha». En: *La cultura en Castilla-La Mancha y sus raíces* [Catálogo de la exposición] M., Ministerio de Cultura. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Fundación Cultural de Castilla-La Mancha, 1984, pp. 49-53.

GUIA. *Guía ilustrada de Madrid, Castilla-La Mancha, Extremadura*. M., Seleccionaciones del Reader's Digest, 1984, 120 p. pleg., grab. col. (Guías ilustradas de España, 5).

GRAN. *Gran Enciclopedia de Madrid, Castilla-La Mancha*. [Zaragoza, Unión Aragonesa del Libro, 1982-1984]. Obra en curso de publicación que constará de 12 volúmenes, habiéndose editado hasta la fecha los ocho primeros. Algunos artículos interesantes: «Arquitectura popular» (II, pp. 293-298), «Bordado» (II, 448-458), «Bordado popular» (II, 458-461), «Botarga» (II, 466-467), «Fiestas populares» (V, 1.189-1.203).

HERRERA CASADO, Antonio: *Crónica y guía de la provincia de Guadalajara*. Gu., Excma. Diputación Provincial, 1983, 560 p., lám., grab., h.

HORCAJADA GARRIDO, Angel: *Huellas del pasado: Horcajo de Santiago*. [Cu.]

- Ayuntamiento de Horcajo de Santiago [1980], 247 p. con lám.
- HOYOS SAINZ, Luis de: *Manual de folklore. La vida popular tradicional en España*. Luis Hoyos Sainz. Nieves de Hoyos Sancho. Con unas palabras preliminares de Nieves de Hoyos y una introducción de José M. Gómez-Tabanera. [M.] Ediciones Istmo [1985], 26 p., 602 p., grab, XXII lám. (Textos redivivos, 2.) Se trata de una ed. facsímil de esta obra, con palabras previas de Nieves de Hoyos. La primitiva edición fue: *Madrid, Revista de Occidente* [1947]. Obra de imprescindible consulta, contiene numerosas referencias a Castilla-La Mancha (véase el índice geográfico de la obra). Anotemos algunas de las localidades y comarcas: *Prov. de Albacete*: Albacete, Alcalá de Júcar, Alcaraz, El Bonillo. *Provincia de Ciudad Real*: Valle de Alcudia, Almagro, Argamasilla de Alba, Ciudad Real, Miguelturra, Piedrabuena, Valdepeñas. *Prov. de Cuenca*: Boniches, Cuenca, Huete, Priego, Recuenco, Vindel. *Provincia de Guadalajara*: La Alcarria, Atienza, Brihuega, Cifuentes, Cogolludo, Guadalajara, Iriepal, Maranchón, Miedes, Molina de Aragón, Mondéjar, Robledillo de Mohernando, Sayatón, Utande. *Prov. de Toledo*: Almoróx, Belvís de la Jara, Cazalegas, Cobisa, Cuerva, Escalona, Lagartera, Ocaña, Oropesa, Puente del Arzobispo, Quero, Talavera de la Reina, Toledo, Valdeverdeja, Villacañas.
- JORNADAS DE ESTUDIO DEL FOLKLORE CASTELLANO-MANCHEGO. I. 1983. Cuenca. *I Jornadas de Estudio sobre Folklore en Castilla-La Mancha* [Ponencias y conclusiones]. [Cu., JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983], 196 páginas.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: *Historia y costumbres de la villa de Menasalbas*. Aproximación a su historia y folklore. To., Ayuntamiento de Menasalbas, 1982, 82 p., grab.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: *Panorama de una comarca: los Montes de Toledo*. Ventura Leblic García y Pilar Tormo Martín de Vidales. To. Diputación Provincial, 1981, 64 p., grab. (Serie VI. Temas toledanos, 12). Precede al tít.: IPIET.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: *Reportajes del folklore toledano*. [autor] 1983, 44 p., grab. Recoge 25 artículos publicados en periódicos y revistas sobre fiestas, leyendas, medicina popular y artesanía toledana.
- LOPEZ GIRON, Jesús: *La vida rural en Casas de los Pinos (Cuenca)*. Biografía Inconclusa. Prólogo de Julián San Valero Aparisi. Tarancón. Autor, 1984, 287 p., grab.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: *Guadalajara en su folklore*. Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1976.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: *Miscelánea del folklore provincial de Guadalajara*. [Gu., Jefatura Provincial del Movimiento, 1976], 112 p., 2 h., con lám., grab.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: *Notas de etnología y folklore de Guadalajara*. Gu., IPCMS, 1979, 163 p., 2 h., grab. (Col. La Botarga, 1).
- MARTINEZ GOMEZ-GORDO, Juan Antonio: *Sigüenza (glosario de la historia, arte y folklore seguntinos)*. Edición conmemorativa del XVII cincuentenario de la Reconquista de la ciudad (1976). Sigüenza [autor] 1978, 321 p., 7 h., grab. neg. y col.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Historia de la muy noble y leal villa de Orgaz*. Puesta al día y corregida en su texto primitivo por Ramón Perea Bravo. [To., Tall. Tipográficos Gómez-Menor], 99 p., grab.
- MONDEJAR SOTO, Mariano: *Miguelturra, historia y tradición*. Puertollano [Tall. Tip. «La Económica»], 1978, 135 p., 1 h., grab.
- MORENO NIETO, Luis: *Caminos de Toledo. Itinerario turístico de la provincia*. [To., Imp. Diputación Provincial, 1966], 56 h. con lám.
- MORENO NIETO, Luis: *Diccionario enciclopédico de Toledo y su provincia*. To. [autor] 1974, XV, 432 p. Aunque muchas de las voces contienen diversos datos folklóricos, especialmente las correspondientes a las localidades provin-

- ciales, es interesante el artículo «Folklore», breve resumen de los aspectos más conocidos del folklore toledano. Véase también: «Trajes», «Lagartera», «Mondas», «Camuñas» y «Amuletos».
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: «El folklore manchego». Separata de *Douro-Litoral*. Oporto, núms. VII-VIII, IX, 5.ª serie. Porto, Tip. da Livraria Simoes López, 63 p., grab.
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: «El folklore manchego en sus relaciones con el folklore nacional». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, número 7, 1.ª época (1954-55), pp. 71-85.
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: «Notas para el estudio de la prehistoria, etnología y folklore de Toledo y su provincia». *Boletín de la RABACHT*, año X, número 34 (enero 1928), pp. 1-72, 1 lám. Hay separata: To., A. Medina, 1928, 56 p.
- PEREZ FERNANDEZ, Francisco: *Ciudad Real paso a paso*. Francisco Pérez Fernández, José López Martínez, Dulce N. Ramírez Morales. [Prólogo de Francisco García Pavón]. [M.] Caja de Ahorros de Cuenca y Ciudad Real [1981], 291 p., lám., col., 1 h: Para los estudios etnológicos interesan los siguientes capítulos: «Costumbres», pp. 148-177; «Cocina regional», pp. 177-194; «El vino y el queso», pp. 194-215; «Folklore», pp. 215-233; «Artesanía», pp. 233-245.
- RAMON Y FERNANDEZ OXEA, José: *Geografía popular toledana*. Cancela, de Camilo José Cela. M. [Imp. Sáez], 1965, 165 p., 1 h.
- REYES Y PROSPER, Ventura: «El folklore de Toledo». *Toledo* (1915), p. 23.
- RIOFRIO, José Andrés: *Membrillera, historia y tradición*. [M., Litografía Galpa, 1979], 4 h., 104 p., 1 h., grab.
- SANCHIS, Nicasio [y otros]: «Situación cultural en Castilla-La Mancha: [Informe por provincias] *Almud*: Revista de Estudios de Castilla-La Mancha, núms. 7-8 (1983), pp. 3-47. Informes elaborados por Nicasio Sanchís (Albacete), Alfonso González Calero (Ciudad Real), José Luis Muñoz (Cuenca), Angel García Méndez (Guadalajara) y Rafael J. del Cerro Malagón (Toledo).

SANTAOLALLA LLAMAS, Manuel: *Pastrana. Apuntes de su historia, arte y tradiciones*. [Pastrana, autor] (S.a.: 1979), 1 h., 192 p., 2 h., lám.

TELLEZ Y GONZALEZ, Guillermo: «Tópicos sobre Toledo». *Toletum*, años XXXIX-XLIV, núms. 75-80, 1963-1968, 2.ª época, núm. 4 (1969), pp. 49-71. Interesante artículo que analiza muchos de los tópicos toledanos, entre ellos algunos relacionados con la etnología (leyendas, arquitectura popular...).

### 3. ALFARERIA Y CERAMICA

#### GENERAL

- CASTAÑOS Y MONTIJANO, Manuel: «La cerámica». Toledo (1921), p. 20.
- HERNANDEZ CUETO, Lidia: «Cerámica relacionada con el vino y el aceite». *Narria*, núm. 8 (dic. 1977), pp. 13-16.
- SESEÑA, Natacha: *La cerámica popular en Castilla La Nueva*. M., Editora Nacional, 1975, 275 p.
- TIMON TIEMBLO, Pía: «La cerámica en el ciclo de la vida humana». Pía Timón Tiemblo, Esperanza Sánchez, Natividad Salmador. *Narria*, núm. 8 (dic. 1977), pp. 5-8.
- VOSSEN, R.: *Guía de los alfares de España*, 2.ª ed., R. Vossen, N. Seseña y W. Kopke. M., 1980, 298 p., lám. 1.ª ed.: M., Editora Nacional, 1975.

#### PROVINCIA DE ALBACETE

- BELTRAN, A.: *Cuerveras*, de Chinchilla, y *Kernoi* Hallstáticos y clásicos. Ab., Publicaciones del Seminario de Historia y Arqueología de Albacete, 1962.
- PADILLA MONTOYA, Carmen: «La cerámica para el vino [en la provincia de Albacete: Villarrobledo y Chinchilla]». Carmen Padilla Montoya y Eduardo del Arco. *Narria*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 9-11.

## PROVINCIA DE CUENCA

- ALBERTOS SOLERA, M. A. [y otros]. *Estudio etnográfico de la alfarería conquense*. Cu., Excma. Diputación Provincial de Cuenca, 1978.
- ORTS BANON, Dulce: «La cerámica en Cuenca». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 3-4.
- OSUNA RUIZ, Manuel: *Un alfar de cerámicas populares del siglo XVII en Cuenca*. Cu., Patronato Arqueológico Provincial [1976]. 110 p. con lám. y lám. col. (Arqueología Conquense, II).
- RICA, Carlos de la: «Ceramistas conquenses: José Alvaro, el artesano». *Cuenca*, núm. 16 (2.º semestre 1979), pp. 129-131, grab.
- RICA, Carlos de la: «Ceramistas conquenses: Manuel Real Alarcón». *Cuenca*, números 14-15 (2.º semestre 1978 y primer semestre 1979), pp. 107-109, grab.
- RICA, Carlos de la: «Ceramistas conquenses: Pedro Mercedes». *Cuenca*, núm. 17 (primer semestre 1980), pp. 103-105, grab.
- SANCHEZ SANZ, María Elisa: «La alfarería y los alfareros de Priego. Una interpretación». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 5-13.
- SANCHEZ SANZ, María Elisa: «Breve nota sobre la alfarería de Mota del Cuervo». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), p. 14.
- SESEÑA DIEZ, Natacha: «La alfarería de Mota del Cuervo». *RDTP*, t. XXIII (1967), pp. 339-346.
- SIERRA DELAGE, Marta: «Alfarería en Barchín del Hoyo». *Cuenca*, núm. 13 (primer semestre 1978), pp. 73-84, 2 lám., grab.
- SIERRA DELAGE, Marta: «La cerámica de Barchín del Hoyo (Cuenca)». *Cuenca*, número 7 (primer semestre 1975), 3 h., grab.

## PROVINCIA DE GUADALAJARA

- CASTELLOTE, Eulalia: *La alfarería en la provincia de Guadalajara*. Gu., IPCMS, 1979, 216 p., 18 h. con lám.

## PROVINCIA DE TOLEDO

- AGUADO, José: «Hallazgo en Navahermosa de azulejos del siglo XV». *Boletín AMT*, núm. 4 (4.º trimestre 1978), p. 22 [grab. en p. 24].
- CASAL, Conde de: «Cerámica toledana. Menasalbas». *Toledo*, núm. 55 (1916), página 3.
- GALAN, Miguel Angel: «La alfarería popular en los Montes de Toledo: Cuerva». *Boletín AMT*, núm. 15 (tercer trimestre 1981), pp. 18-24.
- GOMEZ LOPEZ-PINTOR, José A.: «La alfarería en la comarca de los Montes de Toledo: Alfar de Los Navalucillos». *Boletín AMT*, núm. 14 (2.º trimestre 1981), pp. 23-24.
- MARTINEZ CABRERA, Jesusa: «La ceramique populaire dans la province de Toledo». *Art. Populaire*: París, Duchartre, 1931. Vol. I, pp. 235-236.
- NAVAHERMOSA: «Navahermosa» [Alfarería desaparecida. Grabados]. *Boletín AMT*, núm. 9 (primer trimestre 1980), cubierta.

## Cerámica de Puente del Arzobispo

- BRAÑA Y DE DIEGO, M.: «Algunos aspectos de la fabricación de la loza del Puente del Arzobispo». *Cerámique* (1954).
- MALLUGUIZA, Ramón: «Más de cien familias viven de la cerámica de Puente del Arzobispo. Un pueblo que carece de término municipal». *Provincia*, núms. 2 y 3 (2.º trimestre de 1955), pp. 6-13.
- SANCHEZ CANTON, Francisco Javier: «Textos sobre la loza de Talavera y Puente del Arzobispo». *Archivo Español de Arte*, núm. 44 (marz.-abr. 1941), pp. 240-242.
- SESEÑA DIEZ, Natacha: «Cerámica actual en Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo». *Goya*, núm. 78 (mayo-junio 1967), pp. 388-395.
- SESEÑA DIEZ, Natacha: «Cerámica de Puente del Arzobispo». *T.E.A.C.*, Cuad. 1.
- SESEÑA DIEZ, Natacha: «Producción popular en Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo». *Archivo Español de Arte*, XLI, 161 (ene.-mar. 1968), pp. 45-57.

## Cerámica de Talavera

- ALBUM: «Del álbum de la fábrica. Interesantes homenajes al artista. [Cerámica Ruiz de Luna]. *Toledo* (1920), p. 106.
- ALCANTARA, Francisco: «La loza de Talavera». *Pro Patria* (1913), pp. 309-312.
- BALLESTEROS GALLARDO, Angel: *Cerámica de Talavera: tres tiempos para una historia*. To., Diputación Provincial, 1983, 55 p., grab. (Serie VI. Temas Toledanos, 33). Precede al tít: IPIET.
- BALLESTEROS GALLARDO, Angel: «Influencia francesa en la cerámica de Talavera en el siglo XVIII. *Almud*, núm. 4 (1981), pp. 101-118.
- BRAÑA Y DE DIEGO, M.: «Notas acerca de las fuentes de inspiración artística de los ceramistas talaveranos». *Arte Español* (1951).
- CASA: «Casa talaverana decorada con cerámica de Ruiz de Luna». *Toledo* (1923), p. 686.
- CASTELLO Y TARREGA, J.: «Talavera, Valencia y Ruiz de Luna». *Toledo* (1923), p. 679.
- CERAMICA: «La cerámica de Talavera». *Toledo* (1921), p. 127.
- CERAMISTA: «El ceramista Ruiz de Luna». *Toledo* (1922), p. 391.
- EXPOSICION: «Exposición de cerámica: Un nuevo triunfo de Ruiz de Luna». *Toledo* (1923), p. 722.
- FERNANDEZ-SANGUINO, María: *Talavera de la Reina y su comarca*. M., Publicaciones Españolas, 1955, 30 p., lám. Sobre la cerámica de Talavera, pp. 10-16.
- FORTHINGHAM, A. W.: *Talavera pottery with a catalogue of the collection of the spanish society of America*. New York, 1944, 191 p.
- FORTHINGHAM, Alice Wilson: «Talavera pottery decoration based on designs by stradamus». *Notes Hispanic*, The Hispanic Society of America III (1943), pp. 96-117.
- GONZALEZ MUÑOZ, María del Carmen: «Algunas notas sobre cerámica de Talavera». *Archivo Español de Arte*, t. LIII, núm. 211 (jul.-sept. 1980), pp. 345-366.
- HERRERA ESCUDERO, María Luisa: «La decoración figurada en la cerámica de Talavera». *La ceramique* (1944).
- HERRERA ESCUDERO, María Luisa: «Temas de toros en la loza talaverana de Su Alteza (la Infanta Isabel)». *Arte Español*, t. XVIII (1950-51), p. 258 ss.
- HOMENAJE: «Homenaje a un gran artista y un gran toledano. La cerámica de Talavera. Labor del señor Ruiz de Luna». *Toledo* (1920), p. 97.
- HOMENAJE: «Homenaje a un notable artista toledano» [Juan Ruiz de Luna]. *Toledo* (1923), p. 645.
- MARTINEZ CAVIRO, Balbina: «Azulejos talaveranos del siglo XVI». *Archivo español de Arte*, t. 44 (1971), p. 283 ss.
- MARTINEZ CAVIRO, Balbina: *Cerámica de Talavera...* M., CSIC. Instituto Diego Velázquez, 1969, 50 p., 47 láms. (Artes y artistas).
- MARTINEZ CAVIRO, Balbina: «La Virgen del Prado y la cerámica de Talavera de la Reina». *Narría*, núm. 9 (marzo 1978), pp. 11-14.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Manuel: «Arte e historia. Cerámica toledano-talaverana». *Toledo* (30-10-1920), p. 155.
- NUEVA: «Nueva obra del ceramista Ruiz de Luna en el paseo del Prado de Talavera de la Reina». *Toledo* (1927), página 1.672.
- NUEVO: «Un nuevo museo en Talavera». [La colección antigua de Ruiz de Luna]. *Toledo* (1925), p. 1.109.
- OÑA IRIBARREN, Gelasio: «Las alcoveñas lozas de Talavera. Un gran artista olvidado». *Arte español*, año XXIX, t. XV (1945), pp. 115-120.
- PARAMO, Platón: «Arte industrial. La cerámica antigua de Talavera». *Toledo* (1918), p. 2.
- PARAMO, Platón: *La cerámica antigua de Talavera*. M., 1919.
- PARAMO, Platón: «La cerámica de Talavera». *Bol. Soc. Española excursiones*, t. 25 (1917), pp. 137-139.
- PEREZ VIDAL, José: «Talavera, apelativo de loza». Sep. de *Olaría*, Boletim do Museu de Cerámica Popular Portuguesa, núm. 1 (agosto 1968), Barcelos, 19, pp.



- PESCADOR DEL HOYO, María del Carmen: «La loza de Talavera y sus imitaciones del siglo XVII». *Archivo español de Arte*. XXXVIII, núm. 151-152 (jul.-dic. 1965), pp. 245-260.
- PORRES MARTIN-CLETO, Julio: «Santa María de Piedraescrita». *Toletum*, año LXV, 2.ª época, núm. 12. Curso 1978-1979 (1981), pp. 197-206, grab.
- RESTAURACION; «Restauración de monumentos. Toledo». [Cerámica talaverana del XVII]. *Toledo* (1928), p. 2.014.
- RUIZ: «Juanito Ruiz de Luna». *Toledo* (1922), p. 409.
- RUIZ: «Ruiz de Luna en el Museo de Infantería (Toledo)». *Toledo* (1924), p. 884.
- RUIZ DE LUNA, Juan: «Algo sobre la cerámica de Talavera». *Toledo*, año II, número 56 (30-8-1916), pp. 2-4.
- SALAVERRIA, José María: «Viaje interior. El jarro de Talavera». *Toledo* (1919), página 52.
- S.C.: «Ruiz de Luna y su obra». *Toledo* (1920), p. 105.
- SANCHEZ CANTON, Francisco Javier: «Textos sobre la loza de Talavera y Puente del Arzobispo». *Archivo Español de Arte*, núm. 44 (marzo-abr. 1941), pp. 240-242.
- SESEÑA DIEZ, Natacha: «Cerámica actual en Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo». *Goya*, núm. 78 (mayo-jun, 1967), pp. 388-395.
- SESEÑA, Natacha: «Producción popular en Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo». *Archivo español de Arte*, XLI, 161 (ene.-marzo 1968), pp. 45-57.
- VACA GONZALEZ, Diodoro: «Algunos datos para una historia de la cerámica de Talavera de la Reina». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3.ª época, año XIV, núms. 7-8 (jul.-ago. 1910), pp. 118-136; núms. 11 y 12 (nov.-dic. 1910), pp. 441-456; año XV, t. 24, núms. 3-4 (marz.-abr. 1911), pp. 317-338, núms. 7-10 (jul.-oct. 1911), t. 25, p. 92, 287-293.
- VACA GONZALEZ, Diodoro: *Historia de la Cerámica de Talavera de la Reina y algunos datos sobre la de Puente del Arzobispo*. Diodoro Vaca González y J. Ruiz de Luna. M., Editoria Nacional, 1943.
- Cerámica de Toledo*
- AGUADO VILLALBA, J.: «La azulejería toledana a través de los siglos». *Toletum*, año LXI, curso 1974-76, 2.ª época, número 8 (1977), pp. 31-87, XIV lám.
- AGUADO VILLALBA, José: «La cerámica desconocida del Salón de Mesa en Toledo». *Toletum*, año LXV, Curso 1978-1979, 2.ª época, núm. 12 (1981), pp. 165-175, con grab. y lám. col.
- AGUADO VILLALBA, José: «Cerámica en Toledo». *Artesanía*, Public. Dir. Nac. Artesanía, núm. 37 (sept. 77).
- AGUADO VILLALBA, José: «Lámparas toledanas en cerámica». *Toletum*, año LXV, 2.ª época, núm. 11 (1981), pp. 31-37, con lám.
- ARROYO: «Francisco Arroyo» [ceramista siglo XIX]. *Toledo* (1922), p. 472.
- CASAL, Manuel Escrivá de Romaní y de la Quintana, Conde de: *Cerámica de la ciudad de Toledo. Estudios preliminares*. M. [Blass], 1935, 55 p., 2 h., 36 lám., 2.ª ed.: M. Blass, 1954.
- CERAMISTA: «El ceramista Angel Pedraza». *Toledo* (1921), p. 223.
- EXPOSICION: «Exposición artística [cerámica y alfarería] en Toledo». *Toledo* (1925), p. 1.220.
- HERRERO ESCUDERO, María Luisa: «Las tinajas mudéjares del museo de Toledo. Intento de sistematización. En *Memorias de los museos Arqueológicos Provinciales*. M., 1944.
- LISARDO: «Las industrias toledanas desaparecidas. La cerámica». *Toledo* (1919), p. 128.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: «Alicatados toledanos». *Boletín RABACHT*, año XI, núms. 40-41 (jul.-dic. 1929), pp. 199-204.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: «Cerámica toledana». *Toledo* (1921), p. 27.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: «La cerámica en Toledo». *Coleccionismo*. M., año V, núm. 49 (ene. 1917), pp. 1-4.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *La cerámica en Toledo*. To., Sebastián Rodríguez, 1929, 15 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: «La cerámica morisca en Toledo». *Bol. Soc. Es-*

- pañola excursiones*, t. 36 (sept. 1928), p. 199 ss.
- PULIDO, Ramón: «Un maestro de la cerámica» [Aguado]. *Toledo* (1921), p. 26.
- REYES Y PROSPER, Ventura: «Una reliquia científica en Toledo: La botica del hospital de Afuera (siglo XIV)». *Toledo*, núm. 57 (1916), p. 4.
- YAK: «Artistas toledanos: José L. Mingo (Cerámica)». *Toledo* (1929), p. 2.194.

#### 4. ARQUITECTURA POPULAR

- ANABITARTE, Olga: «Arquitectura popular de Cuenca». Olga Anabitarte, Lucía Gómez Olazábal. *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 1-2.
- AGUADE NIETO, Santiago: «Notas para el estudio del molino hidráulico en Cuenca (1177-1300)». *Almud*, núm. 5 (1982), pp. 45-78.
- APORTACION: «Aportación arqueológica [... chozo de Jumela]». *Boletín AMT*, número 0 (ene. 1978), pp. 7-9.
- ARQUITECTURA: «Arquitectura popular. Informe». *Boletín AMT*, núm. 6 (2.º trimestre 1979), pp. 19-25.
- BARBA RUEDA, Cándido: *Arquitectura popular manchega*. Puertollano, Universidad Popular de Puertollano, 1985, 7 h., grab.
- BERMEJO, Ignacio: «Molienda que fue, de molinos de agua». *Olcades*, núm. 10 (1982), pp. 155-162.
- CASADO, Rosario: «Arquitectura popular en la zona de Escalona». Rosario Casado, José María Carrascosa. *Narría*, número 9 (marz. 1978), pp. 2-5.
- CAVA, Luis Esteban: «La casa tradicional de la Serranía». *Olcades*, núm. 13 (1983), pp. 37-47.
- CEDILLO, Jerónimo López de Ayala Álvarez de Toledo, Conde de: «El arte en Tembleque». *Toledo*, núm. 71 (1917), página 4.
- CHAUSA, A.: «Arquitectura rústica en el sur de la Alcarria». *Wad-Al-Hayara*, número 8 (1981), pp. 521-534.
- DIAZ MORALES, Juan José: «Los silos de La Guardia». *Estampa*, núm. 53 (1929).
- FERNANDEZ SERRANO, Carlos: «La arquitectura rupestre de Chinchilla de Montearagón». Carlos Fernández Serrano, Blanca Enma Lobato Cepeda e Ignacio Ortega Bravo. *Narría*, núm. 27 (septiembre 1982), pp. 2-5.
- FLORES, Carlos: *Los silos de Villacañas*. Carlos Flores, Fernán Bravo. [M., MOPU, 1984], 64 p., grab. (Monografías de la Dirección General de Arquitectura y Vivienda).
- FLORES, Carlos: «La arquitectura de Toledo». Carlos Flores, Eduardo Amann. *Hogar y Arquitectura*, núm. 2 (1964), pp. 43-71.
- GARCIA BERLANGA, María Teresa y Fidel: «El bombo, edificación rural de La Mancha». *II Congreso de Etnología y Tradiciones Populares*. Córdoba. Zaragoza, Institución Fernando el Católico. Diputación Provincial de Zaragoza, 1974.
- GARCIA MONTES, Luis: *Villacañas y su historia*. [Tarancón (Cuenca), Artes Gráficas Antona], 1978. 150 p. con lám. y grab. Véase el cap. III del libro: «Calles, casas, silos, quinterías, chinforrera», pp. 31-39.
- GONZALEZ LARA, José: *Molinos y girasoles en La Mancha*. C. R., Imp. Angama, 1982, 301 p.
- GONZALEZ VALCARCEL, José Manuel: «Tembleque». *Arquitectura*, VII (1964), página 43.
- GONZALEZ VALERO, Braulio-Félix: *Molinos de viento*. C.R., Edit. Calatrava, 1964, 31 p.
- GUARDIA: «La Guardia, pueblo manchego». *Arquitectura*, v. 2 (1963).
- HOYOS SANCHO, Nieves de: «La casa manchega». *Congrés International de Geographie* (Lisbonne, 1949). Lisboa, 1951. Tomo III, pp. 121-132.
- JIMENEZ ARQUES, María Inmaculada: «La arquitectura popular manchega en la provincia de Ciudad Real». *Narría*, número 22 (jun. 1981), pp. 3-6.
- JIMENEZ DE GREGORIO, Fernando: «La población en la Jara toledana». *Estudios Geográficos*, año XV, núm. 55 (mayo 1954), pp. 209-245, 3 lám.

- JIMENEZ DE GREGORIO, Fernando: «Los tipos de vida en el campo español: en la Jara toledana». *Boletín de la Real Sociedad Geográfica de Madrid*, tomo LXXXIX (1950), pp. 7-36.
- JIMENEZ GREGORIO, Fernando: «La vivienda en la Jara toledana». *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, tomo LXXXIX (1953), pp. 336-397.
- JORGE ARAGONESES, Manuel: «Tirantas aspadadas en la arquitectura popular de tapial del Noroeste de Albacete». *Congreso de Historia de Albacete*. 8-11 diciembre 1983. [Ab.] IEA... 1985. Vol. IV, pp. 625-674.
- LOPEZ MARTIN, Fernando: *Los molinos de Campo de Criptana*. M., Blas, tip.; 1938, 32 p.
- LOPEZ MARTINEZ, José: *Los molinos de La Mancha*. [M.] Polar Ediciones [1983], 48 p., grab. (Biblioteca Polar.)
- LOPEZ-CASERO, Francisco: «La plaza. Estructuras y procesos sociales de un pueblo de La Mancha». *Ethnica*, núm. 4 (1972), pp. 89-136.
- LORENZO FERNANDEZ, Julio: «Los silos de Villacañas». *RDTP*, t. V (1949), pp. 420-434.
- MALDONADO Y COCAT, José Ramón: «Almagro y su Parador Nacional». *Noticiero Turístico* [Dirección General de Promoción del Turismo], núm. 364 (oct. 1981).
- MALDONADO Y COCAT, José Ramón: «Arquitectura popular manchega». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, núm. 13, 2.ª época (1982).
- PLANCHUELO PORTALES, G.: «El Bombo». *Revista Albores de Espíritu* (Tomelloso), núm. 1 (nov. 1946).
- PORRES MARTIN-CLETO, Julio: *Historia de las calles de Toledo...* To., Diputación Provincial. IPIET, 1971, 2 vol. Hay 2.ª ed., rev. y aum.: To., Editorial Zocodover, 1982-1983, 3 vol.
- RODRIGO, Antonina: *Almagro y su Corral de Comedias*. Ilustración fotográfica: Emiliano Sánchez Moya. 3.ª ed. [C.R.] IEM [1982], 107 p., lám., 2 h.
- SAN MARTIN LOPEZ, Carlos María: «Campaña de restauración y construcción de molinos de viento». *CEM*, núm. IX, 1.ª época (1958-59).
- SANCHEZ-HORNEROS GOMEZ, Antonio: *La arquitectura popular toledana*. To., Diputación Provincial, 1981, 48 p., grab., 2 h. (Serie VI. Temas toledanos, 9). Precede al tít.: IPIET.
- TELLEZ Y GONZALEZ, Guillermo: «La casa toledana». *Boletín RABACHT*, años XXVI-XXVII, núms. 62-63, 1948-49 (1950), pp. 1-56, 4 lám. Ha sido reeditado conjuntamente con el estudio de Téllez sobre la arquitectura religiosa toledana: *La casa y la iglesia en Toledo*. To., Editorial Zocodover, 1978. 176 p., 2 h. El estudio sobre la casa, pp. 119-176 de esta obra.
- TEMES, V.: «La construcción del tapial en la provincia de Albacete». V. Temes y R. Barrios. *Arquitectura*, año XV, núm. 175 (nov. 1933), pp. 297-301.
- TIMON TIEMBLO, María Pía: «La casa lagarterana». María Pía Timón Tiemblo, Esperanza Sánchez Moreno. *Narría*, número 9 (marz. 1978), pp. 6-10.
- TOLEDO, Luis de: «Patios toledanos». *Toledo*, año VIII, núm. 181 (marz. 1922), página 307.

## 5. ARTESANIA. OFICIOS TRADICIONALES

- ARENAS, Pedro: «Los hombres bordan en Lagartera, porque en el campo no hay trabajo». *Rev. Estampa*, Tomo 1, núm. 331 (1934).
- ARTE: «Arte popular de los Montes». [Salesos de corcho de Retuerta y San Pablo. Grabados]. *Boletín AMT*, núm. 5 (primer trimestre 1979), p. 24.
- BARBA RUEDA, Cándido: *Aproximación a la artesanía en la provincia de Ciudad Real*. [C.R., Universidad Popular de Puertollano, 1983], 8 h., grab.
- BARBA RUEDA, Cándido: *Artesanía de Castilla-La Mancha*. [To., Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985]. 120 p., grab. col.
- BARRIO MOYA, José Luis: «Alfombras de Cuenca en los siglos XVII y XVIII». *Cuenca*,

- núm. 14-15 (2.º semestre 1978 y primer semestre 1979), pp. 55-60, grab.
- BECQUER, G.: «El pordiosero. Tipo toledano». *La Ilustración de Madrid*, I, núm. 1 (1870), p. 61.
- BORDADOS: *Bordados de Lagartera*. To., Paraningo, 1965.
- CALVO, Luis: *Artesanía de Cuenca*. [Luis Calvo, José Luis Muñoz.] [Tarancón (Cu.)], Editorial Olcades, 1982, 127 p., grab. neg. y col.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: «Carbón y carboneros en la provincia de Guadalajara». *RDTP*, t. XXXV (1979-1980), pp. 187-208.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: «La elaboración artesana del esparto en la provincia de Guadalajara». *Wad-al Hayara*, núm. 7 (1980), pp. 141-165.
- CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: «Labores textiles tradicionales (Guadalajara)». *Etnografía Española*, núm. 1 (1980).
- CATELLOTE HERRERO, Eulalia: «Trabajos de esparto en Tórtola de Henares». *Narria*, núm. 1 (ene. de 1976).
- CATALOGO: *Catálogo de artesanos de Albacete*. Ab., Dirección Provincial del Ministerio de Cultura, 1982. 4 h. Se trata de una relación de artesanos y sus direcciones, de las siguientes especialidades: alfarería, telares, piel, hierros artísticos, cuchillería, esparto y otros oficios artesanos (macramé, pirograbado, juguetes, muñequería)...
- CASAL, Manuel Escrivá de Romaní, Conde de: «La exposición de Bellas Artes e industrias artísticas de Toledo». *Arte Español* (2.º trimestre 1929), pp. 452 ss.
- EXPOSICION: «Exposición de labores de la mujer». *Toledo* (1920), p. 52.
- FABRICA NACIONAL DE ARMAS. Toledo: *Bicentenario de la Fábrica Nacional de Armas de Toledo. 1780-1980*. [To., Imp. de la Fábrica, 1982], 323 p., lám., 1 h. Contiene los textos de las conferencias pronunciadas con motivo del Bicentenario. Muchas de ellas interesan para la historia de artesanías como el damasquinado, fabricación de espadas, etc.
- FERIA DE ARTESANIA CASTELLANO-MANCHEGA. I. Toledo, 1980: *I. Feria de Artesanía Castellano-Manchega*. Toledo, 14-22 octubre 1980. (S.l.; s.i.) (1980), 120 p., lám. col., grab.
- FERIA REGIONAL DE ARTESANIA DE CASTILLA-LA MANCHA. III. Toledo. 1982: *III Feria Regional de Artesanía de Castilla-La Mancha*. Toledo (España), 8-17 de octubre 1982. Palacio Hospital Tavera. [Talavera de la Reina]. JCCM (S. a.: (1982), 48 p. grab.
- GARCIA BERLANGA, Fidel: «Mención de lugares y labores textiles por la Mancha». *Etnología y Tradiciones Populares. III Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*. Palma de Mallorca, 16-19 de enero de 1975. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico». Diputación Provincial, 1977, pp. 351-364.
- GONZALEZ, Pilar: «Labores de Lagartera». *Narria*, núm. 9 (marz. 1978), pp. 26-28.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «La cestería en la provincia de Guadalajara». *Narria*, núm. 1 (ene. 1976).
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «La fabricación de encerros en Almansa». *Narria*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 17-19.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Oficios artesanos de ayer y de hoy». *Narria*, núm. 22 (jun. 1981), pp. 13-15.
- GONZALEZ ENCISO, Agustín: *Estado e Industria en el siglo XVIII: la fábrica de Guadalajara*. M. Fundación Universitaria Española, 1980, 722 p., gráf. pleg.
- GONZALEZ MENA, María Angeles: «Almagro, ciudad encajera». *Narria*, núm. 22 (jun. 1981), pp. 7-12.
- GONZALEZ MENA, María Angeles: *Catálogo de encajes*. M. Institut Valencia de Don Juan, 1976. Especialmente las pp. 105-116.
- GUIA: *Guía ilustrada de Castilla-La Mancha*. [Cu.] JCCM., Consejería de Turismo, Juventud y Deporte [1983]. 158 p. con lám. col., grab. col., 1 h.
- GUIA: *Guía de la Artesanía de Toledo*. [M.] Ministerio de Industria y Energía (1979), 307 p., grab. y grab. col. Capítulos: II, «La artesanía de Toledo», por Clemente Palencia Flores, pp. 19-82. III, «Estudio socioeconómico sobre la artesanía de Toledo», por el Centro de Estudios Artesanos de la ENA, pp. 83-114. IV, «Censo

- de talleres artesanos», pp. 117-307. Existe una 2.ª ed.: [M.], Ministerio de Industria y Energía [1980], con ligerísimas correcciones y publicada con la colaboración de la Diputación Provincial de Toledo y el IPIET.
- HUGUET DE RUIZ CANOVAS, Pilar: «Exposición de labores de la mujer en Toledo». *Toledo*, t. 6 (1920), p. 125.
- IRADIEL MURUGARREN, Paulino: *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera en Cuenca*. Salamanca, Universidad. Secretariado de Publicaciones, 1974, 406 p. (Acta Salmanticensia).
- JORGE ARAGONESES, Manuel: «Enseres populares olvidados: Tornajos, arcas jamoneras y cajones de salar en Casas de Ves y su entorno (Albacete)». *Congreso de H.ª de Albacete*, 8-11 de dic., 1983 [Ab.]. Instituto de Estudios Albacetenses, 1985, vol. IV, pp. 675-706.
- JORGE ARAGONESES, Manuel: «Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo». *Al-Andalus*, XXII, n.º 1 (1957), pp. 191-194.
- LABORES: *Labores de Oropesa y Lagartera*, núm. 3. [Ocaña, Art. Gráf. C.I.O.], 1954.
- LISARDO: «La exposición de labores toledanas». *Toledo* (1920), pp. 115-123.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: *Guía de la artesanía de Guadalajara*. [Gu., Servicio de Publicaciones del Ministerio de Industria y Energía. Consejería de Industria y Comercio de la JCCM, 1984]. 124 p., grab. col., lám. col., 1 h.
- MARTINEZ DEL PERAL FORTON, Rafael: *La navaja española antigua*. [M.] Instituto de Estudios sobre Armas Antiguas [1980]. 203 p. grab., con amplias referencias a Albacete.
- MUESTRA ARTESANAL DE LA CAMPANA DE OROPESA Y CUATRO VILLAS. I. Oropesa. 1984: *Primera Muestra artesanal de la Campana de Oropesa y Cuatro Villas*. Parador Nacional de Turismo «Virrey Toledo», Oropesa (To.), 10, 11 y 12 de agosto de 1984. 30 p., grab. col.
- PADILLA MONTOYA, Carmen: «Casasimarro: 1. sus alfombras». Carmen Padilla Montoya, Sylvia Cousteau Vida. *Narria*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 18-19.
- PADILLA MONTOYA, Carmen: «Casasimarro: 2. sus guitarras». Carmen Padilla Montoya, Sylvia Cousteau Vida. *Narria*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 20-22.
- PALENCIA, Clemente: «Notas sobre artesanía toledana». *Artesanal*, Pub. Dir. Nac. de Artesanía. Madrid, núm. 16 (enero 1976).
- RAMIREZ DE ARELLANO, Rafael: *Catálogo de artífices que trabajaron en Toledo y cuyos nombres aparecen en los archivos de sus parroquias*. To. Imp. Provincial, 1920, VIII, 334 p. 2 h.
- RAMIREZ DE ARELLANO, Rafael: *Estudio sobre la historia de la orfebrería toledana*. To., Imp. Provincial 1915, 431 p., 4 h.
- RAMIREZ DE LUCAS, Juan: «Notas sobre una historia de la artesanía de la provincia de Albacete». *CEM*, IV, 1.ª época (1950-1951).
- SANCHEZ FERRER, José: *La manufactura textil en Chinchilla durante el siglo xv. según algunas ordenanzas de la ciudad*. José Sánchez Ferrer, José Cano Valero. Ilustraciones: Manuel de Luna Campos. Ab., IEA, 1982. 176 p., lám. (Serie I, núm. 11).
- SANCHEZ SANZ, María Elisa: «La cestería en la Alcarria de Cuenca». *Narria*, número 5 (marzo 1977), pp. 15-17.
- SANCHEZ SANZ, María Elisa: «El esparto en Albacete». *Narria*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 12-16. Estudia las localidades de Fuensanta, Hellín, Iiso y La Roda.
- SOLETO, Pedro: «Oropesa y sus bordados». *Provincia*, núm. 1 (2.º trimestre de 1955), p. 19.
- USEROS, Carmina: *En busca de la artesanía de Albacete*. Carmina Useros, Manuel Belmonte. Ab., Manuel Belmonte, 1973. XXXIII, 177 p., 7 lám. col.
- TIMON TIEMBLO, María Pía: «Panorama textil desde el siglo XVIII a la actualidad en la provincia de Albacete». *Narria*, número 27 (sept. 1982), pp. 20-22.
- VALLE Y DIAZ, Félix del: «Historia de la espada y su damasquinado hasta Carlos III». *Toletum*, año LXV, 2.ª época,

número 11 (1981), pp. 551-588, con lám.

## 6. COSTUMBRES. GRUPOS ETNICO- MARGINALES

BALLESTEROS PECES, Manuel: «Notas sobre Sonseca». *Boletín AMT*, núm. 8 (4.º trim. 1979), pp. 4-5.

CARO BAROJA, Julio: «A caza de botargas». *RDTP*, t. XXI (1965), pp. 273-392.

CARO BAROJA, Julio: *Los pueblos de España*, 3.ª ed. M., Ediciones Istmo [1981]. 2 v. (Fundamentos, 54-55). Cap. «Rasgos característicos de la vida en Castilla La Nueva». Vol. II, pp. 235-244.

COSTA, Joaquín: «Los desposorios en La Mancha». En: *Derecho consuetudinario y Economía popular de España*. Barcelona, 1902. Vol. II, pp. 169 ss.

COSTUMBRES: «Costumbres de boda». Informes recop. en Navalunga (Ávila), La Alberca (Salamanca), Oliva, Villar, Pozuelo de Zarzón, Casar de Cáceres (Extremadura), *Jabalera (Cuenca)*, San Esteban de Gormaz (Soria), La Bañeza, Babia (León), *Fuensabiñón (Guadalajara)*, Tornadizo (Ávila), Velilla de Guárdo (Palencia) y *Lagartera (Toledo)*; por María Carmen Díaz Lasa, Moisés Marcos de Sande, Beatriz Lozano, Pilar del Santo, José de la Fuente, Consuelo Villalvilla y Victoriano Rincón Ramos. *RDTP*, t. XIV (1958), pp. 165-192.

C.S.: «Tipos toledanos. Una boda de lagarteranos». *Toledo* (1920), p. 55.

DÍAZ MORALES, Juan José: «Las muchachas que hacen el mazapán en Toledo». *Estampa*, t. 2, núm. 51 (1928).

GARCIA BERLANGA, Fidel: «El trajín caminero en las ventas y posadas de La Manchuela». *Etnología y tradiciones populares. III Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*. Palma de Mallorca, 16-19 de enero de 1975. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», Diputación Provincial, 1977, pp. 683-

713. Reproducido en: *Olcades*, núm. 16 (1983), pp. 180-192 y núm. 17-18 (1983), pp. 193-202.

GARCIA SANCHEZ, Julián: «Una boda en Lagartera». *Provincia*, año XXI, núm. 96 (3.º trim. 1976), 7 h. Año XXI, núm. 97 (4.º trim. 1976), 8 h. Año XXII, núm. 98 (1.º trim. 1977), 16 h., con grab. núm. 99 (2.º trim. 1977), 15 h., con grab. número 100 (3.º trim. 1977), 20 h., con grab.

GARCIA SANZ, Sinforiano: «Botargas y enmascarados alcarreños». *RDTP*, t. IX (1953), pp. 467-492.

GOMEZ-MENOR, José: *Cervera de los Montes. Una villa rural toledana*. [To., Imp. Gómez-Menor, 1963]. 52 p., lám. Especialmente el capítulo II: «Vida y costumbres populares», pp. 13-16 de la obra.

GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Panes rituales toledanos». *Etnología y tradiciones populares. III Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*. Palma de Mallorca, 16-19 de enero de 1975. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», Diputación Provincial, 1977, pp. 149-158.

HOYOS SANCHO, Nieves de: «Costumbres referentes al noviazgo y la boda en La Mancha». *RDTP*, tomo IV, cuad. 3 (1948), pp. 454-469.

HOYOS SANTOS, Nieves de: «La vida pastoril de La Mancha». *Estudios geográficos*, IX (1948), pp. 623-636.

JIMENEZ DE GREGORIO, Fernando: «Los tipos de vida en el campo español. En la Jara toledana». (Extracto de la conferencia leída en la Real Sociedad Geográfica.) [s.l.si.Sa]. En tirada aparte de la rev. *Las Ciencias* de Madrid, año XV, núm. 3 (1950), pp. 479-494.

LAFUENTE, Federico: «La mujer toledana». *Toledo*, año I, núm. 15 (21-XI-1915), pp. 138-139.

LEBLIC GARCIA, Buenaventura: «Historia y costumbres de Navahermosa y Hontanar». *Provincia*, núm. 101 (4.º trim. 1977), 28 h. Aproximación a la historia de estas dos localidades. En la segunda parte analiza la vivienda, indumentaria, costumbres, leyendas, fiestas, creencias

- y supersticiones y medicina popular de ambos lugares.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, J. Ramón: «Algunos ritos funerarios de la provincia de Guadalajara y su paralelismo vasco: el rito y la "tablilla" (en vasco, "arguizaio-la")». *Wad-Al-Hayara*, núm. 7 (1980), pp. 347-354.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: «Las "botargas": su simbolismo y cambios de significado (hacia una idea de "folklorema")». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*, Cu., JCCM, Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 113-131.
- LOPEZ DE LA OSA, Juan Alfonso: «Costumbres pecuarias de la Mancha». En: *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. B., 1902, vol. II, pp. 182-194.
- LUNA SAMPERIO, Manuel: «Los animeros de la Sierra». *Al-Basit*, núm. 0 (agos. 1975), pp. 62-68.
- M.: «Tipos toledanos: Una bargueña». *Toledo* (1919), p. 141.
- MARTINEZ RUIZ Y MONDEJAY CHOCRON, J.: «Carta de dotes y arras de un judío toledano». *RDTP*, t. XXI, cuads. 3 y 4 (1965), pp. 342-357.
- MENDIZABAL, Domingo: «Una boda en Oropesa». *Bol. Soc. española excursiones*, t. 13 (1905), pp. 13 ss.
- NAVARRETE, Ernesto: «La "botarga" de San Blas en Peñalver (Guadalajara)». *RDTP*, t. VII (1951), pp. 349-351.
- PAN, Ismael del: «Datos prehistóricos y etnológicos, recogidos en algunos pueblos comarcanos de los Montes de Toledo». *Bol. Soc. Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Memoria*, tomo V (1926), pp. 43-47.
- PIGA, Antonio: *La higiene y las costumbres, su recíproca influencia*. To., Imp. G. Gómez-Menor, 1906.
- SANCHEZ SANCHEZ, José: «Bogarra: vida rural en la Sierra de Alcázar». *Al-Basit*, núm. 3 (sept. 1976), pp. 11-20.
- VALLEJO Y GUIJARRO, María Luisa: *Costumbres populares conquenses*. 2.ª ed. Cu. [la autora] 1978. 418 p., 6 h., 5 h., con lám., 1 h. con map. pleg. col., il.
- VILLALVILLA, Consuelo: «Costumbres de boda en Fuensabián (Guadalajara) y en Tornadizo (Avila)». *RDTP*, XIV (1958), p. 181.

## 7. CREENCIAS, FOLKMEDICINA, MAGIA, SUPERSTICIONES

- ALVAREZ DE MORALES Y RUIZ-MATAS, Camilo: «*El libro de la Almohada*», de Ibn Wafid de Toledo (recetario médico árabe del siglo XI). To., IPIET, 1980, XI, 488 p. (Serie II. Vestigios del pasado, 7.)
- BAÑARES, Gregorio: *Análisis del agua mineral de los Baños de Fuensanta o Hervideros*. M., Imp. de D. Leonardo Núñez de Vargas, 1820, 79 p.
- INDICADOR: *Indicador de los Baños y Aguas Minero-Medicinales de los Hervideros de Fuensanta. Premiado en la Exposición Universal de París y en la de Mineralogía de Madrid*. C.R., Tip. Rubisco, 1884, 11 p.
- CARO BAROJA, Julio: «Doña Antonia de Acosta Mexía. Perfil de una hechicera del siglo XVII». *RDTP*, tomo XVII, cuad. 1 y 2 (1961), pp. 39-65.
- CARO BAROJA, Julio: «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII». En: *Algunos mitos españoles*. 2.ª Ed. M., 1944.
- FOLKLORE: «Folklore de los Montes: Del mal de ojo y otras creencias». *Boletín AMT*, n.º 2 (2.º trim. 1978), pp. 16-17.
- FOLKLORE: «El folklore provincial: Curiosas costumbres en Mora, Bargas, Guadamur y Oropesa». *Provincia*, año XII, núm. 54 (2.º trim. 1966), 6 h.
- FOLKLORE: «El folklore toledano sintetiza las virtudes y defectos tradicionales de nuestra provincia. El cuerno del ciervo, remedio contra el mal de ojo. El curanderismo aún produce desastrosos efectos en nuestros pueblos. Fiestas y costumbres populares. Curiosas variantes del peinado de la mujer en los medios

- rurales». *Provincia*, núm. 1 (2.º trim. 1955), pp. 13-14.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: «Supersticiones y reliquias de la magia en los Montes de Toledo: El mal de ojo. Las Saludadoras. Hierbas medicinales. Talismanes y amuletos». *Boletín AMT*, núm. 7 (tercer trim. 1979), pp. 19-23. También: *Provincia*, año XXIV, núm. 108 (sep.-oct. 1979), pp. 49-51.
- LOPEZ DE AZCONA, J. M.: *Estudios sobre el balneario de Solán de Cabras*. Madrid, 1978, 44 p.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: «La botarga vuelve a Valdeñuño». *Revista Informativa de Guadalajara*, núm. 14 (febrero 1973), pp. 6-9.
- MARTINEZ RUIZ, Juan: «Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumeros en uno de los manuscritos árabes de Ocaña». *RDTP*, tomo XXX (1974), cuad. 1-2, pp. 3-17, 4 lám.
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: *Algunas supersticiones y creencias recogidas en los pueblos de Guadamur y Puebla de Montalbán (Toledo). Observaciones folklóricas*. To., Imp. A. Medina, 1928, 15 p. (Publicaciones de la RABACH de Toledo). «Opúsculo demostrativo de lo que será el futuro libro del folklore toledano...».
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: «Un curioso amuleto empleado contra el mal de ojo en los borricos de algunas regiones españolas». *Soc. Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Memoria XXII, tomo III (1924), pp. 47-55.
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: *Folklore toledano I: Supersticiones y creencias. Papeletas folklóricas comentadas*. Toledo, imp. A. Medina, 1932. XIII, 110 p. (Biblioteca Toledana, II).
- PAN Y FERNANDEZ, Ismael del: «Folkmedicina toledana. 1918». *Boletín AMT*, número 6 (2.º trim. 1979), p. 28.
- PAZ, Abdón de: «Artes mágicas». *Toledo*, año II, núm. 25 (16-1-1916), pp. 197-200.
- PEREZ RAMIREZ, Dimas: «Brujería e inquisición en Cuenca (siglo xvii)». *Almud*, núm. 2 (1980), pp. 131-145.
- RABADAN GONZALEZ, María Angeles: «El carnaval [aproximación al carnaval de Ciudad Real]». En: *Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 133-139.
- RAMON Y FERNANDEZ OXEA, José: «Amuletos lunares toledanos». *RDTP*, t. XXI, Cuad. 1 y 2, (1965), pp. 143-163.
- RUIZ, Javier: «Tadición heterodoxa y ocultismo en Castilla-La Mancha». *Almud*, núms. 7-8 (1983), pp. 145-160.
- SALINAS, Juan Pablo: «Folklore toledano: cuentas de leche». *Boletín Seminario Estudios Arte y Arqueología de Valladolid*, tomo 2 (1933-34), p. 427 ss.
- SANCHEZ MORENO, Esperanza: «Creencias populares toledanas». En: *Folklore toledano: Fiestas y creencias*. [To., Diputación Provincial. IPIET, 1981], pp. 59-158.
- SANCHEZ OCAÑA, Javier: «Apariciones en Toledo». *Estampa*, tomo 1, núm. 384 (1935).
- SUEIRO, Daniel: *Crónicas de los Montes de Toledo. Andanzas de dos furtivos*. Daniel Sueiro, Roberto Llamas. Prólogo: Camilo José Cela. [M.] Penthalon ediciones [1982], grab., 255 p. Alusiones en el libro hay otras notas y alusiones a aspectos del folklore y la vida popular de los Montes, destaca el capítulo «Las "saludadoras" de Navahermosa», pp. 105-116.

## 8. FIESTAS POPULARES

- BALLESTEROS GALLARDO, Angel: *Las Mondas de Talavera de la Reina: Historia de una tradición*. To., Diputación Provincial, 1980, 43 p. con grab. (Serie VI. Temas toledanos, 2.) Precede al tít.: IPIET.
- BRUGAROLA, Martín: «La fiesta del Corpus en Camuñas». *Surco* (junio 1948).
- BRUGAROLA, Martín: «Moros y cristianos ante el castillo de Maqueda». *RDTP*, tomo XI, núm. 4 (1955), pp. 530-536.



- CARO BAROJA, Julio: «Los "diablos" de Almonacid del Marquesado». *RDTP*, tomo XXI (1965), pp. 40-42.
- CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*. M., Istmo, 1974, 391 p. Sobre las *Mondas* de Talavera ofrece un importante y documentado estudio, en sus pp. 31-73.
- CASADO, Rosario: «Fiesta de moros y cristianos en Valverde de Júcar». Rosario Casado, José María Carrascosa, Alvaro Fernández de Gamboa. *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 27-31.
- COFRADIA CIVICO-RELIGIOSA DE LA SANTISIMA TRINIDAD DE LA MADRE DE DIOS Y DEL SEÑOR SAN JULIAN. Atienza (Guadalajara). *La caballada* (S.l.; s.i.) (S.a.: ¿1984?), 6 h., grab., grab. col.
- CORRIDAS: «Corridas de gallos». Informes recop. en Guadalajara, Avila, Badajoz y La Alberca (Salamanca), por Ernesto Navarrete, José de la Fuente Caminals y M. Marcos de Sande. *RDTP*, tomo VIII (1952), pp. 154-158.
- DIOS RUBIO, Angel de: «Moros y cristianos en Valverde de Júcar». *Olcades. Temas de Cuenca*, núm. 7 (1982), pp. 35-44.
- FERRER-SAN JUAN, Agustín Tomás: «Origen de las fiestas de moros y cristianos en Caudete, en honor a su patrona, Nuestra Señora de Gracia». *Narría*, número 27 (sept. 1982), pp. 36-37.
- FIESTA: «Fiesta del Cristo de Hontanar» [Grabado]. *Boletín AMT*, núm. 3 (tercer trim. 1978), p. 20.
- FOLKLORE: «Folklore de San Pablo. Originalidad y tipismo en sus fiestas patronales». *Boletín AMT*, núm. 1 (primer trim. 1978), pp. 18-19.
- FOLKLORE: «Folklore en los Montes de Toledo: Danza de Marjaliza. Menasalbas: la fiesta de "La Encamisada"». *Boletín AMT*, núm. 13 (primer trimestre 1981), pp. 5-6.
- FUENTE CAMINALS, José de la: «Botarga de la fiesta del Niño perdido en Valdeñuño Fernández (Guadalajara)». *RDTP*, tomo VII (1951), pp. 352-353.
- GIL, Bonifacio: «Fiesta de las Alabardas en Orgaz». *RDTP*, tomo VI, núm. 3 (1950), pp. 496-501.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Fiestas y costumbres de un pueblo toledano» [Chozas de Canales]. En: *Encuentro de cultura tradicional y folklore*. Murcia, Editoria Regional de Murcia, 1981. (Colección Mayor, 3.), pp. 85-89.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Fiestas de la Cruz de Mayo». *Narría*, núm. 22 (junio 1981), pp. 28-33.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*. [C.R., Servicio de Publicaciones de la JCCM, 1985]. 182 p. con lám. col., 2 h. (Conocer Castilla-La Mancha, 2.) Obra de conjunto, contiene una rica bibliografía. Además de libro obligado para los interesados en aspectos etnológicos, resulta una sugestiva guía para viajar.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Fiestas tradicionales». En: *Folklore toledano: Fiestas y creencias*. Toledo, Diputación Provincial, 1981. (Serie VI. Temas toledanos, extra 1), pp. 3-58. Precede al tít.: IPIET.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Notas sobre los diablos de Almonacid del Marquesado». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 32-35.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «El Vitor a la Inmaculada en Horcajo de Santiago». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), pp. 23-26.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Estado actual de las fiestas tradicionales en Castilla-La Mancha». En: *Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 31-49.
- GUIA: *Guía ilustrada de Castilla-La Mancha*. [Cu.] JCCM. Consejería de Turismo, Juventud y Deporte [1983]. 158 p. con lám. col., grab. col., 1 h. Una breve visión de conjunto sobre las fiestas en las pp. 145-150.
- HONDA: «Honda raíz popular en las fiestas rurales de nuestra provincia...». *Provincia*, año XXIV, núm. 109 (nov.-dic. 1979), pp. 33-36.
- HOYOS SANCHO, Nieves de: «Fiesta del Corpus Christi en Toledo». En: *Corpus Christi*. M., 1963. (Colección Temas Españoles, 429.)

- HOYOS SANCHO, Nieves de: «Fiestas patronales y principales devociones de La Mancha». *RDTP*, tomo III, cuad. 1 (1947), pp. 113-144.
- HOYOS SANCHO, Nieves de: *Las fiestas de San Antón*. M., Publicaciones Españolas, 1957, 29 p., 2 lám. (Colección Temas Españoles, 299.) Toledo, en las pp. 16 y ss.
- IDEAS: «Ideas para una reconstitución histórico-artística de la Semana Santa de Cuenca». *Olcades*, núm. 15 (1983), pp. 106-110.
- LAIRD, W.: «Autos (de Fe y Sacramentales en Toledo)». *Toledo*. Revista semanal de arte, año I, núm. 17 (21 nov. 1915), pp. 137-138.
- LAIRD, W.: «El 5 de diciembre del año 1538 se restablece en la noble e imperial Toledo, por el Cardenal Tavera, la interesante y curiosa fiesta del Obispiello». *Toledo* (1921), p. 240.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: «Noticias sobre el lugar de Mañosa». *Toletum*, año LXI, curso 1974-1976, 2.ª época, núm. 8, pp. 239-243. Mañosa, población desaparecida del Ayuntamiento de Cebolla. Documenta el origen de las fiestas de San Blas (que sobrevive celebrándose en Cebolla) y San Antón.
- LEON TELLO, Pilar: «Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo xv». En: *Simposio «Toledo Judáico»*. M., Colegio Universitario de Toledo, 1973. Vol. II, pp. 65-90.
- LOBERA Y MENDIETA, José: *Breve resumen de los festivos júbilos... con que la Imperial ciudad de Toledo ha celebrado el arribo a ella de los Príncipes de Asturias...* To., Imp. de Nicolás Almazano, 1774.
- LOPEZ GARCIA, Francisco: *Toros en Toledo y su provincia*. To., Diputación Provincial, 1982, 71 p., grab. (Serie VI. Temas toledanos, 20.) Precede al tít.: IPIET.
- LOPEZ MARTINEZ, Julián: «Paso a paso». *Semana Santa de Cuenca*. Cu., 1981, 143 p.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, J. Ramón: «Descripción de una fiesta serrana: La Machada de El Bocígano. Posibles paralelismos». *Wad-Al-Hayara*, núm. 8 (1981), pp. 495-504.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: «La fiesta de la Octava del Corpus en Valverde de los Arroyos (Guadalajara)». *RDTP*, XXX (1974), pp. 91-98.
- MARTIN MORALES, José: *Corpus Christi en Toledo*. To. [Imp. Gómez-Menor, 1982]. 54 p., lám. col., 1 h.
- MEDINA SAN ROMAN, María del Carmen: «Fiesta de invierno: Carnaval de Valdeverdeja». *Narría*, núm. 9 (marzo 1978), pp. 15-17.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Fiestas celebradas en la Imperial Ciudad de Toledo durante el año de gracia de 1904, para conmemorar el quincuagésimo aniversario de la Declaración Dogmática de la Concepción Inmaculada de la Gloriosa siempre Virgen María*. To., 1905, 8 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Fiestas toledanas*. To., Imp. de Menor Hermanos, 1893, 68 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Fiestas de toros en Toledo. Su antigüedad y noticia de las principales corridas señaladas...* To., Rafael G. Menor, 1907, 66 p., 1 h.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Las procesiones del Jueves y Viernes Santo en Toledo*. To., 1903.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Toros y cañas en Toledo en MDCXVI* (De un manuscrito inédito). To., Edit. Católica Toledana, 1912, 8 p.
- MORENO GARCIA, Antonio: *Guía de la Semana Santa de Hellín*. Ab. [autor], 1975. 70 p., il. neg. y col.
- MORENO NIETO, Luis: *Guía-recuerdo del Corpus Christi en Toledo*. [Fotografías: Hermanos Rodríguez]. [To., imp. de la Diputación Provincial], 1960. 98 p., 1 lám., grab.
- MORENO NIETO, Luis: *Guía de la procesión del Corpus Christi en Toledo*. [To.], Excmo. Ayuntamiento de Toledo, 1972. 29 h., grab.
- MOYA PINEDO, Jesús: *Alfonso VIII y la fiesta de San Mateo: orígenes e historia*. Cuenca [autor], 1979. 109 p., grab.
- NAVARRRTE, Ernesto: «La fiesta de San Agustín, patrono de Fuentelencina (Gua-

- dalajara). *RDTP*, XI, cuad. 1.<sup>º</sup> y 2.<sup>º</sup> (1955), pp. 182-184.
- NAVARETE, Ernesto: «Semana Santa. Moratilla de los Meleros (Guadalajara)». *RDTP*, XV (1959), pp. 160-161.
- NUÑO GUTIERREZ, María Rosa: «Los "toros de carretillas" en la noche de Barrax». María Rosa Nuño Gutiérrez y Pilar Alberti Manzanares. *Narría*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 28-30.
- PALACIOS PEÑA, Luis E.: «La fiesta de "las Paces" en Villarta de San Juan». *Narría*, núm. 22 (junio 1981), pp. 24-27.
- PALOMO CAMACHO, Longinos: *Historia de pecados y danzantes. Camuñas (Toledo). Fiestas del Corpus Christi*. [Alcázar de San Juan (Ciudad Real), Imp. Vda. M. Mata, 1985]. 24 p. Se trata del relato de un testigo de esta fiesta tradicional. Aporta datos interesantes para su estudio.
- PAN, Isamel del: «Recuerdo folklórico de algunas fiestas tradicionales españolas: Toledo». *RDTP*, tomo I, cuad. 1 y 2 (1944-1945), pp. 188-199. Fiesta de la Vaca, de San Pablo de los Montes.
- PLAZA SANCHEZ, Julián: *La Pandorga: una fiesta popular*. Julián Plaza Sánchez y Purificación Muñoz Lázaro. [C.R., [Ayuntamiento], 1985. 191 p. grab.
- PLAZA SANCHEZ, Julián: *La Semana Santa de Ciudad Real*. Aportación Etnográfica de una religiosidad popular. C. R. [Ayuntamiento], 1985.
- RUIZ LAZARO, Francisco José: «La tamborada de Samana Santa en Tobarra y Hellín». *Narría*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 25-27.
- RUIZ DE LUNA ARROYO, Salvador: I. *Moros y cristianos de Maqueda*. Introducción, antecedentes y presentaciones por... II. «*Soldadesca*». *A propósito bélico-religioso en honor de Nuestra Señora de los Dados*, por Juan Puebla Díaz. [M., Gráficas Pérez Galdós], 1978, 73 p., grab., 1 h. La obra *Soldadesca* es original del año 1872 y la escribió Juan Puebla, maestro de primera enseñanza, para representar el día 22 de abril, fecha en que se celebra la fiesta de Nuestra Señora de los Dados en Maqueda.
- SANCHEZ ROMERO, José: *Folklore español: Castilla (la copla, el baile y el refrán)*. Ensayo. M., Editorial Prensa Española, 1972, 196 p., 1 h. (Los «tres dados»).
- TIMON TIEMBLO, María Pía: «Fiestas de primavera: *Las Mondas* talabricenses». María Pía Timón Tiemblo, Esperanza Sánchez, Natividad Salmador. *Narría*, núm. 9 (marzo 1978), pp. 18-20.
- USEROS, Carmina: *Fiestas populares de Albacete y su provincia*. Ilustraciones a la cera de Pilar Belmonte Useros. Ab., Manuel Belmonte, 1980. 799 p., il. col.
- YUGO SANTACRUZ, Pedro: «Corpus Christi en Camuñas (Toledo). La fiesta de los danzantes y los pecados». *Provincia*, año XXI, núm. 95 (2.<sup>º</sup> trim. 1976), 5 h.
- YUGO SANTACRUZ, Pedro: *Danzantes y pecados de Camuñas*. To., Diputación Provincial, 1985. 76 p., lám. col. (Serie VI. Temas toledanos, extra 5.) Precede al tít.: IPIET.
- YUGO SANTACRUZ, Pedro: *Pecados y danzas. Camuñas (Toledo)*. (S.I.; s.i., s.a.: 1964), 4 h.

## 9. GASTRONOMIA, ALIMENTACION, CULTIVOS

- ARAGONES SUBERO, Antonio: *Gastronomía de Guadalajara* [Prólogo de Camilo José Cela]. Gu., IPCMS, 1973. 257 p., 6 h., lám. col., grab.
- BOUTELOU, E.: «Descripción y nombres de las diferentes especies de uva que se cultivan en los vifedos de Ocaña». *Semanario de Agricultura y Artes*, XVIII (1805), pp. 298-300; 319-320; 328-336; 345-348. Señala 15 clases de uva.
- BOUTELOU, E.: «Observaciones de agricultura hechas desde Ocaña hasta Hueite en julio, agosto y septiembre de 1803». *Semanario de Agricultura y Artes*, XIX (1806), pp. 53-59; 77-80; 89-92; 103-109; 118-123.

- BOUTELOU, E.: «Resumen del cultivo de los olivos en Ocaña, con varias observaciones». *Semanario de Agricultura y Artes*, XVIII (1805), pp. 148-160; 167-174.
- BRIS, Pilar: «Alimentación. Albacete y toda la provincia». *RDTP*, t. II (1946), pp. 496-499.
- CARTA: «Carta del cura de Lucillos (Toledo)». *Semanario de Agricultura y Artes*, II (1797), pp. 353-354.
- CASTILLA-LA MANCHA. Junta de Comunidades. Consejería de Agricultura. *Castilla-La Mancha. Mapa de bebidas y aguas*. Villarrobledo (Albacete), Imp. Cervantes, 1982. 1 h. pleg. col., 49,5×52 centímetros.
- CASTILLA-LA MANCHA. Junta de Comunidades. Consejería de Agricultura. *Castilla-La Mancha. Mapa Gastronómico regional*. Villarrobledo (Albacete), Imp. Cervantes, 1982. 1 h. pleg. col. 49,5×52 cms.
- CASTILLA-LA MANCHA. Junta de Comunidades. Consejería de Agricultura. *Recetario Gastronómico regional*. [Ab., Cervantes, S. L., 1982]. 112 p., grab. col.
- ENTRAMBASAGUAS, Joaquín de: *Gastronomía del queso manchego*. M., Dir. Gral. de Ganadería, 1969. 100 p.
- ESCOBAR, J.: *Itinerarios por las cocinas y bodegas de Castilla*, 2.ª ed. M., Ediciones Cultura Hispánica, 1968. 253 p.
- FERNANDEZ MARTINEZ, Sixto: *La vid y el vino en La Mancha*. M., 1963.
- GARCIA-MORENO AMADOR, Enrique: *Recetario gastronómico de Castilla-La Mancha*. Enrique García Moreno y Agentes Femeninos del Servicio de Extensión Agraria de la Consejería de Agricultura. [C.R., Serv. de Publicaciones de JCCM, 1985]. 156 p. con lám. col., 1 h.
- GARCIA-MORENO AMADOR, Enrique: *je alrededor de la Gastronomía toledana*. To., Diputación Provincial, 1985. 59 p., grab. (Serie VI. Temas toledanos, 42). Precede al tít.: IPIET.
- GONZALEZ PALENCIA, A.: «Fórmulas populares: para incubar. Para amasar. Para cocer el pan», recop. Horcajo de Santiago (Cuenca), Miño de San Esteban (Soria) y Cáceres, por A. González Pa-
- lencia, Pilar García y Rafaela García. *RDTP*, t. I (1944-1945), pp. 346-347.
- GUIA: *Guía ilustrada de Castilla-La Mancha*. [Cu.], JCCM. Consejería de Turismo, Juventud y Deporte [1983]. 158 p. con lám. col., grab. col., 1 h. Tiene una breve referencia a la gastronomía.
- HENRIQUEZ DE LUNA, Mercedes: «La cocina manchega (recetario típico de la región I)». *La Mancha*, Revista de estudios regionales. Año I, núm. 1 (ene.-mar. 1961), pp. 235-238.
- HENRIQUEZ DE LUNA, Mercedes: «La cocina manchega (recetario típico de la región I)». *La Mancha*, Revista de estudios regionales. Año II, núm. 5 (ene.-mar. 1962), pp. 193-196.
- HOYOS SANCHO, Nieves de: «Folklore del cultivo del azafrán en La Mancha». *Cla-vileño*, Rev. de la Asoc. Inter. de Hispanismo. Tomo VII, núm. 41 (sept. 1956), pp. 70-73.
- LINO: «[Sobre el lino de secano en Toledo]». *Semanario de Agricultura y Artes*, IV (1798), pp. 113-119.
- LOPEZ CARRASCO, Fernando: *Reglamento de la Denominación de Origen «Queso Manchego» y de su Consejo Regulador*. [To.], Consejería de Agricultura [1985]. 35 p.
- LOPEZ DE LA OSA, Juan Alfonso: *Cultivo del azafrán, Hornos de Poya, Gañanes, La Solana (Ciudad Real)*. Memoria que obtuvo el segundo accésit en el primer concurso especial sobre Derecho consuetudinario y economía popular abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para el año de 1897. M., imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1900. Ed. facsímil: [Madrid], Instituto de Estudios Manchegos [1973]. VIII, 76 p., 1 lám.
- LLOBRES BERENGUILLO, Juan Bautista: «Sobre viñas en La Mancha». *GAMF*, VII (1878), pp. 479-482.
- MANZANERO GARCIA, Carlos: «La vendimia como generadora de pautas culturales manchegas». *Narría*, núm. 27 (sep. 1982), pp. 6-8.
- MATALLANA, Santiago: *El manchego, típico queso español*. M., Ministerio de Agricultura, 1952, 165 p.

- MAZAPAN: «¡Mazapán!». *Rev. Estampa*, tomo II, núm. 359 (1934).
- MINGOTE CALDERON, José Luis: «De vi- des manchegas». *Narría*, núm. 22 (jun. 1981), pp. 16-19.
- MONTARCE RIEU, René H.: *Nuestra bode- ga*. Primera Guía Internacional del vino con D.O. La Mancha. [Alcázar de San Juan, Consejo Regulador de la Denomi- nación de Origen La Mancha]. 118 p., grab. col., 1 h.
- OMER, Michel: «La situation actuelle du vignoble de Valdepeñas». *M.C.V.*, XI (1975), pp. 333-370, grab.
- ORTEGA Y FERNANDEZ DEL MORAL, Jo- sefina: «La cocina manchega (recetario típico de la región)». *La Mancha*, Revista de estudios regionales, año I, núm. 3 (jul.-sept. 1961), pp. 179-184.
- QUILEZ VICENTE, J.: «El mazapán». *Estam- pa*, tomo 2, núm. 359 (1934).
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *El maza- pán de Toledo*. To., 1908.
- PRACTICAS: «Prácticas rurales en Luci- llos, lugar de la provincia de Toledo, par- tido de Talavera». *Semanario de Agricul- tura y Artes*, XVI (1804), pp. 289-296.
- SAIZ MORENO, Laureano: *El queso man- chego*. CR, Instituto de Estudios Man- chegos, 1973, 64 p.
- SOBRINO MARQUEZ, Juanita: «La cocina manchega (Recetario típico de la Re- gión)». *La Mancha*, Revista de estudios regionales, año I, núm. 2 (abril-junio 1961), pp. 205-208.
- USEROS, Carmina: *Cocina de Albacete*. Ab., Manuel Belmonte, 1971. 542 p., lám. col.
- TARRAGO PLEYAN, S. A.: *La cuerva, be- bida manchega*. Ab., Deleg. Prov. de In- formación y Turismo, 1972.
- VILLEGAS DIAZ, Luis Rafael: «Datos sobre la alimentación y el coste de la vida en La Mancha en la segunda mitad del si- glo XIV». *Almud*, núm. 2 (1980), pp. 171-187.

## 10. JUEGOS POPULARES E INFANTILES

JUEGOS DEPORTIVOS DE CASTILLA-LA MANCHA. IV. Cuenca, 1985: *IV Juegos*

*Deportivos de Castilla-La Mancha*. Cuen- ca, 2 al 7 de julio de 1985 [Cu., Conse- jería de Educación y Cultura, 1985]. 64 p., grab.

Interesa especialmente por la «I Mues- tra Regional de Deportes Populares», que se desarrolló durante los *Juegos*. Se incluyen reglamentos de los diversos deportes tradicionales de la Región: «barra castellana», «Tiro de reja», «Boleo», «La calva» y «Tángano, caliche, chito». Consúltense las páginas 41-52.

TALLES CRISTOBAL, Ana Belén: «Tres jue- gos infantiles de Albacete». *Narría*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 23-24.

## 11. LEYENDAS Y TRADICIONES

- ACOSTA Y LARA, Manuel: *Rosa Blanca de Toledo* (romance). Montevideo, Renaci- miento, 1924.
- AGUILAR DE MERA, Leopoldo: «Leyendas toledanas». *Toledo*, núm. 62 (1916), pá- gina 9.
- AGUILAR DE MERA, Leopoldo: «Leyendas toledanas: la fantasma». *Toledo*, núm. 66 (1917), p. 11.
- AGUILAR DE MERA, Leopoldo: «Tradición de Toledo. La Leyenda de Gil Gracia». *Toledo* (1918), p. 197.
- ARAGONES, Adolfo: «Galiana». [Tradición árabe-toledana del siglo VIII]. *Toledo* (1915), p. 66.
- ARIZ Y GALINDO, Román: *El porqué a la Dolorosa que se venera en la calle del Refugio de Toledo se la nombra «La Vir- gen de los Alfileritos»*. Lo halló y lo pu- blica... To., Imp. Gómez-Menor, 1945. 70 p., 1 lám., 1 h., grab.
- BALLESTEROS PECES, Manuel: «La Torre Tolanca. Leyendas de Sonseca». *Boletín AMT*, núm. 5 (primer trim. 1979), pp. 20-21.
- BECKER, Jerónimo: «La leyenda de la Ca- va», *Toledo* (1922), p. 304.
- BECQUER, Gustavo Adolfo: *Rimas y leyen- das*. [B.] Círculo de Lectores [1967]. 378 páginas, 1 h. (Pequeño tesoro).

- Incluye diversas leyendas toledanas: «La ajorca de oro», pp. 157-165; «La rosa de pasión», pp. 357-368; «El Cristo de la Calavera», pp. 255-269; «La voz del silencio», pp. 271-272, y «El beso», pp. 339-356.
- BONILLA, Luis: «Alfonso VI y el Cid Campeador». En: *Tradiciones y leyendas de Castilla*. [M.] Escelicer [1956], pp. 91-122. Leyenda histórica sobre la toma de Toledo. Hay otras referencias en esta obra.
- CARDENAL MERINO, Vicente: «Leyendas toledanas: San Eugenio y La Fe en Toledo». *Toledo* (1916), pp. 402-410.
- CASAL, Guillermo Escribá de Romani, Conde de: *La leyenda del Castañar. Narraciones toledanas*. To., Vda. de Peláez, 1912. Otra ed.: M., 1946.
- CASTANOS Y MONTIJANO, Manuel: «La Puerta del Sol y la tradición de los Niños Hermosos». *Toledo*, núm. 62 (1916), página 5.
- CASTAÑOS Y MONTIJANO, Manuel: «Tradiciones toledanas. La bofetada de una estatua». *Toledo*, t. 6 (1920), p. 53.
- DELGADO, Antonio: *Leyendas de la ciudad del Tajo*. To., [Tall. Gráf. Rafael Gómez-Menor], 1946. 138 p., 7 lám., 1 h.
- GAMARRA, Pablo: *Aguafuertes toledanos*. Prólogo del Doctor Marañón. To., Gómez-Menor, 1956. VIII, 150 p., grab. Otra ed.: To., 1972.
- GARCIA CRIADO, Juan: «Leyendas toledanas: El Milagro de Santa María». *Toledo*, núm. 75 (1917), pp. 8-12.
- GARCIA CRIADO Y MENENDEZ, Juan: *A orillas del Tajo*. Esparcimientos literarios por... Con un prólogo de... Juan Pedro Criado y Domínguez... To., imp. y lib. de la Viuda e Hijos de J. Peláez, 1896. XVI, 267 p., 2 h.
- GARCIA CRIADO, Juan: «Tradiciones toledanas. Nuestra Señora de Gracia o la lealtad de un regente». *Toledo* (1918), pp. 158-166.
- GOITIA GRAELLS, Mariano: «Historias, tradiciones y leyendas de la Catedral toledana». *Toletum*, año LXVII, segunda época, núm. 14, Curso 1980-1981 (1984), pp. 9-23.
- GOITIA GRAELLS, Mariano: «Índice de tradiciones y leyendas toledanas». *Toletum*, año LXVI, Curso 1979-1980, 2.ª época, núm. 13 (1982), pp. 177-204. Contiene: I. Índice de autores de leyendas por orden alfabético. II. Índice de autores de leyendas y tradiciones relativas a la ciudad de Toledo. III. Índice de tradiciones y leyendas de la provincia de Toledo.
- KRAPPE: «Le legende de la maison fermée de Toléde». *Bulletin Hispanique* (1924).
- KROHN, José Manuel: «La clepsidra. Leyenda toledana». *Toledo*, año XVI, núm. 280 (jun. 1930), pp. 2.300-2.301.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: «Anecdotario provincial». *Provincia*, año XXI, núm. 93 (primer trim. 1976), 3 h.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: «Leyendas navahermoseñas contadas a los niños». *Cuadernos navahermoseños*, núm. 1 (1978), 4 h.
- LEBLIC GARCIA, Ventura: «Las otras leyendas toledanas». *Provincia*, año XXIII, núm. 105 (4.º trim. 1978), 3 h.
- LOPEZ DE HARO, Rafael: *Oretanas. Leyendas manchegas*. CR., imp. Labriego, 1898, 48 p.
- MACHADO, Francisco: *Leyendas toledanas, en verso*. To., Sebastián Rodríguez [S.a.], 94 p.
- MACHADO, Francisco: *Leyendas toledanas (poesías)* (2.ª ed. corr. y aumentada). M., M. Aguilar (S.a.: ¿1943?), 130 p., 1 h.
- MACHADO, Francisco: «El justiciero Rey Santo [Poema. Leyenda toledana]. *Toledo*, año XVI, núms. 285-286 (nov.-dic. 1930), pp. 2.236-2.237.
- MACHADO, Francisco: «La Piedra del Moro» [Leyenda toledana. Poema]. *Toledo*, año XIV, núm. 260 (oct. 1928), pp. 1983-1984.
- MACHADO, Francisco: «El pozo amargo» [Poema. Leyenda toledana]. *Toledo*, año XVI, núm. 275 (ene. 1930), pp. 2.246-2.247.
- MACHADO, Francisco: «El puente de San Martín» [Poema. Leyenda toledana]. *Toledo*, año XVI, núm. 278 (abr. 1930), pp. 2272-2278.
- MARINA, Juan: «El Cristo de la Vega» [Leyenda toledana]. *Toledo*, año XX, núm.

- 36 (2-4-1916), p. 290; núm. 37 (9-4-1916), p. 298.
- MARTIN C.: «Las Ventas con Peña Aguileira. 2.ª parte: Las tradiciones». *Boletín de la RABACHT*, núm. 7 (1920), pp. 79 ss.
- MARTINEZ RUIZ, Juan: «Versión morisca de la "Súplica inicial" del "Libro del Buen Amor", en un manuscrito inédito de Ocaña». *RDTP*, tomo XXXII, cuads. 1, 2, 3 y 4 (1976), pp. 323-348.
- MAYO IZARRA, Margarita de: *Tradiciones y leyendas de Toledo*, por... Ilustraciones de Antequera Azpiri. Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez (S.a.), 118 p., 1 h., 8 lám. (Biblioteca Mundial).
- MENA PEREZ, Vicente: «El Callejón del Infierno» [Leyenda toledana]. *Toledo*, año XI, núm. 215 (ene. 1925), pp. 1.086-1.088.
- MENA PEREZ, Vicente: «El fantasma del Castillo de San Servando» [Leyenda toledana]. *Toledo*, año IX, núm. 191 (ene. 1923), pp. 546-548.
- MENA PEREZ, Vicente: «Tradiciones toledanas». *Toledo* (1918), p. 182.
- MENENDEZ PIDAL, Juan: *Leyendas del último rey godo* (notas e investigaciones). *La cueva de Hércules. D. Rodrigo y la Cava. La Penitencia*. Nueva ed. M., tip. de la Revista de Archivos, 1906, 200 p., 1 h.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Leyendas históricas de Toledo*. 2.ª ed. To., Lib. y enc. de Menor Hermanos, 1892, 56 p., 4 h.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: *La leyenda de la Virgen de Toledo*. To., Imp. de Felipe Ramírez, 1890, 22 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: «Leyendas toledanas. La Torre de los Abades». *Toledo*, núm. 72 (1917), p. 11.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: «Tradición. La Virgen de la O». *Toledo* (1915), p. 171.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: *Tradiciones y recuerdos de Toledo*. To., Imp. de Cea, 1883. 52 p. 2.ª ed. To., Imp. de Lara, 1884, 79 p. 3.ª ed. corr. y aum.: To., imp. de Menor Hermanos. 1888, 118 p., 1 h. Ed. facsímil, sobre la de 1888: [To., Ed. Zocodover, 1983], 96 páginas.
- MORALEDA Y SANCHEZ, María: «La flor de la ceguera. Leyenda árabe de Toledo (Diálogo entre un gufa y el autor)». *Toledo*, año I, núm. 19 (5-12-1915), p. 149.
- MORALES, Gustavo: *Leyendas toledanas* [en verso]. M., [Tip. Bargueño], 1930, 54 p., 1 lám.
- MOREU, Esteban: *La cueva de Hércules*. Leyenda del siglo VIII. B., Guinart y Pujolar, 1904, 107 p.
- MUÑOZ VALCARCEL, R.: «Leyendas de Toledo», *Toledo*, tomo VI (1920), p. 95.
- MURO, Rómulo: «Leyendas toledanas: El Cristo de Valdepozo». *Toledo* (1923), p. 571.
- OLAVARRIA, Eugenio: «Leyendas toledanas. El Baño de la Cava». *Toledo* (1918), p. 107.
- OLAVARRIA, Eugenio: «Leyendas toledanas. El Pastor del Muradal», *Toledo*, número 77 (1917), p. 9, núm. 78, p. 9.
- OLAVARRIA, Eugenio: «Leyendas toledanas. Santiago del Arrabal». *Toledo*, núm. 81 (1917), p. 7.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: *Tradiciones de Toledo...* 2.ª ed. M., M. P. Montoya y Cia., 1880, VIII, 308 p., 1 h. Existe ed. facsímil: [To.] Edit. Zocodover, 1980, 4 h., VIII, 308, p., 1 h., láms. Con introducción de José Gómez-Menor.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio: «Tradiciones de Toledo. Allá van leyes, donde quieren Reyes». *Toledo* (1919), p. 191 (1920), pp. 7-15.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradiciones de Toledo. El Cristo de la Misericordia». *Toledo*, (1919), pp. 131, 142.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradiciones toledanas. Galiana». *Toledo* (1919), pp. 79, 85, 93.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradición de Toledo. El milagro del Greco». *Toledo* (1918), p. 190.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradiciones de Toledo. El Palacio Encantado». *Toledo* (1918), p. 205.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradiciones de Toledo. La Peña del Moro». *Toledo* (1919), pp. 135, 142, 159, 168.
- OLAVARRIA Y HUARTE, Eugenio de: «Tradiciones de Toledo. El Pozo Amargo». *To-*

- ledo, tomo 6 (1920), pp. 161, 169, 176, 185.
- PORRES MARTIN-CLETO, Julio: «Las leyendas toledanas». *Provincia*, año XII, núm. 88 (4.º trim. 1974), 4 h.
- RAMIREZ DE ARELLANO Y DIAZ DE MORALES, Rafael: *Nuevas tradiciones toledanas*, por... CR., Tip. del Hospicio Provincial, 1916, 43 p., 2 h.
- RIOS, Rodrigo Amador de los: «La leyenda de las sepulturas de Recesvinto y Wamba en Toledo, sus vicisitudes y sus consecuencias». *RABM*, 3.ª época, tomo 17 (1907), II, pp. 327-365.
- RUBIO PIQUERAS, Felipe: «Leyendas toledanas poco conocidas. El Cristo de la Vega». *Toledo*, año XV, núm. 270 (agosto 1929), pp. 2.150-2.151.
- RUIZ DE LA PUERTA, Fernando: *La cueva de Hércules y el Palacio Encantado de Toledo*. M., Editora Nacional [1977], 232 p., 1 h., lám. (Biblioteca de Visionarios, heterodoxos y marginados, 21.) Esta obra tiene amplia bibliografía sobre este tema.
- SALIDO Y ESTRADA, Agustín: *Leyenda histórica de un suceso prodigioso*, escrita en verso y dedicada al Santísimo Cristo de la Humildad de la villa de Moral de Calatrava. CR., imp. Cayetano C. Rubisco, 1870, 60 p.
- SORAVILLA, Javier: «Don Diego de la Salve. Leyenda toledana». [Poema]. *Toledo*, año II, núm. 47 (18-6-1916), p. 379; núm. 48 (25-6-1916), p. 387; núm. 49 (2-7-1916), p. 395.
- SORAVILLA, Javier: «Leyendas toledanas: El Alfaquí de Toledo», *Toledo*, núm. 56 (1916), p. 10.
- SORAVILLA, Javier: «El pozo amargo» [Poema. Leyenda toledana], *Toledo*, año II, núm. 24 (9-1-1916), pp. 193-195.
- SORAVILLA, Javier: «La tragedia de Moreto» [Leyenda toledana]. *Toledo*, año II, núm. 27 (30-1-1916), pp. 217-218.
- SUAREZ, Constantino: «Leyendas españolas. Tradiciones toledanas». *Estampa*, tomo I, núm. 5 (1928).
- TORROME, Rafael: «Hidalguía castellana». [Poema. Leyenda toledana]. *Toledo*, año I, núm. 13 (24-10-1915), p. 106.

- TRADICIONES: «Tradiciones de Toledo. El Arroyo de la Degollada» [Leyenda morisca]. *Toledo*, tomo 6 (1920), p. 114.
- TRES: *Tres leyendas toledanas*. To., Asociación Cultural «Cardenal Cisneros», 1982 [1984]. 198 p., 1 h. Contiene: *La Judía Raquel*, José Carlos Gómez-Menor. *La Penitencia de Acuña*, Juan Sánchez y Fernando Martínez Gil. *El cerro del Bu*, Mariano Calvo López.
- VALVERDE Y PERALES, Francisco: *Leyendas y tradiciones. Toledo, Córdoba, Granada*. Prólogo de Rafael Tormé. Ilustraciones de Hidalgo Caviedes [y otros]. To., Imp. de la Viuda e Hijos de J. Peñalé, 1900. X, 193 p., 2 h.
- ZORRILLA, José: *A buen juez, mejor testigo*. Tradición de Toledo. Con advertencia-prólogo y aclaraciones —o comentarios— de D. Saturio Lanza y López Escobar. To., imp. de Felipe Ramírez, 1890, 46 p.
- ZORRILLA, José: *A buen juez, mejor testigo*. Tradición de Toledo. [Toledo, CAT, 1975], 12 h. Edición de la Comunidad cristiana de viudas de Toledo, en «recuerdo de la convivencia Regional celebrada en Toledo el día 12 de junio de 1975».

## 12. MUSICA POPULAR: CANCIONES, DANZAS, INSTRUMENTOS

- ACACIO, Jesús: *Cancionero de la Sagra* (poesía), M., 1952.
- ALONSO REVENGA, Pedro Antonio: «La fiesta de la Cruz de Mayo y los mayos de Noez». *Boletín AMT*, núm. 26 (2.º trim. 1984), pp. 13-21.
- ARAGONES SUBERO, Antonio: *Danzas, rondas y música popular de Guadalajara*. Gu., P.C.M.S., 1973, 253 p., 4 h., lám. col., grab.
- BELTRAN MIÑANA, María Nieves: *Folklore toledano: Canciones y danzas*. To., Dip. Prov., 1982, 253 p. grab. (Serie VI. Temas toledanos, extra 2.) Precede al tít.: IPIET.



- BENITO, José Fernando:** *Cancionero popular serrano (Valverde de los Arroyos)*. José Fernando Benito, Emilio Robledo. Gu., IPCMS, 1980, 261 p. (Col. La Bodega, 3.)
- CANCIONERO:** *Cancionero popular de Auzón*. Editado para la Hermandad Nuestra Señora del Madroñal. [Gu., Pontón] (S.a.; 1982), 102 p., grab.
- CANCIONES:** «Canciones (Moratillos de los Meleros, Guadalajara)», recop. por Ernesto Navarrete. *RDTP*, tomo III (1947), pp. 599-606.
- CANTARES:** «Cantares», recop. en Guadilla de Villamar, Mercadillos (Burgos), Infantes (Ciudad Real), Garciotún (Toledo), León, Miño de San Esteban (Soria), Aravaca (Madrid), Poza de la Sal, Retuerta (Burgos), Rejas de San Esteban (Soria), Villarcayo (Burgos), Langa de Duero (Soria) y Renedo (Asturias), por José de la Fuente, María Rosa Labayen, Raimunda Olmos, Fermín García, Celestina de Pedro, Hilario Bioyo, Carmen del Santo y Dolores Alvarez Prida. *RDTP*, tomo I (1944-1945), pp. 387-400.
- CANTARES:** «Cantares de Renera (Guadalajara)», recop. por José de la Fuente Caminal. *RDTP*, tomo XXVI (1970), pp. 151-190.
- CANTOS:** «Cantos religiosos: Mayos de la Virgen María, Mayos a Jesús Nazareno, Los Sacramentos de amor (Pedroñera, Cuenca)», recop. por Juliana Izquierdo. *RDTP*, tomo I (1944-1945), pp. 734-738.
- CANTOS:** «Cantos religiosos: Oraciones. Las quince rosas. La baraja (dos versiones). Oraciones. La fe del ciego. Fórmulas de pedir limosna. El arado. Jueves Santo. Cánticos de recibimiento al señor Obispo y Salve a la Virgen del Carmen», recop. en Pedroñeras (Cuenca), Robladillo de Mohernando (Guadalajara), Abellgas-Láncara (Lugo), Guadilla de Villamar (Burgos) y Murcia, por Pilar García de Diego, Manuel González Buendía, Juliana Izquierdo, S. García Sanz, Ignacia Alvarez Fernández, José de la Fuente y Pilar Lozano. *RDTP*, tomo XXV (1969), pp. 149-159.
- DIAZ MORALES, José:** «Los danzantes de la romería de Méntrida». *Rev. Estampa*, tomo I, núm. 226 (ene.-jun. 1932).
- DIAZ MORALES, José:** «Los seis de la catedral de Toledo». *Estampa*, año III, tomo I, núm. 110.
- DIAZ-MAS, Paloma:** «El mayo, rito y canción en Castilla-La Mancha». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 141-153.
- ECHEVARRIA BRAVO, Pedro:** *Cancionero musical popular manchego*. Portada de Gregorio Prieto. Prólogo de José Subirá. «Sinfonía de La Mancha», por Federico Romero. Epílogo del maestro Jacinto Guerrero. M. [Sociedad General de Autores de España], 1951. 511 p., 2 h. 2.ª ed.: C. R., Diputación Provincial de Ciudad Real, 1984. 403 p., 1 h. Las canciones que recoge esta obra fueron recopiladas en 100 municipios: 56 de la provincia de C. R., 11 de To., 12 de Cu. y 12 de Ab., además de 9 de la de Jaén. Respecto a las danzas, describe las siguientes: «Danza de la carrera, del paloteo y del cordón a la Virgen de la Piedad», de Villanueva de Alcardete (Toledo). «Danza del ofrecimiento a la Virgen de Gracia», de Belmonte (Cu.). «Danza de la carrera, del paloteo y del cordón al Cristo de la Viga», de Villacañas (To.). «Danzas de las ánimas», de Albaladejo (C. R.). «Danza del Corpus Christi», en Camuñas (To.). «Danza de los Diablos», en Huete (Cu.).
- ECHEVARRIA BRAVO, Pedro:** «La danza de los diablos en el pueblo de Huete (Cuenca)». *RDTP*, tomo VII (1951), pp. 337-340.
- FOLKLORE:** «Folklore en los Montes de Toledo: Danza de Marjaliza. Menasalbas: La fiesta de "la Encamisada"». *Boletín AMT*, núm. 13 (primer trim. 1981), pp. 5-6.
- GARCIA MATOS, M.:** *Danzas populares de España: Castilla la Nueva, I*. Realizador: ...Dibujos por Fernando Santo y Carlos Alfonso. M., Sección Femenina de FET y de las JONS, 1957. 192 p., grab. 2 h. *Seguidillas manchegas*, de C. R. *Seguidillas meloneras*, de C. R. *Seguidillas de La Puebla de Almoradiel* (To.). *Seguidi-*

- llas de Tarancón (Cu.). *Seguidillas de Mondéjar* (Gu.). *Seguidillas boleras y jota de El Real de San Vicente* (To.). *Jota de Yuncler* (To.). *Jota de Mondéjar* (Gu.). *Jota de Santa María de los Llanos* (Cu.).
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «El rabel». Consolación González Casarrubios, María Elisa Sánchez Sanz. *Narrria*, núm. 9 (marzo 1978), pp. 21-25.
- HORCAJADA GARRIDO, Angel: «El villancico mozárabe de Uclés». *Olcades. Temas de Cuenca*, núm. 6 (1981), pp. 277-282.
- IBÁÑEZ E IBÁÑEZ, María del Carmen: *Cancionero de la provincia de Albacete*. Colección de canciones recogidas de la voz popular en su más puro ambiente. Ab., Imp. A. González, 1967, 234 p.
- LOZANO GARCIA-POZUELO, Jerónimo: «Estudio sobre el origen, formación, propagación e influencia del folklore manchego, con los demás aires españoles que se miden a tres partes». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, núm. 6, 2.ª época (1976).
- LUNA SAMPERIO, Manuel: «La música tradicional y popular en la provincia de Albacete». *Cultural Albacete. Boletín Informativo*, núm. 15 (abr. 1985), pp. 3-14.
- LLOP I BAYO, Francesc: «Los toques de campanas: una necesaria investigación» [el ejemplo de Yepes, Toledo]. *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*, Cuenca, JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 155-168.
- MARTINEZ MILLAN, Miguel: *Cancionero folklórico popular*. Cuenca, 1974, 171 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: *Cantares populares de Toledo*, coleccionados y comentados por... To., Imp. de Lara, 1889, 49 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: «Cantares populares de Toledo referentes a la Virgen del Sagrario». *Toledo* (1919), p. 118.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: «Cantares toledanos». *Toledo*, año I, número 20 (12-XII-1915), p. 169.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: «Más cantares populares». *Bulletin Hispanique* (Budeos) (jul.-sep. 1902), pp. 260-264.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan de Mata: *Los Seises de la Catedral de Toledo*. To., Gutemberg, Imp. moderna de A. Garijo, 1911, 76 p.
- OLIVA MARTIN, Anastasio: *Cien jotas típicas de La Puebla de Montalbán*. [S.l.; Gráficas Torrijos, 1965], 22 h.
- PEREZ PEREZ, Carmen: «El Baile de Animas de Almedina». *Narrria*, núm. 22 (junio 1981), pp. 20-23. [En la fiesta de Animas, el 28 de diciembre].
- POVES, Marino: *Caño Gordo*, una labor para la recuperación del folklore de Tarancón. *Olcades*, núm. 12 (1982), página 288.
- ROMERO SAIZ, Miguel: *Cañete: historia y leyenda*. [Cu., autor, 1985], 183 p., grab. Interesa especialmente el capítulo «Canciones y costumbres populares», pp. 123-146.
- RITMO: «Un ritmo de nuestra música popular» [la Serranilla]. *Cuenca*, núm. 8 (2.º sem. 1975), 2 h.
- RUBIO PIQUERAS, F.: «Música y músicos toledanos». *Boletín RABACHT*, núm. 12 (1922), pp. 148 ss. núm. 13 (1922), pp. 191 ss.
- SANCHEZ ROMERO, José: *Folklore español: Castilla (la copla, el baile y el refrán)*. Ensayo. M., Editorial «Prensa Española», 1972, 196 p., 1 h. (Los «tres dados»).
- SANZ Y DIAZ, José: «El baile típico de "El Pollo" en Alustante». *RDTP*, tomo XXXI (1975), pp. 137-139.
- TORRALBA JIMENEZ, José: *Cancionero popular de la provincia de Cuenca*. Cu., Diputación Prov. de Cu., 1982, 419 p.
- TORRALBA JIMENEZ, José: «Características musicales de las regiones que integran la provincia de Cuenca». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 105-112.
- VERGARA, Gabriel María: «Toledo y sus cantares populares». *Toledo* (1918), p. 180.

### 13. LA PALABRA: CUEENTOS, DIALECTOLOGIA, HABLA, REFRANES

- ADIVINANZAS: «Adivinanzas (Señorío de Molina, Guadalajara), recop. por José Sanz y Díaz». *RDTP*, tomo III (1947), pp. 607-609.
- CALERO Y LOPEZ DE AYALA, José Luis: *El habla de Cuenca y su Serranía*. [Cu.]. Excma. Dip. Prov. de Cuenca [1981], 245 p., grab.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio: «Los cuentos tradicionales en Ciudad Real». *Narría*, núm. 22 (jun. 1981), pp. 36-40.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio: *Cuentos tradicionales recopilados en la provincia de Ciudad Real*. Prólogo de Máxime Chevalier. [C. R.] Instituto de Estudios Manchegos, 1984, XXIII, 361 p., 1 h.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio A.: «Los cuentos de tradición oral en Castilla-La Mancha». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM, Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 87-104.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio A.: «Sobre un tipo de cuento popular especialmente raro en el occidente europeo». *Narría*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 31-33.
- CAMPO Y CAMPO, Luis: «Algunas voces de Cervera de los Montes». *RDTP*, tomo XVII, cuads. 1 y 2 (1961), pp. 184-186.
- CORCUERA HERNANDO, Ana María de: «Gentilicios de Toledo y su provincia». *Anales Toledanos*, XVII (1983), pp. 177-189.
- CUEENTOS: «Cuentos: la mala madrastra. Por envidia a mi humildad. El burro y sus compañeros. Los tres hermanos. Echale unos ojos», recop. en Cercedilla (Madrid), Albacete y Burgos por Victoria Asenjo, Pilar Bris y José de la Fuente Caminal. *RDTP*, tomo I (1944-1945), pp. 723-729.
- CHACON BERRUGA, Teudiselo: *El habla de La Roda de La Mancha* (Contribución al estudio del habla manchega). Ab., IEA, 1981. 411 p., 2 h., lám., map. pleg.,
- il. (Serie I. Ensayos históricos y científicos, núm. 8).
- ESCRIBANO, José María: «Folklore comarcal: dos versiones del romance de "La Condesita" recogidos en Guadamur». *Boletín AMT*, núm. 30 (2.º trim. 1985), pp. 16-19.
- GARCIA PAVON, Francisco: «Tres cuentos manchegos, recogidos de la tradición oral por Francisco García Pavón». *La Mancha*, Revista de estudios regionales, año I, núm. 1 (ene.-mar. 1961), pp. 91-104.
- GARCIA DE LA SANTA CASANUEVA, Josefina: *Aportación al habla de La Mancha*. Almodóvar del Campo, 1959. Ej. mecanografiado, en la Biblioteca Pública de C. R.
- GONZALEZ BERMUDEZ, Francisco: «El hablar vulgar de estas tierras manchegas». En: *Geografía e Historia de Barra*. Ab., 1960.
- GUTIERREZ, Aurelio J.: «Las pintadas del pueblo de Marjaliza, un "graffitti" básicamente popular». *Boletín AMT*, núm. 14 (2.º trim. 1981), pp. 17-22.
- HERNANDO CUADRADO, Luis Alberto: «Peculiaridades lingüísticas de un pueblo toledano: Segurilla». *Anales toledanos*, tomo XV (1982), pp. 139-159.
- LORENZO VELEZ, Antonio: «El estudio y la recolección del romancero en la meseta sur». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM, Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 77-85.
- LUNA [SAMPERIO], Manuel: «Literatura popular en la provincia de Albacete». *Al-Basit*, núm. 1 (dic. 1975), pp. 45-54.
- LUNA, Manuel: «Un proyecto de trabajo para el folklore castellano-manchego». *I Jornadas de estudio del folklore castellano-manchego*. Cu., JCCM, Consejería de Educación y Cultura, 1983, pp. 21-29.
- MARTIN-MAESTRO MEDRANO, Juan: *Vocabulario de la comarca de los Montes de Toledo. Zona de los Navalucillos*. Juan Martín-Maestro Medrano, José Antonio Gómez López-Pintor. [To., Asoc. Cultural de los Montes de Toledo, 1979], 50 p. Antes fue publicado en la revista *Pro-*

- vincia, año XXIII, núm. 105 (4.º trim. 1978), 24 h.
- MENDOZA DIAZ MAROTO, Francisco: «Catálogo del romancero de la provincia d Albacete». *I Encuentro de cultura tradicional y folklore*. Murcia, Editoria Regional de Murcia, 1981. (Colección Mayor, 3), pp. 99-108.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Paremiología toledana o Tratado de los refranes* (del griego, proverbio y tratado). To., Gutemberg, imp. Moderna de A. Garijo, 1911, 47 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Romances orgaceños*. To., F. Serrano, 1900, 36 p., 2 h.
- NAVARRO SALAZAR, María Teresa: «Breve muestra de paremiología comparada». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, II época, núm. 12 (jul. 1982), pp. 51-62.
- NUESTRO: «Nuestro folklore: Dichos, refranes y tonadillas en la comarca de Montes de Toledo». *Boletín AMT*, núm. 4 (4.º trim. 1978), pp. 16-17.
- OLIVA MARTIN, Anastasio: *Sentencias, pensamientos y refranes en la Celestina*. [To.], Imp. Gómez-Menor, 1970, 55 p. (Biblioteca Toledo, 20).
- QUILIS MORALES, Antonio: «El habla de Albacete. (Contribución a su estudio.)» *RDTP*, tomo XVI (1960), pp. 413-442.
- SANCHEZ MIGUEL, Juan Manuel: *Lírica popular toledana*. To., Diputación Provincial, 1981, 50 p. con grab., 3 h. (Sección VI, Temas Toledanos, 13). Precede al tít.: IPIET.
- SANCHEZ MIGUEL, Juan Manuel: *Romancero tradicional toledano*. Toledo, Diputación Provincial, 1984. 65 p., 1 h., grab. (serie VI, Temas Toledanos, 34). Precede al tít.: IPIET.
- SANCHEZ ROMERO, José: *Folklore español: Castilla (La copla, el baile y el refrán)*. Ensayo. M., Editorial «Prensa Española», 1972. 196 p., 1 h. (Los «Tres dados»).
- SERNA, José S.: *Cómo habla La Mancha. Diccionario manchego*, 2.ª ed. [Ab., Imp. Cervantes], 1983. 434 p., 1 h.
- SUAREZ PALENCIA, Reyes: «Folklore comarcal: Menasalbas. Coplas de "La Encamisada"». 1985». *Boletín AMT*, núm. 29 (primer trim. 1985), p. 10.
- TORREBLANCA, Máximo: «Estado actual del lleísmo de la h aspirada en el noroeste de la provincia de Toledo». *RDTP*, tomo XXX (1974), cuads. 1 y 2, pp. 77-89.
- TORREBLANCA, Máximo: «La sonorización de las oclusivas sordas en el habla toledana». *BRAE*, tomo 56, cuad. 207 (ene.-abr. 1976), pp. 117-146.
- VASCO, Eusebio: *Treinta mil cantantes populares*. Valdepeñas, 1930.
- VERGARA MARTIN, Gabriel María: «Algunos casos notables o curiosos de la ciudad de Toledo según los refranes y cantares populares». *Bol. Soc. Geográfica*, tomo 93 (1923), pp. 739-754.
- VERGARA MARTIN, Gabriel María: *Algunas cosas notables o curiosas de la ciudad de Toledo*, según los refranes y cantares populares recogidos y ordenados por... M., Publicaciones de la Soc. Geográfica Nac., 1933. 16 p. (Serie B, núm. 32).
- VERGARA MARTIN, Gabriel María: *Algunas cosas notables de la provincia de Toledo según los refranes y cantares populares*. M., 1934. 29 p.
- VERGARA, Gabriel María: «Algunas palabras de uso corriente en la provincia de Guadalajara que no se hallan en los diccionarios». *RDTP*, t. II (1946), pp. 134-147.
- VERGARA, Gabriel María: «Apodos que aplican a los naturales de algunas localidades de la provincia de Guadalajara los habitantes de los pueblos próximos a ellos». *RDTP*, tomo III (1947), pp. 58-67.
- ZAMORA VICENTE, Alonso: «Notas para el estudio del habla albaceteña». *Rev. de Filología Española*, tomo XXVII (1943), pp. 233-255.
- ZAMORA VICENTE, Alonso: «Voces dialectales de la región albaceteña». *Romance-Philology*, Berkeley (California) (mayo, 1949), pp. 314-317.

## 14. RELIGIOSIDAD POPULAR

- ABAD PEREZ, Antolín: *En torno a Recas*. (S.I.), Parroquia de Recas (S.a.: ¿1983?), 26 p., grab.
- AGUSTIN DE LA ENCARNACION, P.: *Novena a María Santísima, que con la advocación y glorioso título de los Baños, se venera por especial Patrona de la villa de Fuencaliente*. C. R., Imp. Ramón C. Rubisco, 1882. 16 p.
- APARICIO, P.: *San Bartolomé en Añover de Tajo*, To., 1878.
- BALLESTEROS, Manuel: «La compañía de alabarderos de la Virgen de los Remedios de Sonseca (Toledo)». *Boletín AMT*, núm. 15 (tercer trim. 1981), pp. 8-13.
- BURGAROLA, Martín: «El "Vitor a la Inmaculada" en Horcajo de Santiago». *RDTP*, tomo XII (1956), pp. 186-190.
- BALCAZAR Y SABARIEGOS, José: *La Virgen del Prado a través de la historia*. C. R., Gráf. Diputación Provincial, 1940. 271 p.
- BORONDO Y ROMERO, Jorge: *Noticias históricas del Santísimo Cristo del Desamparo*. M., Imp. Viuda de Gómez Fuentesnebro, 1889. 730 p.
- CAMARASA, Santiago: *Del Toledo típico: El Santuario del Valle. Algo de su historia y unas fotografías del interesante santuario*. To., Editorial Arte, 1923. 16 páginas con lámina.
- COBO PEÑALVER, Francisco: *Manjavacas: apuntes para un mayor conocimiento de una verdadera devoción a María Santísima de la antigua de Manjavacas*. Cuenca, 1980. 302 p.
- DIAZ MORALES, José: «La Virgen de los Alfileres (Toledo). Por un alfiler, un novio». *Estampa*, tomo II, núm. 139 (1930).
- FERNANZ, Angel Luis: «Notas sobre la virgen de las Viñas, Patrona de Tomelloso». *Narria*, núm. 22 (jun. 1981), pp. 34-35.
- FERNANDEZ CHAMON, Angel Luis: «Algunas notas sobre la religiosidad popular de Ciudad Real». *I Jornadas de estudio del folclore castellano-manchego*. Cu., JCCM. Consejería de Educación y Cultura, 1983. pp. 51-75.
- GALIANO Y ORTEGA, Federico: *Historia del culto tributado a la Imagen de María Santísima de las Nieves, que se venera en la ermita Extramuros de la ciudad de Almagro*. C. R., Imp. Hospicio Provincial, 1891. 2.ª ed., corr. y aum.: C. R., 1906.
- GARCIA SANZ, Sinfioriano: «La quemá de Judas en la provincia de Guadalajara». *RDTP*, tomo IV (1948), pp. 619-625.
- GOITIA [GRAELLS], Mariano: «Informe sobre las tradiciones relativas a la Virgen de los Alfileritos». *Toletum*, año LXVI, curso 1979-1980, 2.ª época, núm. 13 (1982), pp. 207-212, con 3 láminas.
- GOMEZ LOPEZ, Jesús: Jesús Gómez López, Inocente García de Andrés. *Sor Juana de la Cruz, mística e iluminista toledana*. To., Diputación Provincial. IPIET, 1982, 55 p., grab. (Serie VI. Temas toledanos, 21.)
- GOMEZ MORENO, Hermenegildo: *Notas históricas alrededor de la imagen de la Santísima Virgen del Prado*. C. R., 1969.
- GOMEZ-MENOR, José: *Santuarios marianos de la provincia de Toledo*. To., Diputación Provincial. IPIET, 1983. 53 p., grab. (Serie VI. Temas toledanos, 30.)
- GRANADOS DE LOS RIOS, Fray Cristóbal: *Historia de Nuestra Señora de los Remedios de la Fuensanta*. To., 1636. Otra edición: M., 1684.
- HERRANZ PALAZUELOS, Epifanio: *Rutas marianas de Guadalajara (Fiestas, romerías, leyendas y tradiciones)*. Fotografías y mapas: Santiago Sanz Rodríguez [Gu., Imp. Utrilla, 1979], 247 p.: 1 h., lám., map., grab.
- IZQUIERDO MOYA, Juliana: «Oraciones picas en Pedroferas (Cuenca)». *RDTP*, tomo II (1946), pp. 493-495.
- IZQUIERDO [MOYA], Juliana: «Oraciones de Pedroferas (Cuenca)». *RDTP*, tomo VI (1950), pp. 502-503.
- [JIMENEZ-LANDI, A.]: *Nuestra Señora de la Natividad y su culto en la villa de Méntrida* [A. Jiménez-Landi, Mariano Torres] Santander [Artes Gráficas de los Hermanos Bedia] 1950. 122 p. con lám., grab., 1 h.
- JIMENO CORONADO, José: «¿Demasiadas fiestas religiosas? Una mirada retrospectiva a nuestra religiosidad popu-

- lar». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, núm. 6, 2.ª época (1982).
- JOVER BELLOD, Miguel Angel: *¡Viva la Virgen de Cortes! Gloria de Alcaraz*. [M., autor, 1980]. 71 p. con lám., 4 h.
- LASERNA GONZALEZ, Francisco: *Nuestra Señora de los Remedios de la Fuensanta* (Patrona de Fuensanta y La Roda). Ab. [autor] 1974. 138 p., 3 h., lám.
- LEBLIC GARCIA, Buenaventura: *Historia y culto a la Virgen del Rosario en Navahermosa (Toledo)* [To., Imp. Torres, 1977] 32 p. Romería de La Milagra.
- LUJAN, Adolfo: *Crónica donde se cuenta cómo se hizo la Coronación Canónica de Nuestra Madre la Señora Virgen dicha de la Luz*. Cuenca, 1950, 73 p.
- MARTINEZ MORENO, Martín: *Historia del martirio del Santo Niño de la Guardia, sacada principalmente de los procesos contra los reos, de los Testimonios del Santo Tribunal de la Inquisición, y de otros documentos que se guardan en el Archivo de la Iglesia Parroquial de dicha villa*. M., Tipografía Hispana, 1926. 128 páginas.
- MARTINEZ SORIANO, Miguel: *Pinceladas históricas de las cofradías de la Semana Santa de Cuenca*. Cuenca, 1981. 54 p.
- MORALEDA Y ESTEBAN, Juan: *Cristos populares de Toledo*. To., Imp. de la Viuda e Hijos de J. Peláez, 1916. 61 p.
- MUÑOZ Y CAÑIZARES, Andrés: *Novena a Nuestra Señora de los Remedios, Patrona y abogada de la Ciudad de Calzada de Calatrava y al Santísimo Cristo del Sagrario que se venera en dicha Parroquia*. Valdepeñas, Cuartero y Campos, Impresores; 1908. 143 p.
- NALLE, Sara T.: «Desde el olvido a la fama: el culto a San Julián en los siglos XVI y XVII». *Almud*, núm. 3 (1980), pp. 147-166.
- NAVARRETE, Ernesto: «Devociones típicas: las Hermandades de San Antón y San Sebastián. Festividad de San Pedro. San Antón». Informes recop. en Moratilla de los Meleros, Pastrana, Budía (Guadalajara) y Casasola (Ávila), por Ernesto Navarrete y R. García. *RDTP*, tomo III (1947), pp. 145-150.
- PAN, Ismael del: «Devociones especiales de algunos Santos (Toledo)». *RDTP*, I, cuad. 1 y 2 (1944-45), pp. 220-222.
- PEREZ DE PAREJA, Esteban: *Historia de la primera fundación de Alcaraz, y milagroso aparecimiento de Nuestra Señora de Cortes*. Valencia, Imp. de José Tomás Lucas, 1740.
- PORRES MARTIN-CLETO, Julio: «Santa María de Piedraescrita». *Toletum*, año LXV, 2.ª época, núm. 12 (1978-1979), pp. 197-206 con grab.
- QUILIS, Antonio: «Un topónimo y una tradición perdida en Albacete». *RDTP*, tomo XVI (1960), pp. 136-138.
- RANO GUNDIN, Balbino: «Notas críticas sobre los 57 primeros años de Santo Tomás de Villanueva». *La Ciudad de Dios*. El Escorial. CLXXI, núm. 5 (1958). 130 páginas.
- [REQUENA CARRILLO, Antonio, dir.] *Las turbas*. Aproximación a un estudio. Cu. [Artes Gráficas EMA] 1980. 125 p., grab., 1 h.
- RUIZ PECO, J.: *Nuestra Señora de la Encarnación. Carrión de Calatrava*. C. R., 1959.
- SALIDO Y ESTRADA, Agustín: *Compendio de la historia de Ciudad Real y de su Patrona la Virgen del Prado*; leyenda dedicada a S.A.R. el Serenísimo Sr. Príncipe de Asturias don Alfonso de Borbón a su paso por esta capital el día 9 de diciembre de 1866. C. R., Est. tip. de Cayetano C. Rubisco (S.a.). 24 p.
- SALIDO Y ESTRADA, Agustín: *Novena al Santísimo Cristo de la Humildad cuya milagrosa imagen se venera en la capilla de la iglesia que fue convento de San Francisco de la villa de Moral de Calatrava*. Valdepeñas, Imp. Mendoza, 1872, 118 p.
- SOLIS, Fray Luis de: *Historia del prodigioso aparecimiento de la milagrosa y soberana imagen de Nuestra Señora de la Natividad, venerada extramuros de la villa de Mérida. Refiérense los nobles y milagrosos sucesos de su aparecimiento en la dehesa de Berciana*. M., 1734.
- VIDA: *Vida de «Santa Quiteria», virgen y mártir*. Tomada del Año Cristiano del P. Juan Croisset, de la Compañía de Je-

sús. Traducción del Padre José Francisco de Isla, de la misma Cía. La Iglesia celebra su festividad el día 22 de mayo. Esta milagrosa Santa se venera en Marjaliza, de la jurisdicción de Toledo. [S.l., s.i. (s.a.: ¿1947?)] 8 p.

## 15. TEATRO POPULAR

- AUTO: «Auto de Navidad en Marjaliza». *Boletín AMT*, núm. 14 (2.º trim. 1981), pp. 9-16.
- AUTO: «Auto de los Reyes Magos» (Damiel, Ciudad Real), recop. por Manuel Vicente Loro. *RDTP*, tomo I (1944-45), pp. 730-733.
- CAÑAS, S.: «Auto sacramental de Valverde de los Arroyos». *Investigación*, Guadalajara. Delegación Provincial de Archivos y Bibliotecas (dic. 1967), pp. 37-51.
- FOLKLORE: «Folklore en los Montes de Toledo: Danza de Marjaliza. Menasalbas: La fiesta de "La Encamisada"». *Boletín AMT*, núm. 13 (primer trim. 1981), pp. 5-6.
- FOLKLORE: «Folklore en los Montes de Toledo: Pulgar y Marjaliza». *Boletín AMT*, núm. 11 (tercer trim. 1980), pp. 14-16.
- GARCIA DE DIEGO, Pilar: «Comedia de la Muerte y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo». *RDTP*, tomo XXI (1965), pp. 413-427.
- RODRIGO, Antonina: *Almagro y su Corral de Comedias*. Ilustración fotográfica: Emiliano Sánchez Moya. 3.ª ed. [CR], IEM [1982] 107 p., lám., 2 h.

## 16. EL TRAJE POPULAR

- AGUILERA, Emiliano M.: *Los trajes populares de España, vistos por los pintores españoles*. Con 7 láminas en color y 125 reproducciones en negro. B., ediciones Omega [1948]. 64 p., 2 h., 130 lám. Algunas ilustraciones: Ramón de Zubiaurre: «Familia lagarterana», lám. 83; Eduardo Chicharro: «Lagarteranas»,

láms. 70 y 71; Joaquín Sorolla: «Tipos manchegos», lám. 50-51; «Familia lagarterana», lám. 48, «Tipos lagarteranos», lám. 47.

- GARCIA SANZ, Sinforiano: «Notas sobre el traje popular en la provincia de Guadalajara». *RDTP*, tomo VII, cuad. 1.º (1951), pp. 141-151.
- HOYOS SANCHO, Nieves de: «El traje regional en La Mancha». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, II, 1.ª época (1948), pp. 40-54.
- «MINIMO ESPAÑOL» (seud.): «Las mujeres de Lagartera. Un museo de las artes del Traje». *La Esfera*, año VII, núm. 317 (1920).
- RINCON RAMOS, Victoriano: «La indumentaria lagarterana». *RDTP*, tomo I, cuad. 1 y 2 (1944), pp. 131-135.
- TRAJES: «Trajes lagarteranos». *Provincia*, núm. 1 (2.º trim. 1955), pp. 8-9.

## 17. MUSEOS ETNOLOGICOS

- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación: «Dos museos en la provincia de Albacete: La Roda y Fuensanta». Consolación González Casarrubios y María Elisa Sánchez Sanz. *Narría*, núm. 27 (sept. 1982), pp. 34-35.
- GONZALEZ HONTORIA, Guadalupe: «Museo rural en Pozorrubio de Santiago». *Narría*, núm. 5 (marzo 1977), p. 36.
- LOPEZ DE LOS MOZOS JIMENEZ, José Ramón: «Piezas de la cultura material de Guadalajara, pertenecientes a los museos del Pueblo Español y de Artes y Tradiciones Populares (Ensayo de catálogo estadístico)». *Wad-al-Hayara*, núm. 10 (1983).
- «MINIMO ESPAÑOL» (seud.): «Las mujeres de Lagartera. Un museo de las artes del traje». *La Esfera*, año VII, núm. 317 (1920).
- OCAÑA RODRIGUEZ, Estrella: *Museo de Santa Cruz de Toledo. Sala de Etnología*.

Estrella Ocaña Rodríguez, Rosario Ramírez Martín. Fotografías: Damián Villegas Zapardiel. Prólogo: Matilde Revuelta Tubino. [To., Museo de Santa Cruz, 1985] 49 p., 1 h., grab.

TORMO, Pilar: *Montes de Toledo. Guía de la comarca del museo de costumbres y artes populares*. Pilar Tormo, Ventura Leblic. (S.I.) Asociación Cultural de los Montes de Toledo (S.a.). 1 h. pleg.



# ETNOLOGIA



Junta de Comunidades de  
**Castilla-La Mancha**

Servicio de Publicaciones