Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

Revista de Folklore Nº 435

EspañaDuero
Grupo Unicaja

Sumario

Apelar y apellidar 3
Joaquín Díaz

Notas sobre el uso del término «orive» en Extremadura 4
Juan Manuel Valadés Sierra

Las canciones de lino en los cancioneros de Castilla y León 17
David Martín Sánchez

Halconeros y halcones reales 25
Alejandro Peris Barrio

Las tormentas en Extremadura: supersticiones, creencias y conjuros (II) . 31
José María Domínguez Moreno

El archivo de Julio Senador 61
José Delfín Val

La participación en asociaciones folclóricas como fuente de 63
competencias culturales y democráticas, valores y habilidades sociales
Paulo Adrián Rodríguez Ramos

Revista de Folklore número 435 – Mayo 2018
Portada: *Cristo*. Platería astorgana, s. XVII. Fondos Caja España en el Museo Etnográfico de Castilla y León. Fotografía J. M. Gamazo
Dirige la *Revista de Folklore*: Joaquín Díaz
Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent
Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores
Fundación Joaquín Díaz - https://funjdiaz.net/folklore/
ISSN: 0211-1810

Apelar y apellidar

De la necesidad de comunicarse con quienes le rodeaban tomó el ser humano la costumbre de apellidar. Nebrija reconoce la relación entre la palabra con que se llamaba a una persona y el *cognomen*. Éste venía a ser la forma más eficaz de describir a un individuo con una sola voz. Porque casi todos los apellidos que procedían de esa costumbre retrataban las características físicas de su portador, ayudando a quien lo usaba a imaginar las razones por las cuales se le había dado ese calificativo: no cabe mayor ni mejor empleo de la síntesis. Un solo vocablo reunía virtudes, defectos, cualidades, carencias, lacras o cualquier tipo de puntualización que ayudara no sólo a identificar a una persona sino a evaluarla. Un oficio –orive igual a platero–, la condición o la índole –bueno–, el tono del pelo –rojo, bermejo–, el color de la piel –blanco, negro–, servían para denominar a un hombre o una mujer usando unos amplios límites que podían ir desde el elogio hasta el insulto. Algo similar a lo que sucedía con los motes. Parece que fue entre los trovadores y en la Edad Media cuando nació la palabra mote con el sentido de *vocablo ocurrente para hacer gracia* (bon mot per rire), aunque lo de la risa no lo tuviera precisamente claro aquel peón de Cozcorrita que aparece en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, al que no le molestaba tanto que le azotasen los moros como que le dijeran «malos motes» del tenor de «perro», «hereje» y «vago». Si mote tuvo otros sentidos, como el de lema caballeresco o composición musical (de ahí motete), ambas acepciones consiguieron menos éxito que la comentada, que vino a ser una especie de epigrama condensado. Si el epigrama, en el fondo, responde al significado de *frase acertada que merecería el honor de ser grabada en una placa* (recordemos el elogio: «Cómo se expresa esa persona; más que hablar, esculpe...»), tampoco sería equivocada la comparación entre mote y epigrama, ya que el mote terminaba siendo, como el rótulo de una calle, un homenaje popular y público a un individuo o a una familia entera. De motes sabemos mucho los españoles por carácter y por tradición (Marcial, Alcázar, Quevedo, Lope, etc.); ningún pueblo de la Península puede decir «de esta agua no he bebido» ya que la mayor parte de sus habitantes ostentarán, con más o menos orgullo, ese apellido añadido que les distingue del resto.

Carta del director

Notas sobre el uso del término «orive» en Extremadura

Juan Manuel Valadés Sierra

Orespes, orífices, plateros

Para cualquier persona que se aproxime al estudio de la platería o de la joyería popular en la región extremeña, una de las primeras cuestiones que suscita su curiosidad es la terminología utilizada tanto por los especialistas como de manera generalizada, para referirse a los profesionales, quiéranse artistas o artesanos. En efecto, se comprueba enseguida que es muy frecuente el uso del término «orive» para referirse a los plateros u orfebres en esta parte de España; sin embargo, un somero examen de la bibliografía referida a otras regiones de nuestro país pronto revela que esta palabra apenas se usa allí, o incluso se desconoce, prefiriendo siempre hablar de plateros o de orfebres.

Comprobamos además que en nuestro idioma no faltan otros términos, ya en desuso, para hablar de los maestros y oficiales que trabajan el oro y la plata, como sucede con los «orebçes» que aparecen en textos del siglo XIII al servicio del rey Alfonso X el Sabio y distinguidos por él con la concesión de diferentes heredades (Torres-Fontes, 2006). El término parece haber derivado al de «orepse» que se menciona en 1569 en la primera edición de la *Recopilación de las Leyes del Reino* de Felipe II (Libro V, Tit. XXII, Ley I) al establecer que «ningún orepse, ni platero sea osado de labrar plata por marco de menos ley de los onze dineros y quatro granos»; el *Diccionario de Autoridades* de 1737 recoge, sin embargo, la voz «orespe», por «platero y artífice que trabaja en cosas de oro» (V: 54), aunque señala que ya por entonces era un término anticuado.

Pero en general, la bibliografía y el uso común en nuestro idioma prefieren el uso de las palabras orífice o, aún mejor, platero; ya el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias se refiere al platero como «El oficial que labra la plata y el oro» (1611: 590v), y el ya citado Diccionario de Autoridades recoge también la acepción «Platero de oro», para referirse al «artífice que trabaja solamente en piezas de oro, ù joyas de preciosas» (1737, V: 293); de hecho, en la primera acepción de la palabra «Orífice» que recoge el diccionario de Terreros y Pando, se lee «platero de oro», remitiendo a su origen latino aurifex (Terreros, 1787: 722). No obstante, un término hoy tan corriente como «orfebre» no se recoge aún en el Diccionario de Autoridades ni en el de Terreros, pues parece de incorporación relativamente reciente a nuestra lengua como derivado del francés *orfèvre*.

También en la América española existían plateros «de oro», propiamente orfebres u orífices, y plateros «de plata»; en el Virreinato del Perú, a finales del siglo XVII el gremio de los plateros, tanto en Lima como en Cusco, agrupaba una amplia gama de artífices que trabajaban los metales preciosos: los plateros de oro u orífices, los plateros de la plata, los plateros de mazonería, que realizaban diseños mediante el repujado o cincelado, los tiradores de oro o batihojas, que laminaban la plata a martillo, los brosladores o bordadores, y los doradores y filigraneros (Lohmann, 1997: 35); dentro de cada especialidad, por supuesto, existían maestros, oficiales y aprendices, al igual que sucedía en la metrópoli. En el siglo XVIII, tal como pasaba también en el Reino de Castilla, el término platero era el más utilizado cuando, como en la mayor parte de los casos extremeños, los maestros y oficiales trabajaban indistintamente uno u otro metal.

También en Extremadura existían los plateros «de mazonería», que realizaban obras que requerían un dominio del relieve y el repujado, aunque igualmente se llamaba así a los plateros de plata que realizaban piezas de iglesia que conllevaban estructuras de cierta importancia arquitectónica (García Mogollón, 1987: 97); hay que mencionar también a los batihojas, que elaboraban el pan de oro y plata, los tiradores, que hacían finos hilos de los metales preciosos destinados a la industria textil, y por supuesto los filigraneros, que trabajaban preferentemente con la técnica de filigrana que posteriormente dominará la joyería civil de la región.

Uso del término orive

Por lo que respecta a la palabra castellana «orive», *l*a bibliografía y el ámbito más coloquial reflejan que su uso para referirse al orfebre o al platero parece estar restringido a la zona más occidental de España; lo encontraremos como equivalente de orfebre o platero con carácter predominante en la Sierra de Francia, donde es usual la grafía «oribe» (Lamano, 1915: 557), al igual que en zonas fronterizas de la provincia de Salamanca como los Arribes, o La Ribera, donde se documenta desde antiguo en localidades como Vilvestre, Saucelle, Mieza, y también en poblaciones más al interior, como Hinojosa, y en general por toda la provincia. Se considera vocablo importado del portugués *ourives* e incorporado en las hablas leonesas occidentales de larga tradición dialectal salmantina[1] (Llorente, 1947: 197); con una menor presencia, es palabra que se puede encontrar referida a áreas de Andalucía occidental, Zamora o Ávila[2].

En Extremadura encontramos la palabra orive con mucha frecuencia, particularmente en el área más próxima a la frontera con Portugal de la provincia de Cáceres, pero no sólo en esa zona, sino también en la propia capital y extendido con carácter general por toda la Alta Extremadura; en tierras de Acehúche, Ceclavín y pueblos de la comarca, al orfebre o joyero se le llama orive, o con la forma dialectal «orivi» (Sande, 1997: 98), algo que sucede también en Zarza la Mayor, en Torrejoncillo y en la capital de la provincia; de hecho es una palabra de uso ampliamente difundido por los núcleos rurales de toda la Alta Extremadura (Velasco, 1980: 37). Aunque de uso más ocasional, el término es utilizado también en la provincia de Badajoz, donde al parecer no sólo servía para referirse al artífice de las joyas de plata y de oro, sino también para definir el conjunto de las joyas que posee una persona y, por extensión, a sus riquezas, de manera que de las personas acomodadas puede decirse que tienen «mucho orive», (Santos Coco, 1952: 540); en general, el término parece aplicarse en Badajoz, y no sólo en esta provincia, a todo conjunto de alhajas de oro (Viudas, 1980: 125).

Si los orfebres o plateros son conocidos como orives en esa franja más occidental de España, es mucho más raro escuchar esa denominación en la mitad oriental de nuestro país. De hecho, el uso del vocablo dista mucho de estar generalizado en el habla común española, y no se incorpora al Diccionario de la Real Academia Española hasta la edición de 1899; desde entonces, la entrada «orive» aparece siempre simplemente como sinónimo de orífice, y es sólo a partir de la edición de 1970 cuando ya

1 Llorente sostiene que el término «orive» se utiliza desde antiguo en el habla dialectal salmantina, «atestiguada desde Juan del Encina». Nosotros hemos examinado las *Obras Completas de Juan del Encina* en edición de Ana María Rambaldo (1978-1983) sin haberlo hallado en ninguna ocasión.

2 El término «orive» es frecuentemente utilizado en la literatura científica, con una u otra grafía, por investigadores que trabajan sobre la platería y joyería de Salamanca (Azofra, 2001 y 2004; Azofra y Pérez, 2005; Cea, 1985; Domínguez, 2008; Herradón, 2005; Puerto, 1996; Sánchez, 1979), Ávila (Martín y Gutiérrez, 2007; Domínguez, 2011 y 2012; Martínez, 2011), Sevilla (Santos Márquez, 2007 y 2014; López, 2008) o Cádiz (Santos Márquez, 2012), por citar sólo algunos ejemplos. Para Extremadura lo leemos también en numerosos trabajos, de los que apenas mencionamos Azofra, 2007; García Mogollón, 1987 y 2010; González Casarrubios, 1981 o Méndez, 2000, 2004, 2007 y 2008.

es definido como «*Artífice que trabaja en oro, orífice, orespe, oribe*».

El orive de Torrejoncillo Pedro Llanos Gil (1906-1968) trabajando en su taller con dos oficialas

Con todo, no deja de ser indicativo que el término orive aparezca ya en 1721, mucho antes de su incorporación al DRAE, en el diccionario castellano-portugués de Raphael Bluteau, editado en Lisboa, como equivalente del portugués *ourives* (Bluteau, 1721: 113). En efecto, hay poderosas y evidentes razones para vincular la palabra española con la portuguesa; el término luso parece derivar del nominativo del vocablo latino *aurifex, –cis*, quien hace o trabaja el oro, al igual que el catalán *orífex*, mientras que la palabra castellana orífice, como la italiana *orefice*, entroncaría más bien con el acusativo *aurificem*. En Portugal, el término *ourives* se refiere a un amplio espectro profesional, que va desde los más adinerados orives ricos, los feriantes que acostumbraban a recorrer con sus tenderetes las ferias de las ciudades y aldeas y los comerciantes que regentaban prósperas tiendas que surtían a la aristocracia y alta burguesía hasta los orives más modestos que fabricaban y vendían a las clases populares, maestros *ourives de ouro* y, más abajo en la escala socioprofesional, los *ourives de prata*, y por supuesto en la base de la pirámide estaban los que trabajaban por cuenta ajena y eran decididamente pobres, asociados, oficiales y aprendices (Santos, 2007: 109); al mismo tiempo, el término *ourivesaria* se refiere tanto al arte del trabajo de los metales preciosos como al establecimiento en que éstos son labrados o vendidos.

Algo similar a lo señalado para la lengua portuguesa sucede con el gallego, idioma en que el término *ourive* es más utilizado en los pueblos cercanos a la frontera lusa como equivalente de *prateiro*, lo mismo que existe la palabra *ourivaría* para referirse al arte que practican los *ourives*[3]. De hecho, la palabra luso-galaica aparece ya en el siglo XIII, en una de las Cantigas de Santa María que se titula «Como Santa Maria fez cobrar seu lume a un ourivez en Chartes»:

> Este ceg' ourívez fora | que non ouvéra mellor
> Em tod' o reino de França | ne-nas térras arredor,
> e en servir sempr' a Virgen | avía mui gran sabor;
> e porend' ũ' arca d' ouro | fora mui rica lavrar[4].

3 El Diccionario da Real Academia Galega recoge *ourivaría, con su equivalente ourivería como* «Arte de traballar os metais preciosos para facer xoias, obxectos de adorno ou de culto, útiles para as casas nobres etc.» [http://www.realacademiagalega.org/dicionario#searchNoun.do?nounTitle=Ourivar%C3%ADa&homonymNumber=]. Consultado el 28 de junio de 2014.

4 Cantiga nº 362. [http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/362]. Consultado el 28 de junio de 2014.

También en Extremadura, y más concretamente entre mujeres de Ceclavín ligadas familiarmente a la profesión de la orfebrería, hemos comprobado nosotros el uso de la palabra «orivería» para referirse al oficio, aunque no tanto para el establecimiento o taller del orfebre.

En definitiva, la raigambre portuguesa del término explicaría el que nuestros orives, así llamados, se encuentren preferentemente en provincias fronterizas con Portugal o en las contiguas a éstas, donde además está documentada reiteradamente la presencia de plateros portugueses en distintos momentos de la historia; así, se observa claramente que orive es una palabra de origen portugués y de generalización y aceptación relativamente reciente en la lengua castellana (Sousa, 2004: 89), pese a que se viene apuntando su uso desde tiempos remotos en el habla de las áreas leonesas occidentales (Llorente, 1947: 17), no faltando tampoco ejemplos que invitan a pensar en una introducción temprana, pero lenta y progresiva del término[5].

Llama también la atención el uso de la palabra en Hispanoamérica, donde parece más común la grafía «oribe»; allí también parece documentarse un uso temprano y una generalización progresiva del término en la Nueva Granada, donde

> *Los primeros plateros españoles que llegaron para avecindarse, o sea para establecerse definitivamente en una ciudad, fueron los Oribes, Urives o plateros de oro. Más tarde, cuando se descubrieron las minas de plata aumentó el número de* plateros de plata, *como se les conoció entonces* (Fajardo, 2008: 30).

Probablemente no es casual que entre los primeros plateros peninsulares que a principios del siglo XVII llegaron a Santafé, la actual Bogotá, y Tunja se cuenten varios *ourives* portugueses, como Sebastián Solo Gañamoto, originario de Fonte Santa de Guerreiros, en Loures[6], Domingo Barbosa, de Caminha[7] y Pedro López, de Lisboa[8], junto a algunos plateros extremeños, como Juan Delgado, natural de Usagre[9] o Pedro Ramos, de Llerena[10]. Esto fue posible, sin duda, gracias a la facilidad de movimiento que los orives portugueses tenían en esos momentos en las posesiones de la Corona de Castilla gracias a la unión de las coronas:

---

5 Aunque de origen catalán, el platero asentado en Badajoz Pablo de Prado (1663-1685) declara en su testamento ser de oficio «oribe»*, en época en que resulta infrecuente el término en Extremadura (Tejada, 1998: 369).*

6 Sebastián Solo Gañamoto había nacido en la Fuente de Santa de los Guerreros, hijo legítimo de Jorge Díaz Gañamoto y de Isabel Fernández, registrado en 1573 (Fajardo, 2008: 351).

7 Domingo Barbosa, platero de plata, firmó testamento el 2 de marzo de 1627, era originario de Caminha, entonces en el arzobispado de Braga. Hijo legítimo de Gonzalo Gómez de Silva y de Ana Barbosa y Lima, trabajó en Tunja y Santafé (Fajardo, 2008: 266).

8 En su testamento, fechado en 1638, Pedro López se refiere a Gonzalo Hernández, portugués y platero, y a Eustacio Jiménez, probablemente también paisano de ambos. López aseguraba que había vivido y trabajado durante 26 años seguidos en su taller alquilado en Tunja (Fajardo, 2008: 89). Además, Diego de Acosta aparece documentado en Santafé en 1658 y se sabe que «*procedía de Portugal*» *(Fajardo, 2008: 258).*

9 Juan Delgado, preso en Santafé, en 1578, junto con el también platero Pedro de Vega, fue acusado de estar casado en los Reinos de España con Inés López en Usagre y obligado a embarcar de vuelta para «*hacer vida maridable con la dicha su mujer*» *(Fajardo, 2008: 282).*

10 Pedro Ramos, de Llerena, hijo de Pedro Ramos y de María de Valencia, según consta en el testamento de su padre en Santafé, 1625 (Fajardo, 2008: 334).

> *No hay que olvidar que el Reino de Portugal desde 1580 hasta 1640 dependió de los Reyes de España. Las luchas de restauración se iniciaron el 1° de diciembre del mencionado año. Así que los portugueses desde los inicios de la colonización llegaron al Nuevo Reino de Granada y se dedicaron a diversas actividades relacionadas con el comercio, la minería y seguramente, como lo hemos encontrado, con la platería* (Fajardo, 2008: 89).

Algo similar sucede, ya en el siglo XVIII, en la capital del Virreinato del Río de la Plata, donde Taullard (2004: 57) señala que aquellos plateros que trabajaban también el oro adoptaban el título de «maestro platero y oribe». No hay duda de que el uso de la palabra tiene que ver con la numerosa presencia de orfebres portugueses en Buenos Aires; de hecho, parece que el primer platero europeo había llegado a la ciudad en 1603 y era portugués, posteriormente, ya entre 1620 y 1640, consta la llegada de los *ourives* lusos Bernardo Pereyra, Antonio Ribeiro y Francisco da Costa. Ante la creciente presencia de maestros y oficiales portugueses, en 1748 el Cabildo de Buenos Aires encargó al maestro Alonso Suárez Albistur una especie de censo del oficio destinado en realidad a prohibir el oficio y expulsar a los oficiales extranjeros, y particularmente a los portugueses. Sin embargo, el número de profesionales lusos fue creciendo con el tiempo, hasta el punto de que, de los 48 plateros que había en la ciudad en el año de 1777, quince eran portugueses, sólo seis españoles y el resto criollos (Taullard, 2004: 55-56); se sabe que muchos de estos plateros lusos procedían de Guimarães, de donde salió un número indeterminado de maestros en los siglos XVIII y XIX con destino a Buenos Aires y, sobre todo, a Río de Janeiro (Santos, 2007: 234).

Así pues, no tiene nada de particular que los artistas portugueses, que llegaban a las posesiones españolas en Suramérica entre los siglos XVI y XVIII, fueran designados tal como ellos mismos declararían su oficio: *ourives*, y que el término fuera poco a poco generalizándose para designar a los descendientes de aquellos plateros lusos y también a los profesionales españoles y de las demás nacionalidades. Probablemente otro tanto debió suceder en las áreas rayanas españolas, principalmente las provincias de Salamanca y Cáceres, a principios del siglo XIX, cuando se dio un fenómeno similar y comenzó la llegada de orives portugueses en un momento en que, sobre todo en el área extremeña, el oficio de la platería era ejercido apenas por un puñado de artífices. Así, poco a poco se fue consolidando y extendiendo el uso del término portugués, ya castellanizado, para designar a este antiguo oficio.

Introducción del término en Extremadura

En la segunda mitad del siglo XVIII sufre la platería extremeña una profunda crisis que lleva a la progresiva disminución del oficio en casi todas las ciudades y poblaciones, llegando a desaparecer en algunos núcleos; en realidad casi puede decirse que los plateros sólo subsisten allí donde la clientela eclesiástica es potente. A mediados del siglo, las Respuestas Generales del Catastro del Marqués de la Ensenada revelan la existencia de tres maestros plateros y dos oficiales en Plasencia[11], once plate-

11 Respuestas Generales del Catastro del Marqués de la Ensenada. Plasencia (1752). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L147_146.jpg, el 21 de enero de 2014.

ros en Badajoz[12], diez maestros y dos oficiales de Zafra[13], más otros tres plateros en Cáceres[14], tres maestros plateros en Llerena[15], dos maestros de platería y tres oficiales en Almendralejo[16], otros dos en Trujillo[17] y Mérida[18], un maestro y un oficial en Valencia de Alcántara[19] y Jerez de los Caballeros[20], y un solo platero en Coria[21] y en Fregenal de la Sierra[22].

Aunque son menos exhaustivas, y por lo tanto menos fiables que el Catastro del Marqués de la Ensenada, las respuestas al Interrogatorio de la Real Audiencia de Extremadura (1791) apenas mencionan la presencia de cuatro plateros en Zafra (Rodríguez y Barrientos, 1994: 764), uno en Azuaga (Rodríguez y Barrientos, 1994a: 214) y otros varios sin especificar su número en Llerena (Rodríguez y Barrientos, 1994a: 615), pero no se cita ninguno en Plasencia, Coria o Alcántara, ni desde luego en lugares posteriormente conocidos por sus orfebres, como Ceclavín, Torrejoncillo o Zarza la Mayor. La bibliografía revela, no obstante, que entre 1790 y 1793 el platero de Trujillo Manuel Arroyo laboraba en Monroy (García Mogollón, 1987: 825), y que el platero Diego Fonseca aparece avecindado en Alcántara no mucho después, en 1798 (García Mogollón, 1987: 858), confirmando la información de La-

12 *Ídem*. Badajoz (1752). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L136_100.jpg y AGS_CE_RG_L136_101.jpg, el 5 de febrero de 2014. Son los plateros Juan Bravo Raposo, Pedro Bravo, José Monteserín, Manuel Sánchez Burrero, Manuel Curvo, Antonio José Vilaza, Rodrigo Pegado, José Diarce, Antonio Diarce, Pedro Linares y Antonio Palermo, este último pobre de solemnidad, más Alfonsa Curvo, comerciante en géneros de platería.

13 *Ídem*. Zafra (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L154_337.jpg, el 5 de febrero de 2014. Los maestros son Alfonso Pastor, que también ejercía como oculista, Diego Rangel, Francisco Rangel, José Rangel, Luis Esquinas, Manuel Gómez Porras, Manuel Fernández, Simón López, Fernando Ponce y Juan Jiménez Bellido, que también era músico; los oficiales son Bartolomé Rangel y Felipe Olea.

14 *Ídem*. Cáceres (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L137_188.jpg, el 3 de febrero de 2014. No especifica los nombres.

15 *Ídem*. Llerena (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L143_141.jpg, el 5 de febrero de 2014. Son Francisco Moreno, Francisco de la Huerta y Francisco Matamoros.

16 *Ídem*. Almendralejo (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L134_217.jpg, el 5 de febrero de 2014. No especifica los nombres.

17 *Ídem*. Trujillo (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L151_053.jpg, el 3 de febrero de 2014. Sin especificar los nombres.

18 *Ídem*. Mérida (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L144_045.jpg, el 5 de febrero de 2014. Son Esteban Corchero y Apolinar de la Fuente, que en ese momento ya había trasladado su vecindad a Cádiz.

19 *Ídem*. Valencia de Alcántara (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L152_048.jpg, el 20 de diciembre de 2015. Son Diego Díaz Carballo y su hijo Francisco.

20 *Ídem*. Jerez de los Caballeros (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L154_068.jpg, el 5 de febrero de 2014. El maestro es Juan Sanguino y el oficial Diego Cárdenas.

21 *Ídem*. Coria (1753). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, AGS_CE_RG_L137_060.jpg, el 3 de febrero de 2014. Se trata de Manuel Rubio.

22 *Ídem*.Fregenal de la Sierra (1751). Consultado en pares.mcu.es/Catastro/, GS_CE_RG_L561_1135.jpg, el 5 de febrero de 2014. No aparece el nombre.

rruga, que sostiene que «en la Villa de Alcántara suele haber algún platero. El Ayuntamiento ha nombrado contraste» (Larruga, 1797: 236); así mismo, en Plasencia trabaja en esas fechas Antonio Díaz (García Mogollón, 1987: 850), probablemente el mismo maestro que es citado en 1798 en el llamado «Censo de Godoy», acompañado de dos aprendices[23]. Del mismo modo, se conoce la existencia en esos momentos de no menos de cinco plateros en Almendralejo, más otros tres en Badajoz, uno en Mérida y otro más en Jerez de los Caballeros (Tejada, 1998: 276-355).

En toda esa documentación, los maestros y oficiales son siempre designados como plateros, no apareciendo la palabra orive en los documentos consultados hasta bien entrado el siglo XIX. Es en realidad en una referencia de 1829 cuando la encontramos por vez primera en nuestra región: se trata del Padrón General de Vecinos de Extremadura de 1829, promovido por la Real Audiencia, donde se menciona a José «El Oribe» empadronado en Zarza la Mayor[24]; ahora sabemos que el tal José era, con toda probabilidad, José Gomes de Oliveira, un orive portugués natural de Braga que llevaba viviendo en la localidad extremeña al menos desde 1825. Oliveira formaba parte de un grupo de siete orives, todos ellos originarios de la capital bracarense, que fueron asentándose en Zarza la Mayor entre 1823 y 1825. Son los primeros orives extremeños, portugueses de nacimiento, que al llegar a los pueblos de nuestra región respondían con el término *ourives* cuando se les preguntaba por su oficio, y por lo tanto pasaban a ser conocidos de esa manera, orives. Esto es particularmente notorio en el Padrón de Vecinos de la villa de Cáceres del año 1836, que recoge la residencia de «Dn. José Oribe ó Puppe»[25] en el Portal Llano de la Plaza Mayor, especificándose además que es «oribe de oficio»: se trata en realidad de José Joaquim Puppe (1793-1864), natural de Braga, otro de los siete orives portugueses que habían llegado a Zarza la Mayor y que se había asentado en la entonces villa de Cáceres entre 1828 y 1829, donde abriría un próspero negocio de platería que cien años después continuaba funcionando con el nombre de «El Precio Fijo». Al parecer, el término orive estaba tan asociado a estos maestros portugueses recién

1910: Consuelo y Jacinta a la puerta del bazar

Establecimiento «El Precio Fijo» hacia 1910, negocio fundado en Cáceres en 1828 por José Joaquim Puppe y regentado entonces por su nieta Consuelo López Puppe y el marido de ésta, Eulogio Blasco. Fotografía gentileza de Teófilo González Amores

23 Archivo Histórico Municipal de Plasencia (AHMP). *Enumeración de almas de esta ciudad de Plasencia.* Año de 1798. Fol. 14.

24 Archivo Histórico Provincial de Cáceres. Real Audiencia. Legajo 370-18: 18.

25 Archivo Histórico Municipal de Cáceres (AHMC). Caja 19/246: 13.

llegados, que el agente censal de 1836 llegó a confundir el apellido de Puppe con su ocupación, que era como seguramente era conocido por la gente de Cáceres; conviene señalar que la palabra platero seguía utilizándose en los padrones cacereños de esos años para designar a los maestros extremeños.

Algo similar lo encontramos en la ciudad de Plasencia unas décadas después, donde las diferentes generaciones de plateros que habían trabajado desde inicios del siglo XIX seguían sido así conocidas, y figuran así en la documentación municipal y eclesiástica, hasta que vemos escrito, en el Padrón de Vecinos del año 1871, la palabra «horibe» *para especificar la profesión de* Tadeo Luis Viera, del que se dice también que es portugués[26] y reside en el número 14 de la calle Talavera. En efecto, nuestra investigación ha mostrado que Tadeu Luís Vieira da Silva (1812-1883) era otro orive portugués, natural del lugar de Valbom, en la parroquia de Fontarcada y municipio de Póvoa de Lanhoso, uno de los más conocidos e importantes lugares donde todavía hoy se sigue trabajando la joyería de filigrana, que era el trabajo que vinieron a hacer estos orives a Extremadura (Valadés, 2016: 142).

En cuanto a la documentación parroquial de la provincia cacereña, tanto en la Diócesis de Coria-Cáceres como en la de Plasencia, que hemos manejado con cierta profusión, no hemos localizado la palabra orive hasta el año 1839 en los registros de Zarza la Mayor; se trata de la referencia a Juan Pablo Módenes Rodríguez (1810-1883), que el 28 de octubre de ese mismo año asistió como testigo al matrimonio de su discípulo en el taller Luis Barres, y de él se dice que es «de exercicio oribe»[27]. Sabemos que Módenes, que no era portugués sino natural de Zarza la Mayor, es el primero de los muchos orives nacidos en la localidad, y había aprendido el oficio de los portugueses Miguel José Pereira y José António Vieira Araújo, de manera que es el eslabón de unión entre los *ourives* portugueses y los orives extremeños, pasando el término a referirse a los joyeros de la región que trabajaron la conocida orfebrería de filigrana con la que se sigue aún haciendo el aderezo tradicional de la mujer extremeña.

Desde Zarza la Mayor, los orives portugueses y sus discípulos locales fueron expandiéndose por la geografía regional, y con ellos la palabra con que su oficio ya era conocido; si Puppe se marchó a Cáceres, como hemos visto, otros se afincaron en Ceclavín, que será el emporio de la orfebrería cacereña. En esta localidad, el término orive aparece por vez primera el 27 de diciembre de 1851 en la partida de matrimonio de Ramón Serrano Rodríguez, que había nacido en Ceclavín en 1828, y al casarse es mencionado en el documento como «oribe de ofº»[28]; Serrano es también el primer orive no portugués de Ceclavín, y había tenido que aprender la profesión con Luís António Vieira Araújo, natural de Braga, que había llegado a Ceclavín desde Zarza la Mayor en los primeros meses de 1850.

En Garrovillas de Alconétar aparece la palabra orive el 7 de abril de 1862, cuando el orive José Antonio Vieira Pereira, natural de Zarza la Mayor pero hijo de otro orive portugués, bautizaba a su hija Vicenta, siendo identificado el padre como «el orive José Antonio Viera»[29]. En el mismo año, encontramos el término en los registros parroquiales de Cáceres, cuando el 27 de noviembre se casaba en la iglesia de San Juan una de las hijas del ya mencionado José Puppe, el cual es mencionado, muy explícita-

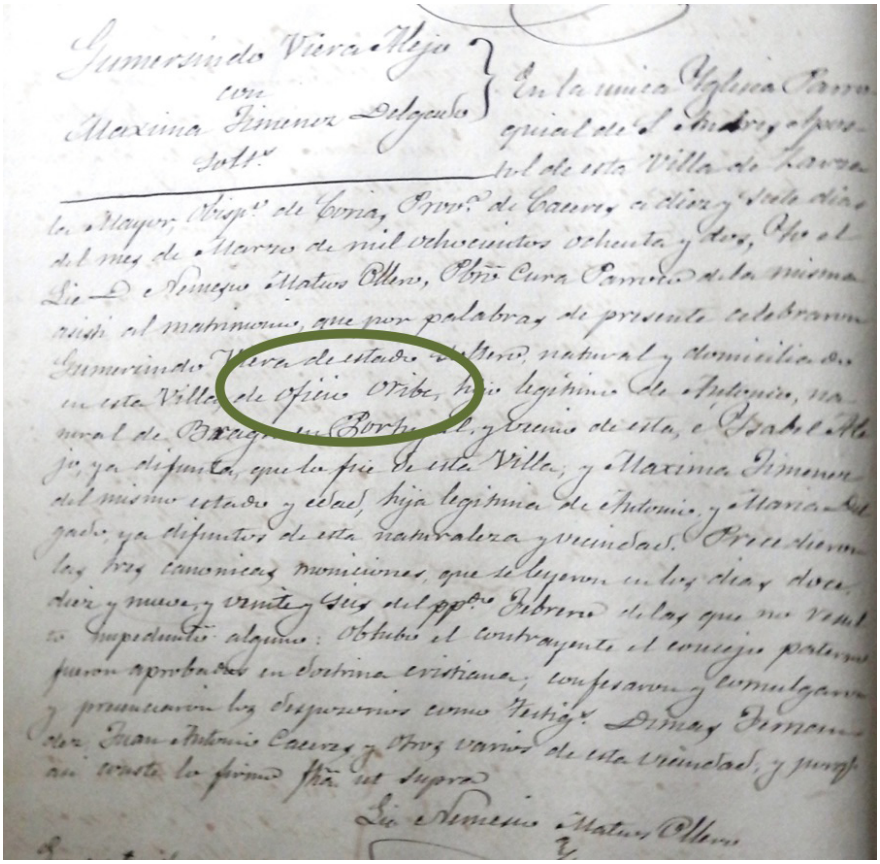
26 AHMP. *Padrón de Vecinos. Año 1871*. Ref.: Estadística. Padrones de habitantes.

27 Archivo Diocesano de Coria-Cáceres (ADCC). Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados nº 13. Fol. 73.

28 ADCC. Parroquia de Santa María del Olmo en Ceclavín. Libro de Casados nº 45. Fol. 2.

29 ADCC. Parroquia de San Pedro en Garrovillas. Libro de Bautizados nº 17. Fol. 49.

mente, con la anotación «platero = orive»[30]. Progresivamente, el vocablo se va introduciendo y normalizando en las anotaciones parroquiales de otras poblaciones altoextremeñas, alternando o sustituyendo a los más usuales hasta entonces de platero, orífice, aurífice o fabricante en oro.



Partida de matrimonio del orive Gumersindo Viera Alejo, hijo, nieto y bisnieto de orives portugueses. Zarza la Mayor, 1882

No deja de ser llamativo que en esta documentación el término orive comienza a ser aplicado casi exclusivamente a los maestros llegados de Portugal y poco a poco se va extendiendo, primero a los discípulos extremeños de esos orives lusos, y posteriormente a todos los maestros y oficiales que trabajan la filigrana en sus talleres, hasta llegar a imponerse sobre los términos previamente utilizados. También en el Censo electoral de la provincia correspondiente a 1890, primer año en que se aplica el sufragio universal masculino, se utiliza con profusión esta palabra, tanto en la grafía «orive» como «oribe» para referirse a maestros, lo mismo españoles que descendientes de portugueses[31]; mientras tanto, en la documentación padronal municipal de Cáceres y Plasencia se sigue utilizando el término platero para referirse a los oficiales españoles, y no vemos un español denominado orive hasta 1920 tanto en Cáceres como en Plasencia. En la capital de la provincia, se trata de los orives venidos de Ceclavín, los hermanos Bernardo y Agustín Pozas Amores, y del cacereño Julián Arnelas Murciano[32], y en el de Plasencia es el orive de Torrejoncillo Joaquín Ramos Moreno, que se había establecido en la ciudad del Jerte hacia 1910 y que convive con esa denominación con los otros «plateros» de Plasencia[33].

30 Archivo Parroquial de San Juan en Cáceres. Libro de Casados nº 22. Fol. 13v.

31 Archivo de la Diputación Provincial de Cáceres. Provincia de Cáceres. Listas electorales definitivas. 1890. Sigª 5511.

32 AHMC. Padrón de Vecinos de 1920, s.r.

33 AHMP. Padrón Municipal de Plasencia. Año 1920. Ref.: Estadística. Padrones de habitantes.

Conclusiones

Todo lo que hemos señalado para la región extremeña, y particularmente para la provincia de Cáceres, permite pensar que la introducción y generalización del uso de esta palabra en nuestro territorio se produce en el primer tercio del siglo XIX, comenzando por la frontera en Zarza la Mayor, y extendiéndose después a la actual capital de la provincia, al igual que sucede con otras localidades como Ceclavín, Garrovillas, Plasencia o Torrejoncillo. Los testimonios de la utilización del término orive en periodos anteriores al citado son, no obstante, puntuales y limitados, como hemos señalado para algún caso documentado en el siglo XVII.

Aunque escape al objetivo de nuestra investigación, creemos que algo similar pudo suceder en la provincia de Salamanca, tal vez al mismo tiempo que en la de Cáceres o algunas décadas antes; se ha apuntado la posibilidad de que, desde el último tercio del siglo XVIII, existiera una suerte de corredor comercial transfronterizo de la platería (Pérez y Azofra, 2006: 187), que permitiría el paso de orives portugueses a las ferias de las localidades rayanas de Salamanca y Cáceres, donde venderían sus productos y harían surgir el gusto por ellos, al igual que nos consta que hacían los plateros cordobeses en sus incursiones a las ferias y mercados extremeños. Sin embargo, el estado actual de la investigación todavía no permite asegurar este extremo; es bien conocida, no obstante, la procedencia portuguesa de numerosos orives que trabajaron en Salamanca, como el portuense Juan José Pereira, que vivía en la capital en 1794 (Pérez Hernández, 1990: 315), el bracarense Juan Antonio Pereira, que ingresó en colegio de San Eloy en 1833 y vivía en Ciudad Rodrigo (Pérez y Azofra, 2006: 187), o los casos de los mirobrigenses José Luis Nieves, aún hoy en activo, Vasconcellos o los hermanos Cruz Zamarreño (Sánchez Sanz, 1979: 19), todos ellos descendientes de portugueses, como sucede con los hermanos Méndez Vieira y sus hijos, que hoy trabajan en Tamames y La Alberca, que tienen sus raíces en el orive de Travassos José Maria Mendes, llegado a Ciudad Rodrigo en 1921 (Sousa, 2004: 83-89).

Por lo que respecta a Extremadura, es conocido un informe sobre las Rentas de la provincia fechado en 1769 que hablaba de la celebración de 186 ferias y mercados francos cada año a lo largo del lado portugués de la frontera, en los que abundaban los compradores españoles; esas ferias, donde se instalaban verdaderas «calles de plateros» entre otros artífices, parecían expresamente destinadas a los vecinos del otro lado de la Raya, y se celebraban por ejemplo en Elvas, Vidigueira, Vila Viçosa, Terena, Idanha-a-Nova, Fronteira, Évora, Estremoz, Castelo Branco, Mourão, Beja, Castelo de Vide, Crato, Campo Maior, Portalegre, Olivenza, Nisa, Redondo, Penamacor, etc. Por el contrario, en el lado español la realidad era muy distinta, con un número muy reducido de ferias en las que la platería aparecía escasamente, como en Zarza la Mayor donde se vendía algún género fabricado en Alcántara, y poco más (Melón, 1999: 132). Sólo era cuestión de tiempo que esos orives lusos superaran las dificultades administrativas impuestas por la condición fronteriza de esas localidades dando el paso de afincarse en alguna de ellas, y seguramente, con su repertorio de técnicas y tipos de joyas, trajeron toda una terminología importada directamente de la lengua portuguesa, empezando por la propia denominación del oficio.

No deja de ser interesante comprobar, corroborando lo dicho sobre la importación de términos de la filigrana portuguesa, el innegable origen luso de términos técnicos utilizados entre los orives extremeños, y también en parte por los salmantinos, tales como carriño, damasquillo, estillera, cacifo, borrachina, peruca, brincos, bambolina, etc., del mismo modo que la tipología de las joyas confeccionadas por los orives salmantinos y cacereños coincide en numerosos modelos con los originales que se hicieron y se siguen haciendo en localidades portuguesas bien conocidas por sus joyas de filigrana, como Travassos o Gondomar. Por todo ello, creemos que, cada vez más, resulta más verosímil hablar

de una migración de orfebres portugueses a lo largo del siglo XIX, especialmente en su primera mitad, a la zona occidental española, al menos Salamanca y Cáceres, que de influencias de la joyería popular lusa sobre la de esta zona peninsular; tal migración justifica no sólo las coincidencias observadas en la técnica y la tipología joyera, sino también en la terminología utilizada, comenzando por la propia denominación de los artistas, los orives.

El orive de Trujillo Vicente Chanquet Hernández trabajando en su establecimiento (2016)

BIBLIOGRAFÍA

AZOFRA AGUSTÍN, Eduardo (2001): «Una cruz procesional palentina del último tercio del siglo XVI en la Diócesis de Ciudad Rodrigo», en *Estudios de platería, San Eloy 2001*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 45-55.

AZOFRA AGUSTÍN, Eduardo (2004): «Aportaciones a la platería de la Diócesis de Ciudad Rodrigo. Varias piezas inéditas punzonadas durante las contrastías de los plateros Rodrigo de Salazar (1577-1603) y Pedro de Salazar (1604-1620)», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.),*Estudios de platería, San Eloy 2004*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 81-98.

AZOFRA AGUSTÍN, Eduardo (2007): «La platería religiosa de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de Zahínos (Badajoz)», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2007*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 401-423.

Azofra Agustín, Eduardo y Pérez Hernández, Manuel (2005): «Aportaciones a la orfebrería de la diócesis de Ciudad Rodrigo: el platero José Genaro García», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2005*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 67-90.

Bluteau, Raphael (1721): *Diccionario castellano y portuguez para facilitar a los curiosos la noticia de la lengua latina, con el uso del vocabulario portuguez y latino* [...], (1716-21), Lisboa: Pascoal da Sylva.

Cea Gutiérrez, Antonio (1985): *Guía de la artesanía de Salamanca*, Madrid: Ministerio de Industria y Energía.

Covarrubias, Sebastián de (1611): *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid: Impresor Luis Sánchez.

Domínguez Blanca, Roberto (2008): «Platería manierista en la comarca de Béjar (Salamanca): la cruz parroquial de candelario y su relación con otras cruces de su entorno», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2008*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 233-253.

Domínguez Blanca, Roberto (2011): «Orfebrería en el Museo Parroquial de Arte Sacro del Barco de Ávila», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2011*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 218-234.

Domínguez Blanca, Roberto (2012): «Un recorrido por la platería abulense del siglo xvi a través de algunas piezas del sur de la provincia», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2012*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 195-215.

Encina, Juan del (1978-1983): *Obras completas. Edición, introducción y notas de Ana María Rambaldo*, IV vols. Madrid: Ed. Espasa-Calpe S. A.

Fajardo de Rueda, Marta (2008): *Oribes y plateros en la Nueva Granada*, León: Universidad de León.

García Mogollón, Florencio J. (1987): *La orfebrería religiosa de la Diócesis de Coria (siglos xiii-xix)*, Cáceres: Universidad de Extremadura.

García Mogollón, Florencio J. (2010): «Cruces procesionales y de altar de los siglos xv al xix en los arciprestazgos de Béjar y Fuentes de Béjar de la Diócesis de Plasencia», *Norba-Arte*, Nº XXX, pp. 25-54.

González Casarrubios, Consolación (1981): «Arte popular en metal», *Narria*, 23-24, pp. 23-28.

Herradón Figueroa, María Antonia (2005): *La Alberca. Joyas*, Madrid; Ministerio de Cultura.

Lamano y Beneite, José de (1915): *El dialecto vulgar salmantino*, Salamanca: Tipografía Popular.

Larruga, Eugenio (1797): *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España...*, Tomo XL, Madrid: Oficina de Antonio Espinosa.

Llorente Maldonado de Guevara, Antonio (1947): *Estudio sobre el habla de la Ribera. (Comarca salmantina ribereña del Duero)*, Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lohmann Villena, Guillermo (1997): «La minería y la metalurgia de la plata en el Virreinato del Perú», en Esteras Martín, Cristina, *Platería del Perú virreinal, 1535-1825*, Madrid-Lima: Grupo BBV-Banco Continental, pp. 17-39.

López Plasencia, José Cesáreo (2008): «Un ejemplar inédito de la *Descripción de la traça y ornato de la custodia de plata de la Sancta Iglesia de Sevilla*, del «escultor de oro y plata» Juan de Arfe y Villafañe, en la Universidad de La Laguna», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2008*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 315-337.

Martín Sánchez, Lorenzo y Gutiérrez Hernández, Fernando (2007): «Luces y sombras en la platería de la Catedral de Ávila (1700-1800)», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2007*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 157-186.

Martínez Subías, Antonio Pedro (2011): «Platería inédita del Museo Franciscano de Arenas de San Pedro (Ávila)», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2011*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 311-337.

Melón Jiménez, Miguel Ángel (1999): *Hacienda, comercio y contrabando en la Frontera de Portugal (siglos xv-xviii)*, Cáceres: Cicon Ediciones S. L.

Méndez Hernán, Vicente (2000): *La platería en la comarca de La Serena-Badajoz, siglos xvi al xix*, Badajoz: Diputación Provincial.

Méndez Hernán, Vicente (2004): «El platero placentino Luis Navarrete. Aportaciones documentales sobre su trayectoria biográfica y artística», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2004*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 299-323.

Méndez Hernán, Vicente (2007): «El desarrollo de las platerías catedralicias extremeñas durante el siglo xviii», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2007*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 187-208.

Méndez Hernán, Vicente (2008): «Mecenas y plateros. El mecenazgo civil de las platerías extremeñas», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2008*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 421-442.

Pérez Hernández, Manuel (1990): *Orfebrería religiosa en la Diócesis de Salamanca (siglos xv al xix)*, Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.

Pérez Hernández, Manuel y Azofra Agustín, Eduardo (2006): «Orfebrería portuguesa en España. Piezas inéditas de la diócesis de Ciudad Rodrigo», *De Arte. Revista de Historia del Arte*, Universidad de León, 5, pp. 183-197.

Puerto, José Luis (1996): «Artesanos en la Sierra de Francia, los orives», *Revista de Folklore*, 189, pp. 99-104.

Rodríguez Cancho, Miguel y Barrientos Alfageme, Gonzalo (eds.) (1994): *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Badajoz*, Mérida: Asamblea de Extremadura.

Rodríguez Cancho, Miguel y Barrientos Alfageme, Gonzalo (eds.) (1994a): *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Llerena*, Mérida: Asamblea de Extremadura.

Sánchez Sanz, María Elisa (1979): «Aproximación a la joyería charra en plata», *Narria*, nº 15-16, pp. 18-22.

Sande Bustamante, Mercedes de (1997): *El habla de Acehúche*, Mérida: Asamblea de Extremadura.

Santos, Manuela de Alcântara (2007): *Mestres Ourives de Guimarães: Séculos xviii e xix / Masters Gold and Silversmiths of Guimarães: 18th and 19th century*, Porto: Campo das Letras. Edição bilíngue em língua portuguesa e inglesa.

Santos Coco, Francisco (1952): «Vocabulario extremeño (continuación)», *Revista de Estudios Extremeños*, T. VIII (1), pp. 535-542.

Santos Márquez, Antonio Joaquín (2007): «Los Sánchez Reciente, una familia de plateros del Setecientos sevillano», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2007*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 331-346.

Santos Márquez, Antonio Joaquín (2012): «La cruz procesional de la Catedral de Cádiz», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2012*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 569-584.

Santos Márquez, Antonio Joaquín (2014): «La trayectoria artística del platero Francisco de Valderrama», en Rivas Carmona, Jesús (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2014*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. pp. 525-538.

Sousa, Maria José Costa de Carvalho (2004): *O Património Arqueológico na longa duração. Ourivesarias antiga e tradicional actual no Norte de Portugal*, Dissertação de Mestrado em Património e Turismo inédita, Guimarães: Instituto de Ciências Sociais.

Taullard, Alfredo (2004) [1941]: *Platería sudamericana*, Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.

Tejada Vizuete, Francisco (1998): *Platería y plateros bajoextremeños (siglos xvi-xix)*, Badajoz: Universidad de Extremadura y Editora Regional de Extremadura.

Terreros y Pando, Esteban (1787): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres lenguas, francesa, latina e italiana*, T. II, Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.

Torres-Fontes Suárez, Cristina (2006): «Los *orebçes* del rey Alfonso X en Murcia», en Rivas Carmona, J. (Coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2006*, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, pp. 695-707.

Valadés Sierra, Juan Manuel (2016): «Aproximación a los plateros y orives de Plasencia (1800-1940)», en *Memoria Histórica de Plasencia y las comarcas*, Plasencia: Excmo. Ayuntamiento, pp. 133-152.

Velasco Maíllo, Honorio M. (1980): *Guía de la Artesanía de Extremadura*, Madrid: Ministerio de Industria y Energía.

Viudas Camarasa, Antonio (1980): *Diccionario extremeño*, Cáceres: Universidad de Extremadura.

Las canciones de lino en los cancioneros de Castilla y León

David Martín Sánchez

Castilla y León es una región rica en repertorio tradicional y esa abundancia de música tradicional -y lo que resulta más interesante, su preservación- se entiende gracias a la asociación de los distintos géneros a las tareas de la vida diaria (Cunningham 2001). Dentro del repertorio de canciones de trabajo, podemos encontrar piezas para casi todas las faenas tradicionales, tanto al aire libre (arar, sembrar, segar, trillar, regar, vendimiar o podar), como en el ámbito doméstico (espadar el lino, tejer, amasar el pan, cocinar o la matanza). En esta ocasión nos centraremos en las canciones relacionadas con el proceso de elaboración de fibras de lino, tarea laboriosa que se llevaba a cabo en veladas familiares o vecinales, en las que se aprovechaba para el coloquio, el canto y la narración de historias[1], de manera que comenzaremos comentando las diferentes clasificaciones de las canciones de trabajo que han realizado los principales etnomusicólogos, para después analizar el repertorio recogido en los principales cancioneros castellano leoneses.

Según Miguel Manzano (1999), en este género aparecen «algunos de los más bellos cantos de la tradición musical popular», aunque algunos de los cantos recopilados como «de trabajo», serían en realidad cantos «durante el trabajo», puesto que no tienen nada que ver, ni en el texto ni en la música con el trabajo que se está realizando mientras se cantan, sino que se emplearían para distraerse o darse ánimos; para poder ser considerados como cantos de trabajo deben, o bien hacer referencia a la tarea que se realiza, o bien que la música esté condicionada de alguna manera por el ritmo de la tarea, de forma que los trabajos y faenas agrícolas y ganaderas han dado origen a tres tipos de cantos.

En primer lugar, señala los de tipo melismático y ritmo libre, de carácter lírico y que suelen interpretarse acompañando las faenas que se realizan al aire libre, a menudo en solitario (cantos de arada, siega y acarreo del grano). En un segundo grupo sitúa los cantos con una configuración marcadamente rítmica, cuya melodía está condicionada por tareas que exigen acciones repetitivas, como cuando se trata de actividades en grupo cuyos miembros tienen que actuar a la vez y acompasadamente para realizarse de forma eficaz y sin peligro, como al sacar el grano del centeno sin estropear las cañas. En un tercer grupo reúne los cantos de trabajo que no tienen un estilo musical especial, sino que han sido tomados de otros géneros del repertorio tradicional, adaptándoles algunas estrofas del texto para hacer referencia a la faena o simplemente acompañar el trabajo.

Desde otro punto de vista, Josep Crivillé (1988) señala dos tipos de canciones de música tradicional relacionadas con el trabajo: por un lado, aquellas que se desarrollan en función del ritmo y, por otro, aquellas en las que la melodía es el factor principal, aunque el ritmo siga siendo indispensable, siendo escasas las faenas agrarias que no tengan un repertorio asignado. Según su análisis, en la mayoría de los casos las melodías estróficas de las canciones populares están formadas por una frase melódica divida en dos semifrases, que se subdividen a su vez en dos subperiodos, de manera que la melodía se repite tantas veces como estrofas tenga el texto. Por otro lado, también señala que el ritmo es un

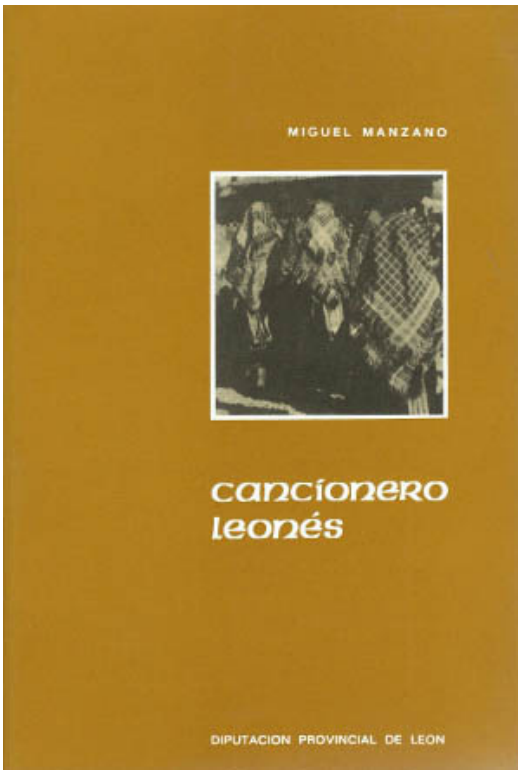
1 Puede consultarse el proceso de elaboración de fibras de lino en: David Martín Sánchez, «El folklore del lino en Navalosa (Ávila)», *Revista de Folklore*, núm. 429 (2017): 4-11.

factor fundamental, de manera que las canciones se adaptan a las faenas que acompañan, poniendo como ejemplo las canciones de arada, cuya duración venía condicionada por la longitud del surco.

Este autor divide las canciones de trabajo en tres grupos, según pertenezcan al sector primario, secundario o terciario, de manera que en el primer grupo sitúa las de arada, siega, trilla, escarda, caza, pesca, pastoreo y vendimia y en el segundo grupo las de carboneros, esquileo, canteros, carreteros, molineros, yeseros, de mazar el lino, hilanderas y tejedores, siendo las del segundo grupo las más condicionadas por el ritmo del trabajo al que acompañan y pudiéndose interpretar de manera dialogada. Al igual que Manzano, señala que algunos textos de canciones consideradas como «de trabajo», aluden a asuntos relacionados con el amor, las fatigas o la condición social de quienes lo ejecutan porque, en su opinión, las canciones específicas para cada una de las faenas sufrieron las modificaciones o el olvido cuando perdieron su funcionalidad, siendo sustituidas por otro tipo de repertorio.

Por último, mencionaremos a Bruno Nettl (1973), para quien las canciones de trabajo no sólo se reducirían a las labores campesinas, sino que también aparecerían en aquellas actividades más secundarias, entre las que menciona espadillar el lino y mazar el cáñamo, cuya misión sería la de regularizar los esfuerzos y movimientos del trabajador para aminorar la fatiga corporal y procurar un más eficaz rendimiento en la labor.

Una vez comentado el concepto de canciones de trabajo y las distintas formas de clasificarlas, vamos a analizar su presencia en los principales cancioneros de Castilla y León, siguiendo un criterio geográfico de este a oeste y de norte a sur, de manera que sólo mencionamos las provincias en cuyos cancioneros más destacados aparecen canciones de la temática propuesta, por lo que haremos referencia a León, Burgos y Salamanca.



Comenzamos por la provincia de León, en la que destaca el amplio *Cancionero Leonés* recopilado por Miguel Manzano, en cuyo segundo tomo del segundo volumen recoge dos canciones referidas al lino; se trata de las numeradas como 1102 «¡Vaya lino!» y 1103 «Canción de majar el lino (Verde fue mi nacimiento)».

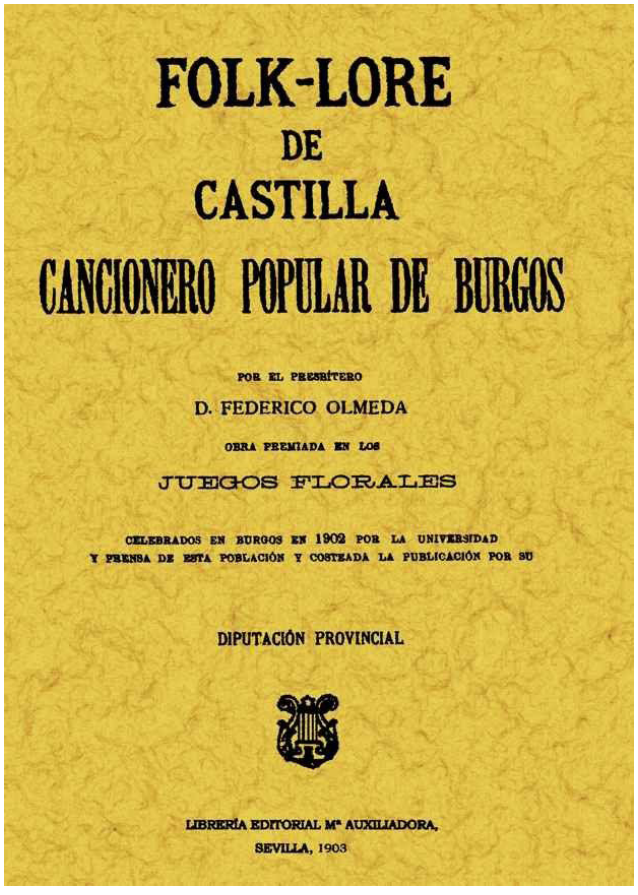
Recogida en Villanueva del Carrizo, la tonada «¡Vaya lino!» está formada por tres estrofas de cuatro versos octosílabos que se van alternando con un estribillo también de cuatro versos, siendo los impares de cuatro sílabas y los pares de ocho. Las estrofas primera y tercera tienen rima consonante en los versos pares y asonante en los impares, mientras que la segunda estrofa presenta rima asonante en los pares y el texto presenta la rivalidad entre dos localidades próximas en cuanto a la calidad de los productos que generan.

La primera estrofa presenta la localidad de Carrizo de la Ribera citando, no sólo cuáles son los productos que cultiva, sino también la belleza de sus mujeres, siendo el lino lo más abundante (*De la Ribera patatas, habas, remolacha y vino, y cría hermosas muchachas pero sobre todo lino.*). La segunda estrofa presenta la segunda localidad, Villanueva del Carrizo, que produce lino de mejor calidad que la anterior (*Los de Carrizo se alaban porque tienen la linera, pero*

no tienen el lino que tienen en Villanueva). La tercera estrofa hace referencia a la Virgen de la comarca, que sería la benefactora del lino (*Es la Virgen del Villar mi Virgen más favorita, porque me riega el linar que tengo junto a su ermita.*) mientras que el estribillo vendría a igualar la calidad del lino de ambas localidades (*¡Vaya lino que se cría en la Ribera! ¡Vaya lino que tienen en Villanueva!*).

Musicalmente consta de dos frases, una que se repite dos veces en cada estrofa y otra que se repite dos veces en el estribillo, dando como resultado la estructura: AA^{I} BB^{I} A^{II} A^{III} BB^{I} A^{IV} A^{V} BB^{I}, siendo frecuentes los saltos de cuarta ascendente y los grados conjuntos, todo ello sin sobrepasar el ámbito de octava.

La canción número 1103 «Verde fue mi nacimiento», recogida en Val de San Lorenzo, aparece clasificada como «canción de majar el lino» e incluye diez golpes con la espadilla al comienzo y otros diez al final, con lo que se puede clasificar como canción de trabajo, dado que incluye el ritmo de un elemento de la actividad que se realiza. Consta de cuatro estrofas de cuatro versos octosílabos, de las cuales sólo la primera hace referencia al lino, tanto al crecimiento de la planta como a su empleo para tejer manteles (*Verde fue mi nacimiento, azul la primera flor, y ahora estoy comiendo, a la mesa como un señor*), puesto que las otras tres serían de ronda: (*Entre más ropa te pones cada vez me gustas menos; con ropa no me enamoras, porque es cosa de traperos. Mozo feo y sin dinero, enamorado y celoso, lo comparan en mi pueblo a la carabina Ambrosio. Amor mío, come y bebe y échate a dormir la siesta, que me tienes tan segura como el agua en una cesta*).


FOLK-LORE
DE
CASTILLA
CANCIONERO POPULAR DE BURGOS
POR EL PRESBÍTERO
D. FEDERICO OLMEDA
OBRA PREMIADA EN LOS
JUEGOS FLORALES
CELEBRADOS EN BURGOS EN 1902 POR LA UNIVERSIDAD
Y PRENSA DE ESTA POBLACIÓN Y COSTEADA LA PUBLICACIÓN POR SU
DIPUTACIÓN PROVINCIAL
LIBRERÍA EDITORIAL Mª AUXILIADORA,
SEVILLA, 1903

Musicalmente consta de una frase musical que se repite para cada dos versos, cantándose todas las estrofas con la misma música, predominando los grados conjuntos en un ámbito de quinta, aunque apareciendo un salto de tercera menor al comienzo de cada frase.

Continuamos hacia el este de la comunidad y en la provincia de Burgos encontramos las recopilaciones de Federico Olmeda, quien en su *Folk-lore de Castilla o Cancionero Popular de Burgos* agrupa en canciones de linos y cáñamos seis piezas, de las cuales las cuatro primeras están referidas al lino: «Cómo vienes a verme (al espadar lino)», «Espadilla granilla», «De que los linos» y «Espadilla granilla».

En la introducción al cancionero ya indica que «la operación de espadar linos y majar yesos son trabajos muy penosos», aclarando que el «espadadero» era el lugar donde se trabajaban los linos y donde podían escucharse las cuatro primeras canciones «sin otra clase de acompañamiento que el ruido descompasado que hace el espadador»[2].

2 Federico Olmeda, *Folk-lore de Castilla o Cancionero Popular de Burgos* (Burgos: Diputación Provincial, 1992), 58.

La primera canción, «Cómo vienes a verme (Al espadar linos)» narra un diálogo entre una pareja, tratándose por tanto de una canción durante el trabajo, que consta de tres estrofas con las mismas características: cuatro versos, siete sílabas en los versos impares, cinco en los pares y rima asonante en los pares. La primera estrofa corresponde a la mujer (*Cómo vienes a verme, galán tan tarde, si me estoy desnudando para acostarme*), mientras que la segunda correspondería al hombre (*Si te estás desnudando, vuélvete a vestir, que algunos malos ratos, paso yo por ti.*), volviendo en la tercera a cantar de nuevo la mujer (*Si pasas malos ratos, galán perdona, que también serás dueño de mi persona.*).

Musicalmente consta de una única melodía de seis compases: dos ternarios, dos binarios y los dos últimos también ternarios, que se repite para todas las frases textuales. Emplea un ámbito de sexta y la característica de incorporar síncopas en los compases ternarios y puntillos en los binarios.

La segunda canción presenta a una mujer enumerando los elementos que le ha proporcionado el hombre para poder espadar el lino y que son: la espadilla (tabla con forma de espada para golpear las fibras de lino), la gramilla o gramejón (soporte de madera sobre el que se golpeaban las fibras con la espadilla para limpiarlas), el pellejo o capillo (pieza de cuero para protegerse la mano)[3] y tajo o trabajo que hacer. (*Espadilla, gramilla, pellejo y tajo, estas cuatro cosillas me dio mi majo*).

Musicalmente es una sencilla composición de diez compases en ritmo ternario que consta de dos semifrases de cinco compases, cuyos tres últimos se repiten, con la salvedad del puntillo añadido en el tercer compás de la repetición. Emplea un ámbito de sexta y un uso exclusivo de los grados conjuntos.

La tercera canción que encontramos lleva por título «De que los linos». Consta de seis versos octosílabos, con rima asonante en los pares, que mencionan la época del año en que la planta del lino ya tiene tallo (alrededor del mes de abril) y que coincide cuando los mozos tenían que marcharse a cumplir el servicio militar[4] (*De que los linos encañan los trigos ya tienen flor. Y ha mandado el rey de España y ha mandado echar pregón que de cada casa den, que den un hijo varón*).

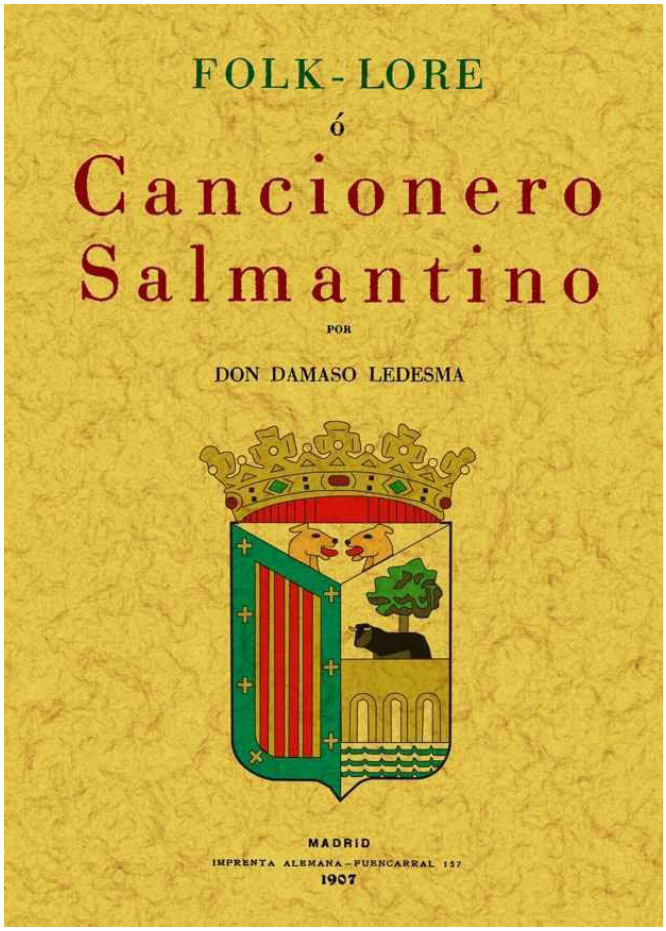
Musicalmente consta de tres frases, divididas en dos semifrases cada una, que se repiten para toda la canción, de ahí que el transcriptor indique que son muy frecuentes las repeticiones de las melodías, lo que permite percibir más fácilmente «la hermosura de las mismas». Predominan los grados conjuntos con algún salto de tercera menor tanto ascendentes como descendentes, en ritmo ternario y con frecuentes puntillos que le otorgan un ritmo ágil.

La cuarta canción consta de dos secciones claramente determinadas por el texto. En la primera se cuenta la dureza de la labor del trabajo del lino y los elementos necesarios para espadar (*Espadilla gramilla, el diablo la lleve, que la mano derecha mucho me duele; espadilla gramilla el diablo la lleve*). La segunda narra una anécdota local en el lugar donde se espadaba el lino (*De los portones. En el espadadero de los portones quemaron una burra, con moquilones, quemaron una burra con moquilones*). En lo que respecta a la música, podemos señalar que está transcrita sin indicación de compás, con predominio del estilo silábico, con frecuentes notas repetidas y dentro de un ámbito de cuarta.

---

3 Según menciona Albert Klemm, el capillo se utilizaba en la localidad abulense de San Bartolomé de Pinares, estando formado por un «trozo de cuero triangular que en la parte delantera tiene un orificio o presilla para el índice izquierdo y con ayuda de una correa y un botón se ata en torno a la mano». Albert Klemm, «La cultura popular de la provincia de Ávila», en *Anales del Instituto de Lingüística* (Mendoza), Tomo VIII (1962), citado por Guadalupe González-Hontoria *et al.*, *El Arte popular en Ávila* (Ávila: Diputación Provincial, Institución Gran Duque de Alba, 1985), 254.

4 Puede consultarse el repertorio de las canciones de quintos en: David Martín Sánchez, «Las canciones populares de quintos en los cancioneros de Castilla y León», *Revista de Folklore*, núm. 264 (2002): 183-190.



Continuamos nuestro comentario de las canciones de lino en Castilla y León con la provincia de Salamanca, en la que Dámaso Ledesma en su *Folk-lore o Cancionero Salmantino* recoge, dentro de su sección segunda, once canciones de linos.

La primera, recogida en Serradilla del Arroyo, comarca de Ciudad Rodrigo, consta de dos estrofas de cuatro versos, con la característica de ser heptasílabos los impares y pentasílabos los pares, presentando rima asonante en los pares. La primera hace referencia a la labor de espadar el lino (*Espadilla cortita que vaya y venga, que parezca garbosa la espadadera*), mientras que la segunda hace referencia a canciones de ronda (*Dámela con firmeza que no te engaño; que resaladita, que dame la mano).*

Musicalmente consta de dos frases; la primera se repite tres veces, abarca los seis primeros versos, comprende un ámbito de sexta y está formada exclusivamente por grados conjuntos en sentido ascendente. La segunda frase se emplea en los dos últimos versos y, a diferencia de la anterior, incluye saltos de tercera. La estructura de la pieza sería la siguiente: $A^{i}A^{ii}A^{iii}B$.

La canción número dos, recogida en la misma localidad, consta de dos estrofas de cuatro versos, los impares de siete sílabas y los pares de cinco. La primera cuenta la dificultad de espadar cuando la espadilla es pequeña y el lino está duro, así como el hecho de que quien realiza la tarea no es la dueña del lino, lo que se entiende porque era común ayudarse entre vecinas en diversas tareas a lo largo del año, entre ellas el espadado del lino (*Espadilla chiquita y el lino duro, que lo espade su amo que yo ya sudo*); por su parte, la segunda frase recoge los utensilios necesarios para poder realizar el espadado (*El día que me case tengo de quemar, espadilla, gramilla, pellejo y dedal*).

Musicalmente consta de dos frases, la primera en ritmo binario con predominio de la estructura rítmica de dos semicorcheas y corchea, mientras que la segunda está en ritmo ternario y emplea síncopas. En ambas predominan los grados conjuntos con algún salto de tercera menor ascendente y de cuarta descendente.

La canción número tres, recogida en Valdesangil, cerca de Béjar, lleva por título «Dame la mano prima» y lleva la indicación «para cuando se rastrilla el lino», lo que nos permite saber que se cantaba durante el mencionado proceso para seleccionar las fibras de lino puesto que la letra no hace referencia directa a dicha labor, por lo que se trata de una canción «durante el trabajo». Consta de dos estrofas de cuatro versos que finalizan con la exclamación *¡Ay! Madre, madre* y de nuevo encontramos la alternancia de versos impares heptasílabos con los pares pentasílabos. La primera estrofa reproduce un diálogo entre un hombre y una mujer (*Dame la mano prima. No quiero primo, que está muy lejos*

Roma, no sé el camino) mientras que la segunda expresa sentimientos personales (*Morenita la quise desde que supe que morena es la Virgen de Guadalupe*).

Musicalmente consta de una sola melodía que se repite para cada dos versos, por lo que se canta cuatro veces, comenzando con un salto de tercera ascendente seguida de grados conjuntos, sin sobrepasar un ámbito de sexta.

La canción número cuatro, también de Valdesangil, lleva por título «Una perrita china…» y se trata de una canción durante el trabajo que consta de dos estrofas. La primera presenta cuatro versos heptasílabos con rima asonante en los pares (*Y una perrita china se me perdió ayer tarde saliendo de paseo solita con un fraile.*) mientras que en la segunda se alternan versos impares de siete sílabas con versos pares de cinco, también con rima asonante en los pares (*Las señas yo le he dado al pregonero, tiene la oreja blanca y el rabo negro.*)

Musicalmente se emplea la misma música para las dos estrofas, dentro de un ámbito de quinta y con un ritmo básicamente de corcheas y negras. Predominan los grados conjuntos, a excepción del salto de cuarta inicial.

La canción que lleva el número cinco, recogida en La Encina, comarca de Ciudad Rodrigo, consta de una sola estrofa de cuatro versos, heptasílabos los impares y pentasílabos los pares, con la característica de repetirse los versos tercero y cuarto. El texto hace mención directa a la labor del espadado, por lo que se trata de una canción de trabajo (*Espadilla ligera que vaya y venga que todo lo merece la espadadera*).

Musicalmente emplea un ámbito de sexta, pero presenta un ritmo complejo para lo que suele ser habitual en las canciones analizadas, con inicio anacrúsico en todos los versos y frecuentes síncopas, así como el empleo frecuente de dos notas para una misma sílaba.

La canción número seis, recogida en Casafranca, en la comarca de Guijuelo, consta de una sola estrofa de cuatro versos, de nuevo heptasílabos los impares y pentasílabos los pares, con la característica de que los dos primeros se cantan dos veces. El texto es similar a la canción número dos, recogida cerca de Ciudad Rodrigo y nos da información, no sólo de las herramientas empleadas, sino de la importancia de que los tallos estuvieran en buen estado de maduración para poder espadarlos con facilidad; del mismo modo, hace referencia al hecho de que quien está espadando no es la dueña del lino, (*Espadilla y gramilla y el lino crudo, que lo espade su dueño que yo ya sudo*).

Musicalmente emplea un ámbito de sexta, comenzando con un salto de cuarta ascendente seguido de grados conjuntos y enfatizando la palabra «sudo» del final al repetirla tres veces con notas cortas, quizás marcando el ritmo de la espadilla contra el gramejón.

La canción número siete, también de Casafranca, consta de una estrofa de cuatro versos octosílabos con rima asonante en los pares, a la que se suma una segunda estrofa de cuatro versos más libres en cuanto a extensión. La primera menciona la tarea (*Ama ya estamos aquí, que tenemos que espadar, unas mañitas de lino luego no faltará*) mientras la segunda explica el proceso del espadado (*tender, tender, espadar, espadar, tender el linito en el canastal.*)

Musicalmente abarca un ámbito de octava, emplea ritmo ternario y consta de dos frases musicales. La primera frase se emplea para los dos primeros versos y se repite para los versos tercero y cuarto, comienza con un salto de cuarta ascendente y emplea frecuentes cromatismos. La segunda frase pone música a la segunda estrofa y, salvo un salto de tercera al comienzo, está construida por grados conjuntos con un ritmo formado por corchea con puntillo semicorchea y corchea.

La canción número ocho, de Las Casas del Conde, en la comarca de la Sierra de Francia, consta de una estrofa de cuatro versos, heptasílabos los impares y pentasílabos los pares. El texto hace referencia de nuevo a los útiles (*Espadilla y gramilla me dio mi majo y si se lo mandara también el Tajo.*)

Musicalmente consta de dos frases, una para cada dos versos, ambas con ritmos apuntillados y dentro de un ámbito de sexta. La primera frase comienza con un salto de cuarta ascendente para continuar por grados conjuntos y acabar con un salto de cuarta descendente, cantándose dos veces con el mismo texto. La segunda frase contiene más saltos de tercera y de cuarta, pero mantiene los ritmos de corchea con puntillo y semicorchea.

La canción número nueve, de Las Casas del Conde, consta de dos estrofas, la primera trata del lino (*Aunque estoy espadando no es mío el lino, como no lo he sembrado no lo he cogido*) y alterna versos impares heptasílabos con versos pares pentasílabos, con rima asonante tanto en los impares como en los pares. Entre la primera y la segunda estrofa aparece una frase de unión (*y abre el toril*), que sirve para enlazar con la segunda estrofa que es una torera (*salga el toro valiente que va a morir que ya murió, viva la resalada que adoro yo*).

Musicalmente encontramos un ámbito de novena, bastante amplio en comparación con otras canciones analizadas. En la primera estrofa aparece una frase musical que se repite para cada dos versos, mientras que en la segunda estrofa el inicio de la frase musical imita la mitad de la que había aparecido en la primera estrofa, acabando en sentido ascendente en lugar de descendente. En cuanto al ritmo, predominan las corcheas con algún ritmo apuntillado.

La canción número diez, también de Las Casas del Conde, aparece indicada por el transcriptor como «variante de la número ocho» y retoma de nuevo el tema recurrente en numerosas canciones de espadar el lino (*Espadillita corta y el lino duro, que lo espade mi amante que yo ya sudo.*), alternando versos impares heptasílabos con pares pentasílabos. Musicalmente consta de una sola frase musical para toda la estrofa y, dentro de un ámbito de séptima, emplea frecuentes puntillos y algunos tresillos.

Finalmente, la canción número once está recopilada en Mogarraz y menciona únicamente la espadilla: (*Que la Torda, tú eres la flor, la espadilla te hará feliz, qué vergüenza y horror me da, que nacieras hija de mí. Tan osona, pava y sosona, que desazona mi amor en ti. No te levantes a pasear, yo lo haré todo que tengo sal.*) A diferencia de todo el repertorio analizado, consta de versos de nueve sílabas que aparecen distribuidos en dos estrofas de cuatro versos, con rima asonante en los pares en la primera estrofa pero no así en la segunda, que no tiene rima. Musicalmente abarca un ámbito de octava y son frecuentes las síncopas y las figuras con puntillo, de manera que cada verso emplea una melodía diferente, aspecto que también diferencia esta canción de todas las comentadas previamente.

Finalizamos aquí este recorrido por las canciones que acompañaban el proceso de elaboración de fibras de lino en los principales cancioneros de Castilla y León, señalando algunas características generales. En primer lugar, son muy frecuentes las estrofas que alternan versos impares de siete sílabas con versos pares de cinco con rima asonante en los pares; esta estrofa es conocida con el nombre de endecha mixta y consiste en una composición que expresa un profundo pesar. Respecto al texto, trece de las diecisiete canciones analizadas hacen referencia de alguna manera al lino, predominando las que mencionan los útiles empleados, seguidas de las que hacen referencia a que el lino no era propiedad de quien lo espadaba. En cuanto a las melodías, predominan los grados conjuntos y, cuando aparece algún salto, éste no es muy amplio y se sitúa al comienzo; por otro lado, hay que decir que es frecuente encontrar una misma melodía repetida dentro de la misma estrofa, con frecuencia cada dos versos.

BIBLIOGRAFÍA

Cunningham, Martin y Ramón Pelinski. «Spain. II Traditional and popular music. 2. General features». En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, editado por Stanley Sadie. Londres: Macmillan, 2001.

Crivillé i Bargalló, Josep. *Historia de la música española 7. El folklore musical*. Madrid: Alianza, 1988.

González-Hontoria, Guadalupe, Consolación González, Blanca, Emma Lobato, Carmen Padilla, María Pía Timón y Ana Belén Tallés. *El Arte popular en Ávila*. Ávila: Diputación Provincial, Institución Gran Duque de Alba, 1985.

Ledesma Hernández, Dámaso. *Folk-lore o cancionero salmantino*. Salamanca: Imprenta Provincial, reedición de 1972.

Manzano Alonso, Miguel. *Cancionero Leonés*. Salamanca: Diputación Provincial de León, 1991.

Manzano Alonso, Miguel y Joaquín Díaz. «Castilla y León». En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, coordinado por Emilio Casares Rodicio. Madrid: SGAE, 1999.

Martín Sánchez, David. «El folklore del lino en Navalosa (Ávila)», *Revista de Folklore*, núm. 429 (2017): 4-11.

Nettl, Bruno. *Música folklórica y tradicional de los continentes occidentales*. Madrid: Alianza, 1996 (1973).

Olmeda, Federico. *Folk-lore de Castilla o Cancionero Popular de Burgos*. Burgos: Diputación Provincial, 1992.

Halconeros y halcones reales

Alejandro Peris Barrio

Foto cortesía de: halconpedia.com

La cetrería o volatería es una modalidad de caza que se realiza utilizando aves rapaces adiestradas. Se practicaba ya hace miles de años en varios países. Por un bajo relieve de las ruinas de Khorsabad sabemos que los asirios cazaban empleando aves de rapiña 1.700 años antes de Cristo y en frescos egipcios correspondientes a la XVIII dinastía figuran escenas de caza con aves rapaces.

Se cree que la cetrería llegó a Europa desde Egipto y se convirtió en el deporte favorito de reyes y grandes señores en la Edad Media y en el Renacimiento. Las primeras referencias escritas sobre cetrería en nuestro país son del siglo IX y de Asturias. En una escritura de donación del rey Alfonso el Casto de fecha 24 de noviembre del 812 y en otra de los obispos Severino y Astulfo de 21 de abril del 853, se ceden a la iglesia de Oviedo tierras, prados, fuentes, montes y *azoreras*[1].

Se realizaba en aquella época sólo la caza de bajo vuelo empleando el azor y quizá también el gavilán, aves que se abalanzan sobre sus presas tratando de alcanzarlas por velocidad. La cetrería de alto vuelo empleando falcónidas, que se elevan sobre sus presas, generalmente grullas y garzas, arrojándose sobre ellas a gran velocidad, empezó más tarde en la España cristiana.

Los monarcas medievales cristianos y musulmanes fueron verdaderos apasionados de la diversión de la cetrería a la que dedicaron mucho tiempo y mucho dinero. Fernando el Católico y los reyes de la Casa de Austria que le sucedieron, también fueron buenos aficionados a la cetrería. Después esa afición fue decreciendo paulatinamente.

El gremio de la Real Caza de Volatería era el encargado de proporcionar el placer de la caza empleando aves rapaces, a nuestros monarcas. Al frente de él había un halconero mayor al que desde finales del siglo XV se le llamó cazador mayor. En los reinos hispanocristianos medievales el halconero (falconarius en el astur-leonés), era el oficial que tenía a su cargo los halcones del rey. En la Baja Edad Media había ya un halconero mayor (falconer major en el reino aragonés) que estaba al frente de varios halconeros más.

1 Floranes y Robles R. *Aves de caza*. Madrid 1890, página 16.

En la España musulmana un gran halconero (Shib al Bayazira) tenía a sus órdenes a otros halconeros más. Éstos vivían en las ciudades musulmanas en un barrio llamado al-Bayazín, como el famoso Albaicín de Granada.

El cargo de halconero o cazador mayor gozó siempre de gran prestigio. Era el que daba al rey el guante, le ponía el halcón en la mano e iba a su lado cuando salía de caza. Era sobre todo el que proponía al rey los individuos que formaban parte del gremio de la Volatería y el que elegía los halcones que el monarca empleaba en cada cacería.

El teniente de cazador mayor representaba al cazador mayor cuando este no estaba presente y era también el encargado de comprar halcones, de que se buscasen los perdidos, etc.

A las órdenes del cazador mayor y del teniente había un grupo de dependientes encargados de capturar las aves necesarias para la caza o comprarlas, criarlas, domesticarlas, curarlas de sus enfermedades y cazar con ellas.

Existió una especial protección por parte de los monarcas de todos los países, a las aves utilizadas en cetrería. Llegaron a imponerse castigos muy fuertes a los que robaban halcones o saqueaban sus nidos, entre ellos el horrible de que diera el ladrón seis onzas de su propia carne para alimentar al halcón robado. Carlomagno mandó imponer fuertes multas a los que robaban o mataban aves adiestradas para la caza. El rey Eduardo III de Inglaterra castigaba con pena de muerte al que se apoderaba de un halcón y un año y un día de prisión al que cogía un nido. En España el Fuero Viejo de Castilla penaba con cien sueldos al que matara un azor garcero, necesitando el acusado cinco testigos para probar su inocencia. Se cuenta en este fuero el caso de un hombre que por matar un azor que le había robado una gallina, fue atado a un poste y expuesto al sol hasta la muerte[2]. El Fuero de Sepúlveda estableció penas no sólo para los que mataran un ave de cetrería, sino para quienes arrancaran plumas de su cola, de sus alas o de su cuerpo. El Fuero General de Navarra castigaba con multas a los ladrones de aves rapaces.

Estos animales tan apreciados por sus dueños eran tratados con todo cuidado y cariño. Comía cada uno en su propio recipiente y nunca en otro que hubiera sido utilizado por otra ave, carnes de calidad. Los capirotes con los que se les cubre la cabeza eran de cuero de buena calidad de becerros de Francia. Los cascabeles que se ponen a los halcones en las patas para localizarlos cuando se ocultan en la vegetación, se adquirían en Milán o Inglaterra y llevaban grabadas las armas de sus dueños. Durante el tiempo que duraba la muda los cuidados a estas aves aumentaban y solían llevarlas a lugares y donde no hubiera ruido ni humo.

Por todo esto no nos extraña que las gentes más pobres, que eran entonces la gran mayoría, envidiaran la suerte de los halcones, tan bien atendidos y alimentados. El beato Alonso de Orozco en la *Declaración del Padrenuestro,* dice: «Tiene el azor sobradas las aves y el pobre enfermo no alcanza que llevar a su boca»[3].

Uno de los riesgos de la cetrería es la pérdida de las aves rapaces cuando «se apartan de los vuelos», alejándose demasiado al perseguir a sus presas y sobre todo cuando éstas se refugian en lugares de abundante vegetación en las que aquellas quedan enredadas. Eran muchos los halcones que se perdían y mucho también el gasto de nuestros monarcas en pagar a hombres que los buscaran de

2 Gil Cubillo J.C. *Arte de cetrería en la naturaleza*. Burgos 2000, página 38.

3 Orozco, Alonso de, «Declaración del Padrenuestro». *La España Editorial*, págs. 81-82.

pueblo en pueblo cuando se trataba de animales valiosos. Jaime II de Aragón recompensaba muy bien a los que recuperaban halcones perdidos. En 1303 dio a su halconero Pere Roig 50 sueldos por haber ido a Mallorca a traer un halcón «que era fuit». Fernando el Católico, y quizá también otros monarcas, obligaba a las autoridades de los pueblos a ayudar a sus halconeros, facilitando hombres de a pie y a caballo, cuando iban en busca de un halcón perdido y les pagaba un jornal justo. En 1620 pagó Felipe III por hallazgo de halcones 117.980 maravedíes[4].

En la Edad Media el llevar un cazador sobre su brazo una u otra especie de ave, denotaba su categoría social. El rey solía portar un halcón gerifalte, el conde, un halcón peregrino, el burgués adinerado, un azor, el sacerdote, un gavilán, y el criado de un gran señor, llevaba un cernícalo[5].

Según el famoso escritor D. Juan Manuel, sobrino del rey Alfonso X el Sabio, un gran señor para «facer caza complida» debía de tener por lo menos dos gerifaltes, cuatro neblíes, seis baharíes, tres azores, un borní, un gavilán y un esmerejón.

Estas 18 aves eran las que él consideraba imprescindibles para un gran señor aficionado a la cetrería, pero nuestros reyes y príncipes tuvieron muchas más y de gran calidad. El propio padre de D. Juan Manuel, el infante D. Manuel, hijo de Fernando III el Santo, tuvo gran cantidad de ellas.

Jaime II de Aragón poseyó bastantes aves de cetrería por las que pagaba importantes cantidades de dinero. Juan II, también rey de Aragón, compraba muchos halcones que le llevaban de los Alpes, los Pirineos y de África.

Los reyes navarros, muy aficionados a la cetrería, tenían hombres dedicados a buscar nidos de azor, guardarlos y coger los pollos. El infante D. Luis de Navarra compró en 1361 cuatro azores por doce sueldos cada uno y al que halló y guardó los nidos entregó un cahiz de trigo por cada ave y tres sueldos también al hombre que subió a las hayas a capturarlos.

Pedro I de Castilla tuvo entre otras muchas aves rapaces, 40 neblíes entre los cuales destacaron los llamados Calahorra, Doncella y Botafuego que se elevaban a mayor altura que los demás y derribaban con facilidad grullas, cigüeñas negras y cisnes.

Fernando el Católico utilizaba cada día que salía a cazar 120 halcones. Por algunos de ellos llegó a pagar 1.500 maravedíes. Su hijo, el príncipe D. Juan, tuvo muchas y costosas aves de presa. En 1490 adquirió un halcón por la enorme cantidad para aquella época, de 5.610 maravedíes y en 1495 mandó comprar a su halconero León Comete tres sacres por los que pagó cerca de 7.000 maravedíes por cada uno.

Felipe IV fue quizá el monarca que más aves de cetrería poseyó. Anualmente recibía del extranjero bastantes halcones por los que pagaba a veces verdaderas fortunas. En 1639, por ejemplo, adquirió 48 halcones de Grecia, 19 de Flandes y 6 de Malta. Los de Grecia eran sacres y se pagaron por ellos 25.674 reales. El coste total de estos halcones incluyendo gastos de viaje, comidas, salarios, etc. fue de 29.931 reales. En 1649 la compra de halcones en Grecia, Flandes y Orán costó a Felipe IV, 51.635 reales[6].

4 *Archivo General de Palacio. Registro.* Cédulas reales, tomo XII.

5 Gil Cubillo J.C. Op. cit. página 40.

6 *A. G. de P. Sección Administrativa*, legajo 345.

Los dependientes de la Caza de Volatería vivieron durante muchos años en Carabanchel de Arriba y Carabanchel de Abajo, como se llamaba entonces a estos pueblos próximos a la capital que son desde hace muchos años barrios de ella. Había otros empleados del mismo gremio que residían en lugares más alejados, se les llamaba rederos «de tomar halcones» y estaban dedicados a capturar esas aves por toda España. Muchas de ellas procedían de los países del norte de Europa que cuando comienzan los primeros fríos abandonan sus tierras buscando otras más cálidas. En nuestro país se cogían bastantes halcones en las marismas y lagunas donde se concentraban aves de las que aquellos se alimentaban.

Tenían licencia los rederos para podar y cortar encinas y demás árboles de los bosques y montes, usar lazos y armadijos y cazar los pájaros necesarios para la alimentación de los halcones capturados.

El rey Juan II de Castilla tenía un redero encargado de apresar los halcones de las «*islas de los mares*» de Cartagena, Mazarrón y Águilas.

Fernando el Católico tenía cinco rederos que vivían en las marismas del Guadalquivir donde se cogían bastantes halcones. Muchas de las aves que empleó Felipe IV era capturadas por sus rederos repartidos por estos lugares: Castroserna (Segovia), Coto (León), Villavieja (Salamanca), Mayorga (Valladolid), Sahagún (León), Cañizares (Cuenca), Leganés (Madrid), San Pedro de Latarce (Valladolid) y Bascones (Palencia).

Hubo también rederos particulares que apresaban aves de rapiña y las llevaban a palacio para venderlas a los reyes. A veces se presentaban con su mercancía sin haber avisado previamente. Eso ocurrió, por ejemplo, a finales de diciembre de 1720 cuando varios rederos castellanos llevaron al teniente de cazador mayor diez halcones. Se consultó al rey Felipe V quien mandó que se compraran los mejores que fueron seis y se tasaron en 100 ducados.

Bastantes halconeros extranjeros estuvieron dedicados a servir a nuestros monarcas las aves necesarias para la práctica de la cetrería. Solían ser flamencos, italianos y griegos.

Solían adquirirse los halcones principalmente en Flandes sobre todo en Brujas, donde se vendían neblíes, gerifaltes y sacres que eran llevados allí desde Noruega, Suecia, Prusia, etc. lugares donde criaban.

Los halconeros de Brabante estuvieron considerados antiguamente los mejores del mundo. Ellos compraban las aves, las adiestraban y después las vendían. Allí acudían los interesados y los mismos brabanzones comerciaban con ellas por toda Europa.

El 12 de junio de 1598 contrató Felipe II al flamenco Antonio Otordich, llamado aquí Otordique, para que le proporcionase todos los gerifaltes y neblíes «que oviere menester». Al morir Felipe II poco después, Otordique pasó a servir a Felipe III.

Los halconeros italianos al servicio de los reyes españoles traían muchas aves de Grecia y Malta. Varios miembros de la familia italiana oriunda de Cali de Urbino apellidada Casiolo trajeron halcones de Grecia a Felipe III, Felipe IV y Mariana de Austria.

Exigían nuestros monarcas a sus halconeros que llegasen con su mercancía «al tiempo que eran obligados», que era a final de año o como máximo para Reyes del año siguiente. La ayuda de costa que se les daba era «por haber llegado a tiempo». Pero el llegar a tiempo no siempre era posible para estos halconeros extranjeros porque los viajes eran largos y a menudo las circunstancias adversas.

Los halconeros que venían de Grecia solían tardar 60 ó más días en llegar a Madrid.

A Marino Demagi de Urbino por no haber llegado a tiempo con los sacres que traía de Grecia en 1599, no se le pagaron 70.000 maravedíes que tenía de quitación. Más tarde se los abonaron al comprobar que se retrasó porque el embajador de Venecia no le había facilitado el dinero para el viaje.

A veces los halconeros encontraban grandes dificultades para conseguir los halcones que necesitaban los reyes. Eso le ocurrió a Vicencio Casiolo en 1648 por la guerra entre turcos y venecianos, para obtener sacres de Candía. Por fin pudo adquirir 24 halcones y el coste por la compra, comida de las aves, gastos de embarcación ida y vuelta etc. fue nada menos que de 22.440 reales[7].

En 1611 Felipe III hizo merced al halconero Juan Bautista Marino de 75.000 maravedíes «por haber llegado a tiempo y traer buenos halcones».

También hubo halconeros extranjeros que venían con frecuencia a España a vender de forma particular a nuestros reyes halcones que habían capturado o adquirido para comerciar con ellos: Joan Colombo, Joan Ponce, Graciolo Corando, Polo Varbarigo, Roberto Viulsen, Miguel Vinanz, Guillermo Robeis, Enrique Subel, Juan Binanz, etc.

Un buen halcón o un buen azor eran regalos muy apreciados que solían hacerse entre sí los reyes que eran aficionados a la cetrería. Juan I de Castilla regaló en 1383 dos halcones de tal calidad a Carlos II de Navarra que éste gratificó con 50 florines a los dos hombres que se los entregaron.

El mismo monarca castellano entre los valiosos regalos que envió al sultán de Babilonia para que dejase en libertad al rey León V de Armenia, que había pedido ayuda a los reyes cristianos, iban varios halcones.

El embajador francés obispo de Limoges, pidió al rey Francisco II, hermano de Isabel de Valois, que enviara a Felipe II, su cuñado, 12 milanos jóvenes para abatir la garza real y 2 sacres viejos para domesticar a aquellos. Aunque en ese tiempo Francisco II murió, su viuda, la reina Catalina, los envió al monarca español.

El 8 de marzo de 1653 Felipe IV envió a Juan José de Austria, su hijo, que estaba en Barcelona, 2 gerifaltes, 2 neblíes, 2 borníes, 1 aleto mudado y 1 búho. Los encargados de llevarlos hicieron cuatro jornadas en Castilla y doce en Aragón, gastando en cada jornada 64 reales. El viaje duró 55 días porque estuvieron 18 en Barcelona esperando el despacho de Juan José de Austria para volver a Madrid. El gasto total fue de 2.026 reales[8].

Durante mucho tiempo se recibieron en Madrid anualmente varios halcones «de presente», generalmente 12, que enviaban de Flandes el archiduque Alberto y su esposa, Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II, gobernadores de los Países Bajos. Al morir esta infanta en 1633 se siguió conservando la costumbre y el gobernador de esos territorios siguió enviando los halcones «como era su obligación, en cada un año».

Los reyes de Dinamarca enviaban todos los años a sus halconeros a Islandia para que apresaran halcones que luego regalaban a otros monarcas europeos y al sultán de Marruecos. A las personas que traían las aves a Madrid se les gratificaba de forma espléndida por nuestros reyes. En 1654,

7 *A.G. de P. Sección Administrativa*, legajo 345.

8 *A.G. de P. Sección Administrativa*, legajo 348.

por ejemplo, Felipe IV entregó a los tres hombres que transportaron los halcones desde Dinamarca 225.000 maravedíes. En 1715 Felipe V mandó que gratificaran con 100 doblones a los halconeros que le trajeron del mismo país 6 halcones de regalo.

El 23 de marzo de 1530 el emperador Carlos V cedió la soberanía de la isla de Malta a la Orden de San Juan de Jerusalén, a condición de que anualmente, por Todos los Santos, le entregaran como tributo un halcón maltés adiestrado. Los caballeros de Malta cumplieron con su obligación hasta que fueron expulsados de ese enclave por las tropas de Napoleón en 1798. Traían seis aves primero por mar hasta Barcelona y luego a Madrid. El embajador de Malta en España comunicaba la llegada de los halconeros con las aves.

En 1748 se aconsejó a Fernando VI que suprimiera el gremio de la Real Caza de Volatería porque él no practicaba esa diversión. El 16 de diciembre de ese año se decidió el rey a suprimirla por los gravámenes y perjuicios que resultaba a sus vasallos y también a su Real Hacienda[9].

Dispuso el rey que se conservara el empleo de cazador mayor con carácter de honorario al duque de Frías, que fue por lo tanto el último cazador mayor.

Sin embargo en los años finales del siglo XVIII seguían recibiéndose halcones de Malta a pesar de que Carlos IV no debió de cazar ya nada con aves. Se guardaban las que llegaban en jaulas en el Retiro de la capital. Cuando llegaron las de 1798 se ordenó: «… se conduzcan a la Casa de Fieras del Buen Retiro, según se acostumbra ejecutar todos los años»[10].

Terminaba así la afición de nuestros reyes por la cetrería, aunque siguieron practicando las restantes modalidades de caza con entusiasmo.

9 *A.G. de P. Reinados*. Caja 677.

10 *A.G. de P. Reinados*. Caballerizas, legajo 5.

Las tormentas en Extremadura: supersticiones, creencias y conjuros (II)

José María Domínguez Moreno

I.

El viento, la lluvia, el granizo, el trueno, el relámpago y la exhalación no son los únicos elementos conformadores de la tormenta. Falta aquel componente al que la cultura popular le da profundos significados: la piedra de rayo (Figura 11).

Figura 11

Si la tradición griega la relacionaba con el trueno, y de ahí el nombre de ceraunia con el que es conocida, desde la época romana quedó asimilada al rayo por ser éste el que llega a la tierra y por considerarse, en consecuencia, portador de la piedra[1]. Tal es la tradición que pervive por tierras extremeñas. Y a pesar de que algunos racionalistas del siglo XVIII, como Bernardo de Jussieu[2] y Benito Jeró-

1 GARCÍA CASTRO, Juan Antonio: «Mitos y creencias de origen prehistórico: Las Piedras de Rayo», pág. 431.

2 *Origen y usos de la piedra de rayo*. Obra publicada en el año 1723.

nimo Feijoo[3], difundieron las teorías sobre el origen humano de las ceraunias, no pudieron desarraigar la creencia sobre su procedencia sideral.

Hasta bien entrado el pasado siglo no había pastor o campesino extremeño que no se reafirmase en que la caída del rayo arrastraba la consiguiente piedra, que penetraba en el suelo siete metros y que bajo la tierra se mantenía por espacio de siete años, al cabo de los cuales afloraba a la superficie. Entonces podía tomarse con la seguridad de que estaba preñada de infinitas y benéficas propiedades. Sin embargo, tal creencia desde mucho antes estaba desacreditada en las esferas más cultas, como ponían de manifiesto algunos escritores costumbristas:

> *De estas hachas abundan extraordinariamente en Extremadura, donde se las llama, como en otras partes, piedras de rayo, sin concederles valor ni curiosidad alguna, y raro es el secretario de Ayuntamiento, escribano ó pendolista que no tiene alguna sobre su mesa como sujeta-papeles* [4].

Entre los poderes que los extremeños consideran que emanan de la ceraunia destaca en primer lugar el de ser una protectora contra el rayo. Así lo creían ya los antiguos Lusitanos, como se desprende de un texto de Gaius Julius Solinus (siglo IV), basado en otro de Cornelio Bocho, del siglo I:

> *En las costas de Lusitania existe en gran cantidad la piedra preciosa llamada ceraunium, superior a las de la India; es del color del piropo, y su cualidad se experimenta con el fuego: resiste a la acción de éste, júzgase que tiene virtud contra el rayo*[5].

Jamás una exhalación alcanzó al pastor que la portara consigo[6] ni al ganado que la llevara insertada en el cencerro. Tampoco sufrirían los percances del pedrisco aquellos huertos en los que los agricultores las hubieran enterrado bajo los surcos en el momento de la siembra. Como elemento protector, una vez que asoma la tormenta, los campesinos colocan la piedra de rayo a la puerta o sobre los tejados de sus casas o apriscos, con la seguridad de que sus viviendas y ganados quedan enteramente protegidos. Es posible que en esta disposición del hacha neolítica frente a la tormenta se halle el sustento de la costumbre que hemos observado en el norte cacereño de colocar mirando hacia las nubes el corte de la segur con el objeto de partir al amenazante rayo[7]. En la comarca de las Tierras del Marquesado optan, llegado ese momento, por atar la piedra con un hilo e introducirla en el fuego del hogar. Mientras que el hilo no se consuma, y dicen que nunca se quema, no llegará el más mínimo daño de la tormenta. En otros lugares basta con arrojarla a las llamas o introducirla entre las ascuas del brasero.

---

3 FEIJOO y MONTENEGRO, Benito Jerónimo: *Teatro Crítico Universal*. Madrid, 1739, págs. 192-193

4 BARRANTES, Vicente: *Aparato Bibliográfico para la Historia de Extremadura, I*. Madrid, 1875, pág. 454.

5 Cit. LEITE DE VASCONCELLOS, José.: *Religiões da Lusitânia, II*. Impresa Nacional-Casa da Moneda. Lisboa, 1905), pág. 107.

6 BARROSO GUTIERREZ, Félix: «El Pozo de la Piedra», en *Alminar*, 25 (Badajoz, 1981), pág. 6. OTERO FERNÁNDEZ, José María: «Medicina popular en la Siberia», en *Alminar*, 44 (Badajoz, 1983), pág. 6.

7 Los segadores extremeños hacían lo propio con la guadaña o la hoz, porque aseguraban que eran los cortes los que realmente asustaban a las brujas que venían en las nubes y dirigían las tormentas. Son prácticas que ha pervivido en otros diferentes puntos peninsulares. BARANDIARÁN, José Miguel de: «Obras completas», en *La gran Enciclopedia Vasca*. Bilbao, 1972, págs. 162-263.

Estos poderes inherentes a la piedra de rayo se verán incrementados si la misma pasa por un proceso de sacralización. Este es el motivo por el que se graban en su superficie signos cristiano, como la cruz o el *JHS* (Jesús Hombre Salvador), se introducen en la pila del agua bendita o reciben la bendición del sacerdote.

Como Leite de Vasconcellos señalara, estos comportamientos responden a auténticos ejercicios de magia simpática, por cuanto que la piedra de rayo es un objeto de la misma naturaleza del elemento, el rayo, al que se pretende conjurar o del que se quiere defender. Indudablemente la piedra de rayo libra de los peligros del rayo[8].

Ya apunté en su momento[9] que en gran parte de las mitologías el cielo desempeñó el papel de divinidad suprema, de Dios fecundador, mientras que la tierra asumía la función de su compañera, la *dea mater*, la gran diosa que ha de ser fertilizada. La lluvia viene del cielo y, en consecuencia, es asimilada al semen del dios esposo de la Tierra Madre. Todo lo que ha estado en contacto con el cielo participa de la fuerza fecundadora, y de hecho sucede con la piedra de rayo. Esta se clava en el suelo, penetra en él, en lo que constituye la unión del cielo y la tierra, del dios celeste y de la *dea mater*. No tiene nada de extraño que estas piedras, símbolo fálico del dios de la tormenta, aún hoy se entierren en los campos de Extremadura con el claro objeto de potenciar la fertilidad.

Y es este origen celeste el que convierte a la piedra de rayo en un amuleto protector y curativo de las más dispares enfermedades que acechan a personas y animales. Tal ha sido su valoración en este sentido que, por las Tierras de Granadilla, en las partijas de la herencia, llegaron a tasar por el mismo precio una piedra de rayo que un mulo o una vaca. En la comarca de Llerena el aojamiento no podrá afectar al niño que lleva colgada la correspondiente ceraunia[10]. Portarla consigo evita el dolor de muelas en la práctica totalidad de las dos provincias extremeñas. Igualmente es general la creencia de que un simple tocamiento sobre la herida producida por la mordedura de una serpiente evita que ésta se encone.

La piedra de rayo favorece el que las vacas paran hembras[11] o, simplemente, que den más leche, siempre que se les frote las ubres con ella, frotamiento que también es válido para eliminarle las hinchazones mamarias[12]. No de muy distinta manera la piedra de rayo incide sobre las mujeres, puesto que colocarla bajo la almohada facilita el embarazo y llevarla consigo durante éste certifica el nacimiento de una hija. Al igual que sucede con la piedra del águila, la ceraunia facilita el alumbramiento si se le ata al muslo a la parturienta. Del mismo modo unas suaves pasadas con la piedra curan la mastitis y las grietas de los pechos maternos.

---

8 LEITE DE VASCONCELLOS, José.: *Religiões da Lusitânia. I.* Lisboa, 1897. Págs. 113-114.

9 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)», en *Revista de Folklore*, núm. 125 (Valladolid, 1991), págs. 152-154.

10 PUERTO, José Luis: «La fascinación en Llerena y otros remedios y ritos», en *Revista de Folklore*, núm. 106 (Valladolid, 1989), pág. 113.

11 GUADALAJARA SOLERA, Simón: *Lo pastoril en la cultura extremeña.* Institución Cultural «El Brocense». Excma. Diputación Provincial. Cáceres, 1984. Pág. 86.

12 GUADALAJARA SOLERA, Simón: *Lo pastoril en la cultura extremeña*, pág. 165.

II.

El ya citado Maestro Ciruelo, por las primeras décadas del siglo XVI, al tiempo que arremetía contra los conjuradores de tormentas, encontraba en los tañidos de las campanas y en otros sonidos los remedios naturales para deshacer las nubes tempestuosas:

> *En este caso de la tempestad de nublados, el remedio natural es que se hagan los mayores estruendos y movimientos que pudieren en el ayre, conviene a saber, que hagan tañer en torno y a soga las mayores campanas que ay en las torres de las yglesias, y las que más rezio sonido hagan en el ayre. Y, junto con esto, hagan soltar los más rezios tiros de artillería que se pudieren armar, en el alcázar o fortaleza de la ciudad y los tiren contra la mala nuve. La razón desto es porque ella es una espesura o congelación hecha por frío y, haziendo aquel grande movimiento en el ayre con las campanas y bombardas, despárzese y caliéntase algo el ayre. Y ansí la nuve se dissuelve o derrite en agua limpia, sin granizo o piedra; y también hazen mover de allí la nuve a otro lugar con el grande movimiento del ayre*[13].

Al último tercio de dicho siglo pertenece un manuscrito referido a la catedral de Plasencia, en el que se deja clara la función de sus campanas en la lucha contra las tormentas (Figura 12):

Figura 12

> *En la torre de la dicha iglesia, que se edificó sobre otra de la muralla de la ciudad, hay seis campanas, de las cuales las tres mayores se llaman doña María, Santa Eulalia, Altaclara. Tienen en su sonido proporción de alto, bajo y tenor. Las otras tres son menores. Algunas dellas están ungidas con óleo santo y crisma, según el uso de la iglesia romana, por lo cual su sonido pro-*

13 CIRUELO, Pedro: *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, págs. 157-159.

voca a los cristianos a devoción y es aborrecido de los demonios, vale contra las tempestades y naturalmente adelgaza el aire y deshace los nublados[14].

Que el pueblo y el alto clero tienen fe ciega en el tañido de sus campanas como destructoras de las nubes tormentosas lo confirma, entre otros muchos testimonios que podrían traerse a colación, un documento fechado en la villa pacense de Bodonal de la Sierra en el año 1741:

En la villa del Bodonal a veinte y sinco días del mes de henero del año del Señor de mill setecientos y quarenta y uno el Ilmo. y Rvmo. Sr. Dn. Amador Merino Malaguilla mi Señor, obispo de este obispado, estando en dicha villa y antendiendo a la suplica de sus vezinos y a las grandes necesidades que se padecen por las tempestades y tormentas que ocurren, para que vivan con algún cosuelo y mediante la Divina Misericordia podere evitar los daños y penurias que suelen en tales ocasiones acontecer, dicho Sr. Ilmo. consagró y puso los Santos Oleos de Chrisma y enfermos a seis campanas[15].

A los finales del siglo XVIII corresponde una regulación sobre el tañer de las campanas de la catedral de Badajoz, tanto en lo que se refiere a los toques de tipo religioso o civil. Entre los últimos se incluían los concernientes a las tempestades, guerras, arrebatos o partos[16].

También en el mismo siglo XVIII se fecha la información que recoge López de Vargas Machuca acerca del buen hacer de la campana de la iglesia de Torrecillas de la Tiesa en lo que concierne a disolver los más dañinos nublados (Figura 13):

… se tiene por cosa maravillosa y prodigiosa que nunca se han elado, apedreado viñas, olivas y frutas de espino, que alcanza la lengua de la campana de su yglesia, y sólo si los sembrados de sus

Figura 13

14 CORREA Y ROLDÁN, Juan: *Annales de la santa yglesia cathedral de Plasencia desde su fundación* (Manuscrito de 1579). Cit. y traducido del latín: SANCHEZ LORO, Domingo: *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte. Catalogus Episcoporum Eclesiae Placentinae*. Volumen A. Institución Cultural El Brocense. Cáceres, 1982, pág. 64.

15 TEJADA VIZUETE, Francisco: «Campanas con nombre propio», en *Alminar*, 45 (Badajoz, 1983), pág. 31.

16 *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz (Continuación de la escrita por Solano de Figueroa).* Anónimo, de finales del XVIII. Cit. MARCOS ARÉVALO, Javier: *La construcción de la antropología social extremeña (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*. Editora Regional de Extremadura. Universidad de Extremadura. Madrid, 1995. Pág. 69.

jurisdiczión a esperimentado este trabajo, en algunos años que, por San Juan an acaeszido diferentes tormentas, que lo an maltratado y perdido muchos labradores[17].

Famosa como ninguna para estos fines es la campana del coro del monasterio de Guadalupe, aunque en este caso su virtud la adquirió por el hecho de haber permanecido oculta junto a la imagen de la Virgen:

Dieron luego con una concavidad a modo de Capilla y dentro hallaron un sepulcro de mármol, Arca divina que tenía guardada la milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, de antigua fábrica, morena, pero hermosa, vestida al modo y manera, que se ve ahora de vara y ochava de cuerpo, con su Hijo soberano, y Hijo de Dios en la mano izquierda y un cetro en la derecha, que la gradúa por Emperatriz de todo lo criado. Estaba en el mismo lugar una campanilla (llemémosla milagrosa) por la virtud excelente que de la Madre de Dios participó y cada día felizmente a sus efectos. Fundióse esta campanilla en la mayor, que llamamos de Nuestra Señora y en la que está encima del Coro, con que se hace señal a las horas, y pególes de tal gracia, que los nublados más perniciosos cargados de piedra, y rayos, no pueden parar a su sonido, serenándose el cielo tañendola, gozando con esta soberana prenda las vecinas heredades de un privilegio rodado contra tan fieros enemigos[18].

Figura 14

El poder de los repiques de las campanas se ve aumentado en virtud de la advocación a que está consagrada o al lugar en el que la misma se dispone. Es el caso del esquilón de la ermita del Cristo del Amparo, de Jerte, del que se decía que sonaba sin que nadie lo tocara cuando la tormenta asomaba por los altos del Calamocho y del Puerto de Tornavacas (Figura 14). Curiosamente en esta ermita, coincidiendo con la Cruz de Mayo, fecha en la que comenzaban los tañidos por los *buenos temporales*, el cura bendecía las esquilas que llevaban los cabreros, en la seguridad de que los animales a los que se los colgaban no morirían víctimas del rayo.

Por lo que respecta a la advocación religiosa, por cuya mediación los tañidos logran la total efectividad, destacamos a Santa Bárbara, santa que quedó patentizada en grabados de campanas, como ocu-

17 LÓPEZ DE VARGAS MACHUCA, Tomás: *La Provincia de Extremadura al final del siglo XVIII*. Asamblea de Extremadura. Mérida, 1991, pág. 429.

18 MONTALVO, Diego de: *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España, I*. Lisboa, 1631, cc. 3, folio 1. Cit. García Rodríguez, Sebastián OFM, «El real Santuario de Santa María de Guadalupe en el primer siglo de su historia», en *Revista de Estudios Extremeños*. Año 2000. Tomo LVI, núm. I, pág. 364.

rriera en Bodonal de la Sierra[19] y en Zarza de Granadilla. En Ahigal una campana fundida en el siglo XVIII y refundida hace unos cincuenta años recogía la siguiente inscripción conjuradora de las tempestades:

La Asunción es mi patrona,
y yo con gran alegría
deshago nubes y truenos
cantando el Avemaría[20].

Otra campana que gozó de reputado prestigio para el alejamiento de las tempestades de su término municipal fue conocida como «Voz de Cristo» y se encontraba en la torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, de Perales del Puerto. Se dice que su eco llegaba a escucharse hasta una distancia de cinco leguas. Del valor atribuido a la misma da cuenta la conseja que recuerda cómo el concejo de Villasbuenas de Gata se la entregó a Perales del Puerto a cambio del derecho de aprovechamiento de una de sus dehesas. Una copla se hace eco de esta permuta considerada poco menos que sacrílega:

Zahínos villasbueneros
seis de mala condición:
cambiasteis la voz de Cristo
por la Dehesa del Rincón[21].

Es a partir del siglo XII cuando comienzan a grabarse en las campanas conjuros contra el granizo, el rayo, la peste u otras calamidades de este tipo[22], manteniéndose tal práctica hasta los finales del siglo XVIII, como se constata en la localidad pacense de Feria. Del año 1774 data la campana «Gorda» de la iglesia de San Bartolomé. A instancias de los mayordomos y alcaldes, temerosos de las tormentas y conocedores de la protección divina para librarse de ellas, el fundidor grabó en el medio pie de la campana la inscripción *Libera nos dómine a fulgure et tempestate per virtutem Sanctae Crucis et intercesionem intutelaris Bartolomei Apostolis*. Su traducción responde a «Líbranos, Señor, del rayo y de la tempestad, por el poder de la Santa Cruz y la intercesión de nuestro patrono San Bartolomé Apóstol»[23].

La consagración o «bautizo» de la campana es necesario para que ésta logre su objetivo, ya que mediante el ritual pasa a incluirse dentro de la esfera de lo sagrado y convertirse en una fuerza destructora de las tempestades. Bajo este prisma se manifestaban algunos de mis informantes: «Si la

19 Una de sus campanas es conocida con el nombre de Bárbara Maria.

20 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 190. Una inscripción casi idéntica aparece grabada en una campana de la Alberca, fechada en 1754. Ambos pueblos pertenecieron a la misma diócesis de Coria. HOYOS, P. Manuel Mª de los: *La Alberca. Monumento Nacional. Historia y Fisonomía, Vida y Folklore*. Selecciones Gráficas. Madrid, 1946. Edic. Facsímil. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca, 1982, pág. 124.

21 RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio: *Diccionario Geográfico Popular de Extremadura*. Imprenta de la Diputación, Madrid / Badajoz, 1965. Ref. 1.265.

22 CALLEJO CABO, Jesús: *Gnomos. Guía de los seres mágicos de España*. Editorial EDAF. Madrid, 1996, pág. 246.

23 MUÑOZ GIL, José: «Algunos aspectos de la Medicina Popular en Feria», en *Revista de Estudios Extremeños,* vol. 59, 1 (Badajoz, 1993), pág. 211.

campana no está bautizá se toca de balde, no aprovecha»[24]; «Sigo firme que la campana habiera deshecho la tormenta, siempre que la campana fuera bendita, que me da que los curas no bendicen las campanas»[25]. Desde estos planteamientos es factible comprender el que solamente las campanas de los edificios religiosos gocen de aquella virtud capaz de aniquilar la fuerza de los temporales. Y cuantas más campanas tañan al unísono mayor será la efectividad, razón por la que en la comarca de las Tierras del Granadilla se hacían repicar al mismo tiempo las campanas de las iglesias y los esquilones de las ermitas.

A falta de consagración, puede la campana adquirir virtud mediante la oportuna sacralización. Es el caso de una esquila de Feria que se convirtió en ahuyentadora de los tronados después de haber sido pasada por una imagen de Santa Bárbara[26]. Idéntico poder se le atribuye a la campana del reloj de Torre de Don Miguel por el hecho de estar colocada en un edificio sagrado, en este caso la torre de la iglesia (Figura 15), de modo que aseguran en el pueblo que «si el reloj da la hora cuando se aproxima la tormenta, no hay peligro»[27].

Figura 15

24 Portaje. DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 192.

25 Mohedas de Gata. DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 136.

26 MUÑOZ GIL, José: «Algunos aspectos de la Medicina Popular en Feria», pág. 211.

27 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 190.

III.

Contabilizamos en Extremadura muchas ocasiones en las que el toque de la campana en lugar de constituir en sí misma un medio natural para deshacer o alejar la tormenta, significa un aviso para que los fieles ejecuten una serie de rituales orientados a los mismos fines. Sus sonidos llaman a la inmediata reunión de los fieles en el templo para poner en práctica la oportuna rogativa. Se cuenta en Alburquerque que estando el pueblo asolado por la peste las campanas de la iglesia tocaron solas, llamando a la piedad de los vecinos y de los pueblos del entorno. Los rezos y la procesión con la Virgen de Carrión, actual patrona de municipio, en contra de la lógica, propiciaron que la divinidad enviara una tempestad que por sí sola eliminó los miasmas que provocaban la epidemia. En el convento de clausura de la Madre de Dios, en Coria, cuando se aprecia la eminencia de una tormenta «las monjas tocan la esquila pa que la comunidad rece el trisagio de la Santísima Trinidad y el cielo se clarea». En otras ocasiones el tañido marca el comienzo para el encendido de candelas, el recitado de oraciones a las deidades protectoras, el rezo de las más dispares jaculatorias o la ejecución de algún conjuro por parte del clero. En este último caso las actuaciones del cura y el campanero se complementa buscando la máxima eficacia:

> *Dos eran las personas esenciales para que un conjuro surtiera cierta eficacia: el sacerdote y el campanero. Uno representaba el ritual cristiano, la sabiduría y la elite. El otro representaba al pueblo, la superstición y los ritos profanos. El sacerdote se valía de estola, agua bendita, oraciones, cruces y todo objeto religioso que cayera en sus manos. El campanero tan sólo tenía sus campanas y sus «toques», persiguiendo con su acción un determinado fin: utilizar el desorden (los ruidos) contra el desorden (el fenómeno atmosférico). En muchas ocasiones el conjuro era eficaz aunando los esfuerzos de curas y campanas*[28].

En Ahigal la plegaria de imprecación toma forma de múltiples pareados, que se salmodiaban acompasando los sonidos de las campanas:

Fuera, fuera la tormenta;
fuera, fuera de la huerta.
Fuera, fuera los tronáus;
fuera, fuera del sembráu.
Fuera, fuera los granizus;
fuera, fuera de los trigus.
Para, trueno, para ya,
que Dios puedi muchu más.

A la misma localidad corresponden estas otras fórmulas conjuradoras, para cuyo recitado no siempre era necesario el acompañamiento de los ecos del metal campanil:

Detente tú,
que puede más la cruz
de Nuestro Señor Jesús.

Tente ñublo,
tente tú,
que Dios puede más que tú.

28 CALLEJO CABO, Jesús: *Gnomos. Guía de los seres mágicos de España*, pág. 244.

Nublao, nublao,
no vengas tan cargao,
ni de piedra ni de rayo.

Detente, detente,
no mates a la gente.
Detente nublao,
no mates a la gente ni al ganao.

Si estas imprecaciones se hacían dentro del pueblo, la gente sacaba a la puerta de las casas estampas, medallas, libros religiosos o cualquier otro objeto de carácter sagrado, con la convicción de que potenciaba el poder de este conjuro. Por su parte los pastores, cuando la tormenta los sorprendía en pleno campo, trazaban una cruz en el suelo, rodeándola con un círculo, y ejecutaban el recitado apuntando a la nube con los dedos índice y meñique de la mano derecha.

En los pueblos del Valle del Ambroz se canturrea mientras dura el son de los tañidos:

Tente nube, tente ya,
que Dios puede
mucho más.

En Aldeanueva del Camino añaden a la cantinela:

Si eres agua, para aquí;
si es granizo, vete allí.

Tanto en Garvín como en otras poblaciones del Campo Arañuelo se le indica a la nube el lugar al que debe dirigirse para descargar la lluvia y el pedrisco:

Nube, vaite pa la sierra,
ande no haiga trigo ni siembra.

«Defiéndenos del trueno y de los malos enemigos del infierno» ha sido la invocación que los vecinos de Jaraíz de la Vera repetían una y otra vez mientras duraban los toques que ponían sobre aviso de la tronada. Tal plegaria era la misma que se recitaba con ocasión de los tañidos de *los buenos temporales* que se llevaban a cabo a partir del Lunes de Pascua[29].

Casi siempre estos toques preventivos suelen tener en Extremadura un marco temporal que va de la Cruz de Mayo a la Cruz de Septiembre, aunque la última fecha puede alargarse a tenor de la celebración de los cristos locales, que no siempre coincide con el día 14. Los informes son elocuentes en este sentido:

> *Por el mediodía se sube al campanario a las oraciones..., y nueve campanás, de tres en tres, y un repique pa la tormenta. El repique sólo del tres de mayo al tres de octubre, de la Cruz al Cristo. Los quintos subían a tocarla, a semana o a días..., según. Eran los quintos los que tocaban, pero solamente al mediodía... También tocaban si vían con capas la Sierra de Dios Padre. La capa de nube en la sierra, el rayo y el agua en la tierra. Con la campana lo más que llegaba la tormenta era a las Cabezas, ya a lo último del término, a la postre de la socampana. Allí mató la chispa a tío Bernardino el Burruchu, pero ya no la tocaban. Ahora tenemos más tormentas,*

29 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 189.

mos entran por tos laos y, no creas, han matao a un montón de animales. El año pasao aburó dos jacinas de trigo. Cuando los quintos no pasaba esto. El ayuntamiento le daba un carnero pa jincárselo en la corrobla de la Navidad[30].

En Jaraicejo se acostumbró a ejecutar un único toque al amanecer del día de la Cruz, y era suficiente para dar la seguridad de que «ya no había tormentas en el verano». En Guijo de Coria los tañidos se repetían todos los sábados del mes de mayo. En Aldea del Cano la práctica, sin una fecha determinada, venía marcada por el inicio y el final de las labores de la siega:

Antes las siegas, antes de las máquinas, empezaban los mismos días pa tos y se tocaban las campanas pa los temporales hasta que no queaba nadie trillando. Luego las tormentas seguían menos dañosas. El que era el último en trillar le tenía que dar al sacristán que tocaba una cántara de aceite y al cura una docena de huevos.

Y en otros muchos lugares el volteo se reducía a un sólo día, por lo general coincidiendo con las celebraciones religiosas de primavera enmarcadas entre Pascua de Resurrección y San Isidro Labrador. La gente que acudía a las misas en ermitas y santuarios seguía pensando en la protección que ejercen las vírgenes y santos patronos sobre sus campos, y tanto el toque de la campana como el acto litúrgico que anuncian se denominan *de los buenos temporales*. Tal ocurre en las romerías de Aliseda (Virgen del Campo), Alcántara (Virgen de los Hitos), Ahigal (Santa Marina), Arroyo de la Luz (Virgen de la Luz), Arroyo de San Serván (Virgen de Perales), Cabeza del Buey (Cristo del Calvario), Cañaveral (Virgen del Cabezón), Garrovillas (Virgen de Altagracia), La Garganta (San Gregorio), Navas del Madroño (Santo Domingo), Torre de Don Miguel (Virgen de Bienvenida), Torrecilla de la Tiesa (San Gregorio), Torrejón el Rubio (Virgen de Monfragüe) y Valdeobispo (Virgen de Valverde), Villanueva de la Vera (San Isidro).

Durante las procesiones en torno a los santuarios aún continúa realizándose *la bendición de los campos* por parte del sacerdote, ya que el ritual constituye un freno contra las tormentas a lo largo de todo el año (Figura 16).

En Serradilla el día nueve de mayo festeja la hermandad de agricultores a San Gregorio. Su imagen es llevada procesionalmente al Ejido y se le hace mirar alternativamente a los cuatro puntos cardinales, al tiempo que se bendicen los campos en esas cuatro direcciones[31]. En Malpartida de Plasencia también San Gregorio tiene ermita, donde se le cumplimenta por las pascuas con preces y coplas capaces de alejar las tormentas y procurar los buenos temporales:

Divino Gregorio,
brillante lucero,
que el nueve de mayo
saludarte quiero.

Eres, San Gregorio,
humilde cordero,
y los labradores
todos te queremos.

30 Ahigal.

31 DOMÍNGUEZ MORENO: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», págs. 190-191.

Aquí en esta ermita,
por ser tu morada,
venimos a honrarte
vestidos de gala.

Queremos, Gregorio,
que nos des buen año;
danos agua y sol,
danos mucho grano[32].

Figura 16

La romería que con carácter preventivo se celebra en el santuario de Nuestra Señora de Belén, de Zafra, tiene su origen en un hecho que la tradición data en un domingo del mes de septiembre de 1624. En tal fecha una tormenta preñada de granizos produjo incontables estragos en el pueblo y en su término. Y ello movería los ánimos de los cabildos de Zafra y de la Colegiata de la Candelaria para hacer el voto de acudir cada año el domingo de Quasimodo hasta la ermita de la Virgen de Belén en peregrinación de rogativa[33].

32 DOMINGUEZ MORENO, José María: *Fiestas Populares en la Provincia de Cáceres*. Caja Salamanca y Soria. Salamanca, 1997. Pág. 166.

33 CASO AMADOR, Rafael, OYOLA FABIÁN, Andrés, SERRANO BLANCO, Juan Andrés y CROCHE DE ACUÑA, Fernando: «La comarca de Fregenal de la Sierra, Zafra y su entorno», en *Raíces*, 2 (coord.: TEJEDA VIZUETE, Francisco). Separata del *Diario HOY* (Badajoz, 1995). Págs. 46.

Nuestra Señora del Berrocal responde al nombre de la imagen que se custodia en una ermita sita en un altozano, en las proximidades del convento franciscano de Belvís de Monroy. En este punto fue costumbre la celebración de una feria el domingo de la Santísima Trinidad, seguida de una romería al día siguiente «en memoria de fuerte pedrisco que hubo en tiempos remotos y asoló las cosechas, cuya desgracia se repitió el mismo día del año 1829»[34]. Es posible que esta repetición de la tempestad motivara algún tipo de desconfianza en la virtud de la Virgen del Berrocal en la defensa de este tipo de desgracias, por cuanto se constata que la ermita se hallaba arruinada en el año 1843.

En algunas localidades de las Tierras del Marquesado (Casas de Millán y Cañaveral) y del Valle del Alagón (Torrejoncillo, Holguera y Galisteo) se cree que es en la Nochebuena cuando empreñan las frutas de hueso y se forman los pedrisco que descargarán a lo largo del año. Para evitar que esto último sucediera, tras la Misa del Gallo tañían las campanas de sus iglesias. Por las Tierras de Granadilla la coagulación del granizo tiene lugar el día de San Blas, razón por la cual también se repicaba al amanecer, siendo los quintos los encargados de cumplir con el ritual.

El motivo protector sobre futuras tempestades se constata en la antigua fiesta de Santa Águeda en Castilblanco, celebración que en las *Relaciones Topográficas de Felipe II* se considera entre las más importantes de la localidad:

> *Y asimismo se guarda por particular devoción y voto la fiesta de la Invençión de la Cruz... asimismo se guarda la fiesta del glorioso Mártir Sanct Sebastián por voto que hizo esta dicha villa de guardar a causa de la pestilençia que huvo en ella y después acá no la a havido, asimismo se guarda la fiesta de la Bienaventurada Virgen y Mártir Sançta Águeda por los truenos y relámpagos y rayos*[35].

Puesto que cualquiera de las actuaciones precedentes conlleva la destrucción de la tormenta, que en Extremadura casi siempre se interpreta como la conversión de la piedra o granizo en agua, el problema queda resuelto. Lo contrario sucede cuando lo único que se consigue o que se pretende es alejar la nube tempestuosa del entorno y, por consiguiente, que descargue en otros lugares en los que carecen de eficaces medios protectores o que olvidaron recurrir a ellos. Este tipo de situaciones, hasta un tiempo no muy lejano, animaba las ancestrales desconfianzas de unos pueblos hacia otros de tal manera que llegó a convertirse en causa de enfrentamientos. Un claro ejemplo lo encontramos en la comarca de La Vera, donde a los pueblos vecinos abulenses se les ha achacado la llegada de las tormentas:

> *En Ávila se jartan de tocar las campanas y ponen cardo en el tejao. No hay derecho. Si no quieren ellos las tormentas, que se aguanten, que tampoco las queremos en el valle. No hay derecho que nos toquen las campanas*[36].

Es una opinión compartida en el vecino Valle del Jerte: «Al otro lao de Castilla no descargan nunca. El caso es que se enrean en Castilla y nos toca a nosotros pagar las consecuencias»[37].

---

34 MADOZ, Pascual: *Diccionario histórico-geográfico de Extremadura.* Ed. Publicaciones del Departamento del Seminario de la Jefatura Provincial del Movimiento. Cáceres, 1953. Voz: Belvís de Monroy.

35 HONTANILLA CENDRERO, Julián: «Relaciones Histórico Geográficas de Felipe II. Villas de Castilblanco y Alía», en *Revista de Estudios Extremeños,* LVIII, II (Badajoz, 2002), pág. 547.

36 Guijo de Santa Bárbara.

37 Cabezuela del Valle.

Por la zona de Valencia de Alcántara y por los pueblos más occidentales de la Sierra de Gata se culpabiliza a los portugueses de las tormentas que descargan en los municipios de la Raya. La información recogida en Eljas es de la máxima elocuencia: «Aquí nos mandan la tormenta los de Portugal. Cuando tiran los cohetes nos la mandan». Otro tanto sucede en los pueblos bajos de la Sierra de Gata en relación a las localidades enclavadas en las laderas: «De que queman el monte se preparan tormentas... Son ellos los que lo queman quisiendo. Saben lo de las tormentas y lo queman. El daño es aquí, porque las tormentas tiran a bajar de la sierra. Lo jacen a mala leche de tenernos ojeriza»[38]. Resulta que los pueblos linderos son más proclives a culpabilizarse unos a otros de sus males. Así constatamos que en la comarca del Valle del Ambroz existe una antigua rivalidad entre Aldeanueva del Camino y Gargantilla, entre cuyas causas están tanto los litigios por las aguas de riego como las mutuas acusaciones de enviarse las tormentas. «No sólo nos quitan el agua; también nos mandan la troná», es un dicho que se ha repetido con frecuencia en la primera de las localidades[39].

Tampoco tienen a bien callarse los habitantes de Guijo de Granadilla, Santibáñez el Bajo y Cerezo cuando observan que las tormentas que se le acercan provienen de las vecinas tierras de Ahigal. Y culpan a sus habitantes de impetrar a su Cristo de los Remedios cuando saben que carece de poder para deshacer la tempestad, y solo goza de la facultad de alejar de su área de influencia las lluvias torrenciales, el granizo y el rayo (Figura 17). Lo malo es que ellos carecen de deidades tutelares para hacer de barrera a estos maléficos envíos.

Figura 17

La situación es distinta cuando todos los pueblos disponen de la misma efectividad en sus mecanismos defensivos y los ponen en práctica al unísono. En estos casos la tormenta va hacia «tierra de nadie», que no es otra que los límites de todos los posibles afectados, incluso aunque las demarcaciones sean supralocales. Así ocurre en la *Mesa de los tres obispos,* de La Garganta, enclave situado en un hipotético vértice

38 Hernán Pérez.

39 DOMÍNGUEZ MORENO: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», pág. 191.

en el que confluyen las diócesis de Coria, Plasencia y Ciudad Rodrigo[40], donde antaño se desataban grandes tempestades. La siguiente información, en el que se aprecia el poder ahuyentador de los sonidos de las campanas de las catedrales, ilustra claramente sobre el particular:

> *Despuecino de la Cruz del tres de mayo se reúnen los tres obispos a parlamentar en la Mesa..., a neutro. Ningún obispo puede poner el pie en el terreno del otro. El de Plasencia se quea en el cacho de la Mesa que le corresponde, sin cruzar la linde... Así es. Se pueden chocar la mano, pero los pies cada uno al lao del su lindón. Por la Cruz de mayo toca la junta de los tres obispos. Lo avisan las campanas de las catedrales, qu'es cuando se prepara una tormenta de cojones. Las campanas: dan-dan, don-don..., espantando las nubes del obispao hasta el lindón. Las otras campanas pa su lindón... Las tres igual. Por fuerza chocan en el cruce, qu'está en la Mesa de los Tres Obispos... ¡y tormenta pa dar y pa tomar! La culpa se busca en la junta, que por la juntación campanean con repique y mueven las nubes. Nadie quiere las tormentas pa él, de modo que las desvían a la linde y se las reparten. En Garganta se dice que reunión de curas, tormenta segura. Si la reunión es de obispos, peor*[41].

Actualmente no se tocan las campanas en Extremadura para alejar las tormentas. En el abandono de la costumbre, como se desprende de que la práctica siguiera vigente hasta el último tercio del pasado siglo, no influyó en demasía la prohibición del Tribunal Supremo, hecha efectiva el 6 de marzo de 1905, de tocar las campas en estas situaciones «por razones de seguridad». Se hacía lenguas de que los tañidos producían el efecto contrario: desarrollar y atraer las tormentas[42]. Pero aunque todo apunta a que estos instrumentos sonoros ejercen la misma atracción se tañan o no se tañan, y a pesar de se diga que «los rayos no caen donde se toca una campana»[43], son más corrientes de lo que se cree las anotaciones en los libros parroquiales sobre abonos pecuniarios a viudas de sacristanes que murieron agarrados al badajo cuando intentaban librar al municipio del peligro[44].

Aunque la causa real de la desaparición de aquellos toques se ha debido principalmente al conocimiento que los hombres del agro han adquirido con respeto de la tormenta y la ineficacia de tales actuaciones, los campesinos extremeños culpabilizan de ello a los curas, que no muestran el mínimo interés por los problemas de sus parroquianos[45].

---

40 La diócesis de Ciudad Rodrigo nunca tuvo el límite en La Garganta.

41 DOMÍNGUEZ MORENO: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», págs. 188-189.

42 CALLEJO CABO, Jesús: *Gnomos. Guía de los seres mágicos de España,* pág. 246.

43 Cabezabellosa.

44 SANCHEZ PRIETO, N.: «Introducción apresurada a una Historia mágica de España», en *X Coloquios Históricos de Extremadura.* Trujillo, 1980.

45 Los tres textos que siguen son elocuentes: «Al dejar el pueblo nos vinimos a La Moheda, a este pueblo nuevo, que es de regadío. Allí andábamos a verlas venir: una mala tierra y un jatino de cabras. El primer año sembramos, y bien. Al otro año, lo mismo..., y se prepara una nube negra de boca de lobo. Empezaron que si tiraban cohetes, d'esos petardos portugueses que estampan tan fuerte. Na. El cura tenía que tocar la campana, que allí en el mi pueblo la tocan con resultao. Si no tuviera la virtud no la tocarían, me parece. Me acuerdo poco bien del relato del cura, pero significaba lo ignorantes que éramos. La tormenta se desató y nos recogió la tormenta toa la cosecha. Sigo firme que la campana habiera deshecho la tormenta, siempre que la campana fuera bendita, que me da que los curas no bendicen las campanas» (Mohedas de Gata). «Ya los curas no valoran las campanas..., pero tienen valor pa las tormentas y pa Satanás, y pa los espíritus. Si no espantaran

Junto con las campanas el pueblo creyó eficaces otros métodos para alejar o deshacer la tormenta mediante sonidos estridentes. Sin embargo, estas actuaciones proliferaron cuando las campanas ya no tuvieron nada que decir en la lucha contra las tempestades. En Mérida y en Badajoz llegaron a dispararse bombardas contra las nubes amenazadoras. Más común fue el lanzamiento de cohetes contra el nublado, costumbre que estuvo muy arraigada en la zona de San Vicente de Alcántara[46] y en prácticamente todas las poblaciones extremeñas limítrofes con Portugal. En las zonas interiores fueron los cazadores quienes tenían la misión de ahuyentar la tormenta mediante las detonaciones de sus armas. Muchas veces los cartuchos que utilizaban estaban impregnados de cera de alguna vela bendecida el día de Las Candelas. Sin embargo estas prácticas, tras el convencimiento de su ineficacia, hoy pueden considerarse casi sumida en el recuerdo, por más que esporádicamente se escuche algún que otro estampido por las tierras regables del Valle del Alagón.

IV.

Pero aún quedan en Extremadura todo tipo de disparos con fines preventivos. Son los casos de los tiros de cohetes y de escopetas que toman carta de naturaleza en Portezuelo, Acehúche y Torrejoncillo durante la procesión de San Sebastián (Figura 18). Actuando de tal manera se impide la amenaza de la tormenta a lo largo de todo el año. Curiosamente en el segundo de los pueblos se mantiene una leyenda hagiográfica que convierte al soldado romano en un hacedor de tempestades:

Figura 18

a los espíritus malos no tenían que tocarla en la Gloria de la Resurrección. Pero los curas ya no la tocan pa na. Jacen iglesias nuevas y no ponen ni la campana, y de eso le luce el percal» (Navalmoral). «Por las tempestades se ha tocao siempre... Los curas no creen en que las campanas tienen poder y ¡fuera el toque!... Pero de siempre se ha tocao..., como las procesiones del agua..., que tampoco creen en las procesiones contra la sequía» (Segura de Toro). DOMÍNGUEZ MORENO: «Las campanas en la provincia de Cáceres: Símbolo de identidad y agregación», págs. 136 y 189.

46 NIEVES MARTÍN, Rafaela: «Alzira: un pequeño corpus de literatura oral», en *Revista de Folklore*, núm. 231 (Valladolid, 2000), pág. 165.

San Sebastián era malo, malito, mu malo... Y es que tenía la maña de los brujos, qu'era escapá de fabricar la tormenta, y los truenos, y los rayos y to. Pos ya qu'era d'esta manera los romanos lo puson de general o más p'arriba, y cuando tenían que ir a una guerra, cogía y fabricaba una tormenta, y ¡venga rayos y truenos!, y a ganar territorios se ha dicho. Después se conoce que se arrepintió y dijo: ¡S'acabaron las tormentas! ¿Qué no quieres hacer tormentas? Pos te matamos. Y lo mataron con las flechas. Pero cuando le queaba una poquina de vida fue y se confesó con San Fabián, y así se hizo santo. Y ahora lo que hace es que nos libra de las tormentas. Así que pa que no vengan las tormenta, ¡tiros que te crió!

Si San Sebastián se presenta en Torrejoncillo como un auténtico *nubero* redimido[47], en la vecina población de Acehúche el mártir toma los atributos de protector de las tempestades por un hecho muy concreto. En su iglesia parroquial de San Juan se custodia la imagen del santo amarrado al tronco de un árbol adornado con ramas de naranjo. Apunta la tradición que el cítrico sustituyó al laurel a raíz de la promesa de un devoto que fue sorprendido por una tormenta cuando se acercaba a Acehúche, de donde había salido para vender naranjas. El hombre le prometió un naranjo si no sufría los efectos de la tempestad. Y después de tal acontecimiento, que los vecinos aseguran como ocurrido en el pasado siglo, San Sebastián se convirtió dentro del pueblo en la advocación predilecta en la lucha contra los adversos elementos meteorológicos[48].

Otro santo protector de gran importancia a nivel local es Santiago, al que en Piornal se le profesa gran devoción y al que se acude para impetrar su defensa contra las tempestades. Mas esto sólo fue así desde el día en que, coincidiendo con su fiesta, se produjo una tormenta que destruyó una parva de centeno. Los piornalegos lo consideraron un castigo del Hijo del Trueno, prometiendo que el 25 de julio no volverían a realizar trabajos de trilla ni riegos[49].

En la misma localidad también San Blas gozaba de cierto poder. Aunque no era fiesta de guardar, muchas personas acudían a misa portando la correspondiente bolsita con sal para que el cura la bendijera. Luego, en el caso de fraguarse una tormenta, bastaba con verter en la lumbre unos granos para que ésta se esfumara al instante[50].

Y también en este pueblo jerteño, como igualmente ocurre en Valdehúncar, el Ángel de la Guarda toma su marcado protagonismo tanto en la interrupción de la tormenta como en la solución de otros problemas que puedan causar inquietud entre los vecinos. A Piornal corresponde este fragmento de la jaculatoria que se le dedica al ángel protector, abogado aquí de todos los males:

De los enemigos
nos ha de librar,
de un incendio fuerte,
de una tempestad,
de una mala muerte,

47 Ya hemos indicado la relación de San Sebastián con Febrero, también hacedor de tormentas.

48 ÁLVAREZ LUCERO, Rosa María y SILVA, Juan Manuel: «Las carantoñas de Acehúche», en Raíces, 2 (coord.: TEJEDA VIZUETE, Francisco). Separata del *Diario HOY* (Badajoz, 1995), pág. 303.

49 CALLE SÁNCHEZ, Angel, CALLE SÁNCHEZ, Feliciano, SÁNCHEZ GARCÍA, Germán y VEGA RAMOS SATURIO: *Entre La Vera y El Valle. Tradiciones y folklore de Piornal*. Institución Cultural El Brocense. Jaraiz de la Vera, 1995. Pág. 239.

50 *Ibidem.*, pág. 190.

de una enfermedad,
de un perro rabioso
que mordiendo va,
de rayos, centellas,
de un huracán,
del tigre, del oso,
del fiero león,
también de personas
de mala intención.
Si enferma estuviera,
Ángel, por piedad,
tú el médico fueras
de mi enfermedad…[51].

Fue San Marcos una de las celebraciones más importantes del calendario festivo extremeño, si bien su declive comenzó en el siglo XVIII tras la supresión de algunas prácticas arraigadas en torno al Evangelista, como fue el llamado *Toro de San Marcos*[52]. Ermitas y conventos puestos bajo su advocación se alzaban por doquier, no quedando rastro de la mayor parte de ellos. Aunque generalmente se cargaba a su cuenta el favorecer las lluvias, también se acudía a él en demanda de buenos temporales. Es lo que aun se hace en Guijo de Granadilla, una de las escasas romerías que se mantienen a su nombre, con la bendición de los campos. En Casas del Monte se mantuvo la costumbre de hacer el día de San Marcos sahumerios a las puertas de las casas con el objeto de purificar viviendas y corrales, quedando protegidos de enfermedades, fuegos y tormentas. Por la misma razón se dejaba en libertad a los animales para que corretearan a sus anchas por el campo, en la creencia de que, por la virtud de San Marcos, a lo largo de todo el año no padecerían accidentes, ataques de lobos ni percances o muertes por causa del rayo.

San Miguel constituyó un auténtico pararrayos en Palomero. En su festividad los ganaderos acudían con bollos de pan a la iglesia, que el cura bendecía al concluir la procesión. Tales hogazas se endurecían al sol y se guardaban enteros en las casas y en los apriscos, que de esa manera quedaban protegidos contra el rayo. Una actuación semejante tenía lugar en la vecina localidad de Ahigal el tres de mayo, día de la Cruz[53]. Durante la misa se bendecían las hogazas, llamadas *panes de los pobres*, que la gente compraba en la iglesia y cuyo valor se repartía entres los necesitados. Se tenía la convicción de que comiendo este pan personas y animales quedaban libres de las mordeduras de las alimañas. Un cacho se guardaba en el arca y no se tocaba hasta el año siguiente. Se cuenta que un pastor llegó con hambre a casa y comió un trozo de aquel pan, y al instante se formó una tormenta que le aniquiló todo el rebaño.

En el haber de San Antonio se contabiliza el deshacer tempestades, ahuyentar la fiera que ataca al ganado, procurar el feliz alumbramiento de sus devotas, encontrar el objeto perdido y, hasta si se

51 FLORES DEL MANZANO, Fernando: *La vida tradicional en el Valle del Jerte*. Asamblea de Extremadura. Mérida, 1992. Editora Regional de Extremadura. Mérida, 1998, pág. 289.

52 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «La fiesta del Toro de San Marcos en el Oeste Peninsular», en *Revista de Folklore*, núm. 80 (Valladolid, 1987), págs. 49-58.

53 Hay quien piensa que la bendición de los panes se llevaba a cabo el día de San Antonio, 13 de junio.

precia, dar con el novio adecuado. Puesto que de alejar las tormentas se trata, basta con recitar en el momento oportuno la correspondiente oración para que el deseo se convierta en un hecho real:

Yo te voy a dar un don
que no di nunca a otro varón:
donde tú fueras nombrado
no caigan estrellas ni rayos,
ni muera la mujer de parto,
ni se muera el niño de espanto[54].

En Alcuéscar el recitado, que también se escucha en buen número de localidades extremeñas con pequeñas variantes, se hace efectivo en cuanto las nubes tempestuosas muestran su negruzca apariencia:

San Antonio bendito
perdió el bastón
y la Virgen María
se lo encontró.
-Ande vas, San Antonio.
-A apagar esta tormenta
que va mu descompuesta;
a llevarla donde no haiga
velas ni eras,
ni flores de tomillo,
ni cante el gallo,
ni lloren chiquillos[55].

Y teniendo en cuenta que lo que realmente le interesa al campesino es prevenir, los gozos de San Antonio tienen a bien semejantes logros, razón por la que no se olvida el declamarlos en todos y cada uno de los ejercicios de las novenas que los pueblos hacen en su honor:

Pues vuestros santos favores
dan de quién sois testimonio,
humilde y glorioso Antonio
ruega por los pecadores.
Vuestra palabra divina
forzó a los peces del mar
que saliesen a escuchar
vuestro sermón y doctrina;
y pues fue tan peregrina
que extirpó diez mil errores,
humilde y glorioso Antonio,
ruega por los pecadores.

54 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «El ciclo vital en la provincia de Cáceres: del parto la primer vagido», en *Revista de Folklore,* núm. 61 (Valladolid, 1986), págs. 3-5.

55 GARCÍA PLATA DE OSMA, Rafael: «Devocionario Oral de Alcuéscar», en *Revista de Extremadura.* Cáceres, 1904. Vol. VI, pág. 136.

Vos sois de la tempestad
el amparo milagroso,
del incendio riguroso,
agua de la caridad,

puerto de seguridad
del mar y de sus rigores,
humilde y glorioso Antonio,
ruega por los pecadores.

En Castuera y en Logrosán es San José el encargado de aliviar los cielos tempestuosos, ya sea convirtiendo la piedra en agua, ya sea haciéndola descargar en terrenos improductivos. En sus conjuros se constatan algunas ligeras variantes:

A San José Bendito
se le perdió el bastón;
su esposa, María,
se lo encontró
y le dijo:

-San José, ¿dónde vas?
Defíame esta tormenta
que por cima nos va
donde no haiga era,
ni vera,
ni flor de tumiyo,
ni canten los gayos,
ni yoren los niños.

Jesús, Jesús,
alabado sea el Señor,
¡qué nombre tan soberano![56]

San José perdió el bastón,
la Virgen María se lo encontró.
-José, ¿dónde vas?

-Voy a detener esta nube
que tan cargada va.

-Tómala, llévala,
donde no hay era ni vera,
ni tronco de higuera,
ni flor de tomillo,
ni lloren los gallos
ni lloren los niños[57].

56 PEDROSA, José Manuel: «Oraciones y conjuros tradicionales de Logrosán (Cáceres)», en *Revista de Folklore,* núm. 137 (Valladolid, 1992), pág. 162.

57 RODRÍGUEZ PASTOR, Juan: «Algunas supersticiones de Castuera y sus cercanías», en *Saber Popular, Revista Extremeña de Folklore, 2* (Fregenal de la Sierra, 1988), pág. 41.

San Cristóbal, por su parte, también fue valorado en toda Extremadura como protector contra los efectos de las tempestades. No obstante esta especialización ya había desaparecido cuando los automovilistas requirieron su abogacía y las hermandades surgidas al respecto comenzaron a construir ermitas en numerosos pueblos de la región (Figura 19). Todo apunta a que su poder de bienhechor halla la argumentación en la propia leyenda que acompaña a su martirio. Señala la misma que instantes antes de morir rogó al Señor que en todos aquellos lugares en los que se conservara un mínimo fragmento de su cuerpo se vieran libres de rayos, pedriscos, hielos, riadas o sequías. Lógicamente la gracia fue concedida. Por este motivo en todo el mundo cristiano existió un gran deseo de adquirir alguna de sus reliquias, hasta el punto de que su enorme cuerpo no fue suficiente para satisfacer la demanda.

Figura 19

Torrejón el Rubio poseyó en su iglesia de San Miguel, desde el año 1490, un valioso hueso de San Cristóbal traído de Roma, entre otras numerosas reliquias, por Don Bernardino de Carvajal, cardenal de Santa Cruz y a la sazón obispo de Plasencia. Con tal osamenta el pueblo quedó al resguardo de las tempestades[58].

Junto al hueso benefactor también las imágenes de San Cristóbal hicieron valer su misma virtud. Numerosas ermitas a él dedicadas, especialmente en los aledaños y en las cimas de las llamadas Sierra de San Cristóbal, cumplieron su cometido. Son los casos de Higuera la Real, Valdemorales, Logrosán o Zarza de Montánchez. En todos estos puntos se llevaban a cabo romerías en los meses de primavera, que se hacían coincidir con las rogativas por los buenos temporales. Pero la desaparición de estas ermitas, generalmente a lo largo del siglo XVIII, parece evidenciar que por esas fechas San Cristóbal ya

58 Luis de Toro: *Descripción de la ciudad de Plasencia y su obispado, 1563,* folio 53). Cit. SANCHEZ LORO, Domingo: *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte. Catalogus Episcoporum Eclesiae Placentinae.* Volumen A, 212-213.

había cedido los atributos a otras advocaciones. Un informe de 1791 referente a la última población esclarece hasta qué punto se había deteriorado su culto:

> *... y la otra (ermita) llamada de San Cristóbal distante tres cuartos de legua y en la cima de la sierra de su nombre, en la cual se celebraba misa con sermón el día tercero de Pascua de Resurrección, habiendo romería a ella los vecinos del pueblo, y no se celebra hace dos años por hallarse deteriorada su fábrica, la imagen del santo muy indecente y por esta razón, por concierto del cura y esta real justicia hacen la función en la parroquia y la harán mientras no se ponga la ermita con la decencia que es debida…*[59].

En Castuera se ha tenido como fiable protector a San Bartolomé[60], al igual que ha ocurrido en Miajadas, donde se le erigió una ermita junto al río Búrdalos y donde ha conjugado los cargos de patronazgo de la localidad y de defensor de las tempestades[61].

Por la zona de Guareña en asomando la nube tempestuosa sale el apóstol a relucir en un viejo ritual. Una mujer se asoma a la puerta de casa y grita con toda la fuerza de sus pulmones: «¡San Bartolomé!». Se asegura que el espacio que alcanza su voz se ve libre de todas las acechanzas. Por ello esta exclamación es respondida por otras mujeres, de manera que el eco se acaba extendiendo por todas las calles del pueblo.

En Tornavacas, además de ejercer la abogacía contra los rayos, no desampara a las parturientas ni a los asustadizos. Para todos los casos sirve el comodín de la misma jaculatoria:

San Bartolomé salió,
a la hora qu'el gallo cantó.
Las puertas del Cielo vio abril
y a Jesucristo vio salil.
Salió y le dijo:
Bartolo, te voy a dal un don,
el que no he dao a ningún varón.
En la casa que tres veces
fueses mentado
no caerán centella ni rayo,
ni morirá mujer de parto,
ni criatura d'espanto[62].

En Feria San Bartolomé tuvo un oratorio, que a finales del siglo XV se transformó en parroquia. Tampoco aquí han olvidado el antiguo patronazgo. Y el santo sigue considerándose el más firme protector contra rayos y centellas, de modo que su oración toma carta de naturaleza cada vez que acechan estos peligros:

---

59 *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de os Tiempos Modernos. Partido de Trujillo.* Asamblea de Extremadura. Badajoz, 1993.

60 RODRIGUEZ PASTOR, Juan: «Algunas supersticiones de Castuera y sus cercanías», pág. 41. «San Bartolomé bendito» es el comienzo de su oración, que ya nadie recuerda en su totalidad.

61 LÓPEZ DE VARGAS MACHUCA, Tomás: *La Provincia de Extremadura al final del siglo XVIII*, pág. 303

62 FLORES DEL MANZANO, Fernando: *La vida tradicional en el Valle del Jerte*, pág. 306. FLORES DEL MANZANO, Fernando: *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, pág. 52.

Bartolomé se levantó,
pies y manos se lavó,
con el Señor se encontró.
-¿Dónde vas Bartolomé?
-En busca de vos iré.
-Vuélvete, Bartolomé,
a tu casa y tu tesón,
que yo te daré un gran don:
Casa donde seas nombrado,
no caerá piedra ni rayo,
ni mujer morirá de parto,
ni criatura de espanto,
por la gracia de Dios
y el Espíritu Santo[63].

Parecido diálogo entre Cristo y el Santo encontramos en la jaculatoria de Valdecaballeros:

Cuando el Señor
por el mundo andaba
en casa de San Bartolomé
se hospedaba;
se levantaba;
pies y manos se lavaba
y a caminar empezaba.
¿Aonde vas, Bartolomé?,
vuélvete a tu casita
y a tu mesón,
que yo te daré el galardón;
aonde quiera que fueres nombrado,
no atraerá piedras ni rayos,
ni hombre morirá de espanto,
ni mujer morirá de parto,
bendito santo[64].

No grandes variaciones con las anteriores jaculatorias es la versión recogida en la localidad cacereña de Ahigal:

San Bartolomé se levantó,
antes que el gallo cantó,
pies y manos se lavó
y con Jesucristo se encontró.
-¿Dónde vas, Bartolomé?
-En busca de vos, Señor,
y contigo siempre iré.

63 MUÑOZ GIL, José: «Algunos aspectos de la Medicina Popular en Feria», pág. 210.

64 RODRÍGUEZ PASTOR, Juan: «Las supersticiones (su estado actual en Valdecaballeros)», en *Revista de Estudios Extremeños,* XLIII, III (Badajoz, 1987), págs. 766-767.

-Vete ya, Bartolomé,
a tu casa y a tu mesón,
y te voy a dar un don:
que donde tú seas mentado
no caiga piedra ni rayo,
ni mujer muerta de parto,
ni niño muera de espanto.
Por la gracia del Padre,
del Hijo y del Espíritu Santo.

Sin apenas variantes insertamos tres oraciones recogidas en Las Hurdes, en las que se da una interpolación de las mencionadas jaculatorias dirigidas a San Bartolomé y las más usuales de Santa Bárbara:

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita.
Primero fuiste doncella,
ahora serás estrella.
Dios nos libre
de rayos y de centellas.
Allí delante hay
cuatro cantos,
cuatro cirios
alumbrando.
-¿A dónde vas,
san Bartolomé bendito?
-Voy contigo a tu casa,
voy contigo a tu mesón.
-Márchate para atrás,
que yo te daré un dindín,
que yo te daré un dindón:
que bendigas al varón,
que ni mujer muera de espanto,
ni caballo de dispanto,
ni pastor pierda ganado.
Dios te retire a una sierra,
donde no hagas ningún daño.
Gloria al Padre, gloria al Hijo,
gloria al Espíritu Santo[65].

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo ehtáh ehcrita
con papé y agua bendita.
Allí vienein cuatru santuh,
cuatru ciriuh alumbrando.
A esu de la medianoche,
gallu negru echó a cantá,

65 FLORES DEL MANZANO, Fernando: *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, págs. 52-53

Jesucrihtu a caminá…
A esu de mediu caminu
s'ha recatadu pa tráh
y ha vihtu a San Bartolomén.
-San Bartolomén, ¿andi vah?
-Contigu iré al cielu,
-Mah conmingu non diráh.
-Yo te daré un don
pa que el ganaderu no pierda su abejá
caballeru no pierda el su caballu,
mujé no muera de partu
ni mos caiga piedra ni rayu.
Aléjise la tormenta
d'estuh vallih y colladuh.
Gloria al Padri, gloria al Hiju
y gloria el Ehpíritu Santu. Amén[66].

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita,
con un papel en la mano
y una jarra de agua bendita.
Primero, fuiste doncella,
y ahora, seréis estrella,
¡líbranos de las centellas
y del rayo mal venido
y del rayo mal caído!
Ni pastora ni pastó,
nadie pierda su ganado,
ni mujé muera de parto,
ni su hijo de dispanto,
ni caigamos en pecado.
Cuando Dios del cielo abajó,
posada por Dios pidió,
que de agrado se le diera,
y de agrado se le dio.
Con un paternóster
y un avemaría,
en una piedra firmó
que no se arripintió
y que no se arripintía.
Sotro día en la mañana,
cogió un bordón dorado,
caminito alante tiró,
caminito alante tiraba,
y en la metá del camino,

66 Martilandrán. BARROSO GUTIÉRREZ, Félix: «Por las montañas de Las Hurdes», en *Revista de Folklore*, núm. 135 (Valladolid, 1992), pág. 105.

para atrás se recataba.
-¿Ande vas, Bartolomén,
que detrás vas de San Guiado?
-Ando buscándote a ti,
como rey de los cristianos.
-Vuélvete para tu casa,
vuélvete pa tu mesón.
-No, señó, no me he de volvé,
que estas alas, señó, traigo,
pa que pueda volá
y del cielo pueda gozá.
-Yo te daré un pendón,
yo te daré un pendao,
no se lo deis a varón,
ni tampoco a San Varao.
-¿Ande diréis, gran Jesús,
tan rindido y tan cansado?
-Vengo de Jerusalén,
de arrescatar los cristianos,
que a mí me han dicho, señó,
buen trabajo me ha costado;
buenos azotes, martirios,
buenas lanzas con tres clavos.
Las tablitas de Noé
pasan a Jerusalén:
era el Padre, era el Hijo,
eran los siglos, amén.
Gloria al Padre,
gloria al Hijo,
gloria al Espíritu Santo,
Dios te arretiri a una sierra,
donde no hasta más ni daño.

Para que la oración produzca el deseado efecto, en el caso de Las Hurdes, es necesario que el que la recita se ponga de rodilla de cara a la tormenta, santiguándose previamente. Y a la conclusión se rece el Padrenuestro. Sólo cuando estos dictados se cumplen al pie de la letra «haci la tormenta: ¡buuummmmm! Y se retira pa lo más agrio de las montañas, sin que tanga podé pa hacé daño a persona, ganao o propiedá alguna»[67].

Es indudable que la citada Santa Bárbara es la advocación más estimada y extendida en lo que atañe a la defensa de las tempestades. La razón de esta abogacía la topamos en su legendaria historia. El sátrapa Dióscoro, su padre, tras acabar con la vida de Bárbara, murió víctima de un rayo cuando aún no se había lavado las manos manchadas con la sangre de la mártir. Idéntica suerte correría poco tiempo después otro de los implicados en la muerte de la joven, el gobernador Marciano. Al martirio de Santa Bárbara se refiere escuetamente este romance:

67 *El Correo Jurdano*, 25 (Caminomorisco, 2002), p. 22. Informante: Hipólito Panadero Azabal, 82 años, de Fragosa, residente en Caminomorisco.

Bárbara divina y santa,
que con palmas de martirio,
estáis con Cristo y su Madre
triunfando en el cielo empíreo.
Lo que Cristo predicaba
lo creías con gran fervor,
de la Virgen su pureza,
de la Santa Encarnación.
Tu padre herético y rey
en un castillo te encierra,
colgándote de los pies
con grande ira y soberbia,
y al tercer día mandó
por el pueblo te arrastraran
y en muladar hediondo
tu cuerpo lo sepultaran.
Fue al tercer día
ejecutada tu sentencia
y te hallaron sana,
muy agradable y risueña.
Tu padre cuando lo supo
se fue al castillo con ira:
Dime quién sanó tus males
y te ha dado nueva vida.
A Cristo y a su madre llamé,
ellos al punto vinieron,
ellos sanaron mis males
y nueva vida me dieron.
Con un alfanje a su hija
hizo a su cuerpo pedazos,
diciéndole: Dios te libre
de este profeta falso.
De rayos, de centellas,
de morir sin confesión
y libra a los devotos
que te tengan devoción.
Bárbara divina y santa,
ruega a Cristo, Nuestro Bien,
que nos dé vida y salud,
y después la gloria. Amén[68].

Los versos anteriores eran recitados, con bastante fortuna, cuando hacía acto de presencia el temido nublado. Igual de certero debieron ser las populares rimas que no hay vecino en los pueblos de Extremadura que, aun con mínimas variantes, no tengan a bien recordar en cuanto la ocasión se presenta:

68 Informante: Lucía García Cáceres, de Ahigal. Se trata de un romance muy conocido, gracias a su difusión en pliegos de cordel.

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita,
con papel y agua bendita,
en el ara de la cruz,
paternóster, amén Jesús[69].

Los vecinos de Alburquerque todavía recitan de estos singulares versos conjuradores mientras arde una vela que encienden con un papel de color rojo:

Santa Bárbara Bendita,
en el cielo hay una ermita
con papel colorao.
Que se vaya la tormenta pa'l'otro lao[70].

En Feria son los niños los que hacen de la jaculatoria una monorrítmica cantinela en los días tormentosos, variando para ello los postreros versos:

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita
con papel colorado,
que se quite la tormenta
y se vaya pa otro lado[71].

También dentro del cancionero infantil han acabado integrándose algunas de las jaculatorias conocidas por las tierras pacenses, sin que por ello hayan perdido su significado conjurador[72]:

Santa Bárbara bendita
madre de los desamparados,
que se vaya esta tormenta
para otro lado.
Santa Bárbara bendita
madre de los artilleros,
líbrame de esta tormenta
de rayos y truenos.
Santa Bárbara bendita,
madre de los artilleros
aplacar esta tormenta
que se ha fundamentado en el cielo.

69 No faltan en devocionario popular a Santa Bárbara, alguna curiosa interpolación con la oración de Santa Mónica, como observamos en la jaculatoria que se escucha con frecuencia en el norte cacereño, concretamente en las localidades de Ahigal y Guijo de Granadilla: «Santa Bárbara bendita, / madre de San Agustín, / que se acabe la tormenta, / y me ayudes a dormir».

70 LÓPEZ CANO, Eugenio: «Supersticiones y Creencias Populares», en *Alminar*, 51 (Badajoz, 1984), p. 6.

71 MUÑOZ GIL, José: «Algunos aspectos de la Medicina Popular en Feria», pág. 212

72 OYOLA FABIÁN, Andrés: «De folklore infantil: Fórmulas de conjuro», en *Saber Popular, Revista Extremeña de Folklore*, 18 (Fregenal de la Sierra, 2001), págs. 106-107. RODRÍGUEZ PASTOR, Juan: «Las supersticiones (su estado actual en Valdecaballeros)», pág. 767.

Santo, santo y mortal (sic),
líbranos, Señor, de todo mal.

Por las comarcas de las Tierras de Granadilla y del Valle del Ambroz cada trueno es saludado por un casi inaudible «¡Santa Bárbara bendita!»[73] y con el correspondiente acto de santiguarse. Y entre trueno y trueno suele haber tiempo para declamar la oportuna invocación:

Santa Bárbara doncella,
líbranos de la centella,
del rayo y la piedra,
por la herida abierta
de Cristo en la cruz,
Paternóster, amén Jesús.

De modo se semejante se comportan en los pueblos de la Sierra de Gata, si bien la oración muestra algunas peculiaridades propias, como se desprende de ésta recogida en Trevejo:

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita,
líbranos de los rayos,
que no caigan en mi tejado,
ni en los pies de mi ganado
ni en los brazos de la cruz,
paternóster, amén, Jesús.

En la localidad jerteña de Piornal la invocación se presenta en forma de un diálogo entre Cristo y Santa Bárbara, que en gran medida recuerda las oraciones referidas anteriormente y que tuvieron a San Bartolomé como protagonista:

Santa Bárbara bendita
se vistió y se calzó.
Una cadenita d'oro cogió.
Con Jesucristo s'encontró:
-¿A dónde vas, Bárbara?
-A derramar tormentas
que por el mundo anda l'armada.
-Derrámalas bien lejos,
por tierras d'Aragón,
donde no haya cristianos,
ni nada de pan,
ni raíz de higuera,
ni pie d'olivera[74].

Pero donde realmente la santa de Nicomedia toma auténtico protagonismo es en Guijo de Santa Bárbara (Figura 20). Su relación con el pueblo se pierde en el tiempo, como pone en evidencia un informe del siglo XVII, en el que se lee al respecto:

73 No faltan quienes convierten la exclamación en un «Santa Bárbara, Santa Bárbara, / que se acaben los truenos y el agua» (Ahigal).

74 FLORES DEL MANZANO. Fernando: *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura,* pág. 51.

Tiene por patrona y titular de su iglesia á la gloriosa Santa Bárbara, virgen y mártir, que por estar al pié de aquella sierra los defiende de las tempestades y rigores del invierno que les amenaza[75].

Además de las jaculatorias que en este pueblo se conservan y que se recitan en el momento en que aparece la tempestad, se tiene a bien recurrir a ella como medio de prevenirla. Este es el motivo de que en sus fiestas la agasajen los devotos con cantos propiciatorios:

Distribuyes beneficios
más que el cielo tiene estrellas
pues nos libras de centellas,
de rayos y malos vicios.
Líbranos de precipicios
y de muertes peligrosas.
Pues que sois tan prodigiosa
y de Dios tan estimada,
sed siempre nuestra abogada,
Santa Bárbara gloriosa[76].

Figura 20

75 AZEDO DE LA BERRUEZA, Gabriel: *Amenidades, Florestas y Recreos de la Provincia de la Vera Alta y Baja, en la Extremadura. Con un tratado de la retirada que muchos Santos Pontífices y otros Prelados y Santos Diáconos del Andalucía y de otras partes hicieron á las sierras de la Vera, huyendo de la persecución de los Moros; y otro tratado de cómo los Griegos entraron en España; y de muchos hechos heroicos y de valor que algunos hijos desta Provincia han obrado en servicio de sus Reyes; y de otros Varones ilustres, así en armas como en letras, que ha procreado y salen cada día desta dilatada Provincia de la Extremadura. Compuesto por D. Gabriel Azedo de la Berrueza, natural de la Villa de Jarandilla. Al muy noble y esclarecido Caballero D. Diego de Azeclo y Albizú, Señor del Palacio y Torre de Azedo en Navarra. Con Privilegio. En Madrid. Por Andrés García de la Iglesia . Año de 1667. A costa de Juan Martín Merinero, mercader de libros.* Ed. facsímil de la Impresa en Sevilla en 1891. Gráficas Romero. Jaraíz de la Vera, 1995. Págs. 30-31.

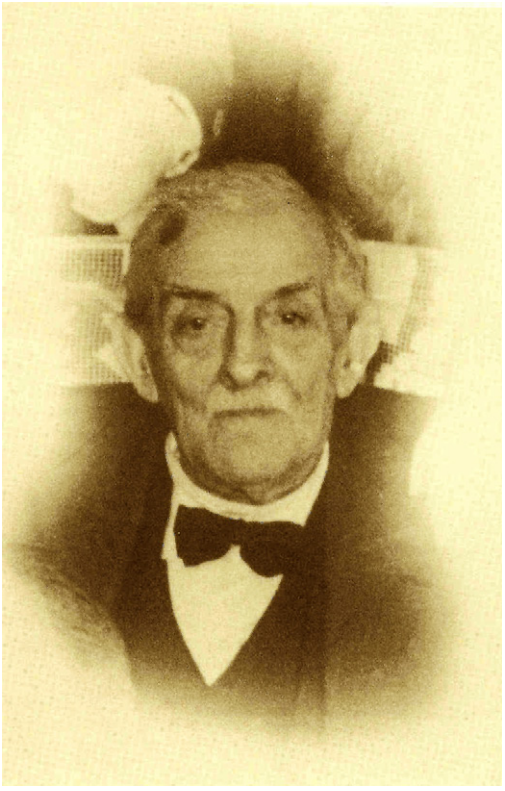
76 SENDÍN BLÁZQUEZ, José: *La Región Serrana*, pág. 171.

El archivo de Julio Senador

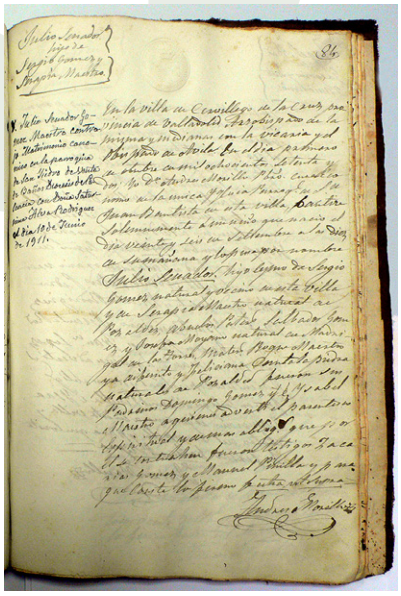
José Delfín Val

Julio-Senador fueron sus nombres y Gómez Maestro sus apellidos. Nació en Cervillego de la Cruz (Valladolid) en 1872 y estuvo considerado el último pensador regeneracionista. En sus obras, principalmente en *Castilla en escombros* (1915. Imprenta y librería de la viuda de Montero. Valladolid) y en *La canción del Duero,* criticó las prácticas agropecuarias perjudiciales para el medio ambiente, como la indiscriminada tala de árboles en beneficio del monocultivo cerealista y la ganadería extensiva. Esto lo censuraba Julio Senador a principios del XX cuando aquellas críticas estaban prohibidas por el gobierno, razón por la que fue considerado un escritor comprometido y, por ende, famoso e influyente.

Llamarse Senador (que suena a apellido más que a segundo nombre) le perjudicó sobremanera a quien muchas veces firmaba como lo que era: 'El notario de Frómista'. San Senador, obispo de Milán, muerto en el 480, fue enviado por el papa León Magno a Constantinopla como legado de la Iglesia.



El último retrato de Julio Senador. Archivo J. M. Jiménez Hernando



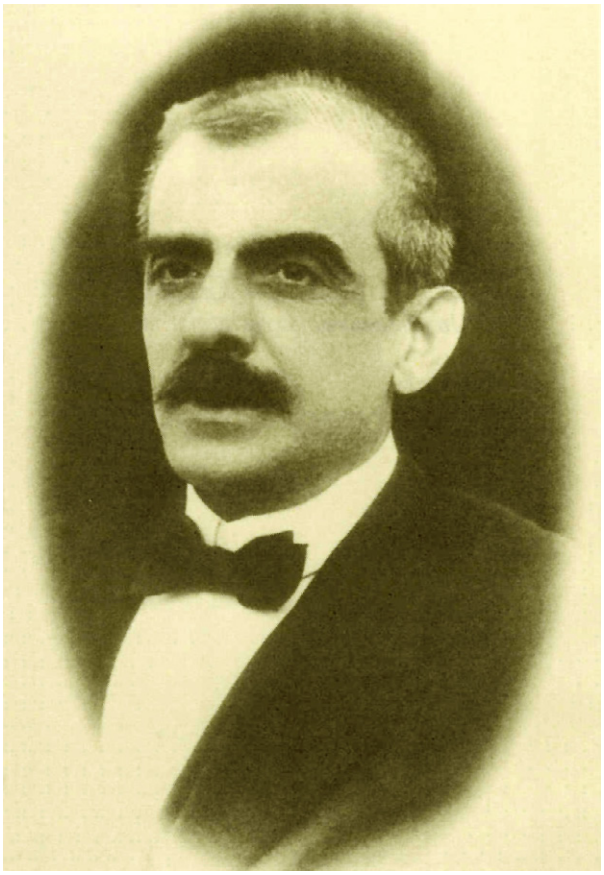
Acta de nacimiento del escritor Julio Senador Gómez Maestro

Julio-Senador Gómez cursó Derecho en la Universidad de Valladolid, donde se licenció en 1895. Su vinculación con la ciudad y la provincia fue constante.

Todo lo antedicho viene a cuento de la siguiente cuestión: La totalidad del archivo de Julio Senador fue entregado a la Universidad de Salamanca, que le buscó alojamiento en la Casa Museo Unamuno, donde es consultado por los investigadores. En el citado archivo se reunió no sólo su obra literaria sino también sus cerca de mil artículos publicados en los periódicos y revistas más afamados junto con la correspondencia que cruzó con políticos y escritores coetáneos.

Confío en que algún estudioso de la obra de Julio Senador Gómez se haya percatado de la importancia de su correspondencia. Téngase en cuenta que cruzaba cartas con políticos e intelectuales de su tiempo, pero también con gente modesta que sufría las

consecuencias de la política agraria, escribiéndose con labradores, periodistas, ingenieros de montes y otros técnicos cuyas gestiones impuestas hacían que los vaivenes fueran constantes. Entre los nombres más conocidos con los que se carteó Julio Senador recordaremos los nombres de Indalecio Prieto, Pablo Iglesias el Viejo, Alejandro Lerroux, Luis Companys, Ramón Carande y, claro, don Miguel de Unamuno.



Julio Senador en sus años de escritor y polemista

Sorprende que el legado documental del escritor vallisoletano se haya distanciado algo más de cien kilómetros del lugar en que, en buena lógica, por nacencia y formación profesional, debería haberse depositado: en la Universidad de Valladolid.

El periodista Roberto Jiménez, que ejerce nuestra profesión de forma brillante en la agencia Efe y es paisano del escritor, me hizo ver que Julio-Senador, pese a su vinculación profesional como notario en pueblos de la provincia de Palencia, era vallisoletano de origen y corazón. Me hace llegar el acta bautismal del futuro escritor, donde se dice que nació en Cervillego de la Cruz el día 26 de septiembre a las diez de la mañana, siendo bautizado en la parroquia de San Juan Bautista el 1 de octubre de 1872; se le pusieron los nombres de Julio Senador, hijo legítimo de Sergio Gómez, natural y vecino de esta villa y de Serapia Maestro, natural de Pozaldéz.

En el margen interior del documento, escrito de mano del párroco, se hace la siguiente anotación: «Don Julio Senador Gómez Maestro contrajo matrimonio canónico en la parroquia de San Isidro de Venta de Baños, provincia de Palencia, con doña Saturnina Alba Rodríguez el día 10 de junio de 1911».

En el libro *Cervillego de la Cruz. Villa de señorío secular*, escrito por el ingeniero de minas Jesús Manuel Jiménez Hernando, éste dedica un amplio capítulo al escritor y paisano y dice cosas muy interesantes, algunas de las cuales traemos aquí: Que Julio Senador nació en una casa de la calle llamada de Fuente el Sol (pueblo vecino) que en la actualidad lleva su nombre. Que fue el primogénito de los nacidos del segundo matrimonio de su padre con una prima oriunda de Pozaldéz (la citada Serapia). «Le llamaron Julio, nombre que se complementó, como era costumbre en la época, con el del santo del día (Senador), motivo por el cual, habitualmente, se ha venido confundiendo este su segundo nombre con el primer apellido, Gómez, tanto en anuarios como en enciclopedias».

Castellano por los dieciséis costados, como diría Unamuno, Julio-Senador tuvo a su padre y abuelos paternos naturales de Cervillego; y la madre y los abuelos maternos, de Madrigal de las Altas Torres (Ávila), mientras que el padre y los abuelos paternos de Serapia Maestro, procedían de Rodilana, y la madre y los abuelos maternos, de Pozaldéz.

La participación en asociaciones folclóricas como fuente de competencias culturales y democráticas, valores y habilidades sociales

Paulo Adrián Rodríguez Ramos

Introducción

Este es el momento en el que debo aclarar que este artículo no pretende ser un estudio científico, está simplemente basado en mi experiencia personal como individuo que ha estado desde los 5 años hasta la actualidad, más de 30 años participando de la vida cultural y el folclore de las Islas Canarias en dos agrupaciones socioculturales.

Durante mi niñez, desde los 5 hasta los 12-13 años aproximadamente, aprendí a bailar en un grupo de danzas tradicionales que dependía del AMPA del colegio, posteriormente entre los 12-13 y los 18-20 años participé en un asociación socio cultural llamada Rondalla San José compuesta principalmente por niños/as y jóvenes; y entre los 18-20 hasta la actualidad participo en una asociación socio cultural llamada Chajoigo. Siempre he bailado, pero los grupos a los que he pertenecido tienen tanto un grupo musical, que en Canarias suele ser bastante numeroso, unas 20 personas aproximadamente; y un grupo de baile que suele estar conformado por unas 6 a 10 parejas aproximadamente.

Debido a mi formación y profesión, he estudiado Trabajo Social y Máster en Intervención Social Comunitaria, y por ello tiendo a analizar las situaciones que se presentan, tanto en mi vida como en la sociedad que me rodea, desde una perspectiva social y de integración social. Llevo un tiempo pensando en cómo ha podido influir en mí todos estos años de participación en asociaciones folclóricas y he llegado a la conclusión de qué hay una serie de habilidades sociales, valores y aprendizajes que se pueden llegar reforzar o incluso llegar a adquirir desde cero debido a dicha participación. Entiendo que dichas habilidades sociales, valores y aprendizajes también se pueden reforzar y/o adquirir con la participación en asociaciones culturales, sociales y/o deportivas y que algunas de ellas ya vienen implantándose con la socialización en la familia y en la escuela, pero en este caso me centro en los aprendizajes de dichas competencias sociales y ciudadanas durante la infancia y la adolescencia en una asociación socio cultural de aprendizaje de folclore tradicional (baile, música y canto).

Las *competencias sociales y ciudadanas* tiene la finalidad de «comprender la realidad social en que se vive, cooperar, convivir y ejercer la ciudadanía democrática en una sociedad plural, así como comprometerse a su mejora», según el Ministerio de Educación y Ciencia (Real Decreto 1513/2006). Por supuesto que esta definición está dirigida a las competencias que se desarrollan en las aulas, pero puede ser totalmente extrapolable a las competencias que se desarrollan en las actividades extraescolares.

Es bien conocido que durante la infancia y la adolescencia se forja buena parte de la personalidad de los seres humanos y es durante estas etapas vitales cuando aprendemos a ser los adultos del futuro.

El momento más apropiado para enseñar competencias de vida es durante la adolescencia, ya que es durante dicho período cuándo los seres humanos debemos enfrentarnos a un conjunto cada vez más complejo de roles a los que nunca antes nos hemos enfrentado, es un momento de aprendizaje vital continuo, además, nos enfrentamos al abandono o modificación de roles que hemos adquirido

durante la niñez (Danish et al., 1999) y es por ello que durante esta etapa se aprenderán competencias que pueden ser especialmente significativas durante la vida adulta. Durante esta época son de especial relevancia los contextos extraescolares, que pueden afectar de manera significativa el desarrollo de las/os adolescentes y dotarles de referencias positivas cuando son significativos y eficaces.

El folclore de coros y danzas se ha estudiado ampliamente desde un punto de vista etnográfico e histórico, pero muy pocas veces se ha estudiado como puede afectar a la vida de las personas que lo practican, por lo que, este texto, a pesar de que como ya se ha plasmado con anterioridad, no es un estudio científico, sino que se basa en una experiencia personal. Este texto podría ser la base para realizar un estudio en profundidad de cómo afecta a las personas el aprendizaje del folclore en edades tempranas y los beneficios que aporta.

El artículo se estructurará en tres bloques temáticos, cada uno agrupará una serie de competencias sociales y ciudadanas que responderán al epígrafe inicial que los agrupa, así tendremos un primer bloque de habilidades sociales básicas, un segundo bloque de valores y un tercer bloque de aprendizaje cultural y democrático.

1. Habilidades sociales

Los seres humanos somos seres sociales y pasamos la mayor parte de nuestras vidas relacionándonos con otros seres humanos y con nuestro entorno. La comunicación entre personas es una parte esencial de la actividad humana, por tanto es importante que esta comunicación no sea inadecuada ni infructuosa y para ello es de vital importancia que desarrollemos toda una serie de habilidades sociales. «Las habilidades sociales son las capacidades o destrezas sociales específicas requeridas para ejecutar competentemente una tarea interpersonal» (García, A. 2010). Algunas de las habilidades sociales más importantes que pueden desarrollar los/as niños/as y adolescentes al participar en asociaciones socioculturales dedicadas al aprendizaje del folclore tradicional.

- **Trabajo en equipo**: es evidente que durante el aprendizaje de bailes o música tradicional, es muy importante el trabajo en equipo. Para bailar se debe escuchar la música que otras personas están tocando y además se debe interactuar con un número más o menos elevado de personas. Durante el transcurso de un tema musical se deben hacer, tanto en el grupo de baile como en el de música, una serie de movimientos y variaciones en equipo para que todo el tema se perciba de una manera armoniosa por las personas que están viendo y escuchando. Para ello el grupo de personas que participan debe madurar y cohesionarse, llegando al punto en el que casi no son necesarias las palabras para comunicarse. Una vez se aprende a trabajar en equipo de esta manera tan eficiente, respetando el trabajo de otras personas, atendiendo tanto a la comunicación verbal como a la no verbal y de una manera tan integrada, es muy fácil trasladar este aprendizaje a otros entornos donde sea necesario, por ejemplo al puesto de trabajo.

- **Empatía**: la empatía la definen Mehrabian y Epstein (1972) como la activación emocional en respuesta a los sentimientos o experiencias de otras personas. En este este texto se hace referencia a la empatía afectiva o emocional, entendida como la capacidad cognitiva de los/as humanos/as para percibir los sentimientos de otra persona, entenderlos e incluso llegar a compartirlos en cierta medida. El trabajo en equipo, en gran medida, es responsable del desarrollo de la empatía. Para poder trabajar en equipo es necesario entender lo que sienten el resto de las personas, si a este aspecto le sumamos que el trabajo en equipo que estamos desarrollando está relacionado como habilidades artísticas

como la danza, la música o el canto, todas habilidades altamente relacionadas con las emociones, se entiende que es de vital importancia entender y compartir los sentimientos del resto de personas del equipo para que se llegue a un nivel de cohesión grupal medio-alto. La práctica casi diaria de empatizar con un grupo de personas, hace que se desarrolle la habilidad de empatizar con personas individuales y/o grupos con mayor facilidad, favoreciendo las relaciones sociales en múltiples ámbitos de la vida.

- **Autoestima**: Rosenberg (en Naranjo 2008) define la autoestima como el sentimiento de valía personal y de respeto hacia la propia persona. Esta es una concepción tradicional de la autoestima, considera la evaluación positiva o negativa del yo. Por tanto, la autoestima es la forma en la que las personas nos aceptamos, en mayor o menor medida, a nosotras mismas, por ponerlo de una manera rápida y tal y como el propio término indica, es la forma que tenemos de querernos a nosotras mismas. Normalmente, el trabajo que se realiza en las asociaciones culturales se presenta de alguna u otra manera en público y es en ese momento en el que se refuerza la autoestima, tanto grupal como individual, se presenta un trabajo a un público que nos ve, que nos acepta y nos recompensa por el trabajo realizado a través de sus aplausos y ovaciones. Por otro lado, la aceptación dentro de un grupo de personas, siempre refuerza nuestra autoestima, así que aunque no se presente el trabajo en público, el simple hecho de pertenecer al grupo ya hacer que nuestra autoestima se vea reforzada.

2. Valores

Según Schwartz y Bilsky en Gutierrez 2003, los valores son «conceptos o creencias sobre estados finales o conductas deseables que trascienden las situaciones correctas, guían la selección o evaluación de la conducta y los eventos, y están ordenados por su importancia relativa». Los valores más destacables que se transmiten en un grupo de folclore pueden ser los siguientes.

- **Disciplina**: el aprendizaje de la música y la danza requiere de una disciplina tanto física como mental que permita interiorizar y asimilar los conocimientos necesarios para poder reproducir lo aprendido. Los ensayos requieren que se cumpla un horario y unas pautas de comportamiento preestablecidas por el grupo que favorecen la capacidad de cumplir normas establecidas para llegar a un fin concreto, en este caso a interpretar temas de folclore canario.

- **Responsabilidad**: la responsabilidad es un valor que se adquiere en dos vertientes. Por un lado tenemos la responsabilidad de pertenecer a un grupo y asumir las normas establecidas por el mismo y actuar en consecuencia para que la imagen del grupo sea siempre positiva. Por otro lado la responsabilidad de asumir la cultura propia de una tierra y defenderla con orgullo y respeto.

- **Esfuerzo**: el aprendizaje de la música y la danza requieren esfuerzo, sobre todo porque es un aprendizaje, que aunque es lúdico, requiere de concentración y memorización. Este aprendizaje no es inmediato, se va aprendiendo poco a poco, desde temas más sencillos y repetitivos a temas mucho más elaborados musicalmente, lo cual requiere una inversión de tiempo que se deja de dedicar a otros temas que pudieran parecer más atractivos a edades tempranas.

3. Competencias culturales y democráticas

- **Competencia musical y danza**: se adquieren una serie de conocimientos musicales que permiten reproducir música y danza tradicional. En múltiples ocasiones estas son las primeras nociones que se tienen de música y danza, derivando luego en otros intereses y aprendizajes musicales más completos y/o completos. Es bastante común que se comience el contacto con la música y la danza tradicional y que con el paso del tiempo se derive en otros aprendizajes en otros grupos de música y danza de distinta índole.

- **Competencias culturales tradicionales**:
  - Competencias culturales tradicionales canarias: además de la música y la danza se adquieren conocimientos sobre tradiciones, lugares, vestimenta tradicional, … ya que la música y la danza tradicional va íntimamente ligada a una serie de tradiciones que perduran gracias a la representación musical de los grupos y asociaciones culturales que las mantienen.
  - Competencias culturales tradicionales no canaria: la interacción con otras asociaciones culturales de otros lugares de España o del mundo hacen que se produzca un intercambio de elementos culturales que permiten el conocimiento y reconocimiento de otras realidades diferentes a la propia que enriquecen enormemente el bagaje cultural y social de las personas que participan de ellas.

- **Competencias democráticas básicas**: normalmente los grupos folclóricos y las asociaciones culturales están dirigidos y representados por una junta directiva que se elige democráticamente por medio de votación entre sus miembros. Las personas que hemos participado desde pequeños en grupos de este tipo, hemos tenido que elegir a quienes queremos que nos representen en dicha junta directiva, frente a la cual hemos tenido que presentar nuestros intereses a través de dicho representante. Esta manera de funcionar desarrolla una capacidad de entender los procesos democráticos y participativos desde edades muy tempranas.

Conclusiones

Está ampliamente estudiado desde la legislación hasta la teoría de la psicología musical, la importancia de la música para el proceso socialización de los niños, niñas y adolescentes, este proceso de aprendizaje de música y danza favorecerá la adquisición de la competencia socioafectiva y además establecerá vínculos positivos entre iguales. Se fomenta la inteligencia emocional definida por Mayer et. al (2000) como la capacidad para percibir y entender información emocional. Lo que crea niños/as socialmente competentes que muy posiblemente mantendrán dicho aprendizaje para la vida adulta, siendo personas adultas socialmente competentes e inteligentes emocionalmente.

La participación en actividades grupales mejora la autoestima y las relaciones a edades tempranas y además crea vínculos interpersonales que posiblemente perduren durante muchos años, fortaleciendo las redes de apoyo mutuo.

En un mundo totalmente dominado por la tecnología y por la cultura de la inmediatez, el aprender tradiciones, raíces y cultura tradicional permite a los/as más pequeños/as a desconectar de lo digital y volver a lo analógico; aprender que es necesario el esfuerzo y la constancia para conseguir interpretar algo bello y atemporal; disfrutar de lo grupal frente a la individualidad imperante en estos tiempos;

pertenecer a un grupo de personas con un fin común y a valorar que la cooperación es el camino que conduce a grandes resultados.

Las habilidades sociales, los valores y las competencias que se han expuesto en este artículo son sólo las más destacables, pero existen otras muchas bondades que se pueden obtener de la participación en entidades culturales desde edades tempranas.

BIBLIOGRAFÍA

Bermell, M., Alonso, V., Bernabé, M. (2016). Impacto de la Educación Musical para la Competencia Social en Educación Infantil. *Revista Opcion*. Año 32, 8. 104-128.

Danish, S. J. (1999). Learning and teaching life skills through sport. En J.Cruz (Ed.), Psychology Applied to Sport and Exercise. Braga: Sistemas Humanos e Organizacionais, Lda.

García, A. (2010). Estudio sobre la asertividad y las habilidades sociales en el alumnado de Educación Social. *Revista de Educación XXI. 12, 225-239*.

Gutiérrez, M. (2003). Manual sobre valores en la educación física y el deporte. Barcelona, Paidós.

Mayer, J., Caruso, D., Salovery, P. y Sitarenios, G. (2003). Measuring emotional inteligence with the MSCEIT V 2.0., *Emotion*, 3 (1), 97-105.

Mehrabian, A. y Epstein, N. (1972). A measure of emotion empathy. *American Behaviours Scientist*. 44 (1), 10-31.

Ramos, R. (2008). Elaboración y validación de un cuestionario multimedia y multilingüe de evaluación de la autoestima. Tesis para la obtención del grado de Doctor. Universidad de Granada.

Real Decreto 1513/2006, de 7 de diciembre, por el que se establecen las enseñanzas mínimas de la Educación Primaria. Boletín Oficial del Estado (8 diciembre 2006), núm. 293, pp. 43053-43102.

¿ERES CLIENTE CERO?
CERO COMISIONES

PLAN CERO COMISIONES

Para que no pagues comisiones de mantenimiento de tu cuenta,
ni por transferencias, ni cheques, ni de tu tarjeta.
Infórmate de las condiciones en tu oficina EspañaDuero
y apúntate al Plan Cero Comisiones.

EspañaDuero
Grupo Unicaja

españaduero.es

CERCA DE TI

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net