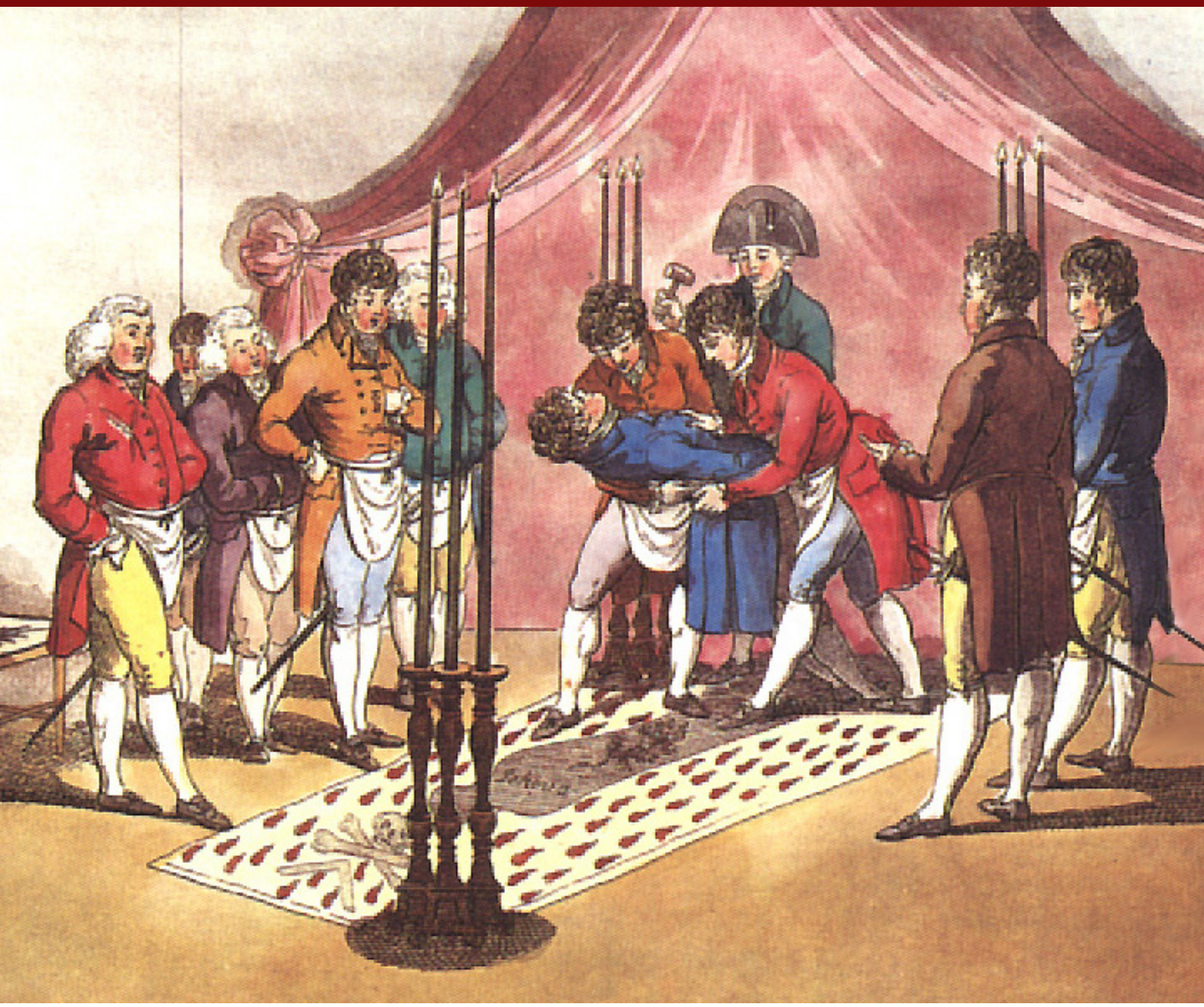
Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz



EspañaDuero
Grupo Unicaja

Editorial 3
Joaquín Díaz

Trazas de un itinerario. Apuntes sobre el espiritismo kardeciano 4
en Cuba
Abel Pérez Massola

De Todos los Santos a Halloween: costumbres y creencias populares.... 18
en Chillarón de Cuenca
Miguel Osma Soria

El bestiario menor de *La pícara Justina* 29
Cándido Santiago Álvarez

A 150 años de la batalla del Pozo de Vargas y el gesto inicial de la 64
Zamba de Vargas
Raúl Chuliver

Sumario

Revista de Folklore número 423 – Mayo 2017
Portada: «Iniciación a la masonería», de un grabado alemán de fines del siglo XVIII
Dirige la *Revista de Folklore*: Joaquín Díaz
Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent
Corrección de textos: Rosa Iglesias
Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores
Fundación Joaquín Díaz - http://www.funjdiaz.net/folklore/
ISSN: 0211-1810

Arturo Soria fue uno de esos personajes singulares que de ciento en viento enriquecen el panorama social y cultural de un país, iluminan momentáneamente la escena con su sabiduría o su sentido común, aunque, finalmente, lejos de ser recordados por el bien que hicieron o los conocimientos que difundieron, queden reducidos al rótulo de una calle o al contenido escueto y no siempre cierto de una biografía en internet. Soria fue un pensador, un notable matemático, un urbanista original y pionero —preocupado por el bienestar de la población que había elegido la ciudad para vivir, pero más aún por los que no la habían elegido y tenían que sufrirla, de ahí su creación de la Ciudad Lineal— y, por último, fue un teósofo muy cercano al espiritismo, movimiento que en su época tuvo grandes representantes, como Mario Roso de Luna en España o su maestra Helena Petrovna Blavatsky en Francia. Precisamente, fue Roso de Luna quien escribió el prólogo del libro de Arturo Soria titulado *Filosofía barata* donde aparecieron muchos de sus artículos. En uno de ellos se declaraba lógico antiduelista, pues era un ferviente defensor de la paz y de la concordia entre los hombres. Tuvo que ser testigo, como tantos otros hermanos masones de su época, de la muerte de Enrique de Borbón y Borbón-Dos Sicilias (miembro de la masonería en la que alcanzó el grado 33 por el rito escocés antiguo) a manos de Antonio de Orleans, duque de Montpensier, en una lucha por el trono de España que finalmente ocupó Amadeo de Saboya. Los dos nobles se enfrentaron en duelo el 12 de marzo de 1870 por haber insultado el Borbón a Montpensier en un artículo publicado en *La Época.* Tras haber fallado el primer disparo ambos contendientes, volvió a disparar Montpensier acertando en medio de la frente al infante Enrique. Muerto este, se formó consejo de guerra al duque de Montpensier, que fue condenado a unos meses de arresto por considerar el tribunal que había sido «por accidente».

El duelo fue un hecho común en España desde finales de la Edad Media para solucionar asuntos de honor. Juan de Mora, en sus *Discursos morales* (Madrid, 1589), escribió acerca del desafío: «Y pienso cierto que salió de aquí entre los españoles el afrentar con palo o caña, lo cual se ha extendido ya por todo el mundo. Y así como el que deshonra sale con más gusto por haber afrentado que por el daño que hizo en la hacienda o persona, así también el que recibió la afrenta sale con mayor pena de haber sido afrentado que de haber perdido la hacienda o salud».

A partir de 1567, la Iglesia prohibió —como antes lo habían hecho los Reyes Católicos— el desafío. En la bula de Pío V se leía: «En verdad, si bien se prohibió, por decreto del concilio de Trento, el detestable uso del duelo —introducido por el diablo para conseguir, con la muerte cruenta del cuerpo, la ruina también del alma—, así y todo no han cesado aún, en muchas ciudades y en muchísimos lugares, las luchas con toros y otras fieras en espectáculos públicos y privados, para hacer exhibición de fuerza y audacia; lo cual acarrea a menudo incluso muertes humanas, mutilación de miembros y peligro para el alma».

Pese a todo esto, los duelos continuaron hasta casi finales del siglo XIX.

De hecho, hasta la primera década del siglo XX el duelo estuvo bien visto y aceptado por la sociedad. En 1904 se inició un movimiento antiduelista que tuvo su mayor éxito cuando el marqués de Heredia, el mejor tirador de florete de España, aceptó la presidencia de honor de la liga que se proponía acabar con la gran lacra. Arturo Soria se sumó a esa campaña, como a todas las demás que inició en su vida, con inocente convencimiento.

Editorial

Trazas de un itinerario. Apuntes sobre el espiritismo kardeciano en Cuba

Abel Pérez Massola

Resumen:

Los nuevos modos de expresarse, así como las disímiles transformaciones que ha venido experimentando la doctrina espírita, son los motivos por los cuales se ha decidido dedicar este ensayo a la Escuela de Aprendices del Evangelio, una modalidad que se inscribe en el contexto cubano a finales de la primera década del siglo en curso. Mediante un análisis descriptivo-comparativo, se persigue mostrar su estructura y las funciones que desempeña, así como determinar las diferencias que se ponen de manifiesto en relación con las otras vertientes espíritas. Se pretende contribuir a un mismo tiempo a la sistematización de los estudios ya emprendidos, cuya continuidad resulta imprescindible para aquellos investigadores que hoy permanecen comprometidos con estas prácticas culturales.

Introducción

Las relaciones estructuradas entre los distintos roles en la actividad de producción simbólica dentro del campo religioso se encuentran determinadas por las reglas, las normas o los principios del propio campo; sin embargo, esto no significa que dichas normas no sean susceptibles de una negociación por parte de los actores religiosos. Tampoco su modo de expresión institucional, dado en niveles inferiores o superiores, determina necesariamente su legitimidad, pues esta guarda relación igualmente con dichas reglas, asumidas y empleadas por el grupo o la comunidad.

En algunas instituciones religiosas, la estructura doctrinal o los programas de enseñanza presentan o se muestran con cierta apertura hacia otros sistemas de creencias, posibilitando de algún modo la redefinición más o menos parcial de lo legitimado. En el caso de nuestra sociedad, muchas son las expresiones religiosas que se enfrentan constantemente a procesos de reestructuración, cambios y transformaciones que generan nuevas modalidades de asumir el ejercicio espiritual, modificando y ampliando a un mismo tiempo el horizonte de sus credos y prácticas.

Desde esta perspectiva, el espiritismo kardeciano practicado en La Habana constituye uno de los sistemas de creencias que se ha visto signado por este fenómeno de transición, donde el proceso de transculturación ha desempeñado un rol decisivo en el escenario relacional de su expresión. Este proceso (la transculturación) es el telón de fondo que se halla en la conformación de las llamadas variantes, dando lugar a apelativos como *cruzado* o *de cordón*.

El espiritismo kardeciano es un sistema de creencias basado en la concepción de la inmortalidad del alma, y su práctica consiste fundamentalmente en establecer comunicación con los espíritus. Como premisas, postula una serie de preceptos que condicionan su estructura. Entre los más significativos destaca la existencia de Dios como causa primaria de todas las cosas y creador de todas las almas existentes, lo que conlleva asumir la idea de la preexistencia de las almas (a las cuales se les

entiende como individuales y portadoras de conciencia)[1]. En segundo lugar, figura la teoría acerca de la pluralidad de mundos habitables, bajo la creencia de que todos los planetas, sistemas y galaxias se hallan habitados por los espíritus[2]. Profesa además, como paradigma ético, el código moral propuesto por Jesús Cristo según los escritos bíblicos, considerado como el modelo que se debe seguir por antonomasia. En último lugar, presenta la teoría de la reencarnación como mecanismo cíclico de progreso evolutivo, mediante el cual los espíritus se van depurando hasta llegar a alcanzar el grado de espíritu superior.

Al espiritismo, el predicado nominal de kardeciano le viene por su máximo exponente, Allan Kardec (1804-1869), científico y pedagogo francés que se dedicó al estudio de ciertos fenómenos paranormales desde 1854[3]. Hacia la fecha de 1857 publica su primera obra, titulada *El libro de los espíritus*, donde expone de forma analítica y ordenada una serie de experiencias mediúmnicas (contactos con los espíritus) recogidas en cincuenta cuadernos que le fueron enviados desde distintas partes del mundo. Hoy se le reconoce no como el autor, sino como el codificador de la doctrina espírita, la cual, según él, «es la ciencia que trata sobre la naturaleza, origen y destino de los espíritus, y de sus relaciones con el mundo corporal»[4].

Según los historiadores[5], es hacia la segunda mitad del siglo XIX cuando llegan a nuestro país las creencias espíritas. Para esa fecha (1856)[6], el marco sociocultural del contexto cubano se caracterizaba por la presencia de un variado grupo de manifestaciones culturales de carácter religioso, donde muchos de sus elementos se venían integrando a lo que Fernando Ortiz denominó cubanía[7]. Durante el proceso de inserción en este espacio social, el espiritismo terminó por interactuar con los cultos locales donde se asentó, transfiriendo y recibiendo elementos vinculados al ejercicio espiritual. Tal fue la causa del surgimiento de nuevas modalidades, pues algunos han entendido que uno de los factores

---

1 Allan Kardec: *El libro de los espíritus* (México: Diana, 1994), pág. 67.

2 Allan Kardec: *¿Qué es el espiritismo?* (Venezuela: Ide, 2014), pág. 22.

3 Véase Henri Sausse, *Biografía de Allan Kardec* (Brazil: Alianza, 2010), pág. 13.

4 Allan Kardec, *¿Qué es el espiritismo?* (Venezuela: Ide, 2014), pág. 2.

5 Existen dos opiniones respecto al lugar de procedencia del espiritismo que se introdujo en Cuba. Andrés Bermúdez plantea, apoyándose en Juan L. Martín, que el lugar de origen fue los Estados Unidos, y otros autores, como Basulto Paz, postulan que el itinerario fue Francia-España-Cuba. Habría de tenerse en cuenta para este análisis lo temprano que se difunden las ideas espíritas en España y el papel fundamental que desempeña la lengua en estos procesos de trasmisión. Resulta poco probable que la doctrina kardeciana se difundiera en nuestro país en lengua inglesa o francesa. Por solo poner dos ejemplos, la Sociedad Espírita en Cádiz se funda en 1855 y el primer libro que edita fue *Luz y verdad del espiritualismo*. Opúsculo sobre la exposición verdadera del fenómeno, causas que los producen, presencia de los espíritus y su misión, en 1857. Véase Mario Méndez Bejarano: *Historia de la filosofía en España, hasta el siglo XX*, 1929, pág. 515; Armando Andrés Bermúdez: «Notas para la historia del espiritismo en Cuba», en *Revista Etnología y Folklore*, núm. 4, 1967; Santiago Basulto Paz: *Militancia espírita*, 1938.

6 Véase Juan Luis Martín: *Ecué, Chango y Yemaya* (Cuba: La Imprenta, 1930), pág. 55: también, Collin de Plancy: *Diccionario infernal* (España: Maucci, 1912). Todo parece indicar que el espiritismo registrado por estos autores era el anglosajón, pues el kardeciano se concibe a partir de la publicación del *Libro de los espíritus* un año después, en 1857.

7 «…es la calidad de lo cubano, o sea, su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva dentro de lo universal…», véase Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1985.

decisivos que propició el intercambio fueron ciertas concepciones que el espiritismo kardeciano tenía en común con algunas prácticas culturales de origen africano[8].

Dentro de las modalidades o variantes a las que se ha aludido, destacan por su presencia y desarrollo el llamado *espiritismo de cordón* y el *cruzado*. En lo referente al primero, se ha denominado así a causa del cordón que forman los miembros, tomados de las manos en un momento dado de las sesiones. Algunos investigadores[9] han intentado asociar dicho ejercicio con los bailes y cantos que hacían nuestros aborígenes en sus llamados *areítos*, basando sus criterios fundamentalmente en la presencia de variados núcleos de población aborigen registrados por los historiadores en localidades específicas de la zona oriental de nuestro país. Cabe destacar que en la obra titulada *El espiritismo de cordón* no se hace referencia a esta característica de la práctica desde un punto de vista genésico, así como tampoco queda definido el lugar donde esta modalidad comenzó a visibilizarse; los propios autores califican sus conjeturas de hipotéticas[10].

Respecto al espiritismo cruzado, se ha llegado al consenso de que esta variante es el resultado de la asimilación por parte del espiritismo de toda una serie de elementos característicos fundamentalmente del catolicismo, la santería y del palo monte, los cuales, una vez integrados, han estructurado un modo diferente de ejercer la práctica. Hasta el momento, se hace difícil encontrar un estudio a profundidad donde se demuestre con severidad cómo fue el proceso de intercambio que originó semejante integración. Por ello, la notable presencia de elementos correspondientes a las prácticas de origen africano en estos centros convida a valorar la posibilidad de que este proceso de asimilación haya podido darse a la inversa, cuestionando la propia razón de ser de la variante. Cabría colocar esta hipótesis en el centro de una investigación que pretenda arrojar nuevas luces acerca de este proceso de transculturación.

Por otro lado, cabe señalar que la participación extranjera ha desempeñado notable influencia en las reestructuraciones de ciertas prácticas culturales existentes en nuestro país. Sus propuestas han sido acogidas en algunos sectores de los espacios religiosos, donde se han originado nuevos modos de proyección social. Grupos, tanto de Brasil como de Argentina[11], han auspiciado proyectos en la comunidad espiritista cubana y desde el África, específicamente de Nigeria, fue introducido en nuestro país el proyecto *Ile tun tun* («la nueva tierra sagrada»), donde se ha presentado una versión nigeriana de los cultos a los orichas, además del sacerdocio femenino conocido como las *iyaonifa* o *iyanifa*. Las instituciones internacionales han venido funcionado como agentes interactivos, importando nuevos elementos a los constantes reajustes de las estructuras religiosas en algunos sistemas de creencias cubanos.

---

8 Según el Dr. José O. Suárez, existen puntos de contactos posibles a raíz de la creencia en la reencarnación por parte del espiritismo kardeciano y el culto a los antepasados presente en los sistemas de creencias de origen africano, descartando la presencia de estos elementos en el espiritismo anglosajón, lo cual considera fue la causa de su desaparición en el territorio cubano, por la falta de compatibilidad. Véase José Ortega Suárez: *La dirección y el aprendizaje en las enseñanzas de los cultos populares cubanos*, en htpp://cict.umcc.cu.

9 Véase Delio G. Orozco González: «El espiritismo de cordón en Manzanillo. Esbozo para una historia». *Enciclopedia cultural de Manzanillo* en www.crisol.cult.cu; José A. García Molina, María G. Mazorra y Deisy F. Gutiérrez: *Huellas vivas del indocubano* (Canadá: Lugus libros latin American Inc. 1998), pág. 158.

10 Carlos Córdova Martínez y Óscar Barzaga Sablón, *El espiritismo de cordón* (Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2000), pág. 49.

11 Como la Alianza Espírita Evangélica de Sao Paulo y el Centro Espírita Internacional Hilarión, de Argentina.

En el espiritismo, existe la concepción acerca de aptitudes o cualidades que se encuentran en el individuo y que pueden ser desarrolladas por él mismo. Para ello, se necesita un período de práctica periódica acompañado de un conocimiento teórico que le permite al individuo manejar situaciones, sirviéndose de sus habilidades para obtener determinados resultados. Por lo general, la teoría suele ser un elemento que se muestra ausente en la condición religiosa del espiritista[12], lo cual limita tanto su desarrollo como el radio de alcance que pueda tener su ejercicio espiritual. Desde hace algún tiempo, el equilibrio que se produce como resultado de la combinación entre práctica y teoría ha resultado ser una preocupación para cierto grupo de creyentes que, más allá de satisfacer necesidades objetivas, han centrado su mirada en la búsqueda de ciertos saberes que puedan contribuir a la composición de su universo subjetivo.

Si el elemento central de estas prácticas espirituales ha sido sobre todo por la comunicación con los espíritus, y toda la literatura se ha visto ligada a la tesis de que los autores han redactado sus obras bajo la influencia de dichos espíritus, es de entender que en esa literatura se aloja cierto conocimiento que de forma inconsciente se ha desvalorado. Según Ileana Hodge[13], no existe una literatura espírita de producción cubana, lo cual parece indicar que difundir y desarrollar los estudios acerca del espiritismo no ha ido más allá de las sesiones que ocurren en los centros espiritistas. Tanto el estudio como la sistematización de la doctrina aún no han encontrado acogida entre los miembros; el porqué de esta realidad queda por determinar[14].

Ante semejante atenuante, las obras extranjeras se presentan como fuentes de referencias, y aunque su divulgación no resulta visible entre los miembros, han surgido espacios en los cuales ha comenzado cierta circulación, acompañada de planes de enseñanza y métodos de aprendizaje. Esta dirección que ha venido tomando el espiritismo, específicamente en su variante kardeciana, ha sentado las bases para una futura modalidad, centrada exclusivamente en una perspectiva didáctica.

---

12 Esta es una de las zonas del espiritismo kardeciano que ha sido poco estudiada. Muchos de los centros kardecianos han reunido, con el tiempo, colecciones de los llamados libros psicografiados, o sea, conocimientos trasmitidos por los espíritus y redactados por el propio médium. Varias de las temáticas abordadas en estas trasmisiones responden a preocupaciones vinculadas al momento en que se vive, lo cual permite actualizar el conocimiento y readaptar la práctica. Dichos libros son objeto de estudio y de consulta por parte de los practicantes, lo cual evidencia un ejercicio teórico. Habría que ver si los estudios psicográficos han estado sustituyendo la lectura periódica de la doctrina como tal (entiéndase los cinco primeros libros de Kardec, mal llamados *pentateuco espírita*); en caso de que así fuese, debería determinarse cuándo comenzó a suceder la supuesta redirección de los estudios y en qué centros se ha manifestado. Un análisis de este género podría contribuir al esclarecimiento de cómo el practicante ha asumido el ya mencionado ejercicio teórico, en caso de que los resultados no indiquen lo contrario.

13 Ileana Hodge: ponencia presentada en el VIII Coloquio sobre Religiones de Antecedente Africano en Cuba, celebrado en el Instituto Cubano de Antropología el 20 de mayo de 2015.

14 Esta es otra de las temáticas que no ha sido abordada con suficiente atención. Se sabe que la doctrina espírita se autoproclamó como ciencia, lo que suponía círculos de reuniones donde los integrantes fuesen intelectuales familiarizados con estos saberes. En nuestro país, el desarrollo científico no fue equitativo respecto a las zonas occidental y oriental. Téngase en cuenta que la Universidad de Oriente se fundó en 1947 y hubo que esperar hasta 1952 para que viera a sus primeros egresados. El nivel cultural en la población oriental en esa época era inferior al de occidente, de ahí que del espiritismo introducido en esa zona fuesen acogidos preferentemente aquellos ejercicios relacionados con la parte práctica (como la mediumnidad), pues la parte teórica no encontró espacio en el cual desarrollarse. Es probablemente por esta misma razón por lo que las variantes de cordón y cruzado surgieron en esta zona del país. Una historia de la llegada y el desarrollo del espiritismo kardeciano en La Habana aún está por escribirse. En el estudio realizado por I. Hodge, la muestra escogida (207 sujetos) resulta muy reducida como para hacer una caracterización de tipo nacional. Véase I. Hodge: *Practicismo y utilitarismo en el espiritismo cubano*, en www.clacso.org.ar.

En su proceso de expansión, el espiritismo ha trazado un itinerario en el universo cultural cubano. Su constante movimiento ha creado estaciones de diálogo donde se han visto imbricados componentes étnicos e imaginarios colectivos que recorren el campo de la subjetividad. Su última parada ha sido en la plataforma seminarista, y será desde ese andén desde el que enfocaremos nuestra mirada en adelante.

Puntos de partida

Para los individuos que han asumido el espiritismo como ideal de vida, el objetivo principal de su praxis radica en la autopreparación para una reforma interior, lo cual no implica un credo de tipo fijo o normativo, pues la meta se encuentra dirigida al plano de lo espiritual-individual. Disponen, además, de un código moral tomado de las escrituras bíblicas, interpretado y vuelto a revelar por los espíritus, que son las entidades con las cuales los espíritas entablan sus relaciones y sostienen comunicación.

Mecanismos empleados por ellos, como la mediumnidad[15], con pretensiones de establecer contacto con los espíritus de los difuntos, han sido tomados y ejecutados por sistemas de creencias de raíz africana practicados en nuestro país[16], llevándolos a adoptar elementos y formas rituales como el crucifijo, la liturgia, las llamadas bóvedas espirituales, el ejercicio de las misas, etc. De forma paralela, se da también el caso de personas que ingresan en centros espíritas y asumen sus prácticas de modo empático o como alternativas del credo que profesan, logrando cierta armonía entre ambas cosmovisiones.

Uno de los rasgos de la creencia espiritista que considero de gran importancia para el asunto que se viene tratando es el hecho de que la voluntad humana queda relegada a un segundo plano, o, si se quiere, permanece subordinada a los designios de los espíritus. Todo cuanto se profesa en dicha doctrina ha sido revelado por ellos, que son los encargados de orientar a los seres humanos o seres encarnados en su accionar cotidiano. Este es un fenómeno que opera como gestor o regulador de cambios al interior de la creencia, es un productor de ciertas modificaciones que propicia la extensión del radio de acción que el espiritismo abarca en el espacio social.

En alguna medida, la organización de eventos y la fundación de centros se han visto mediadas por la influencia de los espíritus; son ellos los que se presentan y encomiendan al individuo la ejecución de proyectos vinculados a la difusión de la doctrina. Una vez que Allan Kardec codificó la voz de estos entes, el ejercicio litúrgico se desarrolló notablemente, constituyendo finalmente el basamento de las enseñanzas. Con el tiempo, las instituciones, centros o escuelas de espiritismo contribuyeron a una producción literaria concebida como fundamento de los propios estudios. Como ejemplo de ello podríamos citar el caso de Chico Xavier, quien, además de ser conocido como un gran médium y divulgador del espiritismo en Brasil, escribió 451 libros que más tarde fueron traducidos a más de 30 idiomas.

Habíamos dicho que la práctica del espiritismo kardeciano en nuestro país se ha visto marcada por la incorporación de ejercicios rituales ajenos a ella y aportados por la cultura local. Que su centralización en esos elementos, una vez asimilados, ha establecido marcadas diferencias en su desempeño, facilitando de algún modo su propio desarrollo y expansión. Además de ello, cabe señalar que este mecanismo de conformación se ha visto con frecuencia atravesado por circunstancias, como las ex-

15 La mediumnidad, según los espiritistas, es la facultad que tiene un individuo de establecer comunicación con los espíritus. Para más información, véase Allan Kardec: *El libro de los médiums.*

16 Como la regla ocha-ifá, que reúne santeros y babalawos, y la regla de palo monte con sus variantes mayombe, briyumba y kimbisa, principalmente.

periencias de vida, que han marcado puntos de partida en el accionar del individuo. En el plano de la individualidad es donde adquiere una significación particular el ejercicio de ciertas facultades. Según algunos testimonios, son varios los casos donde el individuo, en contra de su voluntad, se ha visto sorprendido por apariciones o visitaciones de tipo espiritual, lo cual ha terminado por reconformar su modo de asumir la vida. En el análisis de semejantes situaciones, la mirada debe centrarse no en el individuo, sino en fenómenos como la videncia y la mediumnidad, registrados históricamente con anterioridad al surgimiento del espiritismo y que han sido empleados en disímiles expresiones religiosas. Por ello, resulta importante entender que el contacto o la comunicación con el espíritu de los fallecidos que se aprecia en otras prácticas, colectivas o individuales, no necesariamente han de ser formas o variantes del espiritismo.

En el municipio de Viñales, en la provincia de Pinar del Río, se registró el caso[17] de una mujer, llamada Antoñica Izquierdo (1899-1945), que afirmaba que el 8 de enero de 1936 se le había aparecido el espíritu de la Virgen María. El hijo de Antoñica, de dos años de edad, había enfermado de gravedad, y según relata, el espíritu de la Virgen le recomendó sumergir al niño en el agua, lo cual devino en su curación. Cuenta la mujer que tuvo lugar una segunda aparición, donde la Virgen le otorgó dotes para la curación mediante el agua, prohibiéndole a un mismo tiempo la recepción de honorarios por la obra. Sus seguidores aún son conocidos bajo el apelativo Los Acuáticos. La historia de Antoñica llamó la atención del director de cine cubano Manuel Octavio Gómez, quien en el año 1971 le dedicara un largometraje titulado *Los días del agua.*

Otro de los casos singulares que valdría la pena mencionar es el del repentista, trovador y locutor de radio Miguel Alfonso Pozo (1908-1975), conocido popularmente como Clavelito, natural de Ranchuelo, Villa Clara. Su popularidad encontró razón gracias a un espacio radial llamado *Aquí esta Clavelito*, difundido por la emisora Unión Radio Televisión en la década del cincuenta del pasado siglo. El espacio estaba dedicado a brindar consejos a los radioyentes acerca de problemas de toda índole y comenzaba su trasmisión con los siguientes versos: *Pon tu pensamiento en mí / y harás que en ese momento / mi fuerza de pensamiento / ejerza el bien sobre ti.* Instaba además, a que se colocara un vaso de agua sobre el radiorreceptor, la cual terminaría magnetizándose con su pensamiento mediante las ondas Hertz. Cuentan quienes vivieron la época que muchos lo esperaban a la salida del estudio para que les alumbrara un vaso de agua con una linterna que siempre portaba, de modo que una vez magnetizada los interesados podían beberla y curar de este modo sus padecimientos. Dicen también que llegó a recibir cerca de 50 000 cartas en solo una semana; fue, como cita Ciro Bianchi, «el primer curandero del país apoyado en un micrófono de profundas y lejanas resonancias»[18].

En la zona oriental de nuestro país, sobre todo en la provincia de Bayamo, aún se recuerdan los nombres de Caridad Rodríguez Villalón (1886-1919) y Salustiano Olivera (1869-1950), dos figuras representativas del espiritismo de cordón. Cachita, como se le conocía, era natural de Santiago de Cuba y, según los testimonios, había ido a consultarse con un espiritista muy nombrado por aquel tiempo llamado Luis Salfrán, a quien le comentó acerca de su mal de salud. Una vez que Salfrán consiguió el remedio, le recomendó ir a Bayamo a cumplir una misión. Narra otra historia que fue una niña de diez años quien logró los remedios a su estado de salud, y que le reveló que tenía una misión como curandera. Lo que importa, como hecho, es que en Bayamo, tras mudarse hacia el año 1910, fundó el Centro de Estudios Parapsicológicos Más Luz, el cual fue legalizado el 29 de octubre de 1913. Se dice, además, que fue ella quien descubrió la facultad que tenía Salustiano de magnetizar el agua y le

17 Ernesto C. Álvarez y Tania Tolezano Rodríguez, *La leyenda de Antoñica Izquierdo* (Cuba: Ciencias Sociales, 1987).

18 Ciro Bianchi Ross, *Papeles privados de Clavelito*, en wwwjuventudrebelde.cu.

recomendó crear un centro espírita[19]. Otros dicen que Salustiano, al regresar de la guerra, pues había sido uno de los tantos mambises que peleó en las gestas independentistas, halló a Amalia, su hija mayor, en estado de demencia y escuchó la voz de poderosos espíritus que le orientaron la cura para la muchacha[20]. Tras este suceso, decidió crear el centro Buscando Luz y Verdad, el cual, aún en nuestros días, sigue siendo de gran importancia en la localidad de Monte Oscuro. Muchos de los centros que hoy funcionan en esa región fueron creados por espiritistas formados en el centro de Salustiano, pues algunos afirman que, una vez que los enfermos eran sanados por Salustiano, este les recomendaba la creación de un centro.

La lista podría continuar con figuras como Agustín Sánchez (1885-1950), Faustino Salgado (1861-1940), Juan Bautista Lavié (¿-1943) y Marta Estévez, cuya historia inspiró el largometraje *Las profecías de Amanda* del realizador Pastor Vega en 1999. Lo que se pretende destacar es que el espiritismo es una expresión inscrita en el marco de una doctrina específica. Los casos que referenciamos arriba evidencian que las supuestas relaciones con los espíritus no suponen necesariamente un estudio y conocimiento de ellos o un centro al cual acudir en busca de su manifestación. El espiritismo, como muchas otras prácticas, ha asumido mecanismos ajenos a su estructura, lo cual justifica que no necesariamente ha de ser la referencia, por antonomasia, que pueda explicar el curso de ciertos ejercicios espirituales que, por demás, la preceden.

La Escuela de Aprendices del Evangelio (EAE)

Hacia el año 2009, en la provincia La Habana, aparece una organización espírita llamada Escuela de Aprendices del Evangelio (EAE), ubicada en la calle Sitio n.° 526, % Marqués González y Oquendo, Centro Habana. Este grupo iniciador provenía del centro espírita cordonero Fe y Adelante, ubicado en la calle Lealtad n.° 62 bajos, % Laguna y San Lázaro, Centro Habana. Aunque el grupo se había desligado de ese centro, continuaba laborando de forma paralela, hasta que deciden acogerse a la Alianza Espírita Evangélica de Sao Paulo, Brasil, constituyéndose como una sociedad independiente el 18 de enero de dicho año.

La EAE es una institución fundada en Brasil a mediados del siglo XX por Edgard Armond Pereira (1894-1982). Armond fue un militar, profesor y masón que nació en la región brasileña de Guaratinguetá. Una vez jubilado, en 1940, dedicó el resto de su vida a la doctrina espírita. En 1944 organizó, junto con dos colaboradores —Pedro de Carango y Marta Cajado de Oliveria— el periódico *El Semeador*. En 1947 fundó la Unión Social Espírita (USE), que fue rebautizada como Unión de Sociedades Espíritas. En 1950 creó la EAE y en 1973 la Alianza Evangélica Espiritista. Dejó, además, un legado de veintiuna obras literarias de carácter didáctico relacionadas con la creencia espírita, las escuelas de médiums y los cursos de espiritismo citados por Allan Kardec en su libro *Obras p*óstumas, y propuso un programa intitulado *La hora espirita* trasmitido a través de ondas radiales (Radio Tupi).

La EAE inició sus actividades en Cuba en el 2009, gracias a una invitación del Centro Espiritista cubano Sendero de Luz, el cual estuvo desde sus inicios asesorado por el Centro Espírita Internacional Hilarión de Argentina. Por medio de la referida invitación, llegan a la isla varios miembros de la Alianza Espírita Evangélica de Sao Paulo, encargados de dar a conocer la esencia del plan de estudio de la EAE en una conferencia que tuvo lugar en la iglesia episcopal del Vedado el ya citado 18 de enero.

19 *El espiritismo de cordón en Bayamo*, en www.crisol.cult.cu.

20 *Gloria G. Pereda*, en yotengodebayamo.blogspot.com.

Desde ese mismo momento, lograron despertar el interés en sectores dentro de distintas sociedades espiritas. Con los que se acogieron al programa quedaron conformados los primeros cuatro grupos de La Habana, y según Mercedes Silverio, presidenta de la EAE que nos ocupa, también surgieron agrupaciones en el centro y oriente del país. Como EAE, esta institución se dice ser la única de su tipo en Cuba. Su legalización tuvo lugar el 18 de noviembre de 2013.

En un inicio, este grupo religioso no contaba con un inmueble propio; las clases tenían lugar en la vivienda donde reside su presidenta, Mercedes Silverio, en la que algunas habitaciones se habilitaban al efecto cada vez que tenía lugar un encuentro. El 20 de septiembre de 2014, la EAE adquirió un inmueble en la calle Franco n.° 203, % Desagüe y Peñalver, Centro Habana, donde labora actualmente.

Resulta común advertir, en muchas expresiones religiosas, cierta tendencia a su representación visible en el marco social donde se inscriben, pues disponer de un lugar de residencia desde el cual poder administrar su proyección no solo contribuye a su legitimación como institución, sino que se hace necesaria en cuanto que su función más significativa recae en la responsabilidad de asumir el cuidado de los presupuestos religiosos sobre los cuales reposa toda su estructura simbólica:

> La gestión del depósito de capital religioso (sagrado) que es el producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la conservación o la restauración del mercado simbólico en el que circula, no pueden estar asegurados sino por un aparato de tipo burocrático, capaz como la iglesia, de ejercer durablemente la acción continua…[21].

En cuanto al soporte elemental de la educación en la EAE, está fundamentado en el llamado pentateuco kardeciano, donde *El Libro de los espíritus* y *El evangelio según el espiritismo* figuran como los textos principales. A ellos se suman otras obras de la autoría de Edgard Armond, fundador de la escuela. En lo concerniente al sistema de enseñanza, está concebido en cuatro etapas que comprenden un curso opcional obligatorio con una duración de tres meses y luego tres años de adiestramiento bajo la guía de un programa que contiene un total de 118 lecciones, las cuales son impartidas una vez a la semana por miembros ya egresados, con la duración de una hora y media.

Una de las características de la institución, a mi juicio la más distintiva, es que sus fines son exclusivamente didácticos. Aunque los miembros alegan ser un centro espírita, la EAE aparece inscrita ante el Ministerio de Justicia como una institución seminarista, lo cual evidencia que sus funciones son de otra naturaleza. Según Guillermo Echavarría, quien figura como segundo responsable de la escuela, ellos no desarrollan cultos, rituales o ceremonias, pues el objetivo se centra en contribuir a la evolución espiritual de los individuos; de acuerdo con esta orientación, los ejercicios están dirigidos a lo que ellos llaman «la reforma interior». De aquí que tampoco se hagan visibles representaciones iconográficas, objetos rituales o altares, como se acostumbra a ver en el resto de los centros. Es de pensar que un culto específico o representaciones particulares crearía cierto aire de preferencia, lo cual engendraría inconformidad entre los miembros, pues no todos se verían reconocidos en un ambiente que podría resultar, en cierto modo, exclusivista.

El carácter de universalidad que se persigue con este proceder no compete solo a la EAE, sino que es un recurso utilizado por otras organizaciones no necesariamente religiosas. Como paralelo, podríamos citar el caso de la masonería, donde uno de los reglamentos que figuran en su legislación prohíbe toda plática acerca de política y religión en el interior de las logias; semejante medida evita que los masones creen diferencia entre ellos por militar en determinado partido o por identificarse con

21 Pierre Bordieu, *Génesis y estructura del campo religioso* (Argentina: E Biblos, 2009), pág. 64.

un credo no aceptado en ciertos sectores de la sociedad. Son, en esencia, mecanismos de unificación dentro de la EAE, con una marcada tendencia a la expansión.

La modalidad kardeciana que nos ocupa es relevantemente nueva y, por consiguiente, sumamente tardía en el universo de credos inscritos en nuestra sociedad. Su modelo de espiritualidad, sujeto a períodos de aprendizaje dependiente de una escritura, dista de la inmediatez que por lo general caracteriza al escenario de la religiosidad popular:

> … la interpretación contextual y la práctica, son invariablemente más determinantes en el imaginario de cada individuo que un compuesto de creencias fijas, dictado por preceptos cosmogónicos *a priori*, aún más en un contexto cultural donde no existen tan estrictas fronteras en conocimiento religioso[22].

La mayoría de los sistemas de creencias de origen africano disponen de mecanismos que permiten al guía espiritual ofrecer una supuesta solución en el momento que es requerida y, de este modo, suele el creyente aliviar el pesar que le aqueja. El pragmatismo constituye, en el sujeto, la esencia de su demanda. Por tanto, compartir un espacio con otros sistemas de creencia, cuya efectividad encuentra aceptación en la comunidad de creyentes, exige determinadas maniobras de inserción. Una reconstrucción o un replanteo en el interior de ciertas prácticas suponen un reto social.

La instauración de un nuevo modelo o vía para enriquecer y expresar la espiritualidad en nuestro contexto social requiere de una dinámica efectiva, visible y con un notable grado de practicidad. Por eso, las estrategias de inclusión deben guardar una estrecha relación con las normas que regulan el campo religioso y negociar con ellas en aras de lograr niveles de aceptación. El desafío suele recaer en el factor novedad, pues se corre el riesgo, a veces no productivo, de hacer uso equivocado de estrategias sin conseguir superar o armonizar el contraste, o, lo que es peor, la falta de adecuación a la cotidianidad:

> … la reconstrucción actúa implícitamente en el nivel de las representaciones colectivas que mediatizan la instauración del vínculo social. Toda instauración es potencialmente de naturaleza reconstructiva, puesto que no permanece fijada en la repetición, sino que se revela, hasta cierto punto, innovadora[23].

De aquí que la EAE cuente, además, con varios programas educacionales de un marcado carácter social. Desarrollar programas que vehiculicen una proyección comunitaria es otro de los aportes que ha realizado la EAE al espiritismo kardeciano. Lo común es que los centros espíritas permanezcan a disposición del grupo religioso, dando la caridad, ofreciendo misas, ayudando a las personas a desarrollar sus habilidades psíquicas, pero trascender el espacio templo y pensar la comunidad de barrio como terreno de praxis es uno de los desafíos más notables de esta modalidad.

El método de enseñanza que formula la EAE para la inclusión de los niños persigue una continuidad de las enseñanzas hasta que estos alcanzan la juventud. El llamado Programa de Evangelización Infanto-Juvenil se halla dividido en seis grupos que responden a las diferentes etapas de crecimiento: maternal, primario, jardín, intermedio, prejuventud y juventud. Con este proyecto se persigue asegurar una futura membresía, que velará por la divulgación de la doctrina en aras de garantizar el reconocimiento social. Más allá del sector infantil de la comunidad, el despliegue de los propósitos de la

22 Diana Espírito Santo: *¿«Categorías» y «sincretismos»? El espiritismo como filtro del imaginario religioso cubano*, en www. cubaarqueológica.org.

23 Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica., 2006), pág. 180.

EAE abarca el seno familiar, incluyendo a sus padres como objetivo de sus proyectos. Para tal empresa disponen de un espacio enfocado en la orientación a la familia, que, bajo el nombre de Escuela de Padres, postula un ciclo de diecisiete encuentros. Estos son de tipo interactivo, pues los padres, en ocasiones, pueden llevar un tema de su interés y someterlo al diálogo con los participantes.

La comunidad, como plataforma de despliegue, se presenta como una zona hasta hoy poco explorada por el espiritismo kardeciano; constituye un radio de acción donde la operatividad encuentra límites desafiantes ante la diversidad de credos establecidos. Al parecer, este es uno de los factores que ha condicionado el lento desplazamiento de la EAE en el universo religioso capitalino. Su método escolar no es precisamente una demanda espiritual que figure en las exigencias con que se identifica el escenario de la religiosidad popular en el orden de lo cotidiano.

Pertenencia y experiencia

Una parte de la llamada «reforma interior» queda evidenciada en el efecto que produce en los miembros el factor docencia. Los estudiantes provenientes de centros espíritas o que en ocasiones los visitaban de manera ocasional, ya sea por curiosidad o porque acompañaban a un amigo o familiar, plantean que los conocimientos que adquirían en dichos centros eran muy limitados y que la mayor parte del tiempo no entendían muchos de los sucesos que presenciaban. Sentían, dicen, la necesidad de seguir buscando aquellas respuestas que demandaba el universo simbólico al que se estaban enfrentando.

En esta búsqueda de ciertos saberes, se le asigna un rol protagónico a las fuentes literarias. Mayoritariamente, los centros espíritas kardecianos fundamentan sus enseñanzas en el llamado «pentateuco kardeciano» mientras que la EAE, además del ya citado pentateuco, cuenta con variadas obras dentro de las cuales figuran *Entendiendo el espiritismo*, *Vivencia del espiritismo religioso*, *Guía del aprendiz*, *Guía del discípulo* e *Iniciación espírita*, entre otras. La literatura puesta a disposición de los estudiantes y la existencia de un programa estructurado en lecciones propician en el alumnado una estrategia o un método de aprendizaje que le permite acercarse con más detenimiento al contenido fundamental de la doctrina. En cierta forma, este procedimiento evita el proceso desconcertante que atraviesan los espiritistas cuando comienzan a asistir a los centros. Los individuos que se deciden por este credo casi nunca disponen de la información suficiente como para descifrar los códigos y el simbolismo con que se opera en estos espacios. Solo con el asiduo frecuentar de dichos centros logrará el novicio entender, no sin que transcurra un período prolongado, los ejercicios o las prácticas que allí tienen lugar.

Se puede apreciar en algunos de los entrevistados el apoyo que han encontrado en el sistema de enseñanza de la EAE, el cual parece aportar elementos de valor significativos que contribuyen a su formación. La necesidad que experimentan de concebir una idea más clara de su espiritualidad parece resolverse a pesar de las marcadas diferencias de niveles culturales que se da entre ellos.

Respecto a los centros llamados «cruzado» y «de cordón»[24], los entrevistados coinciden en señalar que las prácticas o ejercicios religiosos son en gran medida de naturaleza física, y una explicación verbal de lo que ocurre en las sesiones no figura como tarea de los líderes.

A todo esto se suma la posibilidad que brinda la EAE a sus estudiantes de poder trasmitir el conocimiento adquirido. El hecho de ejercer el magisterio permite al individuo no solo ayudar a la escuela

24 Es de señalar que, en el caso del espiritismo de cordón, existe una sesión llamada «de instrucción», que antecede a la sesión de carácter práctico. En ella se realizan comentarios sobre obras kardecianas específicas, pero no en un sentido docente como sucede en la EAE.

en sus propósitos, sino que este ejercicio funciona como un mecanismo de retención, ya que al repasar constantemente lo aprendido se sistematiza y fija el contenido. Esta es una de las razones que parece impulsar más a los miembros para imbricarse en programas y cursos, como el Curso de Medium, pues entienden que con semejante proceder, no solo evoluciona su espíritu, sino que contribuyen a la evolución de los demás, porque, como plantean ellos, «todo está en evolución» y esta no es más que una manera de insertarse en este plan o proceso evolutivo.

Aunque ese sea el objetivo que se persigue, es de destacar que no todos los estudiantes logran el desarrollo o la evolución espiritual requerida para ejercer el magisterio. Algunos de los entrevistados explican que recibir las lecciones no resulta suficiente, puesto que saber llevar los conocimientos a la práctica es otro de los ejercicios que contribuye al progreso, y por lo general ese desempeño supone tiempo.

De forma paralela, aquellos estudiantes cuyo credo responde a los sistemas de creencias de origen africano atraviesan por una experiencia similar dentro de su especificidad. Un santero me comentaba que «cuando a uno lo inician en la santería, le coronan el santo y uno no sabe lo que le hacen en la cabeza porque no te lo explican, luego te dan las soperas, más tarde te "entregan el cuarto" y uno termina haciendo y repitiendo lo que te dice tu padrino o madrina, porque en el fondo uno no sabe nada ni tampoco te lo enseñan»[25].

La ausencia de una doctrina sistematizada en el interior de la regla ocha, y el poco interés que muestran muchos guías espirituales en trasmitir determinados saberes, se presentan como una dificultad o inconveniente para creyentes interesados en entender su práctica, y este es un problema que algunos estudiantes, practicantes a su vez de la regla ocha o santería, creen resolver con su afiliación a la EAE. De este modo, el universo espiritual de la santería se torna susceptible al análisis que realizan determinadas personas desde la doctrina espírita. Plantean ellos que los conocimientos adquiridos en la escuela les permiten comparar y dar en ocasiones respuestas a sus dudas; el saber espírita funciona en estos casos como complemento, como una fuente adicional que trasciende la santería y, por consiguiente, se presenta como válido. Otro entrevistado planteó que las enseñanzas recibidas le permiten enfocar de una forma más certera el ejercicio práctico y reducir de un modo seguro la posibilidad de cometer errores, porque en ocasiones no se tiene la total certeza cuando se está obrando.

Sucede también que los miembros se acercan a conceptos o concepciones que permanecen ausentes en la tradición yoruba. Tal es el caso de la reencarnación, de la ley de acción y reacción o del karma. Al decir de un entrevistado, a él le convence la idea de que los actos acarrean consecuencias que resultan imposibles de asumir en esta vida, entonces se transforman en deudas que deberán saldar en las próximas vidas. Añadió que es posible que en esta vida su destino fuera ser santero. Resulta entonces considerable que las bases conceptuales del fenómeno del espiritismo, difundidas por la EAE, constituyen para estos individuos un referente que se debe tener en cuenta cuando pretenden entender el hecho religioso desde sus propias creencias. Algunos alumnos comentaron haber experimentado por primera vez la dimensión que alcanza la espiritualidad, esto es, concebir que una creencia determinada no agota lo espiritual-individual, sino que, dentro de este mundo, las llamadas creencias religiosas no son más que modos de percepción sujetos a regiones y culturas múltiples.

Por otro lado, las dificultades que pueden surgir durante el encuentro de preceptos y concepciones que enuncian una aparente contradicción entre las dos creencias suelen resolverse de la forma más pacífica. Respecto a la polémica que hace tiempo viene teniendo lugar en el interior de la regla ocha

25 Entrevista realizada a un miembro de la EAE el 15 de octubre de 2014.

acerca de la presencia de homosexuales y su participación en ifá, un espiritista kardeciano manifestó haber comprendido dicho fenómeno. Según lo plantea el *Libro de los espíritus*, un hombre en su condición de homosexual es uno de los resultados del proceso de reencarnación: un espíritu que durante sus dos o tres últimas reencarnaciones estuvo apegado al cuerpo de una mujer, una vez que elige un cuerpo masculino evidencia cualidades y rasgos femeninos que acarrea de sus anteriores vidas, de aquí que su comportamiento resulte en esencia afeminado. De este modo, queda supuestamente justificado, para los que así piensan, este y otros comportamientos que, sin una mirada espiritista por parte de estos sujetos, eran asuntos que permanecían incógnitas o sin una explicación concluyente y por consiguiente aceptada[26].

Por lo general, las personas que han acogido e interactuado con los métodos empleados por la EAE entienden que las experiencias vividas les han permitido concebir de una forma más amplia la vida a través de la cosmovisión que plantea el espiritismo de acuerdo con la propuesta que realiza la EAE. Aseguran haber adquirido un conocimiento que antes no poseían. Por ello, se mantienen en sus filas trabajando por su progreso propio y el de la institución. En los casos comprobados, las personas provenientes de centros espíritas que deciden afiliarse a la EAE no regresan a dichos centros o, al menos, sus visitas no suelen ser asiduas como antes.

Como nueva modalidad del espiritismo en Cuba, esta manifestación resulta idealmente consolidada, si se atiene a que sus perspectivas pretenden abarcar un horizonte más amplio que el apreciado actualmente en el resto de las modalidades. El sentido de dicha consolidación es básicamente referente al carácter científico con que siempre se ha postulado este sistema de creencias, el estudio y sistematización de los presupuestos de la doctrina kardeciana sigue siendo el fundamento esencial de este modelo. Ya hemos visto el rol que desempeña el pragmatismo en el marco social donde se adscriben los ya mencionados cultos sincréticos, y lo dificultoso que resulta la implementación y aceptación de un método teórico cuando lo que se persigue son soluciones inmediatas; pero lo que importa aquí es el sentido que toma la preocupación por la preparación del individuo.

El desenvolvimiento social de un credo y su expansión guardan una estrecha relación con el nivel de implicación que logre el sujeto creyente, pues una formación deficiente afectará su compromiso y esto devendrá en un obstáculo para el propio desarrollo de la práctica. Por tanto, la trasmisión de

26 Cabe destacar que la zona de conflicto que ha generado el asunto de la homosexualidad en el interior del sistema ifá es un dilema aún sin resolver. Las opiniones al respecto apuntan hacia las dos direcciones: aceptar o no la presencia de sujetos con orientación hacia el mismo sexo. Por parte de occidente, los criterios se han visto sujetos a la tradición patriarcal en cuya estructura han querido enmarcar, de un modo forzoso, las construcciones sociales del África, las cuales han operado en un sentido u otro. Desde Nigeria, personalidades religiosas como Solagbade Popoola, quien fue secretario general del Concilio Internacional de Ifá en la ciudad nigeriana de Ifé en el año 2001, ha intentado sin éxito demostrar desde la literatura ifá que ciertos odus aluden al carácter inmoral que representa la conducta homosexual; su tesis fue severamente criticada por el oluwo Ifachade Odugbemi, Ajabikin de Ifé, quien aseguraba jamás haber escuchado acerca de semejantes odus en el corpus de ifá, al tiempo que alertaba sobre el cuidado que se ha de tener con «las verdades importadas desde Nigeria, como si todo lo que desde allí nos llega fuese precisamente sello de autenticidad». También investigadores y profesores como Taiwo Abimbola han reiterado el hecho de que los poemas de ifá «guardan silencio» con respecto a esta temática. A todo esto se suma el hecho de que el término *homosexual* fue empleado por vez primera en 1869 por Karl-María Ketbery; y la *homosexualidad* como categoría psicológica se constituye a partir de un artículo de Carl Westphal en 1870. Todas estas fechas, si se les compara con la historia de los cultos africanos, resultan demasiado tempranas como para querer asumir que la homosexualidad en la época precolonial necesariamente se hallaba vinculada a lo que hoy se entiende por inmoral en Occidente. Téngase en cuenta, además, que no fue hasta 1973 cuando la Asociación Americana de Psiquiatría eliminara a la homosexualidad del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*; y en 1990 haría lo mismo la Organización Mundial de Salud. Véase «La homosexualidad y el carácter» en *Adrián de Sousa Hernández: IFÁ santa palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*, 2010.

saberes y velar por el aprendizaje de los miembros resulta uno de los objetivos fundamentales de la EAE. En este sentido, la docencia desempeña un doble rol: preparar al individuo intelectualmente para percibir con más acierto el ejercicio práctico, y, por otro lado, garantizar un efectivo en materia de trasmisión.

Desde esta perspectiva, la EAE procura adentrar a sus futuros miembros en el escenario de los valores sociales y en el reconocimiento de los principios éticos que se alojan en el interior de cada expresión religiosa que, en ocasiones, son disimulados por las ansias de satisfacer necesidades materiales. El amparo que se busca en algunos sistemas de creencias, como la santería, no siempre está dirigido hacia cuestiones de salud y progreso, pues esta expresión, como muchas otras, propone una formación del individuo ligada al desarrollo de su carácter:

> El código moral yoruba, de acuerdo con las tradiciones del cuerpo filosófico-literario de Ifá, se resume en el reforzamiento de las virtudes del buen carácter para formar personas amables, con un espíritu solidario, respetuosas de la sociedad en que viven, de las tradiciones de su cultura y de sus elementos originarios[27].

La dialéctica interior que ha mostrado el espiritismo en el transcurso de los años ha devenido en una constante considerable a la hora de asumir este sistema de creencia como objeto de estudio. Las llamadas «variantes», con sus permanentes transformaciones interiores, constituyen indicadores del proceso transcultural del que nos hablara F. Ortiz, arraigado ya para siempre en nuestra cultura. La inserción de la EAE en el espacio religioso de nuestra capital es un hecho, el impacto de su empresa y el progreso de su influencia aún quedan por ver.

Abel Pérez Massola
Lc. Ciencias de la Religión

BIBLIOGRAFÍA

Argüeyes, A. Hodge, I. *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. Cuba: Academia, 1991.

Basulto Paz, Santiago. *Militancia espírita*. Cuba: La Prueba, 1938.

Bermúdez, Armando Andrés. «Notas para la historia del espiritismo en Cuba». *Etnología y Folclore*, núm. 4 (1967).

Bordieu, Pierre. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina, E. Biblos, 2009.

Córdova Martínez, Carlos y Óscar Barzaga Sablón. *El espiritismo de cordón*. Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2000.

De Plancy, Collin. *Diccionario infernal. Descripción general de todos los hechos y cosas que tienen relación a las apariciones, magia blanca, negra y roja, al comercio infernal, a las adivinaciones, prodigios, errores y supersticiones de las tradiciones y cultos populares y a todas las creencias maravillosas, sorprendentes y sobrenaturales. Vidas de los personajes históricos que tuvieron relación, fueron protagonistas o intervinieron en acontecimientos y sucesos sobrenaturales, etc, etc.* Revisado, ampliado y comentado por Quintín López Gómez. España: Maucci, 1912.

De Sousa Hernández, Adrián. *IFÁ Santa palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*. Cuba: Ediciones Unión, 2010.

Enciclopedia Cultural de Manzanillo en www.crisol.cult.cu.

Espírito Santo, Diana. ¿«*Categorías y sincretismos*»*? El espiritismo como filtro del imaginario religioso cubano*, en www.cubaarqueologica.org.

Fariñas Gutiérrez, Daisy. *Religión en las Antillas*. Cuba: Academia, 1995.

Figarola, Joel James. «La vida y la muerte en el espiritismo de cordón». *Del Caribe*, núm. 20 (1993).

27 Adrián de Sousa Hernández, *IFÁ Santa palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad* (Cuba: Unión, 2010), pág. 13.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad* 1. México: Siglo XXI editores, 2007.

García Molina, José Antonio, María G. Mazorra y Deisy F. Gutiérrez. *Huellas vivas del indocubano*. Canadá: Lugus Libros Latin American Inc., 1998.

García, Rigoberto G. y J. Ortega Suárez. *Bases teóricas para la docencia sobre el espiritismo moderno en Cuba. La práctica espírita en el país. El espiritismo kardeciano popular*, en www.monografías.com.

Hodge, Ileana. *Practicismo y utilitarismo en el espiritismo cubano*, en www.clacso.org.ar.

Iznaga, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*. Cuba: Ciencias Sociales, 1989.

Kardec, Allan. *El libro de los espíritus*. México: Diana, 1957.

Lachatañeré, Rómulo. *El sistema religioso de los afrocubanos*. Cuba: Ciencias Sociales, 1992.

Lago Vieito, Ángel. *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del espiritismo en Cuba*. Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinelo, 2002.

Martín, Juan Luis. *Ecué, Changó y Yemaya*. Cuba: Cultura, 1930.

Méndez Bejarano, Mari. *Historia de la filosofía en España, hasta el siglo xx*. España: Renacimiento, 1929.

Millet, José. *El espiritismo. Variantes cubanas*. Cuba: Oriente, 1996.

Mora Rodríguez, Adelkis. *El espiritismo cruzado en Abisinia*, en www.monografias.com.

Ortiz, Fernando. «Los cordoneros de orilé». *Bohemia*, núm. 9 (1950).

Ortega Suárez, Jorge. *La dirección y evaluación del aprendizaje en la enseñanza de los cultos populares cubanos*, en http://cict.umcc.cu.

Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento, tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Rodríguez Reyes, Andrés M. *Elementos tangibles en la variante cruzada del espiritismo en la ciudad de Matanzas*, en http://cict.umcc.cu.

----- *El tratamiento del espacio en la práctica del espiritismo*, en http://cict.umcc.cu.

Sausse, Henri. *Biografía de Allan Kardec*. Brasil: Alianza, 2010.

Tolezano, Tania G. y Ernesto C. Álvarez. *La leyenda de Antoñica Izquierdo*. Cuba: Ciencias Sociales, 1987.

De Todos los Santos a Halloween: costumbres y creencias populares en Chillarón de Cuenca

Miguel Osma Soria

Cuando pensamos en el Día de Halloween en la actualidad, rápidamente recordamos los grupos de niños que recorren las calles en tan señalado día, ataviados con sus terroríficos disfraces, practicando el famoso «truco o trato» y reclamando golosinas y dulces a los asustados vecinos que les abren sus puertas. Esta imagen se ha venido popularizando desde los años ochenta por el influjo cultural norteamericano, difundido ampliamente en los grandes medios de comunicación, y ha arraigado en buena parte de la geografía española. Sin embargo, hace no demasiados años, el Día de Todos los Santos y el Día de Difuntos traían aparejadas una serie de tradiciones y costumbres (también creencias) que hoy en día han desaparecido, junto a otras que sobreviven más o menos transformadas en la actual coyuntura sociocultural asociada a Halloween.

La intención de este texto es intentar atestiguar el cambio y la transformación de las costumbres populares practicadas en el Día de Todos los Santos en un pequeño pueblo conquense (Chillarón de Cuenca) desde la época de la posguerra tardía hasta la actualidad. La metodología del trabajo se ha basado en entrevistas[1] semidirigidas a personas de distintos rangos de edad, desde los 80 hasta los 30 años, y en la observación participante en las actuales celebraciones que ese día se practican en la localidad.

El día y la noche, el jolgorio y el respeto

Los testimonios recogidos en la investigación nos indican que, durante la posguerra tardía, el Día de Todos los Santos y el Día de Difuntos se vivían de una manera dicotómica. El día y la tarde de Todos los Santos, con toda una serie de costumbres enfocadas al disfrute y la sociabilidad, y la noche de Todos los Santos y el Día de Difuntos (llamado en Chillarón el Día de Finaos), donde la medianoche se recuerda como un momento liminar que da paso a unas horas de recogimiento y respeto, debido a que las ánimas del purgatorio podían traspasar el umbral y «andaban sueltas» por las calles, hasta el final del Día de Difuntos.

La celebración del Día de Todos los Santos se preparaba con esmero durante todo el año, lo que denota la importancia que tenía antiguamente. Las chicas jóvenes del pueblo realizaban una recogida de las judías sobrantes del *esmote*[2] durante todo el año, para poder comprar chocolate o dulces, también «huesos de santo», ese día. Con el dinero obtenido con la venta de la recogida de judías, se compraba chocolate o dulces de manera grupal y se almorzaba en casa de alguno de los miembros del grupo. Cada año se cambiaba de casa y la madre de alguna de las chicas les preparaba el almuerzo. A veces, también preparaban bizcochos, aportando cada miembro del grupo un ingrediente para su preparación. Toda la gente del pueblo, según los testimonios recogidos, almorzaba grupalmente, en un acto claro de socialización, según familias o grupos más afines (los jóvenes con su grupo de amigos).

1 Todas las entrevistas realizadas para este trabajo están en posesión del autor.

2 Verbo que significa 'quitar las cáscaras de los frutos secos'. El verbo no se recoge en el diccionario de la RAE, pero se encuentra en un diccionario de localismos de la zona soriana: http://soria-goig.com/vocabulario/pag_0604.htm.

Después de este almuerzo, las mozas del pueblo se dedicaban a la preparación de un ritual muy interesante. Durante todo el año, habían recogido botijos viejos y cerámicas sobrantes por todas las casas. Todos los vecinos aportaban sus cerámicas, según una informante «porque todos tenían, cuando menos, un nieto o un sobrino que participaría en el juego». Las cerámicas que las mozas iban recogiendo a lo largo del año eran guardadas en algún corral o cohorte[3], fuera del alcance de los mozos del pueblo. Si los mozos conseguían encontrar el escondrijo de las cerámicas durante el año, los destruían: «Ese era el plan que llevábamos durante el año», declara una informante; «los chicos no se podían enterar de dónde estaban, porque nos los rompían».

Al llegar la tarde, las mozas del pueblo iban a recoger los botijos al lugar donde estaban escondidos, y salían con ellos por las calles del pueblo. Desde ese momento, se desarrollaba una especie de juego o rito en el que los muchachos tenían que perseguir a las muchachas para conseguir romper sus cerámicas. El juego se desarrollaba por todas las calles y se basaba en persecuciones, luchas, cogidas, etc. A veces, los muchachos intentaban «romper los botijos a *pedrás*» y las muchachas debían intentar conservar sus cerámicas. En ocasiones, cuando un mozo agarraba a una moza, esta rompía el botijo contra el suelo, para que el muchacho no fuese el que acabara haciéndolo trizas.

Esta costumbre es percibida por todos los informantes como muy divertida, y todos guardan muy buen recuerdo de ella. Al acabar la tarde, con el juego finalizado, los testimonios de los entrevistados dan una visión del pueblo lleno de cascotes de cerámica («Antes no pasaba nada, no había tantos coches como ahora») y de una satisfacción personal de los participantes por el disfrute de la actividad. Según una informante: «Se rompían muchísimos botijos, no te lo imaginas, se quedaba el pueblo lleno de cascotes, salíamos a los botijos *to* los muchachos y muchachas, ¡y lo bien que lo pasábamos!».

Al rito de los botijos le precedía la subida al cementerio para adecentar las tumbas y orar por los difuntos de la familia. Los informantes no han puesto demasiado énfasis en esta cuestión cuando han sido preguntados por ella. Lo único destacable por algunos de ellos es que al cementerio subían grupos de mujeres, en un ambiente de tristeza generalizada. Según los testimonios, era usual escuchar llantos durante el tiempo en el que la gente permanecía allí. Los informantes contrastan la diferencia entre el «respeto» que había por los difuntos en esa época y lo que perciben ahora. Otra informante destaca que «se ponía mucho más esmero» en las ofrendas y la decoración de las tumbas.

A la caída de la tarde, cesaba, según las informaciones, la actividad en las calles del pueblo. «Esa noche no se podía salir, porque soltaban a las ánimas del purgatorio», dice una informante. En las casas se cenaban puches[4], y la atmósfera en los domicilios se envolvía, según los testimonios, en un halo de miedo y respeto.

Esa noche se encendían las famosas lamparillas por los difuntos de la familia, atestiguadas en el manual de Luis de Hoyos[5]. En esa noche, en los domicilios, se encendían unas lamparillas que flotaban en un recipiente, comúnmente de cerámica, con una capa de agua y otra de aceite. «Como no había perras, hijo mío, como ahora que nos sobra de *to*, eso se hacían unas lamparillas que flotaban, en una capilla de agua que luego se le echaba aceite por encima. Las vendían en la tienda, unas cajitas con seis lamparillas, y la gente que tenía menos posibles las hacía con papel y una cerilla, ¿sabes?, como flotaban en aceite pues eso se quedaba así». «Luego ya después pues se ponían velas y eso». Se ha

3 Corral donde se guardaban los cerdos.

4 Una especie de gachas dulces elaboradas con harina, agua y azúcar, a veces con torreznos.

5 De Hoyos, L., *Manual de folklore*, Madrid, 1947, pp. 359-369.

comprobado en las entrevistas que muchas de las mujeres mayores siguen manteniendo velas durante todo el año por sus difuntos.

Respecto al sentimiento de los informantes sobre la noche de los Santos, los testimonios atestiguan que sentían mucho respeto esa noche. La gente no salía a la calle, y no se podía salir solo. En las casas debía mantenerse silencio, incluso abriendo y cerrando las puertas en las casas. «La gente estaba atemorizada, sobre todo desde la noche de los Santos, a las 12, y durante el Día de los Finaos». Los informantes dicen que se contaban «muchas cosas de ánimas». «Pero de verdad que se sentía mucho respeto, hijo mío, no te lo imaginas». Los testimonios de los informantes son reveladores en este sentido: «Mira, hijo mío, de eso se hablaba o no se hablaba ¿sabes?». En este contexto, muchos de los informantes remarcan cosas como: «La gente era muy crédula»; «Era *to* mentira, pero se decía». Como vemos, el miedo y el respeto a las ánimas estaban muy presentes en esa época, apegado a un horario muy concreto: desde las 12 de la noche de los Santos y durante todo el Día de Finaos (de Difuntos).

La costumbre de salir con las calabazas se atestigua perfectamente gracias a las entrevistas. Por la tarde-noche del Día de los Santos, los muchachos salían con las calaveras talladas en calabazas, iluminadas con una vela en su interior por las calles del pueblo. Según los informantes, «salíamos a dejarlas en el cerro, pero nunca íbamos solos». Los informantes más mayores que nos hablaron de esta costumbre remarcan que era «mucho más antigua». «Sí, hombre, eso era ya antes que yo. Las hacía cuando era pequeño», cuenta un informante de más de ochenta años. Parece que en la primera época que intentamos atestiguar no se pedían aguinaldos para las ánimas con las calaveras de calabaza. En este sentido, un hombre de Fuentes Claras (un pueblo cercano) nos relató cómo, cuando era joven, se disfrazaban de ánimas por la tarde: «Con cuatro remiendos te disfrazabas de espantajo».

De la misma forma, por la tarde-noche se atestigua otra costumbre referente a los puches. Según los testimonios, se hacían dos tipos de puches: unos con azúcar y otros sin azúcar. Los azucarados eran para cenarlos esa noche, y los que no lo estaban tenían como destino tapar las cerraduras de las casas. Solo hemos podido testimoniar que las cerraduras se tapaban con puches: «Por los mozos del pueblo, que salían también de juerga por la tarde». No hemos podido comprobar si se tapaban por la creencia de que las ánimas podían entrar por las cerraduras, como cuenta Luis de Hoyos en el *Manual de folklore*[6]. Respecto a los puches, se ha podido recoger otra anécdota: «Las ánimas podían venir a darles vueltas a los puches: si venían, no se podían comer». Se cuenta que, si se observaba que los puches habían sido removidos con un dedo «fantasmal», se tiraban directamente a la basura.

Respecto a tapar las cerraduras con puches y sacar las calabazas por la tarde-noche, las informaciones han revelado que esas dos actividades las llevaban a cabo únicamente varones. «Sí, sí, eso eran los muchachos», declara una informante. Otra informante declara que eran los mozos del pueblo los que tapaban las cerraduras con puches, y solían «*chisparse* con anís».

Durante la realización de las entrevistas, hemos podido atestiguar varias leyendas que se contaban respecto a la noche del Día de los Santos. Una de las más repetidas por los informantes es que no se podía salir a cazar, porque las ánimas podían estar sueltas por los montes[7], y no se podía matar a las liebres: «Al abuelo de Amadeo se le apareció una liebre con una cosa roja en la cabeza, y se levantaba sobre las dos patas, y por mucho que le tiraba tiros no se moría». La leyenda se atestigua cuatro veces con ligeras variaciones entre los entrevistados. Otra leyenda que hemos podido recoger es la de «la fantasma»: se decía que salía una mujer por mitad del pueblo vestida de blanco. Un informante

6 De Hoyos, L., *Manual de folklore*, Madrid, 1947, pp. 359-369.

7 Cómo no recordar la famosa leyenda de Gustavo Adolfo Becker: «El monte de la ánimas».

cuenta que después se dijo que era un hombre disfrazado, que aprovechaba el Día de los Santos para cortejar a una mujer poniéndose una sábana por encima, escudándose en el miedo de la gente a lo sobrenatural en aquella fecha.

En este mismo contexto pudimos recoger otra leyenda: «Mi tío Pernales contaba que le vinieron persiguiendo las ánimas con una rastra, desde Colliguilla, cuando venía con el carro». Otra informante nos cuenta que a los niños se les contaban historias de aparecidos cuando cenaban las puches, y que, si salían a la calle, las ánimas les pondrían las «orejas de bacalao». Como vemos, de una manera o de otra, las historias de fantasmas, aparecidos y ánimas estaban muy presentes esa noche. Según una informante, su madre recogía agua bendita y la esparcía por las paredes de la casa el Día de los Santos, «para que no viniera el demonio». En este sentido, hemos recogido otra información interesante: las campanas de la iglesia sonaban «un buen rato» durante la noche de los Santos, para recordar a los fieles que debían rezar por las ánimas del purgatorio, y quizá con la misma función profiláctica y de protección de la que había gozado su sonido durante los siglos anteriores.

Pasada la noche de Todos los Santos, llegaba el Día de los Finaos. Durante los nueve días anteriores se habían venido celebrando las misas del Novenario de Ánimas, que culminaban con las dos misas del Día de Difuntos. En ese día, las gentes procuraban incluso no alzar la voz por las calles. Las ánimas del purgatorio podían salir de él hasta que pasara el día; por lo tanto, se les debía un respeto especial y había que rezar por ellas. Ese día se celebraban dos misas, una por la mañana «para que los labradores no se fueran al campo sin recibir la misa, por lo que pudiera pasar»; y otra a las 12, la hora normal. De cualquier modo, nadie debía salir a la calle ese día sin el poder profiláctico de las misas: se conservaba la creencia de que asistir a una de ellas te protegería de las ánimas durante ese día.

El Novenario de Ánimas se cerraba con la Misa de Ánimas del día 2 de noviembre. Esta misa estaba presidida por un catafalco, cubierto por una tela morada con una calavera pintada de blanco. Una informante, encargada del repique de campanas para la misa de ese día («eran tres toques, el primero con repique y los dos siguientes no»), nos informa que pasaba mucho miedo ese día, por si al subir al campanario se le aparecía «algo», y que recuerda el ambiente «tétrico» de la iglesia presidida por el catafalco.

El concepto de miedo y de opresión que se hace notar entre los entrevistados más mayores comienza a diluirse cuando hablamos con personas de unos sesenta años y menores. Hemos podido recoger testimonios que nos hablan de que, a partir de una época, «los curas ya te decían que eso eran tonterías, que no hiciéramos caso». De la misma forma, algunas familias eran, según los testimonios, mucho más crédulas, y «sufrían el miedo» de forma mucho más exacerbada. En cualquier caso, podemos constatar cómo se van produciendo cambios con el paso de los años.

La costumbre de la recogida de judías también se transforma con el paso del tiempo. De los años de posguerra y escasez, donde se recogían judías todo el año para poder comprar la merienda de los santos, se pasa a recogerlas solo durante el día anterior, de forma testimonial, pues, como hemos podido recoger en las entrevistas, la gente ya podía comprarse bollos y chocolate. En unos pocos años (no sabemos cuántos), el rito de la recogida de judías acaba desapareciendo.

El juego de los botijos se testimonia sin variaciones en las personas entrevistadas de unos sesenta años. El rito se pierde cuando entrevistamos personas menores de cincuenta, así que podemos decir, de una manera muy laxa, que en los años setenta el rito de los botijos ha perdido su forma original. El rito se transforma, y los informantes de unos cincuenta años nos cuentan que colocaban los botijos encima de un murete, encima de la tapia del cementerio, y el objetivo era romperlos a pedradas, una especie de competición de puntería. Los informantes de estas edades nos informan que se sigue

manteniendo el almuerzo de chocolate y bollos con los grupos de amigos, y que por las tardes se meriendan puches también con los amigos. Se ha perdido ya, de la misma forma, la costumbre de tapar las cerraduras con puches.

En esta época recogemos que se siguen celebrando las dos misas señaladas anteriormente, pero, desde luego, en las sensaciones trasmitidas por los informantes se ha perdido totalmente el miedo y esa sensación de «respeto» tan señalada por los más mayores. Los informantes de esta edad nos señalan que salían con las calabazas a pedir dinero por las «ánimas benditas», y que después subían a colocarlas a la tapia del cementerio. La principal actividad que se desarrolla por las tardes-noches por parte de los mozos, además de las calabazas, es asustar a los grupos de chiquillos y a los grupos de mozas que salen por el pueblo.

Se acerca Halloween

A partir de los años setenta, y en los ochenta, se produce un tremendo auge, o surge la moda de grabar psicofonías en el cementerio en el Día de los Santos por parte de los jóvenes. Muchos de los testimonios recogidos nos cuentan que, después de las bromas y de asustar a los chiquillos con las calabazas, subían por la noche al cementerio a realizar esta actividad. «Solíamos levantar alguna lápida y meter la grabadora dentro», nos cuenta un informante, entre otras tantas anécdotas relacionadas con el tema. La percepción de estas actividades por su parte es emocionante, pero alejada de cualquier miedo que recuerde al pasado. Como vemos, el «contacto» con lo sobrenatural se sigue produciendo en esa noche, aunque las formas, los ritos, las percepciones y las creencias cambien.

En esta misma franja cronológica, pero algunos años después, en los años ochenta, se comenzaron a organizar en el pueblo de nuestro estudio unos concursos de calabazas el Día de los Santos. En estos años parece que se mantuvo la tradición de almorzar chocolate, merendar puches y los citados concursos de calabazas[8] (además de subirlas al cementerio por la noche).

Gracias a los testimonios de personas que cuentan actualmente con alrededor de treinta años, hemos podido reconstruir el estado de las costumbres en el pueblo en los años noventa[9]. Básicamente, la única actividad que se realizaba era la fabricación de las calabazas, y después salir por la tarde a pedir dinero para las «ánimas benditas». A los niños del pueblo les gustaba mucho ir a los huertos a intentar robar alguna calabaza, aunque muchas veces los dueños acababan regalándolas, o se las habían guardado los padres para la realización de la fiesta. Por supuesto que las historias de ánimas y apariciones se seguían contando, y el ambiente «sobrenatural» y de contacto con la muerte se seguía manteniendo, pero en un estado muy débil, y desde luego desde una perspectiva mucho más amigable. Los niños seguían subiendo las calabazas al cementerio o al cerro al terminar la recogida de aguinaldos, y vivían el día con una especial excitación. Las cuadrillas de mozos y mozas seguían aprovechando ese día para que los niños fueran objeto de sus sustos y bromas. La costumbre de merendar el chocolate y las puches, así como la ruptura de los botijos, se encontraban ya en esta época totalmente perdidas.

¿Qué es lo que pasó? En los años noventa, en algún momento que no hemos podido constatar, pasó a celebrarse el Día de las Calabazas el 31 de octubre, seguramente porque en España, poco a

8 Obviamente, también se mantiene la costumbre de visitar los cementerios, pero no hemos podido abarcar tanto en la investigación para profundizar en ella y averiguar si se producen cambios de interés.

9 De la misma forma, los recuerdos del autor de estas líneas contribuyen a la redacción de este párrafo, por haber estado presente y participado en la fiesta en muchos de los años de su niñez.

poco, se iba poniendo de moda la celebración de Halloween. La costumbre principal entre los niños comenzó a ser la preparación y la salida con las calabazas el día 31; y el día 1 de noviembre, cuando tradicionalmente se habían realizado las costumbres de almorzar chocolate, puches, etc., se quedó arrinconado con la única actividad de la visita al cementerio, que se siguió celebrando (al igual que las misas, etc.), pero sin tener nada que ver ya con la parte festiva de las costumbres.

Pero el Día de las Calabazas no pasó a ser algo parecido al Halloween americano automáticamente. Hasta al menos el comienzo del siglo XXI, las costumbres del Día de las Calabazas se mantuvieron prácticamente intactas. Los niños continuaban preparando sus calabazas, pidiendo «para las ánimas» y subiendo al final de la jornada al cementerio para depositarlas y sufriendo las bromas de los mozos más mayores. Unos años después, ha podido observarse una especie de «fusión» entre Halloween y el Día de las Calabazas, cuando los niños salían disfrazados, pero manteniendo el rito de preparación de la calabaza, saliendo a pedir dinero para las ánimas y depositando después su calabaza en el cementerio. Solo en los últimos años, el «truco o trato» se ha instalado en Chillarón, dejando de lado casi todo el rastro del Día de las Calabazas, y actualmente se celebra junto con otra serie de actividades.

El Día de Todos los Santos en la actualidad

En el año 2011 una asociación cultural de Chillarón, junto con los jóvenes del pueblo, decidió tomar una iniciativa para la revitalización de la fiesta de Todos los Santos y aumentar la cohesión social y el acercamiento de los vecinos del pueblo en ese día, y al mismo tiempo para realizar actividades para los niños del municipio. Desde ese año, se han venido realizando diversas actividades todos los años, bajo la denominación del Día de Halloween, como una procesión de la Santa Compaña, un desfile de una carroza infantil, merienda de puches, baile de disfraces para los niños, etc. Podemos observar el cartel con las actividades de 2014 en la imagen que ofrecemos (figura 1). Según los organizadores de la fiesta, además de recordar algunas tradiciones que se habían perdido, como las de los botijos y los puches, se quería rememorar el Día de los Santos para los niños del pueblo, pues el recuerdo general de toda la gente que organiza los eventos es que el Día de Todos los Santos era un día muy especial y divertido en su niñez y juventud.

Figura 1

Sin duda, debemos notar que son las formas del Día de Halloween las que dominan las celebraciones y la mayoría de las actividades, a pesar de que se intenten rememorar las costumbres de las puches y botijos. Una de las actividades más interesantes que podemos observar en esta fiesta en Chillarón en la actualidad es la de la procesión de la Santa Compaña, que se celebra el día 31 y precede al baile de disfraces para los niños que cierra las actividades de esa tarde. Según los organizadores, «se pretendía hacer algo tétrico, en consonancia con las creencias que se dan en este día: juntar el mundo de los muertos con el de los vivos. También hacemos referencia a la Santa Compaña porque es una de las tradiciones más bonitas, y entronca con las creencias que teníamos en el pueblo sobre las ánimas que estaban sueltas por el monte, y que podían pasar al mundo de los vivos en esos días».

La procesión se compone de una calabaza muy grande que se transporta sobre unas andas por las calles del pueblo, por las afueras y por los cerros, por los participantes, que se disfrazan de esqueletos con capa y capucha (figuras 2, 3 y 4). Detrás de la comitiva principal se colocan otros participantes con tambores de *turbas*[10] y túnicas, pintados de zombis (figura 5), que van marcando el ritmo, y en los momentos de mayor éxtasis tocan más fuerte y rápido. En una ocasión, un participante se vistió de cura y fue presidiendo la procesión leyendo versículos de la Biblia en voz alta (esto le dio a la procesión un ambiente muy «tétrico», que gustó mucho a los participantes). Durante el desarrollo de la procesión, se combinan momentos de silencio con momentos de excitación, donde los participantes repiten fuertemente las palabras *¡Dominus mortis!*, y los tambores tocan rápido y fuerte. Este es uno de los momentos que más gustan a los niños, pues hemos podido observar que este año, antes de la salida de la procesión, un grupo de niños gritaba la frase sin parar mientras esperaban la salida. Debemos señalar que antes y después de la salida de la procesión se observan los típicos grupos de niños disfrazados practicando el «truco o trato». Ni una sola calabaza hecha a mano (excepto la de la procesión) ha podido ser observada en el pueblo este año.

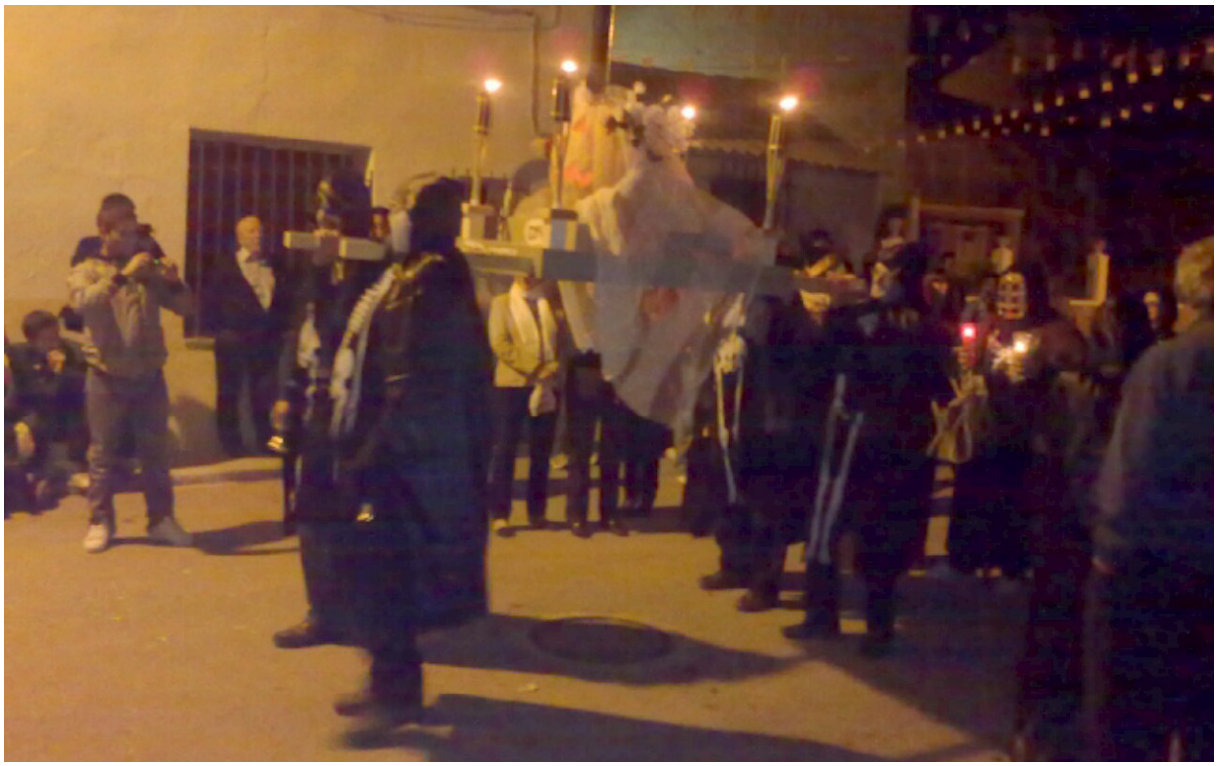


Figura 2

10 Nombre popular de la típica procesión conquense Camino del Calvario que se celebra en la madrugada del Jueves Santo en Cuenca.

Figura 3

Figura 4

Figura 5

Detrás de la procesión se enmarañan los vecinos del pueblo, de todas las edades, que la siguen por todo su recorrido. A la vez, se saca una carroza para los niños más pequeños, decorada con motivos de Halloween (figura 6). La gente más mayor del pueblo ha aceptado sin reservas esta nueva costumbre y participa cada vez que se realiza, no habiendo existido ningún tipo de queja al respecto.

Figura 6

Después de la procesión, se celebra para los niños un baile de disfraces, también con la típica decoración de Halloween. También, después de la procesión, se monta y se escenifica un «pasaje del terror» (figura 7).

Figura 7

Figura 8

El día 1 de noviembre se celebra, al mediodía, un concurso de gachas. Se preparan varias sartenes y se ofrece de premio un vino y un jamón. Toda la gente del pueblo come junta y oficia de juez para premiar el mejor plato. La tarde del sábado suele dedicarse a ofrecer la típica merienda de puches y una queimada (figuras 8 y 9). Los puches han sido especialmente bien acogidos, pues los habitantes más mayores del pueblo son los que las preparan y enseñan a prepararlas a los más jóvenes. Entre las conversaciones que se escuchaban, podían oírse varias relativas a cuando en el pueblo las gentes se reunían en las casas para merendar puches.

Figura 9

Aunque en el 2014 no se ha programado, los años anteriores se hizo, para los niños, un intento de revitalización de la tradición de los botijos. Como podemos ver en la imagen (figura 10), se colgaron botijos a modo de piñata, y los niños debían intentar romperlos con un bastón de madera. Hemos visto que esta forma de «romper los botijos» no tiene nada que ver con la antigua costumbre que se practicaba en el pueblo, ni siquiera tiene que ver con la manera en que los mozos rompían los botijos en los años setenta, sobre un muro y a pedradas.

Figura 10

El bestiario menor de *La pícara Justina*

Cándido Santiago Álvarez

1. Introducción

El *Libro de entretenimiento, de la Pícara Justina, en el que debaxo de graciosos discursos, se encierran provechosos avisos*, hizo su aparición el año 1605 en Medina del Campo (Valladolid), pero, aunque estampado en la portada figura «compuesto por el Licenciado Francisco de Úbeda, natural de Toledo», durante muchísimo tiempo fue considerado este nombre el pseudónimo de su pretendido autor, el religioso leonés de la Orden de Predicadores fray Andrés Pérez (Oltra Tomás, 1985; Rey Hazas, 1977). Es más, en la segunda mitad del siglo XIX a este fraile dominico también se le atribuyó la autoría del Quijote apócrifo (Díaz de Benjumea, 1878):

> En efecto, hacia fines de 1614 y mientras se hallaba en prensa el ingeniosísimo poema intitulado Viaje del Parnaso, se imprimía en Tarragona una continuación del Quijote por un escritor de Tordesillas con el nombre de Licenciado Alonso Fernández de Avellaneda y evidentemente fraguada en secretos conciliábulos de Madrid. Semeja esta obra en mucho á esas grúas ó maquinarias que se construyen para mover pesos enormes con solo la aplicación de un dedo á un manubrio. El sanedrín de donde parte la inspiración superior está en la corte. Se da un rodeo para buscar á un autor supuesto en Tordesillas, toma el pseudónimo de Avellaneda, y se acude á imprimirlo nada menos que á Tarragona, y realmente quien solo con un dedo mueve toda esta maza contra Cervantes, es un fraile dominico llamado Andrés Pérez.

Sin embargo, la proposición fue desmentida de inmediato con contundentes razones en crítica literaria (Revilla, 1879).

Algunos años más tarde, en el último decenio del siglo XIX, fueron hallados dos documentos notariales fechados en Madrid en 1590, en el protocolo de Juan Calvo (Pérez Pastor, 1895), en los que aparecen:

> 1.°, la «Capitulación de dote entre el Licenciado Francisco López de Úbeda, médico, natural y vecino de la ciudad de Toledo, hijo de Luis López de Úbeda y María de Contreras y Dª Jerónima de Loaisa, hija de Diego Ortiz de Canales y de Leonor Núñez de Loaisa, difuntos.» y 2.°, la «Carta de pago de dote otorgada por el Licenciado Francisco López de Úbeda a favor de Dª Jerónima de Loaisa.»

Estos documentos prueban, de manera fehaciente, la existencia real de un médico, toledano, llamado Francisco López de Úbeda.

El sorprendente descubrimiento puso en tela de juicio la hipótesis del pseudónimo, a la vez que aclaraba por qué en la edición prínceps de *La pícara Justina* el nombre de Francisco López de Úbeda figura tres veces a lo largo del texto: en el privilegio real, en la aprobación y en la dedicatoria a don Rodrigo Calderón y Sandelín.

En los comienzos del siglo XX, a la luz de los susodichos documentos, el hispanista francés Foulché-Delbosc (1903) expone sin la menor vacilación «que le Francisco López de Úbeda qui se maria en 1590 est le même que celui dont le nom figure quatre fois dans l'édition princeps de *La pícara Justina*» y «que si le P. Andrés Pérez avait écrit ce libre, il ne l'aurait pas signé d'un nom porté par un de ses contemporains». En consecuencia, afirma que: «L'auteur de *La pícara Justina* est bien réellment le médecin tolédan Francisco López de Úbeda».

La bien fundada conclusión no suscitó unánime aceptación. Cabe destacar el firme rechazo por parte del erudito leonés don Julio Puyol Alonso (1912), quien en todo el texto ve la mano del dominico fray Andrés Pérez, así como un claro ambiente leonés. Además, unido a este criterio, dada la deferencia dispensada a la personalidad de don Julio, volvió a resurgir, aunque sin mayor trascendencia, la hipótesis por la que se consideraba que el autor de *La pícara Justina* y el del Quijote apócrifo eran la misma persona (Canal, 1926).

Mas, en la segunda mitad del siglo XX, irrumpe la figura de otro gran hispanista francés, Marcel Bataillon (1969), quien hace una consistente y sólida apuesta por la autoría de Francisco López de Úbeda, de tal manera que despoja de ella a fray Andrés Pérez. Pero, cuando todo parecía aclarado, en los albores del siglo XXI, el descubridor de otro documento notarial, fechado en Valladolid el 18 de abril del año 1605, donde consta el interés comercial entre dos libreros por «un libro intitulado la *pícara*, que le conpré del padre presentado fray Baltasar Navarrete de la orden del señor santo domingo», propone la transferencia de autoría de *La pícara Justina* a otro dominico, fray Baltasar de Navarrete, en detrimento del licenciado Francisco López de Úbeda, médico, natural de Toledo (Rojo Vega, 2004).

Así, en el detenido análisis textual se encuentran suficientes evidencias para afirmar que el autor no se movía por los claustros eclesiales, ni tampoco tenía una particular ligazón con el territorio leonés (Oltra Tomás, 1985; Martínez Reñones, 2005); que había sido estudiante en Alcalá[1] («… me he determinado a sacar a la luz este juguete, que hice siendo estudiante en Alcalá, a ratos perdidos…», pról. al lect., pág. 73), que profesaba la medicina («usando de lo que los médicos platicamos, los cuales, de un simple venenoso, hacemos medicamento útil», pról. al lect. pág. 74; «Y debérseme ha el blasón de segunda Esculapia», intr. gen. n.° 3.°, pág. 127; «sepan que conozco lo bueno, y sé que aunque esta iglesia, mirada con ojos médicos, cuales son los míos, parece que está al revés», II, 3.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 529), y que, al propio tiempo, exhibe cuán versado estaba en los temas de la naturaleza, animada e inanimada. En cuanto a la animada, destacan, por su número, las alusiones al reino animal, donde aparecen vertebrados, invertebrados e incluso fabulosos. La consideración analítica de todos estos elementos puede contribuir tanto a la clarificación de la obra como a la reafirmación de la autoría.

A este respecto, en el presente trabajo abordamos el estudio de los animales invertebrados que aparecen a lo largo del texto, así como su significado en la narración de las andanzas de Justina.

2. La nómina de animales invertebrados

El *Libro de entretenimiento de la Pícara Justina* contiene treinta términos vernáculos alusivos a animales que pertenecen a la línea zoológica de invertebrados, la más abundante y diversa del reino animal (tabla 1).

1 En todo el artículo, las citas textuales de *La pícara Justina* proceden de la edición preparada por don Antonio Rey Hazas. Editora Nacional. 2 vol. Madrid, 1977.

Tabla 1. Las voces vernáculas relativas a invertebrados				
abeja	chinche	grana	mariposa	polilla
alacrán	cínife	gusano	mosca	pulpo
araña	coral	hormiga	moscardón	púrpura
avispa	escorpión	ladilla	moscón	sanguijuela
caracol	esponja	langosta	mosquito	venera
carcoma	garrapato	liendre	piojo	zángano

Este conjunto de animales no resultaba extraño para la sociedad a la que iba dirigido el *Libro de entretenimiento*, la cual estaba familiarizada con ellos porque todos formaban parte de nuestra fauna y, además, se hallaban presentes en un buen número de obras en romance, así como en el acervo paremiológico, la llamada «cultura popular», llegado a nosotros por transmisión oral (Santiago-Álvarez, 2014).

3. Examen de los términos

Abeja

Este insecto himenóptero, organizado en sociedades, era conocido desde los tiempos prehistóricos por sus apreciadas producciones: la cera y la miel. Aparece citado tres veces en el texto. La primera, en la dedicatoria a don Rodrigo Calderón y Sandelín:

> Esta es solo para suplicar a v. m. me dé licencia para honrar y amparar con el escudo de sus armas este libro, el cual he compuesto solo a fin de que con su lectura (que es varia y de entendimiento mucho, y no sin flores que, gustadas y tocadas de tan preciosa *abeja*, darán miel de gusto y aprovechamiento). [pág. 69]

El autor explica de manera sucinta, por medio de la metáfora, cómo la industriosa abeja, para elaborar la codiciada miel, requiere de las flores proveedoras del néctar.

La segunda viene incluida en una paremia que ya fue advertida por Gella Iturriaga (1979):

> No hay animal cuyas propiedades, en todo y por todo, sean tan malignas que, a vueltas de algunas nocivas, no tenga otras útiles y provechosas. […]; *la abeja con su miel convida y con su aguijón atemoriza*. [intr. gen. n.° 3, pág. 123]

En este refrán, del que se conocen diversas variantes (Santiago-Álvarez, 2010), se indica que, junto al beneficio que nos reporta la abeja (la miel), está la temible arma (el aguijón) con la que por reacción defensiva puede causarnos tremendo dolor y trastornos alérgicos, si no actuamos con la debida prudencia y cuidado.

La tercera vez aparece en una relación de animales con los que se quiere parangonar la actividad mesoneril:

> Para alabar a los mesoneros, unos les comparan a los grajos, otros a las hormigas, otros a las *abejas*, otros a las cigüeñas, porque todas estas aves hacen oficio de mesoneras con los huéspe-

des de su especie, entre las cuales quien más se adelanta es el grajo, porque no solo hospeda a la cigüeña cuando pasa por su casa, pero la acompaña hasta ponerla en salvamento cuando va o viene de veranear. [I, cap. 3.°, n.° 1, pág. 191]

Las abejas viven en sociedad. Cada colmena, regida por una reina, dispone de un número de efectivos, obreras y zánganos, que no se trasvasan entre ellas; serían recibidos con hostilidad. Incluso, llegado el momento y cumplida su función, aquellas expulsan a los zánganos por improductivos. Además, un sistema defensivo actúa para detener a cualquier animal invasor, aunque alguno logra burlarlo para establecerse como parásito. En suma, el hospedaje está excluido en la vida de la colmena.

Alacrán

Este nombre vulgar en romance comparte significación con el patrimonial escorpión (v. infra). Refiere al arácnido, lucífugo, depredador, que pica con su aguijón caudal.

En el texto encontramos dos citas. La primera es el mote de uno de los componentes de la Bigornia:

El uno se llamaba el arcediano Mameluco, el otro el *Alacrán*, el otro el Birlo, otro Pulpo, el otro el Draque, y las posturas y talles decían bien con sus nombres. [II, cap. 1.°, n.° 4.°, pág. 286]

El sentido del apodo enlaza con la consideración de animal traidor y engañoso porque hace el daño de modo inesperado, secretamente, cuando alguien comete un descuido o imprudencia. En Calila e Dimna (Döhla, 2009) encontramos la siguiente comparación: «… el mal omne syenpre está aparejado para facer mal, asy commo el alacrán, que syenpre está aparejado para ferir». [manuscrito A]

En la segunda hace mención a una pócima para remedios medicinales en cuya composición entraban los alacranes:

Ya yo era dama; ya las cosas de montaña y de Mansilla, que todo es uno, me olía a aceite de *alacranes*. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 354]

Esta sentencia abunda en la consideración de médico del autor, para quien el preparado era de sobra conocido, pues aparece recogido por el Dr. Laguna en las anotaciones al Dioscórides (1555) con exposición de los usos médicos para los que estaba indicado:

El azeyte de alacranes asegura, fortifica, y preserva, contra pestilectia, y contra cualquier veneno, a los que se untaren con el los pulsos, y el corazón. Aplicado a los riñones, deshace la piedra dellos: y puesto sobre la vedija, o echado por el caño con alguna xeringa, desmenuza la que en la vexiga se engendra. Trae Mesue dos maneras de componer este azeyte. [lib. II, cap. XI]

El empleo de este aceite perduró por largo tiempo, como prueba la presencia del método de preparación por doquier, en obras del siglo XVIII españolas (Flores, 1721), francesas (Baumé, 1795), etc. El método que trascribimos procede del tratado de Flores:

OLEUM SCORPIONUM SIMPLEX EX MESUE.

R./. Scorpionum n. XX.Oleia amigdalarum amamararum lb.j.

Fiat óleúm S.A.

METHODO

Echaràns è dentro de vna redoma veinte alacranes vivos, cogidos en los caniculares, vaziará-se encima dé ellos vna libra de azeyte de almendras amargas, se pondrán al sol, ò en baño de

Maria, sin tener necésidad de colarse, pues no teniendo humedad que los pueda corromper, no pierde nada el azeyte; sus virtudes son para hazer arrojar las piedras de los riñones, haciéndolas pedazos, &c.

Araña

El término hace referencia a especies de arácnidos bien caracterizadas, que viven en proximidad con el hombre: unas en su habitación, sinantrópicas, otras en ambiente natural, aunque antropizado.

Las citas en *La pícara Justina* no son muy abundantes. La primera aparece en la introducción general:

¡Válgame San Jorge que mató la *araña*! [intr. gen. n.° 3.°, pág. 120]

Esta expresión admirativa, en la que se hace recurso de la leyenda del santo guerrero para acabar con un insignificante animal, la hemos incorporado a la lista de paremias presentes en el *Libro de entretenimiento* (Santiago-Álvarez, 2010); guarda relación con la exclamativa recogida por el maestro Correas (1992): «San Jorge mata la araña», que es la que incluyó Gella Iturriaga (1979) en su trabajo.

La siguiente incide en el carácter dañino de la araña cuando de modo fortuito pica a alguien:

Personas mal intencionadas son como *arañas*, que de la flor sacan veneno. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 1, pág. 407]

Desde el punto de vista biológico, arrastra una errónea concepción sobre las arañas de ambiente natural en su relación con las flores a las que acuden para cazar sus presas, insectos florícolas; no obstante, nosotros la hemos elevado, tal cual, a la categoría de paremia para incluirla, como variante, junto a las ya existentes (Santiago-Álvarez, 2006).

Avispa

Este insecto himenóptero se organiza en sociedades temporales, constituye las colonias en la estación favorable. Las hembras de la casta trabajadora se afanan en el aprovisionamiento.

El autor del *Libro de entretenimiento* recurre a él en forma de símil retórico:

Pero como es natural que la vista del matador hace revivir la sangre helada e inquietar las precordias, alborotósele la pajarilla, y, como si él fuera una colmena de *avispas* ofendidas, con esa misma furia y susurro de palabras comenzadas y no acabadas, henchía el aire de quejas y a mí de algunos temores. [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 2, pág. 602]

Deja entrever que conoce la agresividad que muestran cuando alguien interfiere en su actividad. Las hembras pican con el aguijón caudal solo por reacción defensiva.

Caracol

Este molusco gasterópodo, terrícola, vive encerrado en la inseparable concha calcárea, deambula en la noche, incluso en días lluviosos o nublados, es abundante por áreas antropizadas, huertos, jardines, etcétera.

En *La pícara Justina* aparece citado cuatro veces. La primera, en la introducción general:

¿Seré yo la primera planta cuya raíz secó y marchitó el roedor *caracol*? [intr. gen. n.° 1, pág. 95]

Expresa una realidad biológica, el carácter fitófago de este animal. En general, ataca a partes aéreas, hojas, tallos tiernos, yemas, etc., aunque también pueden hacerlo a partes enterradas, raíces, cuello, bulbos, tubérculos, etc.

La sentencia guarda cierta similitud con la que encontramos en la primera parte del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán publicada en 1599: «Mas, como sea tan avara mi fortuna, cuando más nuestros tiernos amores iban cobrando alguna fuerza, quebráronse los pimpollos, la flor se secó de un áspero solano, royó un gusano la raíz, con que todo se acabó» (1.ª, I, cap. VIII), pero no creemos que nuestro autor se inspirara en ella y, en aras a la singularidad, trocara uno por otro (Santiago-Álvarez, 2017).

En todo caso, cabe pensar que López de Úbeda habría observado cómo los caracoles viven a expensas de los tejidos vegetales y, además, tendría noticia de lo escrito por los autores clásicos. Así, el carácter roedor de los caracoles estaba expuesto en la *Historia natural* de Plinio[2]: «Los caracoles es cosa cierta que tienen dientes, y es indicio desto, ver las vides roídas de los mas pequeños» (libro XI, cap. XXXVII), donde también se da cuenta de la existencia de especies endógenas (del gr. ἔνδον, 'dentro'; γῆ, 'tierra'): «En la arveja nacen limazes, y algunas vezes menudos caracoles de la tierra, que la roen admirablemente» (libro XVIII, cap. XVII) y de aquellas consideradas trogloxenas (del gr. τρώγλη, 'caverna'; ξένος, 'huésped'):

> Los caracoles se esconden de la misma suerte: y estos otras vezes en tiempo de estio se arriman principalmente a las piedras: y de tal manera, que trastornándolos con injuria, y arrancándolos de por fuerça, aun no quieren desasirse. En las islas Balearicas ay unos caracoles que llaman cavaticos, que no salen de las cavernas de la tierra: ni viven de yerva alguna, sino están pegados unos a otros, como las uvas en un razimo. Otro genero ay de caracoles menos conocido: los quales están asidos unos a otros, cubiertos con la cubierta de una misma concha: y estos viven siempre debaxo de tierra. [libro VIII, cap. XXXIX]

Sea como fuere, hoy sabemos que algunas especies de pequeño tamaño, que viven subterráneas (ferusácidos), roen las raíces, son rizófagas (Pussard, 1951).

En esta otra cita:

> Con cuernos de *caracol*. [IV, cap. 5.°, pág. 729]

hace mención a un aspecto anatómico del animal, el cual estaba señalado en la *Historia natural* de Plinio: «De un mismo género son los caracoles del agua y los terrestres: los cuales salen de su domicilio, y alargan y encogen dos cosas, que parecen cuernos; carecen de ojos, y así tientan con aquellos cuernecillos el camino» [libro IX, cap. XXXII].

Las dos citas siguientes las hemos elevado a la categoría de paremias (Santiago-Álvarez, 2011). Ambas reflejan el inconsistente modo de desplazamiento que muestra el caracol. Así, cuando Justina nos dice:

> Yo cuitándome toda, sonrojada e inquieta, andando el medio *caracol* y orejeando con las dos manos, le dije… [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 421]

indica que se aparta torciendo el camino, de manera sinuosa.

2 Para las citas textuales nos hemos inclinado por la *Historia natural* de Cayo Plinio Segundo, traducida por el licenciado Gerónimo de Huerta. 2 vol. Madrid, 1624.

En la siguiente, se fundamenta en que el caracol deambula, va de una parte a otra sin seguir un camino marcado:

> Pero es de casta de *caracoles*, que hacen su hecho a traición. [II, 2.ª parte, cap. 3.°, pág. 446]

Carcoma

Este vocablo femenino alude a coleópteros xilófagos, de pequeñas dimensiones, que taladran la madera seca y la reducen a polvo después de digerirla.

En el *Libro de entretenimiento* encontramos la siguiente frase:

> ¡Mirad qué bastón de capitán, para antojárseles que le enterrábamos con él en la mano, sino un rasero negro y carcomido! [I, cap. 3.°, n.° 3, pág. 222]

En ella se da cuenta del estado en el que se encontraba un elemento comercial nada ocioso en ventas y mesones, el rasero, al que por su naturaleza leñosa le había entrado la perforadora carcoma.

Chinche

El sustantivo femenino *chinche* viene del lat. *cimex*, *-icis*, que hace referencia a una sola especie de insectos hemípteros-heterópteros, hematófaga, lucífuga, que vive en la compañía del hombre desde los más remotos tiempos (Doby, 1998), sinantrópica.

En el libro de *La pícara Justina* aparece nombrada en un pasaje confuso:

> Yo repudié la herencia, y repudiara mil a trueco de no quedar en la pocilga de tan gran cochina, porque temí que, a pocos días que allí estuviera, me convirtiera en *chinche* como la doncella Onocrotala, la cual, por ser tan puerca, fingieron los poetas haberse convertido de mujer en *chinche*, y que desde entonces este animal, por lo que tiene de mujer, busca de noche compañía y, por volver por su honra, busca ropa limpia, porque piensen que lo es ella. [II, 3.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 571]

La mayor parte de los estudiosos de la obra consideran esta fábula una pura invención de López de Úbeda (Bataillon, 1969; Rey Hazas, 1977) porque no encuentran el fundamento de donde pudiera provenir. En primer lugar, se trata de un insecto lucífugo de hábito alimentico hematófago, que vive en sitios de higiene descuidada, refugiado en grietas, hendeduras, etc., y del que, desde la antigüedad, se suponía que se originaba por la suciedad y no por transformación (Doby, 1998).

Aristóteles[3] en la *Historia de los animales* (556b 23, 27) señala que «οἱ δὲ κόριες ἐκ τῆς ἰκμάδος τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων συνισταμένης ἐκτός» (las chinches se originan de la humedad de los cuerpos de los animales, que se forma sobre ellos [trad. del autor]). Por otro lado, el *Tesoro de la lengua castellana o española* (Covarrubias, 1611), en consonancia con la imperante doctrina de la generación espontánea, afirmaba que: «La chinche es un animalejo engendrado de la putrefacción, por la suciedad y poco aliño de los que no limpian, o la cama o lo demás adonde se crían. En las camas es lo más ordinario».

En consecuencia, la transformación de un vertebrado en el insecto chinche no estaba recogida por la tradición escrita u oral. Pero aún hay otro detalle: la doncella Onocrótala, que nos remite a un ave,

3 Las citas textuales proceden de: Αριστοτέλης, Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν. Απαντα, τόμος 15, 16, 17, 18. ΚΑΚΤΟΣ. Αθήνα (*Historia de los animales*, tomos 15, 16, 17, 18. Obras completas). Edición bilingüe: griego clásico, griego moderno. Atenas, 1994.

el pelícano (del gr. ὀνοκρόταλος, 'onocrótalo'), que vive en ambiente natural, no resulta hospedante propicio para un insecto lucífugo, sinantrópico, la chinche, que requiere sangre para su desarrollo.

La interpretación de esta fábula tenemos que realizarla bajo otro supuesto, como el apuntado por Bataillon (1969), quien sugiere cierto grado de relación con el tan debatido tema de la *limpieza de sangre*. En este sentido, el detenido análisis del párrafo nos lleva a comprender el repudio de la herencia por parte de Justina porque no puede vencer los escrúpulos que le asaltan. En primer término, destaca el hecho de «no quedar en la pocilga», un recinto humillante, indecoroso e inapropiado, donde, además, contraería impureza por contacto. Por otra parte, detesta la compañía «de tan gran cochina» porque redundaría en más impureza tanto si consideramos el término en el sentido real (un animal impuro: «Ni cerdo, pues aunque tiene la pezuña partida, hendida en mitades, no rumia; será impuro para vosotros» [Lev. 11,7][4]») como en el figurado (persona nada aseada).

Pero donde le sobreviene el mayor de los reparos es en la transmutación de un vertebrado, el pelícano, ave carnívora que también figura en el catálogo de las impuras (Dt. 14,17; Lev. 11,18), en un insecto hematófago, la chinche, porque trasciende la más insalvable de las prohibiciones: «Tampoco comeréis sangre, ni de ave ni de animal, en ninguno de los lugares en que habitaréis. Todo el que coma cualquier clase de sangre, ése será exterminado de su parentela» (Lev. 7,26-27); «Por eso he mandado yo a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de carne alguna, porque la vida de toda carne es la sangre; quien la comiere será borrado» (Lev. 17,14). Ahora se enfrentaría a otro tipo de impureza, la de trasgresión, advertida, además, en uno de los preceptos negativos que todo judío está obligado a respetar: «182. Que no se coma sangre» (La Misná[5], apéndice III).

Cínife

Este sustantivo masculino que designa al temido y molesto mosquito de trompetilla aparece citado dos veces en el texto. La primera, en la introducción general:

> El cisne canta su muerte, el *cínife* los daños de la canícula. [intr. gen. n.° 1, pág. 98]

Se advierte de un fenómeno natural, a saber: el sonido que emite el mosquito cuando se aproxima a su víctima para clavarle su pico en el biotopo cutáneo e ingerir el alimento, la sangre. Además, en ella queda perfectamente señalado el verano como la estación en la que hace su aparición y se sufren sus ataques en toda su crudeza. Nosotros la elevamos a la categoría de paremia (Santiago-Álvarez, 2010).

Algo más adelante vuelve a insistir:

> Con razón pudieran ser estos comparados al *cínife*, que cuando más muerde, más canta. [II, cap. 1.°, n.° 4, pág. 288]

Alude al zumbido, por vibración alar, mantenido durante todo el tiempo que permanece el mosquito con el pico clavado en la piel de su hospedante (Santiago-Álvarez, 2010); transformada por Gella Iturriaga (1979) en la paremia siguiente: «Como el cínife que cuanto más muerde, mas canta».

El término cínife fue considerado por Puyol Alonso (1912) un «provincialismo o que se emplea en León con mayor frecuencia que en cualquiera otra comarca (III, pág. 62)» con el pretendido deseo de

4 Las referencias bíblicas se realizan en base a la Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1983.

5 Edición preparada por Carlos del Valle. Editora Nacional, Madrid, 1981.

afianzar la autoría del dominico leonés fray Andrés Pérez, pero en realidad se trata de una voz patrimonial que deriva del latín *ciniphes*, procedente a su vez del gr. κνίψ (*cníps*, 'mosquito') relacionada con el verbo κνίζω (*cnízo*, 'picar, atormentar') de donde nos queda aclarado el significado entomológico: se trata de un insecto que pica y atormenta.

El empleo por parte de López de Úbeda viene a corroborar el dominio léxico de que hace gala nuestro autor en toda la obra. Sabe que el sentido de este término es más estricto que el de la voz sinónima mosquito (v. infra), se refiere de manera exclusiva al díptero cuyas hembras están impelidas a la ingestión de sangre para madurar los ovarios.

Coral

Este animal sésil, incluido entre las piedras preciosas por san Isidoro (*Etimologías*, XIV, 4, 19), era extraído de los fondos marinos del Mediterráneo para fines de aderezo, remedios médicos y aplicaciones mágicas.

Las tres citas recogidas en *La pícara Justina* se atienen al producto transformado en elementos decorativos:

> Llevaba un rosario de *coral* muy gordo. [II, cap. 1.°, n.° 2, pág. 258]

> Aquí traigo un manto de soplillo y estos *corales* para paga o empeño. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 421]

> Recogí mis joyas, *corales* y sartas, y mis sayuelos y mis sayas, mi manto y rebociño. [III, cap. 2.°, pág. 642]

Escorpión

Este término patrimonial derivado del latín, *scorpio*, *-onis*, es sinónimo de alacrán (v. supra). Aparece citado una sola vez en el texto:

> La una es que, si alguno mordido del *escorpión* se sienta sobre una burra, traspasa en ella el dolor que le causó la mordedura. [II, 2.ª parte, cap. 4.°, n.° 2, pág. 476]

La sentencia ha sido incluida en nuestro acervo paremiológico por Cobos López de Baños (1989), con una ligera transformación: «Si mordido de escorpión te montas sobre un burro, a él pasas el dolor que te causó la mordedura».

En un estudio anterior expusimos que la expresión se aproxima a la magia simpática (Santiago-Álvarez, 2010). Nos viene a explicar, por la ley del contacto, que en tal contingencia el dolor causado por la picadura del escorpión queda retenido por la burra una vez que nos hemos bajado de ella (Frazer, 1981).

Es probable que la fuente de inspiración para nuestro autor partiera de la *Historia Natural* de Plinio, donde se expone el fenómeno de la transferencia de la enfermedad:

> Muchas especies de enfermedades se quitan a los primeros accesos venéreos, y a las primeras purgasiones del mes de las mugeres, y sí esto no sucede así, se hacen más largas, principalmente la alferecía. También dizen, que los heridos de serpiente, o escorpión, se alivian con el uso de Venus. Pero las mujeres con aquel acceso reciben daño. [lib. XXVIII, cap. IV]

Escriven también, que si alguno dize a la oreja a un asno, estar herido de escorpión, al momento se pasa de todo punto el mal, y que todos los animales venenosos encendiendo su pulmón, huyen. [lib. XXVIII, cap. X]

Aunque donde encontramos una sentencia mucho más parecida a la que analizamos es en el tratado de Casiano Baso, Geoponica, escrito en griego del que en 1543 ya circulaba una versión latina realizada por el traductor del Dioscórides:

Ὁ Ἀπουλήϊος λέγει ὅτι ὁ δαγκωμένος ἀπὸ σκορπιὸ πρέπει νὰ καθίσῃ ἐπάνω σὲ γάϊδαρο γυρισμένος κατὰ τὴν οὐρὰ καὶ ὁ γάϊδαρος θὰ πονῇ ἀντὶ γι᾽ αὐτὸν καὶ θὰ κλάνῃ. [libro 13, cap. 9: 5]

Apuleius ait, si is quen ictus scorpio impetierir, in cuadam converses asino incident, pro eo asinum ipsum dolore et pederel (Laguna, 1543).

(Apuleyo dijo que el mordido por el escorpión debe sentarse sobre un burro girado para la cola y el burro sufrirá en su lugar y ventosearál [trad. del autor]).

Ὁ Δημόκριτος λέγει ὅτι ὁ δαγκωμένος ἀπὸ τὸ σκορπιό, ἂν πῇ ἀμέσως στὸ γάϊδαρο «μ᾽ἐδάγκωσε σκορπιός», δὲν θὰ πονέσῃ γιατὶ ὁ πόνος πηγαίνει στὸ γάϊδαρο [Libro 13, cap. 9: 6]

Democritus etiam afferit, si ictus ab scorpione, statim nunciarit asino, scorpio percussit me, eum talem haud amplius laborarum, nimirum dolore ipso in asinum transiliente. [Laguna, 1543]

(Demócrito dijo que el picado por el escorpión, si dice inmediatamente al burro «me picó el escorpión», no sentirá dolor porque el dolor se va para el burro. [trad. del autor]).

Esponja

Este animal sésil, extraído por adiestrados buceadores de las profundidades marinas[6], era objeto de múltiples usos por su aptitud para embeber líquidos, como expresa, entre otros, el Dr. Laguna en la correspondiente anotación en el *Dióscorides* (1555):

… porque siendo en extremo porosas, embeben fácilmente qualquier humor, y le guardan en si quanto cumple, y a la fin quando queremos, le exprimen; La espongia en summa es una gran borracha, porque luego se chupa y beve, los humores que se le allegan. [libro V, cap. XCVI]

La esponja aparece citada cinco veces en *La pícara Justina*, en cuatro de ellas se resalta la susodicha característica en sentido figurado:

… como si fuéramos los hijos *esponjas* de nuestros ascendientes. [I, cap. 2.°, n.° 2, pág. 184]

… que las hijas son *esponjas* de las madres. [I, cap. 3.°, n.° 3, pág. 238]

Esta fue destacada como refrán por Gella Iturriaga (1979):

¡Oh, mesón, mesón!, eres *esponja* de bienes, prueba de magnánimos. [I, cap. 3.°, n.° 1, pág. 192]

Allí del bien ajeno eres *esponja*. [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 1, pág. 587]

En la quinta: «Créame que no soy perdido, sino de amores, y no por todas, sino solo por voarced, a quien quiero por mi *esponja*» [IV, cap. 1.°, pág. 689] no alcanzamos a entender lo que pretende sig-

6 Opiano: Halieutica, *De la pesca*, 5: 612.

nificar el autor. No obstante, nos hacemos eco de lo expresado al respecto por Puyol Alonso (1912): «Suponemos que no sea errata, sino barbarismo cometido de propósito, por esposa» [III, pág. 176].

Garrapato

El vocablo aparece definido en el *Diccionario de Autoridades* (1726) del siguiente modo: «GARRAPATO, s. m. Gusanillo más pequeño que la garrapata, pero de su misma especie, que regularmente se pega a los vestidos», Lat. *Vermiculus ricino minor*, y como apoyo documental añaden:

> Pic. Just. f. 266. Ni ha de ser su amor tan *garrapato*, que se quede en el vestido del mismo amante sin salir afuera. [ahora en libro IV, cap. 3.°, pág. 710]

Sin embargo, el erudito leonés Puyol Alonso (1912), en su estudio sobre *La pícara Justina* enfocado a resaltar el leonesismo de la obra, desestima esta definición, porque según su criterio se refiere a un vegetal y no a un animal: «No hay tal gusanillo. El autor ha dicho *garrapato* (en masculino) porque se trataba de un adjetivo aplicado al amor, pero quiso referirse a la garrapata que es un vegetal al que en León se le da este nombre por la semejanza que tiene con aquella y que efectivamente se agarra a los vestidos» [III, pág. 182).

Esta argumentación fue recogida por Fontecha (1941) en su glosario, desde donde adquirió carta de naturaleza de tal manera que ya no aparece en el *DLE*. Además, en Corominas y Pascual (1987) leemos: «En *La pícara Justina* (1605) *garrapato* es "garrapata vegetal que se agarra a los vestidos", según Fontecha».

Pero cuando analizamos con detenimiento la frase escrita por López de Úbeda, asentimos con Puyol Alonso en que se ha utilizado el masculino, *garrapato*, para la concordancia gramatical con el sustantivo amor; sin embargo, la parte final de la oración: «que se quede en el vestido del mismo amante sin salir afuera» [libro IV, cap. 3.°, pág. 710] nos traslada a la definición susodicha. Expresa con toda claridad que se trata de un elemento infestante, vivo y moviente, retenido en la superficie interna del vestido una vez desprendido del biotopo cutáneo del hospedante, satisfecha su necesidad de sangre, para regresar al suelo y así proseguir su evolución ontogénica.

En conclusión, López de Úbeda se refiere al arácnido ixódido, *garrapata*, que también parasita al hombre, el cual puede ser invadido de modo fortuito cuando anda por parajes frecuentados por el ganado o contacta con animales portadores de él. Por otro lado, en aquella época estaba vigente la teoría de la alteración de los humores corporales que explicaba la aparición de ectoparásitos sobre animales y el propio hombre tal como explica doña Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1587) en el título XV de su libro, «Nueva filosofía de la naturaleza del hombre», de sobra conocido por nuestro autor.

Grana

El término viene del lat. *granum*, designa a un insecto hemíptero-homóptero, un cóccido o cochinilla que parasita a la coscoja, cuyas hembras adquieren forma esférica y de las que se extrae un preciado colorante.

El autor de *La pícara Justina* utiliza este término cuatro veces. Las tres citas siguientes:

> … que no estimaba yo entonces un faldellín de grana de polvo con franjones de oro. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 355]

> Tras esto, me eché una saya de grana de polvo, que a fe que otra ha levantado menos polvareda. [pág. 362]

> Como hacían poco volumen, metí parte de ellos en las zapatillas y entre las soletas de las calzas, parte, en la faja de grana que traía junto al cuerpo. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 663]

Hacen referencia a una tela fina teñida de color bermellón con el tinte extraído de las hembras del insecto.

En la última cita se habla del propio polvo al que fueron reducidas las cochinillas del que se quiere hacer uso como cosmético:

> Por mi fe, que pues vos vais a lo húngaro, que he de ir yo a lo del Diablo y que me he de vestir a mí y a mis mejillas de grana de polvo, de modo que parezcan dos ajís bien maduros. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 359]

Gusano

Este sustantivo masculino, en la acepción más en uso, hace referencia a las larvas de los insectos holometábolos, pero cuando se escribió nuestro libro aún era un término muy genérico.

La primera cita registrada en *La pícara Justina* señala a la larva de un lepidóptero, el gusano productor de la preciada seda:

> Y la misma memoria traen las sedas consigo, por haberlas tejido y labrado un *gusano*, el cual, por unos mismos pasos va caminando a la muerte y a hacer su tela. [intr. Gen. n.° 2, pág. 110]

En ella expresa con sentimiento cómo el afanoso gusano impulsado a segregar la seda, y producir el capullo, a la conclusión de la obra morirá. Esta idea que ya circulaba desde el siglo XIII, tal como la hallamos en Calila e Dimna (Döhla, 2009): «Et es atal commo el gusano del syrgo, que quanto más texe sobre sy, tanto más se aluenga de la vida» [Manuscrito B], se repite en muchos escritos de siglos posteriores y tiene su réplica en el refranero (Santiago-Álvarez, 2006).

López de Úbeda vuelve a insistir en el mismo tema algo más adelante:

> Bien te pudiera traer el jeroglífico del *gusano de seda*, el de las hojas del oro y el del cáñamo, mas no quiero, por cesar de ser coronista de esta mesonera de la pestilencia. [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 1, pág. 596]

El jeroglífico del gusano de seda hace mención al emblema 41 del libro II de los *Emblemas morales* de Horozco y Covarruvias (1589):

> De su propia sustancia aquel gusano
> artífice ingenioso de la seda
> va texiendo un capullo do se enrreda,
> y muere en cárcel hecha por su mano.
> De solo esto sirvió el trabajo vano
> a el, mas otro al fin lo desenrreda
> y dispone de suerte que se pueda
> honrar con ello el noble y el cortesano.
> O duro afán o desventura suerte
> morir por tener algo y no gozallo,
> para que otro se goze con su muerte.

O quantos ay con sedas y a cavallo
a quien dexo en estofa y buena suerte
la miserable del que fue en ganallo.

Este bello soneto rezuma antropocentrismo: sostiene que el gusano de seda está abocado a producirla, tejer el capullo, para el disfrute del hombre y, como recompensa a tanto denuedo, encuentra la muerte. La composición refleja la ignorancia reinante sobre el proceso de la metamorfosis en insectos, como ya expusimos en otro trabajo anterior (Santiago-Álvarez, 2006), lo cual hallamos perfectamente certificado en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (Covarrubias, 1611):

> Pues los que crían la seda, dichos en latín *bómbices*, nos dan tanta riqueza y gala, sacando de sus entrañas el capullo de seda, labrando su sepulcro, pues al cabo se quedan encerrados en él y mueren; el volver a nacer del gusano muerto una palomita o mariposa, que con su simiente vuelve a renovar el gusano, que sale o se cría della, de cuya especulación se sacan altísimos conceptos.

Sin embargo, nos causa sorpresa el desconocimiento de la singular disquisición al respecto que encontramos en el tratado *Arte Nuevo para criar Seda* de Gonzalo de las Casas, publicado el año 1581 en Granada:

> Muda cinco veces el cuerpo en su vida, las cuatro siendo gusano en las dormidas que los criadores llaman, y otra después dentro del capullo, quando se vuelve hecho palomilla. Comunmente el tiempo de su vida es de sesenta días poco más, o menos, conforme al tiempo, y calor que le dan, computados el tiempo que es gusano, y está en el capullo, y después vive hecho palomilla. Su escopo, y fin, es conservar su individuo, como los demás animales, y para ello tiene necesidad de todos los medios por donde pasa, *Proprietatibus rerum*[7], dice que el frio que el gusano siente, es causa de hacer aquel capullo, y encerrarse, y abrigarse con él, pero a mi parecer, no es sino su naturaleza, que le dio aquel instinto, y fin, para que por aquel medio consiguiese su fin, que de otra manera podría ser no pudiese, y esto es lo que yo he alcanzado de este gusano, llamado Ser, quien otra cosa supiere holgariame la mostrase. [2.ª parte, cap. II]

La visión expuesta por De las Casas hoy la expresamos en estos términos: el gusano se encierra en el capullo de seda, que teje para protegerse de depredadores, parasitoides y factores físicos: exceso de iluminación, rayos solares, desecación, etc. Dentro sufre la transformación en pupa o crisálida, de la que saldrá la palomita o mariposa, conclusión de su ciclo vital.

El complemento «el de las hojas del oro y el del cáñamo» no hace referencia a un gusano particular, es una libertad que se toma López de Úbeda para resaltar que las hojas de morera, el sustento del gusano, se transforman en algo que alcanza el valor del oro, la seda, fibra con la que se tejen valiosas telas lo que quiere significar con cáñamo, planta textil. Así, en el comentario de Horozco al Emblema leemos:

> El artificio ingenioso del gusano de la seda, es tan conocido quanto su obra ha sido estimada siempre, pues Flavio Vopisco en la vida de Aureliano dize, que rogándole la Emperatriz hiziese un palio de seda respondió, no quiera Dios que el hilo se pague a peso de oro, y esto dixo,

7 Gonzalo de las Casas se refiere al libro de *Proprietatibus rerum* de Bartholomaeus Anglicus del cual a finales del s. XV circulaba una versión en romance: *El libro de las propiedades de las cosas. Trasladado del Latín en Romance por el Reverendo Padre Fray Vicente de Burgos.* Tolosa. 1494.

porque la libra de la seda costaba entonces otra de oro, y no era mucho por ser muy rara la mercaduria trayendose de lexos.

La siguiente cita registrada tiene marcado tono despectivo, la hemos catalogado como paremia (Santiago-Álvarez, 2010):

¡Criástete como *gusano* en estiércol de letrina! [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 2, pág. 603]

Alude a las bien conocidas larvas de una pequeña mosca, con hábito alimenticio coprófago y hábitat preferente las letrinas, cuya identificación específica dejamos consignada en un trabajo anterior (Santiago-Álvarez, 2012b).

En la cuarta cita aflora de manera sorprendente la ambigüedad del término:

… porque como, desde el príncipe hasta el último *gusano* o polvo terreno, todas las cosas están armadas en el fuste de la mudanza… (II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 2, pág. 601]

Por tratarse de una alusión tan genérica, resulta difícil saber si se refiere a alguna larva de insecto o bien a cualquiera de los animales que recibían este título. Lo dejamos adscrito como *Incerta sedis*.

Hormiga

Este insecto himenóptero, social, vive en colonias numerosas, subterráneas, cuyos efectivos salen al exterior, organizados en grandes filas, marchan en busca del alimento que transportan asido por las potentes mandíbulas.

En *El libro de entretenimiento* aparece citada tan solo dos veces:

No hay animal cuyas propiedades en todo y por todo sean tan malignas, que a vueltas de algunas nocivas no tenga otras útiles y provechosas. La *hormiga* con su golosía daña y con su diligencia enseña. [Intr. gen. n.° 3, pág. 123]

Este refrán, que ya fue destacado por Gella Iturriaga (1979), refleja una verdad, pues la actividad de algunas especies de hormigas no resulta inocua para la agricultura bien por acción directa (atacar tejidos jóvenes de las plantas, cortar algunos tallos tiernos, devorar las yemas y las flores, atacar a los frutos maduros, acaparar semillas, etc.) bien de manera indirecta (al proteger a los pulgones, hemípteros-homópteros, chupadores de savia y excretores de melazas de las que son ávidas consumidoras) (Santiago-Álvarez, 2010). El comentario laudatorio está referido a su laboriosidad recolectora y lo hallamos ya en las Sagradas Escrituras: «Vete donde la hormiga, perezoso, mira sus andanzas y te harás sabio» (Proverbios 6, 6).

Más adelante nos la presenta incluida en el listado de animales con los que se quiere equiparar los afanes del mesón:

Para alabar a los mesoneros unos les comparan a los grajos, otros a las *hormigas*, otros a las abejas, otros a las cigüeñas, porque todas estas aves hacen oficio de mesoneras con los huéspedes de su especie, entre las cuales quien más se adelanta es el grajo, porque no solo hospeda a la cigüeña cuando pasa por su casa, pero la acompaña hasta ponerla en salvamento cuando va o viene de veranear. [I, cap. 3.°, n.° 1, pág. 191]

Las especies de hormigas establecen sociedades con elevado número de individuos, ápteros, que se empeñan en el aprovisionamiento de la colonia. Pero con frecuencia en algunas se advierten distintos grados de convivencia que, salvo la sinectria (del gr. συν, 'junto'; εχθρός, 'enemigo'), de naturaleza

hostil, el resto es asimilable, en mayor o menor medida, al pupilaje: xenobiosis (del gr. ξένος, 'huésped'; βίος, 'vida'), cuando dos especies de hormigas comparten el nido pero mantienen independencia para la cría de sus respectivas descendencias; sinecia (del gr. συν, 'junto'; οίκος, 'casa'), cuando en el hormiguero conviven de manera amigable la especie de hormiga con otra de diferente orden; sinfilia (del gr. σύν, 'junto'; φίλος, 'amigo'), cuando entre ellas establecen relación de comensalismo; trofobiosis (del gr. τροφή, 'nutrición, alimento'; βίος, 'vida'), cuando se da intercambio de alimentación entre la especie social y la no social que es protegida por aquella (Wilson, 1971).

Ladilla

Este sustantivo femenino alude a un insecto anopluro ectoparásito sedentario en el cuerpo humano, sinantrópico (Doby, 1998), que se asienta con preferencia en el pelo de la región púbica, origina picazón y su contagio es por contacto íntimo.

La cita que encontramos en *La pícara Justina* hace referencia a esta causalidad, aunque el autor reproduce un consabido refrán (Santiago-Álvarez, 2006):

> Pegóseme como *ladilla*. [II, cap. 1.°, n.° 2, pág. 261]

Langosta

El sustantivo femenino *langosta* es patrimonial. Deriva del latín *locusta*, y se aplica tanto para un insecto como para un crustáceo.

En el *La pícara Justina* aparece una sola vez en una frase que, a primera vista, resulta desconcertante:

> Cree que si le vieras bajar las orejas y las escaleras, vieras el retrato de la *quinta langosta*. [IV, cap. 2.°, pág. 704]

En ella se relata la conclusión del encuentro de Justina con el pretendiente disciplinante que, ilusionado, asciende hasta su aposento a pedirle matrimonio, pero cuando aquella le desaira emprende avergonzado el descenso y la huida.

Los críticos han soslayado el análisis porque aparentemente no encuentran fundamento alguno para la interpretación. Así, Puyol Alonso (1912) dice: «Ignoramos a qué se refiere el autor con esta frase, pues no creemos que aluda a una de las plagas de Egipto» [III, pág. 226].

El primero que se ha aproximado a ella con una singular observación ha sido Márquez Villanueva (1999). Según este autor, «ante la imposibilidad de dar con algún vocablo dilógico, López de Úbeda, recurre a una connotación homófona (*-ang-st-a*), en que *langosta* sustituye a la palabra impronunciable *angustia*». Por esta vía nos lleva a la consideración de la escena que representa a la Quinta Angustia de la Virgen María, cuando tiene ante sí al Hijo muerto, llagado y ensangrentado; cuadro de dolor plasmado en pinturas, también esculturas: las conocidas imágenes de Nuestra Señora de las Angustias, en las que Jesús desclavado de la cruz reposa en el regazo de la madre.

Esta devoción mariana surgida en el siglo XIII había superado su infancia cuando se escribió *La pícara Justina* (Gómez Rascón, 2006). Es probable que López de Úbeda, en su viaje a León en 1602, venerara dos de las imágenes que con este perfil, pero con título Virgen del Camino, había en ostensión: una del siglo XV en la iglesia del Mercado (Fig. 1) y otra de principios del siglo XVI en el propio santuario de la Virgen del Camino (Fig. 2).

Figura 1. Virgen del Camino la Antigua. Iglesia del Mercado

A nuestro entender, fue el insecto ortóptero, la voraz langosta, el motivo de inspiración para López de Úbeda. Las plagas de langosta arrasan praderas y cultivos allí donde se asientan, causan penuria, desolación, angustia, etc. a los moradores que, desbordados e impotentes para contenerlas, se ven privados de su sustento y el de sus ganados (Vázquez Lesmes y Santiago-Álvarez, 1993).

Una plaga de langostas sobreviene en dos etapas. La primera tiene lugar en terrenos poco aptos para el uso agrícola, donde nace un exorbitante número de ninfas, que arruina el tapiz vegetal antes de alcanzar el estado adulto (secuencia descrita a maravilla en Joel 2:3-10). La siguiente transcurre en tierras feraces, y distantes, a donde emigraron por el vuelo las miríadas de adultos formados, con voracidad exacerbada, que las dejarán completamente devastadas (como se nos describe en Éxodo 10:13-15) con toda crudeza. Estamos seguros de que López de Úbeda contempló esta sucesión de escenas con sus propios ojos en más de una ocasión a este extremo occidental del Mediterráneo.

La contemplación conjunta de la imagen mariana y la figura del despreciado disciplinante trae a nuestra vista algunos detalles de similitud: las llagas sanguinolentas presentes tanto en el cuerpo del Salvador como en el de aquel atolondrado, cuyo color, en opinión de Márquez Villanueva (1999), López de Úbeda equipara con «el de la langosta por el fuerte color rojo que toma en su cochura».

Concluye que este fue el motivo de inspiración, más que suficiente, para suplantar aquel término, *angustia*, por el nombre de tan apreciado crustáceo, *langosta*. Sin embargo, no encaja bien cómo se puede asociar una escena de aflicción, desconsuelo, dolor, etc. con un animal que suscita gula, alegría, gozo, placer, etc.; además, aunque era conocida y estimada desde antiguo tal como la exalta el arcipreste de Hita (siglo XIV) en el *Libro del buen amor*: «De Sant Ander vinieron las bermejas langostas (1111a)», no estaba entre las viandas populares ni cotidianas.

Figura 2. Virgen del Camino. Santuario

La península ibérica ha padecido plagas de langosta desde los más remotos tiempos, con cadencia cíclica de irregular amplitud, causadas por una especie autóctona, la llamada «langosta mediterránea o marroquí». Documentalmente, la serie inicia en el año 846 de nuestra era y culmina en el año 1940, al finalizar la guerra civil (Vázquez Lesmes y Santiago-Álvarez, 1993). Ahora, aunque la amenaza persiste, está contenida gracias a los avances científicos y técnicos que han facilitado la aplicación de eficaces medidas de prevención (Santiago-Álvarez et al., 2008).

El desarrollo de la primera etapa se cumple en las áreas de permanencia, bien delimitadas y diseminadas por todo el territorio nacional, muy en particular en la parte meridional, las cuales, aunque con leves variaciones, han mantenido fijeza a lo largo de los siglos (Vázquez Lesmes y Santiago-Álvarez, 1993). En ellas se llevan a cabo las acciones apropiadas para contener la progresión al estado adulto, de voladora. Aquellas no estaban descuidadas en el pasado (Vázquez Lesmes y Santiago-Álvarez, 1993); junto a las enraizadas en la religiosidad, se aplicaban otras de destrucción física, como la expuesta por doña Oliva Sabuco (1587) en la obra conocida del autor, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*[8]. Pero la efectividad de estas actuaciones la mayoría de las veces no alcanzaban el propósito, y las bandas de adultos emigrantes salían volando para completar la segunda etapa en otros territorios alejados decenas de kilómetros, las áreas de invasión.

Toledo y su entorno fue uno de esos territorios azotados por la langosta de manera pertinaz. Sabemos que en el año 1268 se desencadenó una horrible plaga de langostas la cual, según la tradición, fue contenida por el santo obispo de Hipona. El gran padre san Agustín apareció en el cielo revestido con ornamentos episcopales, ceñido el hábito con la correa, el báculo en la mano derecha, y sacó de los campos a la langosta que arrojó al río Tajo (Rubio Álvarez, 1959). La impronta de este episodio perduró por tanto tiempo que llegó a ser inmortalizado por El Greco en un lienzo del que ahora desconocemos su paradero. No obstante, otro pintor, Miguel Jacinto Meléndez, a comienzos del siglo XVIII recogió la tradición en un cuadro titulado *San Agustín conjurando una plaga de langosta*s, obra que se exhibe en el Museo del Prado. Pero, además, en las actas capitulares de la catedral de Toledo y en los libros de acuerdos del Archivo Municipal de la ciudad, encontramos información fidedigna para conocer la serie de las que se abatieron sobre este territorio. Para nuestro propósito, apuntaremos algunas de las tremendas plagas de langosta acaecidas en la ciudad imperial a lo largo del siglo XVI: en 1550, 1551, 1586 y 1591 (Gonzálvez, 1977; Izquierdo Benito, 1984).

Este conocimiento directo de las plagas de langosta, y sus angustiosas consecuencias, no nos cabe la menor duda, predispuso el ánimo de nuestro autor para el trueque, pero el impulso definitivo se lo proporcionó el pasaje «La quinta trompeta» del Apocalipsis (9:1-11), en el que hay un continuo juego con el número cinco, la langosta y los tormentos a los hombres, por picadura, contra los que se la hizo emerger:

> Tocó el quinto Ángel… Entonces vi una estrella que había caído del cielo a la tierra. Se le dio la llave del pozo del Abismo. Abrió el pozo del Abismo y *subió del pozo una humareda como la de un horno* grande, y el sol y el aire se oscurecieron con la humareda del pozo. De la humareda salieron langostas sobre la tierra, y se les dio un poder como el que tienen los escorpiones de la tierra. Se les dijo que no causaran daño a la hierba de la tierra, ni a nada verde, ni a ningún árbol; solo a los hombres que no llevaran en la frente el sello de Dios. Se les dio poder, no para matarlos, sino para atormentarlos durante cinco meses. El tormento que producen es como el del escorpión cuando pica a alguien. En aquellos días, *buscarán* los hombres *la muerte y no la encontrarán*; desearán morir y la muerte huirá de ellos.

8 *Coloquio de las cosas que mejoran este mundo, y sus repúblicas*: título XIV, «Manera para matar la langosta quando ya salta».

La apariencia de estas langostas era parecida a caballos preparados para la guerra; sobre sus cabezas tenían como coronas que parecían de oro; sus rostros eran rostros humanos; tenían cabellos de mujer, y *sus dientes eran como de león*; tenían corazas como corazas de hierro, y el ruido de sus alas como *el estrépito de carros* de muchos caballos *que corren al combate*; tienen colas parecidas a las de los escorpiones, con aguijones, y en sus colas, poder de causar daño a los hombres durante cinco meses. Tienen sobre sí, como rey, al Ángel del Abismo, llamado en hebreo «Abadón», y en griego «Apolíon».

Las hembras de la langosta llevan al extremo del abdomen el oviscapto, apéndice ligeramente saliente constituido por tres pares de valvas endurecidas terminadas en punta, que emplean para horadar el suelo y depositar allí los huevos. En el relato apocalíptico se ordena la utilización a manera de aguijón, para picar y atormentar a los hombres, durante cinco meses, de modo que al final los cuerpos acribillados, llenos de pequeñas heridas por donde brota la sangre, muestran el mismo retrato del autoflagelado disciplinante.

Liendre

Este sustantivo femenino alude al huevo del piojo, estado diminuto, que aparece pegado al pelo del hospedante infestado; está citado dos veces en el texto.

En la primera cita encontrada nuestra heroína usa de la comparación con el pretendido deseo de exaltar la munificencia que le asistía:

> … que, si una *liendre* hurto a la fama de alguno, le restituyo un caballo. [intr. gen., n.° 3, pág. 127]

La segunda tiene el mismo sentido que la anterior:

> … porque la cuenta que yo pedía a las viejas era estrecha, más que *pulgarejo de liendre*, y la que yo daba más ancha que calle de corte. [III, cap. 2.°, pág. 648]

Pero ahora refuerza la esplendidez, porque la comparación no la hace con la propia liendre, sino con algo aún más minúsculo que resulta patente en ella: el *pulgarejo*. Este término plantea problemas de interpretación, no consta en los diccionarios ni se halla en otros textos distintos de *La pícara Justina*, donde se registra dos veces más:

> … me miró en redondo con una sorna que entendí que me había de meter los ojos en el *pulgarejo* o comerme las tripas con los ojos. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 2, pág. 374]

> Por diez, que si le dijera que no bailaba por estar enferma del bazo, se me chapuzara en las tripas a tomar el pulso del *pulgarejo*. [II, 2.ª parte, cap. 4.°, n.° 2, pág. 472]

La explicación conocida hasta el momento procede del erudito Puyol Alonso (1912) quien, a tenor de estas dos frases, dice: «Conjeturamos que el *pulgarejo* debe ser la región del cuerpo en que se unen el tórax y el abdomen o sea la cintura» [III, pág. 224], lo cual, así, aparece recogido en el vocabulario que acompaña a la edición de *La pícara Justina* de Rey Hazas (1977). Pero el examen morfológico de la liendre no delata la presencia de estrechamiento alguno.

Los críticos son unánimes en cuanto al «bagaje léxico inusitado» (Oltra Tomás, 1985) que manifiesta López de Úbeda; por eso creemos que la expresión «pulgarejo de liendre» hace referencia al cemento dispuesto en el polo posterior del huevo (la liendre), con el que queda adherido al pelo. Por tanto, se refiere a una diminuta excrecencia que aparece al extremo de la liendre (Fig. 3), procedente de la se-

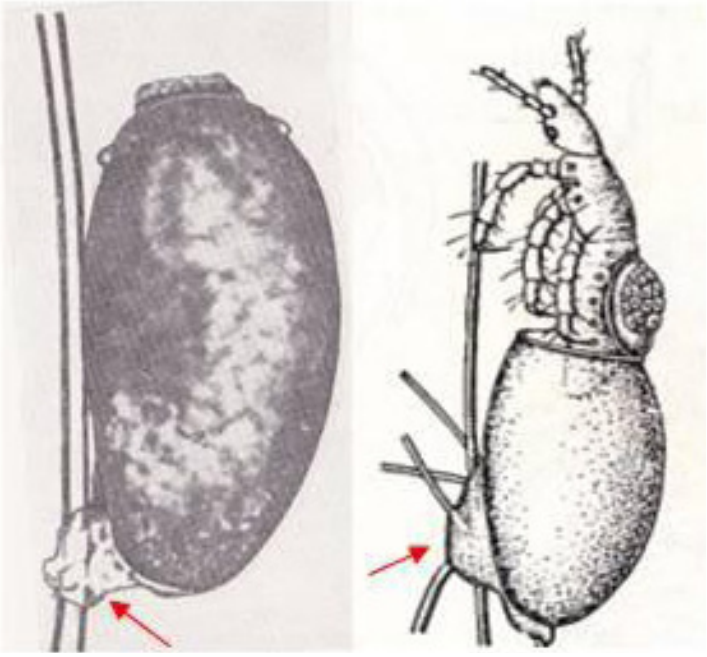


Figura 3. Pulgarejo. Liendres pegadas al pelo. Izda. intacta[9]; Dcha. en eclosión[10]

creción de las glándulas accesorias del aparato genital de la hembra.

El término en cuestión entra en el dominio léxico de la voz pulgar (Corominas y Pascual, 1987), es muy probable que López de Úbeda tuviera constancia de su empleo por parte del vulgo, en tiempos pretéritos, aplicado en el hígado de las cabras «a cierta excrecencia suya llamada en A. Cast. *pulgarejo* de asadura de cabras, según nota marginal del Cod. Leid» (Simonet, 1888). Por otro lado, no podemos descartar que, dada su condición de médico, al observar infestaciones de piojos en cabeza se percatara del mecanismo de adherencia de la liendre al pelo.

Mariposa

Voz compuesta de *María* y *pósate*, plena de ambigüedad, alude prácticamente a todas las especies del orden de los lepidópteros, diurnas y nocturnas.

Las tres citas registradas en *La pícara Justina* descansan en aquellas mariposas de actividad nocturna, de colores apagados, las cuales, en tiempos remotos, eran atraídas por el resplandor de la llama, de hogueras, fraguas, velas, etc.

Así, en la primera sentencia que nosotros hemos elevado, tal cual, a la categoría de paremia (Santiago Álvarez, 2010), para incluirla junto a las ya existentes (Santiago Álvarez, 2006), expone de manera muy sucinta la infundada creencia antigua de que el origen de estos insectos estaba en el elemento fuego:

> … el agua al mar, que es su madre; la *mariposa* torna a morir en la pavesa, de quien fue hecha. [I, cap. 3.°, n.° 3, pág. 237]

El acercamiento a la luz es una reacción natural de las mariposas nocturnas, cuyos ojos compuestos están adaptados para captar en la noche bajas intensidades lumínicas. Cuando un foco de luz distante emite los rayos, la mariposa se aproxima a él con un movimiento en espiral porque mantiene constante el ángulo corporal y el de los rayos lumínicos.

En las otras dos sentencias aplica este comportamiento de las mariposas nocturnas, para él arriesgado, a las acciones peligrosas que pueden encarar las mujeres:

9 De Gil Collado, J. 1960. *Insectos y ácaros de los animales domésticos*. Barcelona.

10 De Tremblay, E. 1994. *Entomología applicata*. Vol. II, parte 1.ª. Nápoles.

Somos como *mariposas*, que dejando la apacibilidad del sol y de la luna, con toda la propiedad morimos por la abrasadora luz de la candela, donde juntamente hallamos el desengaño y el castigo. (II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 2, pág. 370]

… sino que no nos entienden, que nosotras somos como *mariposas*, que querríamos tratar el fuego sin quemarnos. [III, cap. 6.°, pág. 681]

Esta última sentencia la transformó Gella Iturriaga (1979) en el siguiente refrán: «Las mujeres son como mariposas que quieren tratar el fuego sin quemarse».

Mosca

La voz *mosca* nombra a un insecto díptero que mantiene asociación con el hombre desde los tiempos más remotos, sinantrópico (Doby, 1998); también alude a otras con gran parecido morfológico, pero de comportamiento diferente.

Las tres citas que registramos en la introducción general mencionan a la bien conocida mosca doméstica:

Y de quien tuvo envidia fue del cisne y de la *mosca*. Del cisne porque cantaba dulcemente en el agua, y de la *mosca*, porque dormía todo el invierno sin cuidado. [intr. gen. n.° 1, pág. 96]

Sobre que durmáis todo el invierno como la *mosca*. [intr. gen., n.° 1, pág. 97]

Imitando las *moscas*, que todo el invierno son de la cofradía de los siete dormientes. [intr. gen., n.° 1, pág. 97]

López de Úbeda se hace eco del ciclo biológico de tan molesta e importuna mosca, la cual, cuando se acerca el invierno, desaparece porque entra en diapausa para pasar, sin riesgos, ese período adverso y así volver a retornar en la estación agradable.

En la siguiente interrogativa:

¿Ha[n] visto cómo se han juntado como *moscas* a la miel? [II, 2.ª parte, cap. 4.°, n.° 5, 515]

también señala a la mosca doméstica con la indicación de la respuesta a los productos azucarados, comportamiento que está recogido en nuestro refranero por el maestro Correas (1990): «Como moscas a la miel».

Finaliza la consideración de la mosca doméstica con esta expresión:

Hermana, ¿no fuera mejor pedir con la boca, y no que parecéis que espantáis *moscas*? [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 3, pág. 382]

En ella se insinúa la acción para verse libres de la importunación y molestias que causan.

El resto de las citas aluden a moscas diferentes. Así, en la siguiente frase, que Gella Iturriaga (1979) destacó como refrán, hace alusión a la «mosca borriquera» que es hematófaga (Santiago-Álvarez, 2012b), la mosca doméstica no tiene capacidad para picar:

Siempre pica sobre llagado, como *mosca*. [II, cap. 1.°, n.° 3, pág. 275]

En estas otras frases trata de las moscas que se acercan al ganado y este se espanta (a saber, la «mosca brava o de los establos», la «mosca de prado») porque perciben que van a picar (Santiago-Álvarez, 2012a):

«Mas yo cabeceaba como rocín enfrenado que siente *mosca* y la espanta a cabezadas» [II, 2.ª parte, cap. 4.°, n.° 3, pág. 485]

«Pero en esta ocasión, como sentí la *mosca*, avivé, levantéme y vestíme» [II, 3.ª parte, cap. 3.°, pág. 581]

Finalmente, encontramos una sentencia en cierto modo peculiar:

Debí de parecerles melosa a algunos hijos de vecino de León, aunque los leoncillos son retozones como cachorros, y aun me dicen que después, de grandes, son juguetones, deben de ser leones, de la cuarta especie, de los que fingió el poeta que se convirtieron en *moscas*. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 1, pág. 396]

La argumentación de López de Úbeda está sustentada en la imperante doctrina de la generación espontánea de los insectos por corrupción o transmutación de otros seres tal como la hallamos sintetizada por san Isidoro:

Pero es que, incluso por la propia naturaleza, muchos cuerpos experimentan una mutación y, al corromperse, se transforman en especies distintas: así, de la putrefacción de las carnes de los becerros surgen las abejas; lo mismo que de la de los caballos nacen los escarabajos; de la de los mulos, las langostas; de las de los cangrejos los escorpiones. (*Etimologías* XI, 4)[11].

Esta doctrina fue rebatida en la segunda mitad del siglo XVII (Redi, 1668) mediante unos sencillos experimentos que dejaban demostrado que los gusanos nacidos en las carnes putrefactas provenían de huevos puestos por los insectos adultos.

Pero no nos cabe la menor duda de que en esta sentencia López de Úbeda plasma una visión personal, porque en aquellas fechas era frecuente el abandono a la intemperie de animales muertos cuyos cadáveres de modo inmediato eran colonizados por larvas de insectos de la fauna cadavérica, los participantes en el proceso de la descomposición, cuya avanzadilla estaba formada por dípteros, las llamadas «moscas de la carne»: moscones y moscardas o moscardones, que difieren de la doméstica en comportamiento, tamaño y cromatismo (Santiago-Álvarez, 2012a).

Las hembras de estos dípteros llegan en gran número a los cadáveres, se afanan primero en una labor de exploración para dejar su puesta al resguardo de la luz y los rayos solares, buscan las aperturas naturales para introducir allí los huevos (moscones) o las larvas (moscardas o moscardones), después desaparecen; completado el desarrollo larvario, pupan en la tierra y, al cabo de algún tiempo, emergen los adultos de la nueva generación (Santiago-Álvarez, 2012a). Estos en días soleados y cálidos se encuentran en cantidad muy elevada, formando enjambres alrededor de los cadáveres donde se desarrollaron.

Nuestro autor ha cambiado el sujeto pasivo por él observado (un burro, un mulo, una cabra, una oveja, etc., en suma, un animal autóctono) por el exótico león, pero en nada altera la percepción del proceso ecológico delatado; con el trueque persigue expresar uno más de tantos denuestos vertidos contra León y sus gentes, en un juego de confusión con el sustantivo y el gentilicio.

Con todo descaro declara que los leones se convierten en moscas, para él insectos sin ningún provecho ni utilidad aparentes, en el mejor de los casos, causantes de perjuicios y molestias. Pero silencia de manera intencionada el venturoso suceso con el cuerpo muerto del león que embargó a

11 Edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, BAC, Madrid, 1983.

Sansón (Jueces 14:1-20), porque, en este caso, se trata de la conversión en un animal, la abeja, útil y provechoso:

> Sansón bajó a Timná y al llegar a las viñas de Timná, vio un leoncillo que venía rugiendo a su encuentro. El espíritu de Yahveh le invadió, y sin tener nada en la mano, Sansón despedazó al león como se despedaza un cabrito; pero no contó ni a su padre ni a su madre lo que había hecho. Bajó y habló con la mujer, la cual le agradó. Algún tiempo después, volvió Sansón para casarse con ella. Dio un rodeo para ver el cadáver del león y he aquí que en el cuerpo del león había un enjambre de abejas con miel. La recogió en su mano y según caminaba la iba comiendo. Cuando llegó donde su padre y su madre les dio miel y comieron, pero no les dijo que la había cogido del cadáver del león.

La presencia del enjambre de abejas en el cadáver del león se ha asociado al mito de la aparición de la abeja, Bugonía (del gr. βοῦς -βοός, 'buey', y γονία, 'nacimiento, nacida de buey'), que estuvo en boga desde los más remotos tiempos hasta bien entrado el siglo XVII, cuando se da por sentado que procede de una observación errónea, *ab initio*, al confundir con abejas a los adultos de un díptero sírfido, *Eristalis tenax L.*, de aspecto semejante a ella, que emergen de animales muertos y de modo principal de los bueyes (Osten Sacken, 1893). López de Úbeda se aparta de propósito del mito de la Bugonía del que tenía sobrada noticia, pues estaba expuesto en un considerable número de obras a su alcance: Virgilio (*Geórgicas*, IV: 284), Plinio (*Historia natural*, libro XI, cap. XX), Eliano (*Sobre las propiedades de los animales*, libro II, 57), san Isidoro (*Etimologías*, XII, 8,2), Alonso de Herrera (*Obra de agricultura,* libro V, cap. IV), etc.

Moscardón

Este término derivado de *mosca* hace referencia a una de mayor tamaño que la doméstica, de coloración grisácea, que vuela con gran rapidez produciendo un zumbido molesto. Aparece citado una sola vez en *La pícara Justina*:

> … que todo es de provecho, si no es el unto del *moscardón*. [intr. gen. n.° 1, pág. 91]

La sentencia está incluida en la relación de refranes destacados por Gella Iturriaga (1979). Su interpretación tenemos que hacerla considerando que la fracción lipídica del insecto, la cantidad de cuerpo graso, no reúne las condiciones exigibles, en cantidad y calidad, para producir el unto.

Moscón

Aumentativo de mosca, alude a especies de mayor tamaño, colores metálicos, de ambiente natural, pero con frecuencia entran en las casas y, al volar, producen un zumbido característico; las larvas son sarcófagas. Cuatro veces aparece en el texto:

> ¿... llamado por otro nombre el *moscón* celibato, que fue su marido? [I, cap. 1.°, n.° 1, pág. 140]

> Acabada esta razón, dijo el *moscón*: Marchad luego. [II, cap. 2.°, n.° 2, pág. 310]

> Algunos de estos *moscones* se me pegaron a título de que en un portal mío que yo tenía en Mansilla. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 1, pág. 396]

En estas tres sentencias, el empleo del término es en sentido figurado, para motejar al «hombre pesado y molesto, especialmente en sus pretensiones amorosas» (*DLE*).

La cuarta sentencia también lo emplea en sentido figurado, pero introduce una acción imposible, porque estos dípteros no son hematófagos, por lo que no pican; cuando van a las mataduras es a libar o a deponer los huevos, que provocaran miasis o gusaneras:

> … y sepan todos cómo mi marido Santolaja, si fue *moscón*, le picó en las mataduras, y (aunque celibato) le bregó a coces la barriga al muy lebrón. [I, cap. 1.°, n.° 2, pág. 157]

Mosquito

Este vocablo hace referencia a dípteros pequeños de cuerpo cilíndrico, color claro, largas patas, que resultan familiares, a veces se les ve volar en enjambres muy llamativos, pero no todos atormentan con sus picaduras al hombre y a los animales. Esta voz aparece tres veces en el *Libro de entretenimiento*.

En la primera cita expone la caza por aves entomófagas de mosquitos que vuelan en enjambre:

> Con todo eso, se rehízo y cazaba, no como antes, sino *mosquitos*, como milano de cuarta muda. [II, cap. 2.°, n.° 3, pág. 332]

En la segunda, habla de otra contingencia a la que están expuestos los mosquitos, ser absorbidos por un tubo que inspira, en este caso, por la trompa del elefante:

> … no reparando en que el elefante le puede sorber como a *mosquito*. [III, cap. 1.°, pág. 630]

En la tercera menciona a unas pequeñas moscas inofensivas de colores claros, llamadas por otro nombre «moscas del vinagre», abundantes otrora en las cocinas, cantinas, tabernas, bodegas, etc., que eran atraídas por el olor del mosto, el vino y el vinagre (Santiago-Álvarez, 2006):

> Somos las mujeres como *mosquitos*, que se van con más deseo al vino más fuerte en que mas presto se ahoga. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 2, pág. 370]

Piojo

Este sustantivo masculino hace referencia al insecto anopluro parásito sedentario en el cuerpo de los mamíferos, incluido el hombre, con el que se mantiene en asociación desde los tiempos más remotos, sinantrópico (Doby, 1998).

En la primera cita expone con crudeza que la gente pobre, mal aseada, estaba cargada de piojos, pero estos no desprenden olor, el que se delata ocurre cuando la infestación alcanza el grado de afección, pediculosis:

> Finalmente, el mesón es como olla nueva, que siempre toma el olor de lo que en ella se echa; si el que pasa es próspero, queda el mesón oliendo a bienes, y si pobre, la casa huele a trapos y la cama a *piojos*. [I, cap. 3.°, n.° 1, pág. 192]

Algo más adelante señala el lugar propicio para infestarse de tan molesto insecto:

> Y en tiempos que hay tantos dones pegadizos, como *piojo* de cárcel, no os duelan estos bautismos. [I, cap. 3.°, n.° 1, pág. 202]

En ese recinto, la cárcel, confluyen todos los factores que posibilitan la infestación: hacinamiento, falta de higiene, cambio de ropa infrecuente, etc., además de temperatura y humedad adecuadas.

En la siguiente habla de una fuente en la ciudad de León, llamada del Piojo:

> Y leonés sé yo que, por contarme toda una noche las excelencias de la Fuente del *Piojo*, dejó de cenar a su mula. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 357]

Su ubicación en la población nos la señala Puyol Alonso (1912):

> Hace unos veinte años se llamaba así, pero hoy se conoce con el nombre de fuente del Cuquete; está en la calleja de la Hiedra que une la Corredera con la carretera de Puente del Castro, siguiendo la cerca del convento de San Francisco. [III, pág. 284]

Fuentes homónimas había repartidas por diversos lugares de la geografía nacional. Así, Cervantes cita en el Quijote la que existía en Madrid: «… las fuentes de Leganitos y Lavapiés, en Madrid, no olvidándome de la del Piojo, de la del Caño Dorado y de la Priora» (2.ª parte, cap. XXII). Estas fuentes recibían tan significativo título porque eran frecuentadas por los mendigos, tal como se desprende de los siguientes versos de Francisco de Quevedo[12]:

> A las bodas de Merlo,
> el de la pierna gorda,
> con la hija del ciego
> Marica la Pindonga.
> En Madrid se juntaron
> quantos pobres, y pobras
> a la Fuente del Piojo
> en sus zahúrdas moran.

A reglón seguido exclama *La pícara*:

> ¡Miren con qué ansia estaría la pobre acémila de que su amo acabase de espulgar los *piojos* de aquella fuente! [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 1, pág. 357]

En este otro pasaje:

> … ningún leonés honrado puede decir a su mujer vete al rollo, sin que en estas palabras vaya enjerida, como *piojo* en costura, la licencia para que la tal mujer salga de sus casillas y entre en aquellas casillas, o se ahorque en día claro. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 3, pág. 384]

se hace eco de los piojos corporales que se sitúan en las costuras de la ropa. Es un refrán que aparece en el repertorio del maestro Vallés (1549): «Así se mete, como piojo en costura» y en el del maestro Correas (1992): «Meterse como piojo en costura».

Finalmente, hace alusión en sentido figurado. Esto es, escritura menuda, garabateada, difícil de leer y entender:

> … pero soy relatera ensarta *piojos*, si tomo pluma en mano es para hacer borrones. [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 3, pág. 615]

Para terminar, traemos dos sentencias en las que aparecen sendos derivados del término piojo:

12 Musa V, Boda de pordioseros. Bayle VIII, en: *El Parnaso Español Monte en dos cumbres dividido con las nueve musas castellanas. Donde se contienen poesías.* Madrid, 1724.

… si luego han de ver que soy marquesa de Trapisonda y de la *Piojera* y condesa de Gitanos? [I, cap. 2.°, n.° 1, pág. 169]

Esta frase indica que Justina se mueve entre gente cargada de piojos; en la siguiente, habla de alguien portador de piojos que para aliviar el picor trataba de rascarse el cuero cabelludo a dos manos:

Yo, entonces, hice, el ademán del *piojoso* y, concomiéndome toda, dije… [III, cap. 5.°, pág. 673]

Polilla

El término se refiere a una mariposa nocturna cuyas larvas viven a expensas de lana, tejidos, pieles, etc., que destrozan por completo.

La única cita recogida en *La pícara Justina* hace referencia de manera directa al estado de larva:

Verdad es que los vestidos estaban más a propósito para sacar dellos *polilla* que dinero. [III, cap. 5.°, pág. 671]

Pulpo

El vocablo señala al molusco cefalópodo, comestible, cuya captura se practicaba en aguas litorales poco profundas.

Aparecen seis citas, cuatro hacen mención al aporreo de que era objeto para desintegrar los tejidos de manera que quedara blando para cocción e ingestión, como paso previo a la utilización gastronómica:

… y darle más azotes que a *pulpo* en pila. [I, cap. 1.°, n.° 2, pág. 157]

Somos como un *pulpo*, que nos halla mejores quien nos obstiga más. [II, cap. 1.°, n.° 2, pág. 260]

Somos como rabos de *pulpo*, que quien más le azota, le come mejor sazonado. [II, 2.ª parte, cap. 1.°, n.° 2, pág. 370]

Esta acción estaba plasmada en el libro de Ruperto de Nola (1525), donde se dice que el «pulpo es un pefcado muy duro: y por effo fe açota: y fe golpea mucho».

La siguiente sentencia:

… al palo con que azotan al *pulpo*, que azotando aprovecha. [I, cap. 2.°, n.° 1, pág. 162]

la transformó en refrán Gella Iturralde (1979): «Consejo de necio es como palo con que azotan al pulpo, que azotando aprovecha», pero nosotros la incluimos tal cual en el acervo paremiológico (Santiago-Álvarez, 2011).

Las otras dos citas registradas se atienen a aspectos del comportamiento natural del pulpo. Así, en la que hace referencia a uno de los componentes de la Bigornia, el señalamiento se corresponde con la acción del pulpo cuando va a cazar sus presas, que, pegado a la superficie rocosa, se camufla por mimetismo y las confiadas presas son asaltadas de manera violenta. Por eso se dice que los hombres falsos y engañadores tienen las condiciones de pulpos:

El uno se llamaba el arcediano Mameluco, el otro el Alacrán, el otro el Birlo, otro *Pulpo*, el otro el Draque, y las posturas y talles decían bien con sus nombres. [II, cap. 4.°, n.° 4.°, pág. 286]

En la última utiliza el símil fundado en la actitud que adopta el pulpo a la espera de sus presas, adherirse firmemente a las superficies sólidas y rugosas:

> … y al trasponer de la calle, se cosían como *pulpos* a un cantón, tan sesgos y enteros como si hubieran venido por cuerda como cohetes. [IV, cap. 3.°, pág. 710]

Esto viene perfectamente descrito en la *Historia natural* de Plinio:

> De los pulpos hay muchas especies; los que se crían cerca de la tierra, son mayores que los del piélago. Todos usan de los brazos en lugar de pies y manos. […] Fuera desto, con unos como vasos esparcidos por los braços, con cierto chupamiento se asen, y de tal manera afierran estando boca arriba, que no pueden ser apartados. [Libro IX, cap. XXIX]

Púrpura

Este sustantivo femenino polisémico alude a un molusco gasterópodo marino, al tinte que de ellos se extrae y al paño teñido con él.

La cita que aparece en *La pícara Justina* hace referencia al tinte en sentido metafórico:

> … lo cual me cubrió de una hermosa púrpura sembrada de escarlates. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 416]

Sanguijuela

Este vocablo señala a un anélido de hábitat dulceacuícola, de hábito alimentico hematófago, que se adhiere de manera inadvertida al biotopo cutáneo de los animales y el hombre.

Las dos citas que aparecen en *La pícara Justina* hacen mención al carácter hematófago dañino:

> … sirva de defenderse una persona de bellacas brujas *sanguijuelas*, que así llamaron los antiguos a las lamias, brujas y megas. [III, cap. 3.°, pág. 657]

> Y cual *sanguijuela* que la sangre allega. [III, cap. 4.°, pág. 661]

Esta característica tiene reflejo en el refranero del maestro Correas (1992): «Chupar la sangre como *sanguijuela*».

Venera

Este nombre se aplica a un molusco bivalvo y a su despojo, la concha, la cual tiene una morfología muy precisa y desde antiguo fue portada por los peregrinos a Santiago y también se ha incluido en los escudos nobiliarios.

Las tres citas que aparecen en *La pícara Justina* hacen alusión a la concha, tanto en la faceta de representación en escudos nobiliarios:

> … y puesto las venerables *veneras* de los Pimenteles. [I, cap. 2.°, n.° 1, pág. 163]

como en la de porte físico prendida en el sombrero o cualquier parte del hábito:

> … y en memoria de las muchas *veneras* que traje en mi sombrero. [I, cap. 2.°, n.° 1, pág. 164]

> … y en agradecimiento y reconocimiento pongo estas *veneras*. [I, cap. 2.°, n.° 1, pág. 164]

Zángano

Este término es de origen incierto. Se aplica para designar al macho de la abeja del cual, en aquellas fechas, no se conocía la función que realizaba en la colmena, se consideraba improductivo y que además se aprovechaba de la miel producida por las abejas.

Aparece citado dos veces en *La pícara Justina*:

> ¡Ay, nueva parca de bolsas, Caribdis del dinero, silla de piezas de oro, tarasca de sombreros, gomia de capas, *zángano de meleros*, condesa de gitanos, pícara de tres altos! [II, 2.ª parte, cap. 3.°, pág. 446]

En esta sentencia, López de Úbeda introduce una nueva acepción para el término. La idea trasmitida es la de algún elemento que actúa en menoscabo del melero: el que vende miel o trata en este género (*DLE*). Covarrubias (1611), en la voz *galavardo* trae: «Los zánganos son cierta especie de avispas, que matan las abejas y se comen la miel». Este es un fenómeno natural, los apicultores conocen a los enemigos de las abejas, el avispón o tabarro que espera a las obreras para cazarlas y extraer el buche del que se aprovechan.

En esta última expresión se aplica el término para acusar a alguien de vago:

> De muchos míseros *zánganos* [IV, cap. 3.°, pág. 707]

4. Apéndice

A esta relación habría que añadir los invertebrados que reconocemos de manera implícita en los términos *agalla*, *cabrahígo*, *perla*, *roña* y *sarna*, que aparecen en el texto.

Agalla

Una agalla o cecidia es un crecimiento anormal de los tejidos vegetales originado por un estímulo externo a la planta proveniente de muy diversos agentes, entre otros los insectos. Las generadas por himenópteros cinípedos en alcornoque, roble, etc. han sido objeto de aprovechamiento por el hombre para la obtención de ciertos compuestos, como el ácido tánico, utilizados en el curtido de pieles, en la fabricación de tintas permanentes, otras aplicaciones tintóreas, también en medicina y hasta en la industria alimentaria.

En *La pícara Justina* aparece una sola vez el término:

> No gasto yo mi patrimonio, como él en agallas, ferreto, nueces, granadas, piñones, mirra, salvia y lejía, con que el rey negro restaure su barbacana. [I, cap. 1.°, n.° 2, pág. 156]

Aquí da a entender que habla de agallas producidas por cinípedos de las que se obtendría el colorante que permitiera teñir la barba. Como la especie o especies causantes de este tipo de agallas no reciben un nombre vulgar, las dejaremos recogidas bajo el de la familia castellanizado: cinípedo.

Cabrahígo

Higuera silvestre que no da fruto, higuera macho, la que produce el polen, en cuyos siconos se desarrolla un pequeño himenóptero, cuyas hembras se encargan de fertilizar las flores de la higuera fructífera. Fenómeno expuesto a la perfección en la *Historia natural* de Plinio:

Llamase cabrahígo un género de higo silvestre, que nunca llega a madurar: pero lo que el no tiene lo da a otros; porque ay un transito natural de las causas, y de las mismas cosas que se pudren, también se engendra algo. Pare pues el cabrahígo mosquitos. Estos faltos de alimento en la madre, con su podrida sequedad, vuelan al fruto de su genero. [libro XV, cap. XIX]

La primera cita en *La pícara Justina* habla de una acción, cabrahigar, que consiste en colgar sartas de higos silvestres o cabrahígos en las ramas de las higueras para que las hembras del himenóptero agaónido realice la polinización y maduren los higos. La expresión tiene el sentido de madurar algo, en este caso la picardía de su novio Guzmán de Alfarache:

… la novia de mi señor don Pícaro Guzmán de Alfarache, a quien ofrezco *cabrahigar* su picardía para que dure los años de mi deseo. [pról. sum., pág. 84]

La segunda cita lleva carga despreciativa, pues señala la inmadurez o ignorancia del mentado teólogo dado que este sicono, el cabrahígo, no madurará aunque sea el portador del insecto polinizador:

Nunca argüí tanto como con aqueste *cabrahígo* de teología. [II, 3.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 574]

Este insecto no tiene nombre vulgar; emplearemos, por tanto, el de la familia castellanizado: agaónido.

Perla

Es una producción zoógena de enorme aprecio que se genera dentro del molusco bivalvo llamado *ostra*. Cuando un cuerpo extraño (grano de arena, larvas de trematodos o cestodos) penetra entre el manto y la concha, el epitelio paleal reacciona segregando láminas concéntricas y alternantes de conquiolina y de calcita alrededor del intruso con resultado final de la apreciada perla (Santiago-Álvarez, 2011).

En algunas las citas que hemos registrado se hace alusión directa al objeto (en otras, que omitimos, se hace en sentido figurado):

… además de unos pendientes de perlas graciosas y costosas… [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 410]

De hechura, perlas y esmalte, tres ducados. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 2, pág. 423]

… que llamemos al mono hombre, al lodo oro, al oropel perlas. [II, 2.ª parte, cap. 2.°, n.° 3.°, pág. 429]

comprastes la privación y traspaso jurídico de una buena pieza de oro y perlas que decís estar en mi poder. [II, 2.ª parte, cap. 3.°, pág. 448]

Sarna; roña

La sarna es una dolencia dérmica causada por un ácaro sarcóptido, el arador, descubierto en el siglo XII por el médico hispanoárabe Avenzoar (Martínez de Anguiano, 1884), aunque su implicación en la generación de las lesiones cutáneas no quedó establecida hasta mediado el siglo XIX (Doby, 1998).

La primera cita se queda en la simple enumeración:

… sobre todo, la pobreza y la *sarna*. [II, 2.ª parte, cap. 4.°, n.° 5.°, pág. 508]

En la segunda, Justina nos delata el temor a enfermar en casa de la morisca:

> Ella bien me quisiera enseñar el oficio por pegarme la *sarna*. [III, cap. 3.°, pág. 656]

La infestación, que suele ser nocturna, pues las hembras excavadoras se desplazan por la superficie corporal durante la noche, puede ocurrir de manera directa en el lecho, contacto de persona a persona, o indirecta por medio de la ropa de cama o de vestir, contaminadas por un sarnoso. El contagio por el simple hecho de darse la mano con persona de tal condición es muy dudoso y poco probable.

La tercera cita que encontramos es una expresión animosa cuando todo sale bien:

> ¿Qué te faltaba, Justina, sino *sarna*? [III, cap. 6.°, pág. 680]

Tiene su correlato en el refranero, tal como fue recogido por el maestro Correas (1992): «¿Qué te falta? Sarna que rascar».

López de Úbeda también se hace eco de otra variante de la enfermedad:

> … cuando sin sentir nada (o por sentir demasiado), se le pegó esta roña, diga ahora, a lo pícaro y libre. [intr. gen., n.° 1, pág. 98]

> Dirá la otra vieja roñosa… [II, 3.ª parte, cap. 4.°, n.° 1, pág. 590]

El sustantivo femenino *roña* señala otro tipo de sarna, en particular la que padece el ganado lanar (Martínez de Anguiano, 1884).

5. Epílogo

El bestiario menor reconocido en el *Libro de entretenimiento, de La pícara Justina* está formado por treinta y cuatro animales invertebrados de vida libre, de los cuales veintiséis son artrópodos y ocho no artrópodos (tabla 2). Por otro lado, todos pertenecen a nuestra abundante fauna. La lista está compuesta al margen de los criterios zoológicos; expresa el grado de conocimiento del autor sobre estos animales que desde los más remotos tiempos guardan estrecha relación con el hombre, los cuales eran de dominio general, pues están consignados en el acervo paremiológico español (Santiago-Álvarez, 2014). El licenciado López de Úbeda exhibe, a lo largo del texto, su vasta formación académica al respecto, así como el denso poso acumulado de la mentada cultura popular.

Tabla 2. El bestiario menor de *La pícara Justina*

No artrópodos	Artrópodos
caracol	abeja
coral	agaónido*
esponja	alacrán
ostra*	arador*
pulpo	araña
púrpura	avispa
sanguijuela	carcoma
venera	chinche
	cínife
	cinípedo*
	escorpión
	garrapato
	grana
	gusano
	hormiga
	ladilla
	langosta
	liendre
	mariposa
	mosca
	moscardón
	moscón
	mosquito
	piojo
	polilla
	zángano

Los invertebrados no artrópodos se distribuyen entre cuatro tipos de la escala zoológica: poríferos, cnidiarios, anélidos y moluscos. Son de hábitat acuático, con la excepción del caracol terrícola, que vive en suelos húmedos (tabla 3). Todos son útiles, salvo la sanguijuela e incluso el caracol.

Tabla 3. Los invertebrados no artrópodos

Tipo	Nombre	Modo de vida	Motivación	
Poríferos	esponja	marino	beneficio	
Cnidiarios	coral	marino	beneficio	
Anélidos	sanguijuela	dulceacuícola		daño
Moluscos	pulpo	marino	beneficio	
	ostra*	marino	beneficio	
	venera	marino	beneficio	
	púrpura	marino	beneficio	
	caracol	terrestre	beneficio	daño

Los invertebrados del tipo artrópodos pertenecen a dos clases: cinco a arácnidos y veintiuno a insectos (tabla 4). Estos destacan debido a su mayor abundancia numérica en la naturaleza.

Tabla 4. Los invertebrados artrópodos

Tipo artrópodos	
Clase arácnidos	Clase insectos
alacrán	abeja
ardor*	agaónido*
araña	avispa
escorpión	carcoma
garrapato	cínife
	cinípedo*
	chinche
	grana
	gusano
	hormiga
	ladilla
	langosta
	liendre
	mariposa
	mosca
	moscardón
	moscón
	mosquito
	piojo
	polilla
	zángano

El reparto de los arácnidos en tres órdenes (tabla 5) resalta la diversidad de la clase, son de vida área en ambiente natural o en la compañía del hombre, causan daños: el alacrán, por descuido o imprudencia; la araña, tanto las de ambiente natural como las sinantrópicas, de modo fortuito, y el garrapato vive como ectoparásito sobre el ganado y el cuerpo del hombre, al igual que el arador.

Tabla 5. La distribución de los arácnidos del bestiario

Orden	Nombre	Modo de vida		Motivación	
Escorpiones	alacrán	a. natural			daño
	escorpión	a. natural			daño
Arañas	araña	a. natural	sinantrópico		daño
Ácaros	garrapato	a. natural			daño
	arador*		sinantrópico		daño

Los veintiún vocablos referidos a insectos se distribuyen en siete órdenes, todos son de hábitat aéreo, unos viven en ambiente natural, otros en la habitación y compañía del hombre, sinantrópicos (tabla 6). El término *gusano* aparece en dos órdenes: lepidópteros, el productor de la seda, y dípteros, el coprófago que colabora en la descomposición de excrementos.

Tabla 6. La distribución de los insectos del bestiario

Orden	Nombre	Modo de vida		Motivación	
Ortópteros	langosta	a. natural			daño
Ptirápteros	ladilla		sinantrópico		daño
	liendre		sinantrópico		daño
	piojo		sinantrópico		daño
Hemípteros	chinche		sinantrópico		daño
	grana	a. natural		beneficio	
Lepidópteros	gusano-seda		sinantrópico	beneficio	
	mariposa	a. natural		beneficio	
	polilla		sinantrópico		daño
Dípteros	cínife	a. natural			daño
	gusano	a. natural		beneficio	
	mosca		sinantrópico		daño
	moscardón	a. natural			daño
	moscón	a. natural			daño
	mosquito	a. natural			daño
Coleópteros	carcoma		sinantrópico		daño

Himenópteros	abeja		sinantrópico	beneficio	
	agaónido*	a. natural		beneficio	
	avispa	a. natural			daño
	cinípedo*	a. natural		beneficio	
	hormiga	a. natural			daño
	zángano		sinantrópico	beneficio	

Los insectos beneficiosos, unos por aprovechamiento directo del hombre (gusano de seda, único insecto doméstico; la domesticada abeja; la grana, y el cinípedo), otros por su función ecológica (agaónido, gusano coprófago, moscardón y moscón).

El resto origina daños. Así, los de ambiente natural: avispa, cínife, moscardón, moscón y mosquito, al hombre; hormiga y langosta, a sus intereses. Los sinantrópicos: chinche, ladilla, liendre, mosca, piojo son dañinos al hombre; carcoma y polilla, a los bienes.

El autor de *La pícara Justina* amplía el significado de la voz *zángano*. Por otro lado, aporta un nuevo término, *pulgarejo*, para denominar la excrecencia con la que queda pegada la liendre al pelo.

Cándido Santiago Álvarez
Catedrático emérito de Entomología Agrícola
E. T. S. I. A. M. Universidad de Córdoba (España)

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν. Απαντα, τόμος 15, 16, 17, 18. ΚΑΚΤΟΣ. Αθήνα. *Historia de los animales*, tomos 15, 16, 17, 18. Obras completas. Edición bilingüe: griego clásico, griego moderno. Atenas, 1994.

Ánglico, B. *El libro de las propiedades de las cosas*. Trasladado del latín en romance por el reverendo padre fray Vicente de Burgos. Tolosa, 1494.

Baso, C. Griego: Βάσσου, Κ. Τὰ Γεωπονικά. Εκ. Κουλτούρα. Ανατύπωση 2008. Αθήνα. *Geoponica*, reimpresión, a. 2008, de la edición en griego moderno de 1930, Atenas. Latín: Ex commentariis Geopoincis, sive De Re Rustica. Trad. de A. Laguna. Colonia, 1543.

Bataillon, M. *Pícaros y picaresca: La pícara Justina*. Taurus. Madrid, 1969.

Baumé, M. *Elements de pharmacie theorique et pratique*. 2 vols. París, 1797.

Canal, M. *El padre fray Andrés Pérez de León O. P. autor de La Pícara Justina y del falso Quijote*. La Ciencia Tomista, XXXIV: 327-335. 1926.

Casas, G. de las. *Arte nuevo para criar seda*. Granada, 1581.

Cobos López de Baños, I. *El refranero y dichos del campo de todas las lenguas de España*. Madrid, 1989.

Corominas, J. y Pascual, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Editorial Gredos. Madrid, 1987.

Correas, G. de. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Visor Libros. Madrid, 1992.

Covarrubias, S. de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición preparada por Martín de Riquer. Barcelona, 1943.

Díaz de Benjumea, N. *La verdad sobre el Quijote. Novísima historia crítica de la vida de Cervantes*. Madrid, 1878.

Dioscórides, P. 1555. *Acerca de la materia médicinal y de los venenos mortíferos*. Traducción de Andrés Laguna. Edición facsímil. Madrid, 1991.

Doby, J. M. *Des compagnons de toujours… I-La puce; II-Pou et Morpion; III-Punaise des lits, Moustiques, Gale et son Acarien; IV-La mouche*. L'Hermitage. 1998.

Döhla, H-J. *El libro de Calila e Dimna* (1251). Nueva edición y estudio de los manuscritos castellanos. Zaragoza, 2009.

Flores, J. B. *Mesue defendido, y respuesta al preliminar de D. Felix Palacios: muy útil para todos los profesores de la Medicina*. Murcia, 1721.

Fontecha, C. *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*. Madrid, 1941.

Foulché-Delbosc, R. «L'auteur de la *Pícara Justina*», *Revue Hispanique*, 1903, 10:236-241.

Frazer, J. G. *La rama dorada*. Ediciones FCE. Madrid, 1981.

Gella Iturriaga, J. 1979. «El refranero en la novela picaresca y los refranes del "Lazarillo" y de la "Pícara Justina"». En: *La picaresca: orígenes, textos, estructuras*. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca. Fundación Universitaria Española. Madrid, págs.: 231-255.

Gómez Rascón, M. *Iconografía de la Piedad en la Diócesis de León*. Edilesa. León, 2006.

Gonzálves, R. 1977. «El clima toledano en los siglos xvi y xvii». *Boletín de la Real Academia de Historia*. CLXXIV (cuaderno II): 305-332.

Herrera, G. A. de. 1513. *Obra de agricultura*. Alcalá de Henares. BAE. Madrid, 1970.

Horozco y Covarrubias, I de. *Emblemas morales*. Segovia, 1589.

Izquierdo Benito, R. «Las plagas de langosta en Toledo y la región manchega durante el siglo xvi». *Anales Toledanos*, 1984, XX: 47-143.

Márquez Villanueva, F. «La quinta langosta de *La Pícara Justina*». *Boletín Real Academia Española*, 1999, LXXIX: 355-376.

Martínez Reñones, J. A. 2005. «Pícara Justina: libérrima e infame». En: *El axuar de la vida picaresca*. IV Centenario de la edición de *La pícara* Justina (Medina del Campo, 1605), págs. 25-41. Medina del Campo, 2005.

Oltra Tomás, J. M. *La parodia como referente en La pícara Justina*. Instituto Fray Bernardino de Sahagún. León, 1985.

Opiano. *De la caza. De la pesca*. Trad. de Carmen Calvo Delcán. Editorial Gredos. Madrid, 1990.

Osten Sacken, C. R. «On the so-called Bugonìa of the ancients and its relation to *Eristalis tenax*, a two-winged insect». *Bollettino della Societá Entomologica Italiana*, 1893, XXV:186-217.

Pérez Pastor, C. *La imprenta en Medina del Campo*. Madrid, 1895.

Plinio. *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*, traducida por el Licenciado Gerónimo de Huerta. 2 vol. Madrid, 1624.

Pussard, M. R. «Un mollusque endogé, *Caecilioides acicula* Müller, ravageur méconnu *d'Asparagus plumosus*». *Bak. C. R. Acad. Agric. de Fr.,* 1951, 37: 82-84.

Puyol Alonso, J. *La pícara Justina* (edic.). Bibliófilos Madrileños, 3 vols., Madrid, 1912.

Redi, F. *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*. Florencia, 1668.

Revilla, M. de la. «La verdad sobre el Quijote. Novísima historia crítica de la vida de Cervantes», por D. Nicolás Díaz de Benjumea. *La Ilustración Española y Américana*, 1879, XIX: 335-338.

Rey Hazas, A. *La pícara Justina* (edic.). Editora Nacional. 2 vol. Madrid, 1977.

Rojo Vega, A. «Propuesta de nuevo autor para *La Pícara Justina*: Fray Bartolomé Navarrete O. P. (1560-1640)». Dicenda. *Cuadernos de Filología Hispánica*, 2004, 22: 201-228.

Rubio Álvarez, F. «Devoción popular a san Agustín en Andalucía en tiempos pasados». *Archivo Hispalense*, 1959, 95:197-207.

Ruperto de Nola. 1525. *Libro de guisados, manjares y potajes, intitulado Libro de Cocina de Ruperto de Nola*. Facsímile. Madrid, 1969.

Sabuco de Nantes Barrera, O. *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*. Madrid, 1587.

Santiago-Álvarez, C. «Refranes de tema entomológico». *Revista de Folklore*. 2006, 26 (2): 158-169.

Santiago-Álvarez, C. «Refranes de tema entomológico (y II)». *Revista de Folklore*. Anuario 2010: 87-112.

Santiago-Álvarez, C. «Refranes sobre animales invertebrados no artrópodos». *Revista de Folklore*. Edición digital. 2011, n.° 355: 32-41.

Santiago-Álvarez, C. «Las moscas de san Narciso a la luz de la entomología». *Revista de Folklore*. Edición digital. 2012, n.° 369: 44-59.

Santiago-Álvarez, C. «Las especies de insectos y otros artrópodos en el refranero español». *Boletín de la SEA*. 2012, 51: 377-390.

Santiago-Álvarez, C. 2014. La presencia de animales invertebrados en las paremias españolas. Paremia. 23: 121-133

Santiago-Álvarez, C., Valverde-García, P. y Quesada-Moraga, E. «El control biológico de langostas y saltamontes». En: *Control biológico de plagas agrícolas* (J. A. Jacas y A. Urbaneja, ed.). Publicaciones Phytoma. 2008, capítulo 11: 165-178.

Simonet, J. F. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre mozárabes*. Madrid, 1888.

Vallés, P. *Libro de refranes copiados por el orden de a b c en el cual se contienen cuatro mil y trescientos refranes, el más copioso que hasta hoy ha salido impreso*. Zaragoza, 1549.

Vázquez Lesmes, R. y Santiago-Álvarez, C. *Las plagas de langosta en Córdoba*. Córdoba, 1993.

Wilson, E. O. *The insect societies*. Harvard Univer. Press. Cambridge. Ma., 1971.

A 150 años de la batalla del Pozo de Vargas y el gesto inicial de la *Zamba de Vargas*

Raúl Chuliver

Al conmemorarse, el 10 de abril, 150 años de la batalla del Pozo de Vargas, librada en la provincia de La Rioja, República Argentina, historiando el origen de la Zamba de Vargas y a don Felipe Varela, se recuerda ese evento que inmortaliza su nombre.

Tan solo el clamor se escucha
de la ruda montonera
donde el caudillo es bandera
en la fratricida lucha.
Lágrimas y sangre mucha
corrió por los cerros y llanos
y allá cuentas los paisanos
que al son la zamba triunfaron
santiagueños que pelearon, allá...
allá en el suelo riojano.

En primer término, nos referiremos a situar la provincia de La Rioja, en la República Argentina, que se encuentra ubicada al oeste, al pie de la cordillera de los Andes. Esta provincia ofrece los testimonios de una población indígena que habitó sus asoleadas tierras en la época prehispánica. Las principales etnias fueron los capayanes, que se ubicaron en la región del Famatina, y los sanagastas y yacampis, en la región de la sierra de Velasco. Los diaguitas ocuparon también algunas zonas de La Rioja, en el centro y el norte, mientras los olongastas lo hicieron en el sur. El carácter belicoso de las tribus mantuvo alejados a los españoles de estas tierras, quienes recién el 20 de mayo de 1591 logra Juan Ramírez de Velasco fundar la población con el nombre de Todos los Santos de la Nueva Rioja, actual capital de la provincia, iniciándose entonces su colonización.

La Rioja presenta un relieve marcadamente montañoso, representado por la cordillera de los Andes y la precordillera en el oeste, las Sierras Pampeanas en el centro y sur, separados estos sistemas por depresiones o valles, y en el este una zona llana conocida como los Llanos de La Rioja. La cordillera de los Andes, producto del plegamiento terciario, se presenta como un macizo compacto, que la separa de Chile, con pasos de gran altura, como el de la Peña Negra, de 4300 metros.

La Rioja participa del clima árido de montaña en la zona cordillerana, y en el resto del territorio árido de planicies y sierras, siendo la característica común a ambos la falta de precipitaciones, producto de la situación de continentalidad que tiene la provincia. El viento característico es el zonda, cálido y seco, que levanta verdaderas cortinas de polvo, produciendo un estado depresivo en la gente.

Cada rincón de La Rioja encierra una belleza agreste de gran atractivo, junto con un riquísimo acervo religioso, histórico e indígena, que hace de esta provincia una de las más interesantes para ser visitadas.

He recorrido gran parte de la provincia, sus numerosas cuestas, como la de Huaco y la de Miranda, esta última de un colorido rojizo y rocas erosionadas por el viento; son un exponente de la obra de la naturaleza, a las que se suman las incomparables quebradas como la de los Sauces.

La ciudad presenta incontables lugares de interés cultural, como el convento de Santo Domingo, construido con piedras en 1623 por la etnia diaguitas bajo la dirección de los sacerdotes dominicos; posee un valiosísimo portal y dintel tallados en algarrobo, y es considerado el más antiguo del país. El convento de San Francisco, en el que se conserva el naranjo plantado por san Francisco Solano en 1592, está seco, pero protegido por una estructura de vidrio; en el convento puede visitarse la celda que habitó el santo y admirar la imagen del Niño Alcalde, venerada desde 1593. El Museo Arqueológico Inca Huasi, fundado en 1926 por el franciscano Bernardino Gómez, considerado por la UNESCO como uno de los más importantes de América Latina, el cual posee piezas de gran valor arqueológico.

La ciudad es sede de la Fiesta Nacional de la Chaya, que se lleva a cabo en el mes de febrero; de la ceremonia del Tinkunaco o Encuentro del Niño Jesús Alcalde con el santo patrono san Nicolás de Bari, para el 31 de diciembre. Otros lugares importantes de interés turístico son: Chilecito, Nonogasta, Sañagasta, Aimogasta, visitar el Señor de la Peña y el Parque Nacional Talampaya.

En las cercanías de la ciudad se encuentra el campo de batalla de Vargas, conocido como Pozo de Vargas, escenario de la lucha que tuvieron el 10 de abril de 1867 las tropas de Felipe Varela y Antonio Taboada.

Monumento a Felipe Varela

Haciendo historia

Un 10 de abril de 1906 se publica en el diario *El Siglo* de la provincia de Santiago del Estero, Argentina, un artículo firmado por un señor con el seudónimo del capitán Ambrosio Salvatierra, conmemorando la batalla del Pozo de Vargas, que se había librado entre las tropas de Felipe Varela y las fuerzas leales que comandaba el general Antonio Taboada.

Felipe Varela, huaicameño, campesino, arreador de mulas, más tarde coronel del ejército nacional, sigue vigente, un caudillo al que sus hombres seguían ciegamente. Compositores y poetas escribieron varias obras donde quedó plasmado su nombre.

Antonio Taboada, santiagueño, durante la presidencia de Mitre, la familia Taboada (de ideas liberales) lo apoyaron políticamente y le ayudaron a restablecer el orden en el norte y noroeste. Candidato a la presidencia de la nación en 1868, perdió frente a Domingo F. Sarmiento. Fue el general Taboada quien derrotó a Felipe Varela y a sus montoneros en Pozo de Vargas.

Felipe Varela inició el fuego en esa cruenta batalla y atacó al centro leal, que comandaba Taboada. En el encuentro se produjo un hecho que los tradicionalistas han recordado con fervor y que todos conocen hoy en nuestra República Argentina: la ejecución de una zamba y el efecto moral que produjo en el ánimo de las tropas leales.

Hay varias versiones acerca de este episodio histórico; la más lógica es la que dio el capitán Salvatierra, testigo presencial.

Todo ocurrió en un reducido sector del frente nacional, unos cien metros a cada lado de la banda que trajo la tercera compañía. Veamos lo que dice el capitán de Taboada:

> Los rebeldes tenían superioridad numérica, esa diferencia fue advertida por los soldados leales, que produjo en las filas del ejército un efecto desastroso: un silencio terrible invadió toda la línea, pues se creían perdidos.
>
> Cuando un cañonazo de Varela anunció el comienzo de la batalla, el ala derecha nacional arrolló la izquierda de Varela, pero los rebeldes quebrantaron su izquierda. Luego de una dura batalla, con el centro y un flanco derecho, los revolucionarios abandonaron el campo.
>
> Así el comandante Brizuela ordenó a su banda que tocara, fuerte y la banda tocó una zamba popular de su repertorio.

Cuentan los santiagueños
Que al verse ya derrotados
Su jefe mandó tocar
La zamba para animarlos.
Y cuando vibrar oyeron
La música de sus pagos
Volvieron cara, venciendo
Al ejército invasor.

Bravo, santiagueños,
—dijo Taboada—,
Vencer o la muerte
Vuelvan las caras.
Por la tierra querida
Demos la vida para triunfar.
Y ahí nomás a la banda
La vieja zamba mandó a tocar.

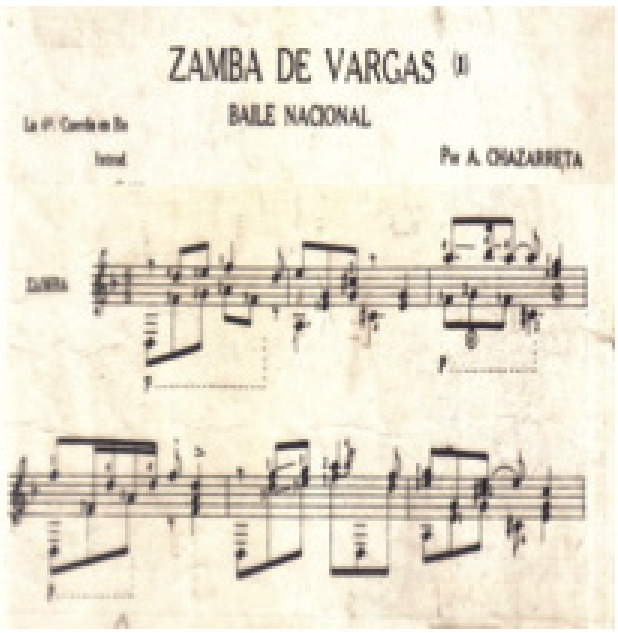
El efecto fue extraordinario: las tropas, electrizadas con los acentos de este baile nacional, prorrumpieron en gritos, en vivas al general.

Todo es cierto y bellísimo. Así cuenta la tradición, es probable que los gritos y vivas se hayan extendido un tanto por la línea y es indudable que una modesta zamba exaltó la moral de un buen número de combatientes y contribuyó a la conquista de la victoria.

Y en el entrevero
Se oyó esta zamba
Llevando en sus notas
bríos al alma.
Y el triunfo consiguieron
los santiagueños y este cantar.

Esta versión musical la recopiló don Andrés Chazarreta y la estrenó en 1906 en Buenos Aires en el teatro Politeama con su conjunto de Arte Nativo.

Es muy lógico que la notable anécdota haya sido difundida en Santiago del Estero y que Andrés Chazarreta la haya sentido de modo especial.



Andrés Chazarreta y su zamba

Andrés Chazarreta, santiagueño (1876-1960), realizó una importantísima y fundamental tarea de investigación y preservación del folklore nacional; rescató del olvido numerosas canciones y danzas folklóricas. Así, en 1906 llevó al pentagrama la tradicional *Zamba de Vargas*.

Cuando estuve en su casa natal en Santiago del Estero, su hermana Andrea (actualmente fallecida), me decía: «Él declaraba reiteradamente que se la oyó a la abuelita Agustina».

Esta es una de las piezas narrativas que, en confusas etapas, describen las campañas y las marchas del ejército de Felipe Varela y sus aliados, dentro de los límites de moldes poéticos muy popularizadas en aquella época:

Al llegar al Pozo e' Vargas
el enemigo encontramos
antes de formar las líneas
un cañonazo tiramos.

Esta cuarteta se refiere a los sucesos que culminaron el 10 de abril de 1867 con la batalla del Pozo de Vargas, donde el general Antonio Taboada, al mando del ejército nacional, derrotó a las tropas de Felipe Varela en los alrededores del pozo que servía para proveer de agua a ese barrio de la capital riojana.

Ya salimos todos juntos,
juntos como hermanos,
al pobrecito e' Varela
lo dejan en un pantano.

Esta cuarteta se refiere a una marcha por los distritos de Jachal hacia el norte. Después de la derrota, las fuerzas de Varela tomaron por los campos de La Rioja y se dirigieron por Patquía a Jachal, donde el caudillo organizó sus tropas.

La batalla de Vargas constituye el episodio donde Varela se titulaba jefe de una cruzada libertadora, agitaba el noroeste argentino en activa campaña contra el gobierno de Buenos Aires y sus agentes del interior del país.

En 1867, junto con otros jefes a sus órdenes, como el chileno Estanislao Medina, Santos Guayama, Sebastián Elizondo y Severo Chumbita, consiguió apoderarse de La Rioja al vencer en Guandacol a Linares. De estos se recoge la siguiente cuarteta:

Dice el general Medina:
Vamos a jugar el juego
porque llevo tres toritos,
Lizondo, Guayama y Cuello.

Las dos cuartetas siguientes me las dictó la doctora Olga Fernández Latour de Botas:

Rompan trincheras, sí,
Dijo Elizondo,
Aura pues laguneros
De dos en fondo.

Que ya no hay riesgo, sí,
Dijo Chumbita,
Que a mí no se me escapa
Niña bonita (Legajo 76, Colección Jujuy)

Ante la peligrosidad de este caudillo, el entonces presidente Mitre dispuso a Taboada al mando del ejército del Norte, compuesto por tropas santiagueñas, tucumanas y algunas catamarqueñas y riojanas, para expulsar a los insurrectos. Ese 10 de abril, Taboada le da lucha a Varela en un combate reñido y cruento, y el triunfo favoreció, como decíamos, a las tropas leales.

Desde el punto de vista de su interés folklórico, esta batalla nos ha legado varios cantares y tradiciones; la más famosa es, como mencionaba, primero la *Zamba de Vargas*, *Cueca de los Montoneros* o *la Felipe Varela*.

Por su parte Juan Alfonso Carrizo, el gran investigador catamarqueño que recorrió valles y quebradas recuperando la tradición oral de nuestros pueblos con relación a la batalla del Jagüel de Vargas, recuperó de la memoria popular los versos que muchos ancianos, gauchos y payadores aún retenían como recuerdos de sus años mozos, allá por 1921.

Lo primero que nos preguntamos es si existía realmente una pieza musical registrada con ese nombre en 1867. Todo indica que no, aunque como ocurre con todas las cosas populares sí existía la melodía, la que quedó en la memoria, de la cual se apropiaron santiagueños y riojanos para hacer sus versiones. Por eso en la actualidad conviven dos versiones básicas: la santiagueña y la riojana.

La primera la letra es más bien descriptiva de la contienda y ha sido hecha para acomodarla a la melodía que había recopilado Andrés Chazarreta. Luego, este le pidió a Domingo V. Lombardi que compusiera una letra que se acomodara a la melodía tradicional. Así lo hizo Lombardi y salió la versión santiagueña que grabaron el dúo Benítez-Pacheco, Los Chalchaleros y Los Cantores del Alba, entre otros.

Es la que comienza así:

Forman los riojanos
en Pozo'e Vargas…
los manda Varela
firme en Batalla.
Contra los santiagueños
con gran denuedo
van a pelear.

En la otra versión, la riojana:

A la carga, a la carga,
Dijo Varela,
salgan los laguneros
rompan trincheras, ¡sí!
Vamos al verde
porque las esperanzas
nunca se pierden.

Es la música la que se acomodó a la letra retenida en la memoria de nuestros paisanos.

Nuestra amiga, la doctora Olga Fernández Latour de Botas, escribió en 1966 para la *Colección Folklore* un artículo sobre la batalla del Pozo de Vargas. El pasado año, en una disertación sobre los bailes tradicionales, hablamos sobre esta Zamba de Vargas, que interpreté instrumentalmente, donde la mencionada folklorista decía: «Algunas versiones con alusión a los hechos y personajes de nuestra historia fueron tomadas de la *Colección de Folklore* de 1921, como la siguiente copla».

A la carga, a la carga,
Dijo Varela,
Que se va el cura Campos
La polvareda. (Legajo n.° 321 de Catamarca)

Sin embargo, estas no son las únicas versiones de la obra en cuestión. Los Hermanos Abalos (que lo integraban Machingo, Machaco, Roberto, Adolfo y Víctor) grabaron en 1973 otra versión de su autoría, que sería la segunda versión santiagueña. En ella, los Abalos nos informan que a esta zamba la llamaban *La triunfadora*. Es la que comienza con:

Esta zamba se llama
Zamba de Vargas.
Sí, ay, ay, ay,
Zamba de Vargas,
Zamba que los santiagueños
La cantan con toda el alma.
A esta zamba le dicen
La triunfadora.

Se dice que los riojanos, un poco ofendidos por la versión santiagueña, luego crearon la suya. El recopilador de su música fue Luis Peralta Luna, a la que se le agregó una combinación muy ingeniosa de las letras de los versos recogidos por Juan A. Carrizo en su investigación de campo.

Esta versión es la bien conocida que empieza con «A la carga, a la carga». El afamado conjunto folklórico Los Cantores Quilla Huasi (cuando lo integraban Lastra, Vega Pereda, Portales y Núñez) grabó la versión en un disco doble de 45 rpm. Esta primera fue más tradicional y guerrera, y toma los versos recuperados por Juan A. Carrizo. Otra segunda versión (con Lastra, Valle, Palmer y Navarro), con versos de Bartolomé Peralta Luna en el comienzo de la primera y de la segunda parte de la zamba, es más pacifista e ingenua. Sus versos repetidos preguntándose acerca de la batalla (por qué será), no dejan de sugerir una duda sobre esa lucha en que se definió el modelo de nación. Esta segunda versión toma como primera línea de las dos estrofas de la primera la versión de Vicente Forte:

Batallón Cazadores,
Batallón Cazadores, dijo Paunero,
por derecha e izquierda,
por derecha e izquierda,
rompan el fuego.

Batallón Granaderos,
Batallón Granaderos, dijo Navarro,
por derecha e izquierda,
por derecha e izquierda,
formen el cuadro.

La obra instrumental de la *Zamba de Vargas* grabada

La versión más antigua es la realizada por Andrés Chazarreta en solo de guitarra. La misma fue interpretada por primera vez en 1906. Entre 1930 y 1935, Chazarreta grabó la canción para RCA en solo de guitarra. En 1962, RCA Víctor incluyó una versión del tema interpretado por Andrés Chazarreta y su orquesta nativa, en el álbum *Folklore: Artistas consagrados/Nuevos valores*.

En 1951, Eduardo Falú grabó la canción en un disco simple para el sello TK, en solo instrumental de guitarra, siguiendo la recopilación de Chazarreta. Falú la grabó varias veces más y publicó su versión musical.

Una tercera versión instrumental en guitarra fue realizada por Atahualpa Yupanqui en 1964 siguiendo la versión de Chazarreta, en su disco *Selva, pampa y cerro*.

Ese mismo año, Carlos di Fulvio realiza otra interpretación en guitarra y la incluye en el álbum *Concierto Supersticioso para guitarra, percusión y voces*. La volvió a grabar dos veces más: para el álbum *Guitarrero*, grabado en 1981 y lanzado en México en 1984, y para el disco titulado *Campo afuera*, en 1997, editado en Holanda.

En 1969, Ariel Ramírez y Jaime Torres grabaron una bella versión instrumental realizada en dúo de piano y charango.

Por mi parte, grabé la obra en 1992, en guitarra, versión Eduardo Falú.

Las versiones cantadas

En la década de 1940, el dúo integrado por el riojano Antonio Benítez y el catamarqueño Eduardo Pacheco, con Luis Peralta Luna al piano, grabó una de las primeras versiones cantadas. Sigue la versión clásica Andrés Chazarreta-Domingo Lombardi, pero le agrega el recitado escrito por Bartolomé Peralta Luna.

En 1956 y 1959, Los Cantores de Quilla Huasi y Los Chalchaleros lanzaron las dos versiones clásicas del tema: aquellos en su versión riojana y estos en su versión santiagueña.

La interpretación de Los Cantores de Quilla Huasi se trata de la versión riojana, con letra organizada por Bartolomé Peralta Luna tomada de las recopilaciones de Carrizo y Forte y música recopilada por el propio B. Peralta Luna, considerablemente diferente de la recopilación de Chazarreta. Después la volvieron a grabar en otros discos.

En 1965, Los Cantores del Alba incluyen en el disco *Cantemos folklore* una nueva versión del tema, siguiendo las pautas clásicas de la recopilación de Chazarreta-Lombardi. La característica más destacada de esta interpretación es que es un trabajo de voces más complejo y variado, incluyendo tercera y cuarta voces, y alternando el dúo de registro alto de Santiago Escobar y Gilberto Vaca, que domina la canción, con dúos en registro de barítono.

En 1966, Ariel Ramírez (piano), Los Fronterizos y Eduardo Falú (guitarra), grabaron la zamba en el álbum *Coronación del Folklore* (volumen 2), combinando las recopilaciones musicales de Chazarreta y Peralta Luna en una formidable interpretación.

También en 1968, el cantante Roberto Rimoldi Fraga incluyó la canción en el álbum *Con sabor a patria*, interpretándola según la versión riojana que habían lanzado Los Quilla Huasi en 1956.

En 1971, el Dúo Salteño (Néstor Echenique y Patricio Jiménez) y Gustavo «Cuchi» Leguizamón (pianista) aportan una versión notable incluida en el disco *El canto de Salta*, acompañados solamente por el piano de Leguizmón y la guitarra, pero sin bombo. La interpretación sigue la versión clásica aportada por Chazarreta-Lombardi, pero abagualada por el estilo vocal que caracterizaba al dúo y el carácter de las composiciones de Leguizamón.

En 1973, Los Hermanos Ábalos, en su álbum *Los 33 años de Los Hermanos Ábalos*, lanzaron una nueva versión de la obra, con idéntica melodía y ritmo que la recopilación de Chazarreta, pero diferente letra, aunque siempre dentro del grupo santiagueño. La versión está ejecutada sobre una base instrumental de piano y guitarra, y eventualmente acompañada de palmas. La primera parte es cantada a dos voces y la segunda es puramente instrumental, titulada «La Triunfadora».

Así la tradición, cuenta que ese triunfo se debió en gran medida a la ejecución, por parte de una banda del ejército, de una zamba, música que enardeció los corazones de los soldados con su acento querido y los incitó a luchar y a vencer.

Por la tierra querida
demos la vida
para triunfar
para eterna memoria
Zamba de Vargas siempre será.

Esta es una breve evocación del trascendente combate y su repercusión a través de la famosa *Zamba de Vargas* en el folklore argentino.

Raúl Chuliver
Guitarrista, profesor de Música y Danzas Folklóricas Argentinas, Premio Santa Clara de Asís 2015
Buenos Aires, República Argentina

BIBLIOGRAFÍA

Artículo de Rodolfo Schweizer especial para el diario *El Ancasti* (2016).

Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino, de Carlos Vega (1982).

Selección Folklórica Codex, 1965, revista n° 1, página 31.

¿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

www.funjdiaz.net