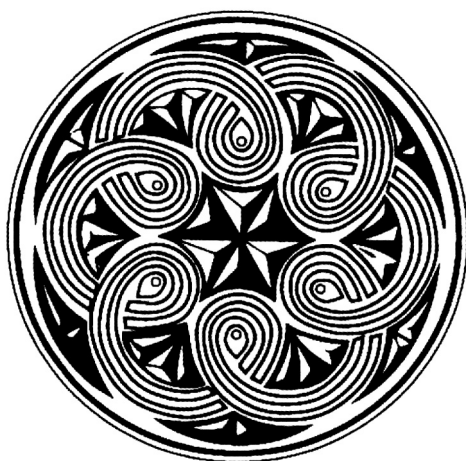


CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N^o 26

UVIÉU 2022

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Revista editada en colaboración cola



© Academia de la Llingua Asturiana

Dirección: Roberto González-Quevedo González

Edita: ALLA

Diseñu: ALLA

Depósitu llegal: AS 90-1991

ISSN: 1130-7749 - eISSN: 1130-7749

Cultures (Uviéu)

* * *

Los orixinales y la correspondencia unviaránse a:

Cultures. Revista Asturiana de Cultura

Apartáu 574 • 33080 Uviéu

CULTURES

REVISTA ASTURIANA DE CULTURA



N^o 26

UVIÉU 2022

ÍNDIZ

INTRODUCCIÓN	9
MARÍA JESÚS RUIZ Doncelles y guerreres (venti cales na tradición oral femenina)	13
ALBERTO ÁLVAREZ PEÑA L'ánima ósea na tradición oral asturiana	59
CARLOS SUARI Unes notes antropolóxicques sobre la tresformación del espaciu na deportificación de los xuegos tradicionales	67
ÁNGEL OBREGÓN SIERRA Bateles n'Asturies: los primeros trunfos	79
XOSÉ ALBA ALONSO <i>Llobu llobatis</i> . A propósitu del problema del llobu n'Asturies	95
DAVID ORDÓÑEZ CASTAÑÓN Averamientu a les construcciones históriques pa la caza de llobos nel centru d'Asturies	107
ANTONIO J. PESTANA SALIDO La caza del llobu	131

RESEÑES

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Les cultures del amor	163
Cincuenta años de trabayu	167
Los romances d'Eva González	171

INTRODUCCIÓN

Ábrese esti nuevu volume de *CULTURES, Revista Asturiana de Cultura* col trabayu «Doncelles y guerreres (venti cales na tradición oral femenina)», de María Jesús Ruiz, que fai unos suxerentes análisis del papel de la muyer na tradición oral hispánica, dende'l mundu de los romances al de los cuentos populares. Trátase d'un averamientu novedosu, qu'en cuenta de centrarse en reproducir testos tradicionales estudia los mecanismos de tresmisión y pon los paradigmes más espardíos na llinia de la so evolución hasta los díes d'anguaño.

Alberto Álvarez Peña repasa les antigües tradiciones nes que se pensaba que yera nos güesos onde s'asitiaba l'alma. En «L'ánima ósea na tradición oral asturiana» amuesa l'autor cómo estes creencies quedaren a veгаes fosilizaes na tradición oral asturiana, aunque fuera de forma fragmentaria en bien de casos.

Dempués d'estos averamientos al tema de la tradición oral cuéntase tamién nesti volume númberu 26 de *CULTURES* con dos artículos que tienen que ver col mundu de los deportes y de los xuegos tradicionales. Carlos Suari escribe «Unes notes antropolóxicques sobre la tresformación del espaciu na deportificación de los xuegos tradicionales», testu mui interesante sobre un tema fundamental pa la cultura asturiana: el procesu pol que los xuegos tradicionales pasen a ser actividaes deportives. El procesu d'institucionalización y de deportificación tien unos cuantos aspectos a tener en cuenta y l'autor tienlos trataos n'otros trabayos, pero nesti casu céntrese na cuestión del espaciu y les sos variaciones y permanencies. Per otru llau, Ángel Obregón Sierra en «Bateles n'Asturies: los primeros trunfos» describe cómo fueron evolucionando les organizaciones y les competiciones deportives de bateles n'Asturies dende 1945, algamando en dellos momentos esti tipu d'actividá un nivel importante.

CULTURES ofrez tamién tres trabayos que tienen que ver col tema del llobu n'Asturies, un asuntu que, amás de ser importante polos datos etnográficos asociaos a él, ye de muncha actualidá n'Asturies y xenera bien de discusiones na sociedá asturiana d'anguaño. Nel artículu «Averamientu a

les construcciones históriques pa la caza de llobos nel centru d'Asturies» David Ordóñez Castañón da abondos ya interesantes datos etnográficos al rodiu de los sistemas pa cazar llobos n'Asturies. Y de la mesma manera nel trabayu «La caza del llobu» Antonio J. Pestana Salido danos la oportunidá de lleer informaciones d'esti asuntu no que se refier al conxuntu de la península ibérica. Estos dos artículos permítennos ver la realidá de la práutica cultural y tradicional en cuantes al llobu y comparar lo d'otros dómines cola situación d'anguaño: son munchos los cambios culturales, sociales ya ideolóxicos que puen observase dende hai tiempu. Too ello ye importante, porque lo que se manifiesta respeuto al llobu ye paralelo a lo que pasa n'otros aspeutos de la cultura tradicional asturiana.

Pa centrar esti tema del llobu, polémicu por demás n'Asturies, podemos lleer tamién l'intelixente artículu del economista Xosé Alba, que con un análisis tan equilibráu como fundamentáu, esclaria les desafortunaes consecuencies de les perspeutives esclusivistes y unilaterales, como les de tipu bioloxicista, que paecen escaecer que n'Asturies hai llobos, pero tamién asturianos, esos que dieren forma al paisaxe asturianu. Otramiente, esti artículu empieza mentando la guapa resonancia de la fórmula *llobu llobatis*, qu'apaez nunes cuantes versiones d'un cuentu popular que pue alcontrase per munchos sitios. Pela parte de Mieres recoyí hai diez años esta versión:

Estando la cabra cabratis nun ganzatis,
vieno per illí un *llobu llobatis*.
¿Qué faes ahí, cabra cabratis?
Baxa p'aquí y charraremos un poco.
Nun baxo, non, que me comerás.
Nun te como, non, que teo xurao
nel mes d'abril, mayu y xunu
nun comer carne nin de corderu nin de cabrunu.
Baxa la cabra cabratis
pa onde ta'l *llobu llobatis*
y gárrala pol gazzate.
¡Ai *llobu llobatis*!,
¿nun dicíes que teníes xurao
nel mes d'abril, mayu y xunu,

nun comer carne nin de corderu nin de cabrunu?
¡Ai, amiga, amigates, pa necesitates, nun hai pecates!

Esta hestoria eufónica ta mui esparcida per Asturies y tiénenla recoyío munchos etnógrafos, con distintos títulos. Xeneralmente nes versiones apaez la espresión *lobu lobatis* (Álvarez Fernández-Cañedo, 1963: 116; Álvarez Sevilla, A., 2011: 91; Cabal, C. [1923] 1987: 247-248; Cano, A. M^a., 1989: 124-125; Espinosa, A. M., 1946: 539-540), pero Aurelio de Llano en 1920 en conceyu de Colunga rexistró *llobu llobatis* (Llano, A. de, 1993: 410-411) y munchos años más tarde reproduxo M^a Xosefa Canellada (Canellada, 1978: 200-201) esta versión de de Llano.¹

La verdá ye que tanto esta guapa fórmula del *llobu llobatis* como la so enseñanza vienen mui apode pa esta cuestión, que ta mui encesa güei n'Asturies y que ye tamién un tema difícil, que pue tener consecuencias irreversibles.

Piésllese esti volume númberu 26 de *CULTURES* con reseñes feches al rodiu de tres obres que tienen un valir induldable dende'l puntu de vista antropolóxicu y etnográfico.

Roberto González-Quevedo

¹ Álvarez Sevilla, A. (2011): «Siete races, un país: (I) L'asturcón y la Cabra Bermeya». En *Ciencias*, 1.

Cabal, C. [1923]. (1987): *Del folklore de Asturias. Cuentos, leyendas y tradiciones*. Xixón, Editorial Auseva.

Llano, A. de [1924] (1993): *Cuentos asturianos*. Uviéu, GEA.

Espinosa, A. M. (1946): *Cuentos populares españoles, I*. Madrid, C.S.I.C.

Álvarez Fernández-Cañedo. (1963): *El habla y la cultura popular de Cabrales*. Madrid, C.S.I.C.

Canellada, M^a. X. (1978): *Cuentos populares asturianos*. Salinas, Ayalga.

DONCELLES Y GUERRERES (VENTI CALES NA TRADICIÓN ORAL FEMENINA)

María Jesús Ruiz

ORCID iD 0000-0001-6501-4559

Resume: Esti trabayu recueye una ventena de reflexones sobre'l papel de la muyer na tradición oral hispánica (romanceru, llírica y cuentística), tanto no que cinca a la función d'aquelles como tresmisores de la memoria, como no que se refier a los roles protagonistes desendolcaos nos rellatos. Al respective de lo primero, trátense aspectos relevantes rellacionaos col usu de la tresmisión oral na comunicación interxeneracional; no relativo a los personaxes femeninos del testu folclóricu, analícense los arquetipos más habituales, los mesmos que les respuestes qu'ente les convenciones ufren los etnotestos.

Pallabres clave: muyer, tradición oral, romanceru, llírica popular, cuentu tradicional, folclor.

MAIDS AND WOMEN WARRIORS (TWENTY THOUGHTS ON THE FEMALE ORAL TRADITION)

Abstract: *This study presents twenty thoughts on the role of women in Hispanic oral tradition (tales, lyric poetry and collections of ballads). The article reflects upon the function of women in the transmission of memories and also regarding the roles developed in the stories. Regarding the former objective, we will deal with relevant aspects related to the use of oral transmission in intergenerational communication; as for female characters in folklore texts, the most common archetypes will be discussed in the paper.*

Keywords: *Women, oral tradition, collection of ballads, lyric poetry, tales, folklore.*

ENTAMU

Ye bien habitual escuchar de boca d'etnógrafos y folcloristes que foron les muyeres les que s'ocuparon, a lo llargo de los siglos, de tresmitir, namás col encontu de la voz y la memoria, los más de los saberes y representaciones del imaxinariu popular. Eso ye verdá namás hasta daqué puntu. La tresmisión oral tuvo en manes, polo xeneral, de los ágrafos, homes y muyeres que, hasta bien entráu'l sieglu XX, conformaben esa mayoría de población ayeno a lo llibresco. Pero nun ye menos cierto tamién que mentanto que la población masculino usaba'l cantar y el cuentu popular de forma bien explícita y esencialmente socializadora, pa la muyer la expresión poética oral funcionaba munches vegaes como vehículu pa expresar aquello que nun podía o nun tenía de dicir nel día a día, más o menos entós como una terapia contra'l silenciu impuestu poles convenciones del sistema patriarcal.

Observáu d'esta miente'l repertoriu lliterariu oral ufiértanos el rellatu qu'un colectivu secular, el de les muyeres, foi faciendo de los sos conflictos más relevantes, rellacionaos estos con dos temes obsesivos: l'amor y la familia. L'adulteriu, l'incestu, el forciamientu, l'abandonu, l'abusu d'autoridá, l'uxoricidiu..., son les situaciones qu'una y otra vegada pon sobre la mesa'l cantar femenín; con frecuencia restrinxéndose a dexar constancia de la so existencia (lo que yá supón una rebelión contra'l silenciu), pero tamién, dacuando, plantegando conductes alternatives, magar que procesu talu se materialice pela vía de la burla o de la hipérbole.

El trabayu de campu desendolcáu a lo llargo de trenta y cinco años, la conversación interminable coles muyeres que me cantaron y contaron el so particular universu y la so forma de ver el mundu, llévenme a la conclusión de que'l folclor foi pa elles el palimpsestu nel qu'escribieron y reescribieron la so conocencia y los sos badagüeyos, les sos intuiciones y la so medrana. Escucho los sos cantares sabiendo qu'ende ta la historia de toes y que fai falta depender d'esa historia pa saber d'ónde venimos y contra ónde diriximos. En realidá, nun hebo silenciu femenín en toos estos siglos porque les muyeres nun dexaron de cantar. Si dexamos a un llau'l prexuciu de que'l saber namás ta nos llibros, vamos poder sentir la so voz.

I. AYERI NEL LLAVADERU

Agua, xabón y cernada. L'agua corría peles riegues xeneroses de los sitios fluviales; cuando escasiaba, nun había otru remedi u qu'esperar el bon tiempu, a que nel ríu feble medrare daqué l'agua, y allegase ellí col abogadoriu o la tabla llavar pa esfregar la ropa. Si se podía, esperábase hasta San Xuan, que por ser el día más llargu aseguraba sol y claridá p'acabar el llabor.

Los llavaderos yeren de piedra y golíen a xabón, non al «xabón de golor» que namás unes poques privilexaes guardaben con procuru, sinón al xabón basto fecho con un poco de tocín rancio o aceite usao y sosa caústico, arumao col tomillu, el romeru u otru arume del campu. Nos llavaderos de los llugares más fríos usábase la cernada. Nes *Disquisiciones galanas* de José Manuel Fraile (2002) atesórase una descripción curiada de la xera: «Disponían las casas montañesas y serranas de un artefacto por el que se filtraba, se colaba —de ahí el nombre de colada que aún se da al acto de lavar la ropa— el agua más o menos caliente por varias capas alternadas de ropa y ceniza, consiguiéndose así una lejía fuerte, barata y sumamente inocua para el entorno. La capa superior debía ser como es lógico de cenizas y sobre ella se vertían sucesivas cascadas de agua cuya temperatura debía ir en aumento. En el Somiedo asturiano eran doce calderas las que se vertían para obtener una buena colada: tres calentinas (tibias), tres calentando, tres espumiendo, tres trebolgando (borboteando)».

Reconocíos güei —y mesmo veneraos— como bienes etnolóxicos d'interés patrimonial, los llavaderos son finxos nes rutes culturales de contestu rural, ya inclusive pieces d'evocación arqueolóxica en museos de costumes populares y centros d'interpretación, nos que se destinen dacuando sales escomanaes p'acoyer estes piles ensin agua y esos caños ensin voz. La FEDAC (Fundación para el Estudio de la Artesanía de Canarias) —una de les instituciones más veteranes na catalogación del patrimoniu etnolóxicu— tien rexistraos más de doscientos llavaderos de la tipoloxía más estremada (cueves, cantoneres, acueductos, caños, pozos, cisternes, estancos, preses, fontes, chorros...). L'Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, pela so parte, ufierta ochenta y dos rexistros na so catalogación del patrimoniu inmueble d'Andalucía.

L'atracción d'antropólogos y etnólogos polos llavaderos asítiase sobre dos cualidaes d'estos. Per un llau, son espacios qu'evidencien un sistema de respuesta humana a les condiciones naturales, paisaxes nos que la naturaleza moldió la so estructura y que fixeron dacuando de la naturaleza revesosa una fonte de riqueza. Adomar l'agua. Per otru llau, los llavaderos fáennos suñar espacios perdíos de socialización, sitios onde llavar, falar y cantar como si tuviéramos fuera del tiempu, como si'l sol y l'agua foren eternos y siempre nos bañaríamos nel mesmu ríu. Espacios femeninos nos que se cocía y —colábase— la vida.

Dicía Saramago que «les conversaciones de les muyeres mueven el mundu». Nun ye verdá. El marmullu de les conversaciones de los llavaderos caltuvo'l mundu, pa bien o pa mal, ye cierto, pero mentanto que les muyeres sigúen nos llavaderos foron los homes los que decidíen la suerte de toos:

Eras tú la que decías
ayer en el lavadero
que te casabas conmigo
y eso será si yo quiero.

II. EXÉRCITOS TRADICIONALES

Magar la educación mesta se proponga como oxetivu tresversal el tornar agresiones ente un y otru xéneru, en daqué momentu —primero de lo que munchos cuenten— homes y muyeres empuñen armes y dispónense a lluchar nun duelu vital, lliteralmente vital, porque nuna bona parte de los casos dura lo que dura esto que llamamos vida.

Nun prestosu cuentu tituláu *Salvación de Yayá*, l'arxentín Marcu Denevi cuenta que los grupos de muyeres y homes actúen como exércitos: son cómplices ente sigu cuando tán solos, ensin interferencies del otru sexu; alléguese a la batalla, enfréntense na llende denominada amor y, de la que vuelven a los cuarteles (al so grupu), fabulen, farolien sobre manera y mienten sobre l'alcuentru bélicu; y sobre manera escuenden el dolor de les mancatures que fai l'enemigu. Daqué asemeyao a lo que les

antigües noveles morisques recreaben, esto ye, esa capacidá del espaciu fronterizu pa facer surdir la tenrura y la solidaridá ente los oponentes que —desnudos, indefensos— tán en tierra de naide, y esa voluntá, cuando caún vuelve al so territoriu, d'escaecer les debilidaes sufríes nel cuerpu a cuerpu.

El cantar tradicional, tan revelador siempre de lo que'l versu —por ser versu— caltién como ficción, entamó a lo llargo de sieglos un discursu poéticu d'esta realidá. Nos romances y cantares compartíos por homes y muyeres nel ámbitu de la fiesta o de los pocos llabores comunes, los conflictos d'amor, de familia o de relixón tratáronse con gravedá, patéticamente inclusive, de manera que'l tabú, la tresgresión y la llercia cotidiana son los pinceles colos que se componen miles de cuadros que representen una sola escena: la fragilidad humana. Sicasí, el repertoriu lliterariu oral usáu y tresmitíu secularmente por colectivos femeninos o masculinos presenta otros colores.

El llavar na fonte o en ríu, la cordura, la fila o —sobre manera nel Sur— la rocada en portal al frescu de les tardiquines del branu, foron espacios adscritos por derechu a la comunicación ente muyeres. En talos ámbitos xorreció un cancioneru tradicional fundamente sarcásticu, empobináu a despreciar al home, a ridiculizalu ensin piedá, y en definitiva a axuntar al grupu pela vía de l'amosanza de la so superioridá moral sobre l'enemigu. Proverbiales resulten, de tala miente, los numerosos romances que tienen al cornudu como protagonista, monigote más que personaxe, y en cualquier caso posesor d'una inorancia infame, d'una ceguera llamentable, que nun-y dexa siquiera achisbar les traces de llibertá coles que se desenvuelve la esposa. Nin énte les evidencies más llamaderes, por exemplu, reconoz la so condición penosa'l maríu del romance de *La adúltera del cebollero*: el trebeyar clandestín de la muyer con un vendedor de cebollinos acaba col nacimientu d'un neñu mui asemeyáu al so padre biolóxicu; énte'l recién nació, l'esposu amuesa «alegría y contento, / creyendo que era su hijo / y era del cebollinero», y dispón lo necesario pa celebrar el bautizu, too ello énte la risión ensin reparos de les transmisores.

Pela so parte, el mundu tradicional masculín, posesor d'un repertoriu adscritu a llabores colectivos agrícolas o pesqueros, xeneró infinidá

de coples nes que la misoxinia más doliosa anda a los sos deleres. Nesta provincia, ensin dir más lloñe, pueden entá recoyese vivos y coleando los *cantos de saloma* qu'hasta va nada sirvieron a los almadraberos p'acompañar el ritmu de los remos dende la oriella hasta'l llaberintu de redes onde aguardaben presos los atunes. Primero de llegar a esa otra llende bélica, los remeros desgranaben un sinfín de cantarinos incisivos, falanciosos y faltones, toos cola muyer como blancu de puyes. La lliteratura anti-femenina medieval, los versos crueles de Quevedo, tou esi discursu clásicu persabíu, allargó'l so filu al traviés de la oralidá pa fornir al tradicional exércitu masculín de les armes del versu. Un versu, equí, complaciente cola escatoloxía, nada sutil, de nengún mou disimuláu. Los *cantos de saloma* tán recoyíos y rexistraos, tenemos constancia los folcloristes d'ellos porque, siguiendo'l conseyu del maestru Machado, de la tradición oral hai que lo rescatar too, lo guapo, pero tamién lo feo. Lo impronunciable.

III. SANTES Y SALVAXES

Ye quexa habitual ente maxistraos y xuristes que quiciabes la mayor estorbisa cola que tropieza la Llei Integral contra la Violencia de Xéneru son ciertos vezos sociales que tovía faen esperar de les muyeres l'acomodación a estereotipos tradicionalmente consolidaos (Montalbán, 2005). Conductes necies qu'ensin dulda torguen la reivindicación de situaciones rellacionaes cola autonomía, cola llibertá d'escoyeta, col derechu a la vida pública, ya inclusive cola desobediencia, adscrites al ideariu feminista básicu y en claru conflictu colos valores de sumisión o reclusión instalaos nesos estereotipos.

La documentación escomanao que, dende va pelo menos ocho siglos, informa sobre la xestación y la tresmisión de los arquetipos femeninos básicos na cultura popular nun dexa llugar a la dulda: la lliteratura oral, los ritos y práctiques folclóriques, la iconografía, y los usos tradicionales polo xeneral materialicen unos modelos de muyer que —seyamos o non conscientes— tán grabaos na nuesa memoria de manera imborrable. En cuantes que tamos fechos en bona parte de memoria colectiva y secular, actuaos non poques vegaes emburriaos por esos modelos y rellacionámonos

conforme a ellos cada vegada que l'escaecimientu del equí y del agora gana la partida.

Quiciabes ún de los arquetipos más nocivos pa l'auténtica comprensión social de la igualdá de xéneros seya'l de la Virxe. La so figura apaez na cultura popular hispánica con seducción desmidida nos postreros siglos de la Edá Media, y conviértese bien llueu n'iconu central de la relixosidá d'a pie, la de toos, moviéndose a los sos deleres nuna multiplicidá d'imáxenes, d'oxetos y de ritos. Les muyeres tuvimos nella una referencia inalcanzable, frustrante polo tanto, y en consecuencia perversa. Como paradigma, representa perbién la vinculación de la perfección femenina al inmovilismu, dexando en manes del arquetipu masculín (el so fíu) la exemplaridá d'una vida itinerante y d'unes habilidaes públiques de les que se priva ella voluntariamente. La Virxe, como la madre de Buda, la madre de Confucio o la madre de munchos antiguos héroes caballerescos, concibe al fíu ensin intervención nenguna de varón, pare ensin dolor y dedica la so vida anónima a la nutrición y protección del fíu. Configúrase asina como muyer na que la virtú ta indisolublemente unida a la negación del sexu, lo que lleva a una identificación dafechu ente lo femenino y la castidá

Na oriella opuesta de la muyer santa ta la muyer salvaxe. Investida de soledá y d'aisllamientu, habitante d'un espaciu non civilizáu, y ayena a les más mínimes riegles de socialización, la muyer salvaxe apaez na cultura popular, primero de too, como peligru. Los sos antecedentes más definíos son les antigües serenes. Nelles axúntense dos o tres traces esenciales: un espaciu desconocíu y escondíu (el fondu de la mar) nel que puede quedar atrapáu pa siempre'l navegante, una seducción irracional de tintes demoníacos y una fisioloxía híbrida (metá pexe metá muyer) que, más que contra natura, xuega contra cualquier posibilidá d'aceptación social.

Más allá de la so condición mitolóxica, les serenes y los sos conxéneres foron representando al traviés de los siglos un modelu de muyer inaceptable, y sobre manera encarnaron l'amenaza d'un castigu implacable pa toes aquellos mortales qu'osaren esviase del rol tradicional asignáu pola so condición femenina. El folclor abonda en muyeres nes que la so desobediencia se corporeíza nuna fisioloxía escomanada o, seya que non, vertida a la masculinidá más xabaz. Sofitando'l conseyu quevedescu de que l'home

tien d'escoyer muyer pequeña como esposa («porque del mal lo menos»), la Xiganta Andandona, importada poles noveles de caballerías del folclor européu, ufierta una semeya esacta del arquetipu: «Tenía todos los cabellos blancos y tan crespos, que no los podía peinar; era muy fea de rostro, que no semejaba sino diablo. Su grandeza era demasiada, y su ligereza. No había caballo, por bravo que fuese, ni otra bestia cualquiera en que no cabalgase, y las amansaba. Tiraba con arco y con dardos tan recio y cierto, que mataba muchos osos y leones y puercos, y de las pieles de ellos andaba vestida. Todo lo más del tiempo albergaba en aquellas montañas por cazar las bestias fieras. Era muy enemiga de los cristianos y hacía les mucho mal». Igual qu'ella, les serranes fees y cervunes de les que fuxía l'Arcipreste de Hita, o les bandoleres irredentes que —tal que circuló en lleendes de la nuesa postrer Posguerra— formaben parte del Maquis, llevaben armes y dedicábense a la caza (d'hommes o d'animales) menos caritabile.

Afalándoles —y alvirtiendo a les demás del escalabru— tuvo siempre Lilith, la nocherniega, que pa la tradición hebrea surdió al empar qu'Adán, y que foi refugada pal so plan de creación por un Dios que la sustituyó darréu por Eva, más acionada a les dependencias por depender ella mesma d'una costiella. Pero inclusive a Eva nun tendríamos d'imaxinala colos trazos que la asignaron Durero o El Bosco, porque'l so pecáu, la so tresgresión y el so arrenunciu a la familia únviennos a lo femenino salvaxe, y non a esa muyer blandia de pelo dorao que la llesia —por convertila en madre— quixo presentar.

Santes y salvaxes. Lo divino y lo demoníaco. Inoro tovía cuálú d'estos dos corsés torgó más la consideranza de les muyeres como seres humanos, cuálú contribuyó más a la guerra cruenta que, contra los homes y ente nosotres mesmes, seguimos calteniendo.

IV. LOS OFICIOS DE LA VIRXE

Definitivamente la Virxe María nun ta colos tiempos. Una simple güeyada al cancioneru popular de Navidá dexa ver qu'a Ella nun-y da más les cuotes y los recursos d'empoderamientu que l'alministración pública pon al serviciu de les muyeres pa llograr una igualdá llaboral. Y ye que la

cultura popular, pudiendo ser subversiva y tresformadora, ye al empar fon-
damente involucionista y conservadora, y avanza al respective de la cultu-
ra oficial nuna proporción asemeyada a la que na so competencia alloñaba
a la tortuga (aquella) de la llebre (esta).

Inmovilizada na so configuración medieval —que la fixo divina ya in-
vencible frente a Giocondes, Afrodites y demás frívoles renacentistes—
María sigue dedicándose a los llabores de madre y esposa, blindada nun
ámbitu del llar del qu'apenes sal si nun ye pa dir a misa o de visita a casa de
dalgún familiar. Coriamos asina con alegría nes axuntances navidiegues
de tola península *Una pandereta suena*, cantar que recueye'l momentu
en que María, pasáu'l tiempu protocolariu dende'l partu de Xesús, va «a
misa de parida al Templo de Salomón», cumpliendo d'esa miente col ri-
tual xudíu que nos vezos españoles allargóse hasta entráu'l sieglu xx y que
como señal de purificación apaez nos vieyos romances del Cid: «Salió a
misa de parida / a San Isidro de León / la noble Jimena Gómez / mujer del
Cid Campeador...». Amás d'esta sacra y xustificada ausencia del so llar, la
otra salida de la Virxe ye a la casa de la so prima Santa Isabel, embarazada
entós, que'l so frutu entá non nació recibe asina a la so tía nel romance de
La visitación: «y San Juan Bautista / que en su vientre estaba / se hincó de
rodillas / y a Dios adoraba».

Faciendo casu omisu al repartu de xeres, mentanto que San Xosé de-
dica les venticuatro hores a la carpintería, María, ente otres coses, llava,
tiende, cues y fai el pan. Un grupu de delicaos y entrañables romances
recueye les habilidaes de la Virxe pa protexer al fíu del fríu d'avientu cola
ropa afayadizo: «La Virgen vestía al niño, / y le ponía el culerito... / La
Virgen vestía al niño / y le ponía los pañales... / ... y le ponía la ombli-
guera /... la empapadera, la camisa, la mantilla, el faldellín, el jubón, el
saquito, el gorrete...». Sicasí, anecien siempre estes balaes na probeza de
la Madre, quien, al ponese a facer la canastriya, apenes tien lo necesario
nel so cordureru: «La Virgen no tiene aguja / ni hilo para coser / ni
dedal para su dedo, / se lo dice a San José... / De la pluma de un jilguero
/ hizo San José la aguja / y de copitos de nieve / el hilo pa la costura, /
cogió una bellota, / le quitó el sombrero / y un dedal precioso / le puso
en su dedo».

Eternizada —y entronizada— como muyer probe y facendera, María baxa cada navidá hasta'l ríu p'abogadar («La Virgen bajó al arroyo / a lavar las camisitas / y estándolas restregando / se apareció Santa Rita») y tien llimpia la so humilde vivienda: «Sacudió y barrió el portal / la purísima doncella, / sacudió y barrió el portal / y los ángeles con ella». D'otres muyeres, por tanto, namás la distancia la so capacidá pa facer milagros o profetizar, magar que quiciabes nin eso, yá que cuántes vegaes oyeríamos diciendo «faigo milagros, trabayo na cai y llevo la casa...», presunción enforma fata, al mio paecer, si nesi milagru nun somos quien a convocar ánxeles auxiliares.

La Virxe, en fin, sigue ende, teniendo cada avientu por una familia perfectamente estructurada y faciéndonos duldar de ciertos derechos. «¡Val dios! —dirán dalgunos— ¡non toes alloquecieron!».

V. LA ESPOSA, MUERTA Y FRITA

«El Tío Gurrumino / mató a su mujer, / la llevó a la plaza, / la puso a vender, / la gente pasaba / y olía a tocino / y era la mujer / del Tío Gurrumino». Esta retafila infantil bien popular vive dende va sieglos nos xuegos de millones de niños. Recoíy abondes versiones d'España y América que, con pequeñes variantes, recreen la mesma escena estremecedora. Asina, en Cádiz, el *Tío Gurrumino* ye dacuando *Don Chiripito* y lo qu'arreciende nel mercáu ye la «carne tostao» de la muyer, fecha antes cachinos y puesta en cazu; nel País Vascu ye *Antonio Carolina* quien «mató a su mujer / la metió en un saco / y la llevó a moler», ensin que'l molineru acabara de creese qu'aquello fore fariña; en Madrid, *Don Federico* «mata a su mujer, / la hace picadillo / y la pone a recocer»; n'Arxentina y Chile al peculiar corón llámen-y *Guatón Colorao*: más aficionáu a la casquería qu'al despiece, d'esti dizse que «mató a su mujer / con un cuchillito de punta de alfiler» y que nel so pregón vociaba «¡Vendo tripitas de mala mujer!».

Más explícitos son los cantares que, entonaos polos adultos, recreen la mesma escena. Nes *zambombas* de Castiella, Estremadura, Portugal y Andalucía (Fraile Gil, 2016) entónase con frecuencia l'antiguu romance d'*Albaniña*, Né, la esposa aprovecha l'ausencia del home pa gociar con

un amante ocasional na so propia cama. El regresu inesperáu del maríu pon a la muyer na coxuntura de tener que responder a ciertas inquisiciones («¿De quién ye esi sombreru?», «¿de quién ye esi caballu?», «¿de quién ye esa chaqueta...?»); finalmente, a la muyer nun-y queda otru remedi u que reconocer l'adulteriu y aceptar, arriendes d'ello, el «axusticiamiento» de manes del home. Albaniña muere por mor de los disparos del maríu ofendíu, a la Reina del romance de *Landarico* (tamién adúltera) y a la protagonista d'otru venerable romance d'infidelidá, el de *Bernal Francés*, córten-y la cabeza; a lo último a la esposa promiscua de la vieya balada de *Los presagios del labrador* l'home estázala, en delles versiones fai lo mesmo col amante y en tolos casos apregona nel mercáu la venta de la carne de los traidores, esplicándonos asina les poderoses razones del crime del *Tío Gurrumino*.

Vien too esto a rellacionase cola quexa más habitual a la hora de valorar la insuficiente eficacia de la Llei Integral contra la Violencia de Xéneru. La torga más grande nun ta na xusticia —dicen estos—, sinón na moral social, ello ye, na «zona humana» del asuntu, nel día a día de les rellaciones familiares o llaborales, na educación que, de fechu, se practica nes escuelas, y en definitiva nos códigos qu'empobinen les nuses conductes esenciales y la nuesa comunicación. Mentanto que la llei avanza nel so deber de plantegar utopíes (conductes deseables), la moral social (muncho más atrás que la llei) persiste en manifestaciones indeseables y amuése —como la llebre del cuentu— perezosa por algamar metes obligaes. Al marxe de la nueva ideoloxía, los nuses cuerpos espresen esos estereotipos morales que funden el so raigañu na nuesa memoria cultural y aduéñense de los nuses xestos, recia ya inconscientemente sexistes, magar de los nuses esfuercios intelectuales por evitalos.

L'uxoricidiu (presente nel nusu Códigu Penal hasta 1963 como «privilexu del maríu matador» nel qu'esti quedaba quitu de pena si causaba mancadures a la esposa y únicamente ameritaba estierru si daba muerte «nel intre a l'adúltera») sigue siendo una práctica asimilada como más o menos llexítima por bona parte de la sociedá, que basó parte de la so moral nella, y qu'axuntó a lo llargo de los siglos una serie de conductes necies que-y son propies. Na médula d'esta situación, apréciase un conflictu ente

la llamada «cultura del honor» y la liberación de la mujer (Pérez, Páez y Navarro, 1997).

¿Qué ye la cultura del honor? ¿Sobre qué presupuestos se tien? ¿Con qué pallabres y xestos s'espresa? Básicamente, cuasi podría identificase «cultura del honor» con «cultura popular» (o pelo menos incluir aquella nel global d'esta), dende'l momentu en qu'entrambes s'acoplen na so función de cohesión del grupu, de caltenimientu y reforciamientu continuu d'unos elementos que lluchen por evitar la individualidá, la llibertá, y, por tanto, la desestructuración del colectivu. Como les abeyes, esforciámonos por caltener el nuesu ecosistema.

VI. AMES DE CRÍA

«Bajan de los montes o vienen a lo largo de nuestros ríos para darnos la primera lección de Historia de España y poner en nuestra carne el sello áspero de la divisa ibérica: solo estás y solo vivirás». Con estes pallabres facía referencia Lorca a les ames de cría o ames de lleche, eses muyeres que dende'l sieglu XVI, primero nes cases aristocrátiques y más tarde nes de la mediana burguesía, nutrieron cola so lleche rural a los recién nacíos urbanos, fíos privilexaos de madres qu'algamaron el lluxu de nun dar de mamar evitando asina perder la figura (Fraile Gil, 1999; Gómez Magdaleno, 2015).

Nun yeren ames cualquiera. Les families riques buscaben nes ames de cría la salú y la vitalidá que la vida d'oropel nun podía ufrir a los neños. Baxo l'asesoramientu de médicos y cures rurales, al ama de cría escoyíenla poles sos cualidaes morales y físiques. Documentos del sieglu XIX espuestos nel Museo de las Amas de Cría de Selaya (Cantabria) falen de que la muyer qu'había allechar al neñu ricu tenía de ser «de temperamento sanguíneo, constitución vigorosa, estatura mediana, carnes consistentes y falta de todo predominio bilioso, nervioso y uterino»; y tocántenes al intelectu y la ética amiesten lo imprescindible que resulta «una conducta moral intachable, no ser conocida por su carácter violento e irascible» y tar dotada «de un suficiente sentido común».

D'una bona ama de cría facíase ostentación. La familia podía llegar a pagar muncho polos sos servicios: nel Valle del Pas, por exemplu, cantera

fértil d'ames de cría nel sieglu XIX, la muyer escoyida podía recibir como pagamientu una vaquería, colo que salvaba de la fame a la so familia abondosa y a los descendientes. Siendo asina, a l'ama de cría afatábenla de mou xenerosu: texíos llamaderos y resistentes pa sayes y abundanza en pulseres, collares, pendientes y aguyes pa trabar el pañuelo de seda.

Les monedes de plata y latón que colgaban de les oreyes o del pescuezu del ama de cría los neños interpretábenles como ruxideres, de mou que, xunto cola primer lleche, d'elles recibíen la primer música, los primeros ritmos, poco venceyaos al pianu que tocaben les sos madres na alloñada sala del palacio. Y d'estes madres postices recibíen los neños los primeros cantares: «el niño rico tiene la nana de la mujer pobre... Estas nodrizas están realizando hace mucho tiempo la importantísima labor de llevar el romance, la canción y el cuento a las casas de los aristócratas y burgueses» sigue rellatando Lorca, reconociendo asina la raíz primera del so cultu polo popular, igual que Manuel de Falla, qu'atribuyía a los cantares de la so ama de cría, *La Morilla* (natural de Vejer), el sustratu folclóricu de les sos composiciones.

Antes de que la grosera cultura urbana se fixera col mundu rural, les ames de lleche arriquecieron cases burgueses y palacios cola so maxa sofisticao, poniendo frenu a les precipitades imposiciones de la moda y conservando na infancia de los sos neños el misteriu y la protección que toda infancia necesita. A Ana d'Austria (1601-1666, futura reina de Francia) retrátasela cuando neña afatada con dellos amuletos, colo que'l llenzu de testimoni u de que yera una muyer rural quien la acordaba, ocupada en protexer a la neña del mal de güeyu o en que tuviera una mudanza de dientes fuerte y saludable.

Hasta pelo menos mediaos del sieglu pasáu hebo ames de cría allechando a neños ricos nes ciudaes d'España. Calladamente, agrietaron col so rumor aldeanu y los sos arumes campesinos el silenciu de los mármoles y la fediondez de los perfumes.

VII. LORCA O' L LLINGUAXE DE LES FLORES

«Poema granadino del novecientos, dividido en varios jardines, con escenas de canto y baile». Asina describía Federico García Lorca *Doña*

Rosita la soltera, el so postrer poema escénicu, estrenáu pola Compañía de Margarita Xirgu nel Teatru Principal Palace de Barcelona en 1935. La obra desconcertó a dalgunos, irritó a unos cuantos más y entusiasmó a munchos, a toos aquellos que nun punxeron reparu en dar la bienvenida a una pallabra teatral añada ente la traxedia y la comedia, añagada de poesía, «que movía los labios a la risa y el corazón a la pena», como acertó a dicir la crítica teatral Mari Luz Morales, quiciabes la única muyer que se dedicaba daquella a oficiu talu.

El cantu y el baille femenín —la espresión más femenina del deséu— abríen asina el pasu a un Lorca maduru y conforme consigo mesmu al reconocese poeta de la memoria, autor crisol d'una tradición frondosa que ponía esa tradición al serviciu del anovamientu cultural y de la llibertá, arrebatándola de les manes al pintoresquismu ranciu de los dramaturgos del sieglu XIX: precisamente, unos años antes, tamién en Barcelona y nel estrenu de *Mariana Pineda* (24 de xunu de 1927), Margarita Xirgu recibiere los aplausos del públicu esclamando «¡Mueran los Quintero!»

Tanto les muyeres de Doña Rosita como les de Mariana Pineda falen nel idioma de les flores, esi llinguaxe al que tendríamos d'atribuyir la so invención al Lorca más sabiu, al más sensible conocedor del folclor. Un códigu nada denotativu, sinón fonda y sensualmente suxerente y simbólicu, qu'estierra la educación llibresca y la modosidá social y convierte la oralidá poética femenina más antigua n'impulsu revolucionariu. «Mientras que mi hermana lee y relee / novelas y más novelas, / o borda en el cañamazo / rosas, pájaros y letras, / yo canto y bailo el jaleo / de jerez, con castañuelas; / el vito, el ole, el zorongo, / y ojalá siempre tuviera / ganas de cantar, señora» declama Amparo, de visita en casa de Mariana. Y la propia Mariana, allampando pola nueche col mesmu acentu con que les muyeres de les h.arches allampaben pol alba, diz: «Ya debieran las estrellas / asomarse a mi ventana / y abrirse lentos los pasos / por la calle solitaria... / ¡Y esta noche que no llega!»

La cultura popular tien, sí, un tresmisor-lexón que ye lo que —daqué banalmente— llamamos «pueblu», pero la vida llonxeva de la memoria precisa de poetas que peñeren la materia prima, qu'acarreten la pallabra dende ocasionales llamuergues a lluminosos puertos, que trasieguen

constantemente cola poesía pa qu'esta nun críe remane inservible. Eso fixo Lorca hasta onde lu dexaron.

Rosita y les sos amigos son, por sigo mesmes, namás solteres, y por tanto cuerpos deseantes d'una cama y d'un home; ye la sociedá casposa y macilenta qu'habiten la que les estigmatiza como solterones. Si nun fore asina, Rosita nun podría descifrar el llinguaxe de les flores: «Las flores tienen su lengua / para las enamoradas. / Son celos el carambuco; / desdén esquivo la dalia; / suspiros de amor el nardo, / risa la gala de Francia. / Las amarillas son odio; / el furor, las encarnadas; / las blancas son casamiento / y las azules, mortaja». Nin les sos amigos podríen suplicar a la madre-confidente (otra vegada la voz de les h.arches) una puerta a la llibertá: «Madre, llévame a los campos / con la luz de la mañana / a ver abrirse las flores / cuando se mecen las ramas».

Como Rosita, como Mariana, les vieyes y les neñes que les arro dien atesoren el secretu del deséu, estráñenlu o presiéntenlu percorriendo los sos cuerpos y *son* porque saben de la cercanía del amor y la muerte. Les primeres recen y esconxuren los maleficios qu'achisben l'amor («Bendita sea por siempre / la Santísima Trinidad, / y guarde al hombre en la sierra / y al marinero en el mar...»); les neñes traen a Mambrú hasta la so cai y ensayen, xugando, l'apenada viudez: «Por las calles de Córdoba / lo llevan a enterrar, / muy vestido de fraile / en caja de coral... / La albahaca y los claveles / sobre la caja van, / y un verderol antiguo / cantando el pío pa».

Primero que representar al «poeta del sacrificio» (como se llamó a Lorca axuntándolo nesto con Machado y Hernández), Doña Rosita la soltera y Mariana Pineda denuncién lo xigantesco del sacrificiu del poeta, l'holocaustu de la memoria, l'estermín del llinguaxe de les flores.

VIII. CANCIONES DE LA EDÁ DE PLATA

Nel catálogu de llibros infantiles del exiliu qu'Ana Pelegrín, la so autora, tan amorosamente tituló *Pequeña memoria recobrada*, esplicase que la bayurosa actividá editorial de los exiliaos españoles del 39 en tierres americanes n'utrese esencialmente de los avances pedagóxicos vivíos n'España na Edá de Plata (1920-1936). De fechu, los llibros d'esta dómina marquen

una anovación lliteraria radical nes llectures pa neños, «representada por las canciones y el teatro de García Lorca, de Rafael Alberti, de Concha Méndez; los cuentos surrealistas de María Teresa León; los Títeres de Pinocho de Salvador Bartolozzi y Magda Donato y la serie de cuentos de Celia, el personaje de Elena Fortún».

Amás, la Edá de Plata dexa entrever lo abondosa que pudo ser —y nun llegó a ser— la recoyida de la tradición oral infantil española nunos momentos nos que'l mundu poéticu de los neños nun fora entá estrozáu polos medios de comunicación de mases y les nueves tecnoloxíes (Ruiz y Pelegrín, 2019), daqué fecho claro nos prometedores repertorios compilaos por Carlos María de Vallejo (*Los maderos de San Juan*, 1932), José Moreno Villa (*Lo que sabía mi loro*, espublizáu yá nel exiliu mexicanu de 1945) o nes *Canciones infantiles* d'Elena Fortún y María Rodrigo (1934).

El cancioneru de Fortún y Rodrigo recueye una trentena llarga de romances y cantares atentamente oyíos y anotaos con procuru poles recopiladores xunto al corru, como fai constar Fortún nel entamu:

María Rodrigo, que os encontró jugando al corro en Recoletos frente a la Iglesia de San Pascual, en los días de su niñez, y desde aquel instante cuidó maternalmente de vosotras, no permitiendo a sus compañeras perder el ritmo o desentonar... Al mismo tiempo que yo os cantaba en el Jardín Botánico de Madrid y en las plazas de Oriente y Santa Ana, sin perdonar a las chicas ni un solo verso.

Sicasí, como correspuende a la sensibilidá y a la esquisita cultura de los autores, el repertoriu nun ye namás un exerciciu personal de señardá. El pasu de Fortún y Rodrigo pela *Institución Libre de Enseñanza*, la so actitú krausista y llibertaria énte la cuestión pedagóxica, añaga tol repertoriu, que s'amuesa —como los sos parientes xeneracionales— como un oxetu d'enseñanza-deprendimientu, un camín artísticu ya imaxinativu pa vacunar los guah.es contra l'escaecimientu ofreciéndo-yos una bona dosis de la so memoria cultural, dende la incuestionable premisa de que la felicitá y la integridá del futuru adultu dependen en bona parte de que seya quien a reconocese nuna memoria colectiva: la de so.

La colecció ofrez una clasificación mui particular que fala del interés de los recopiladores non solo por dexar testimoni u del testu infantil,

sinón tamién por analizalu, por apreciar los distintos niveles de *tradicionalización* qu'esti repertoriu rexistra y, a la fin, por determinar les coordenaes singulares nes que que s'alluga'l cancioneru de los neños. Llueu de los apartaos de «Romances y romancillos de los siglos XVI y XVII » y «Romances de ciego», axunten alrededor del títulu de «Viejas canciones» versiones de *Quisiera ser tan alta*, *Arroyo claro* o *El patio de mi casa*. Revelando un especial esfuerciu por determinar l'orixe de los testos, nel apartáu de «Canciones adaptadas del francés» inxerten *Mambrú y Santa Catalina*. Hai, d'igual mente, un interés por fixar l'antigüedá de los testos, los niveles de la tradición: nel apartáu de «Siglos XVII y XIX » inxerten *Las hijas de Merino* o *El vestido nuevo*. Tres la catalogación, pues, llate un análisis o, pelo menos, una intuición —que nun dexa de sorprendenos en feches tan tempranes— que reconoz el repertoriu infantil como singular énte otros ámbitos de la tradición oral y, nesi sen, integra fórmules bien distintas: romances, cantaes, retafiles y hasta invocaciones («¡Que llueva, que llueva!»).

La voluntá de los versos recoyíos por Elena Fortún y de la música anotada por María Rodrigo ye explícita: quieren ufrir a los neños la verdá. Respinguen les sos pallabres sobre ello porque anticipen, ensin sabelo, la falsificación de la tradición oral infantil que, mui poco dempués, vendría sobre los guah.es de la dictadura:

Es esta una puertecilla estrecha por la que, si vosotros no hacéis entrar reverentes lo más delicado e ingenuo del alma española, entrará el último tango o la canción de un borracho, porque el niño sacia sus anhelos siempre, y si no le dan agua clara de manantial, beberá en los charcos cuando le llegue la hora de la sed.

Esllumáu énte «el descubrimientu d'una nueva pedagogía», el cancioneru espárdese, al traviés de los guapos y oníricos dibuxos de Gori Muñoz, d'esa comprendoria global del imaxinariu pola que toos apostaron na Edá de Plata: el deprendimientu de la música axuntada a la pallabra del versu, el de la pallabra axuntada a la imaxe, el de la imaxe axuntada a la música. L'esfuerciu integrador —cunten les autores— tuvo un especial sofitu per parte d'otru home clave de la época, Eduardo Torner, musicólogo, folklorista, krausista, autor (nel exiliu) d'*El folklore en la escuela* (1946),

un llibru que necesitaríamos muncho los neños españoles de les décadas vinientes.

Acabó la Edá de Plata y delles xeneraciones quedemos ensin saber la verdá d'estos cantares, que llevaben nel megollu nada menos que l'alcordanza de toos:

Que estas canciones sirvan para haceros recordar las que habéis olvidado, o modificar las que sabéis mal, y para enseñaros aquellas que no habéis aprendido todavía, pero que las lleváis en el corazón, como llevan los pájaros, que aún están en el nido, los trinos de todos los de su especie.

IX. LA PÁJARA PINTA

Los bordaos tradicionales de La Sierra de Francia (Salamanca) contienen una complexa simboloxía que, más allá de la so comprensión racional, fai referencia a deseos, creencies y sentimientos esenciales. Ente pexes, águiles, lleones, árboles, claveles y tulipanes, apaéz con frecuencia representáu'l palombu, paxarina o *pollita*, iconografía ancestral de la soledá femenina, representación eterna de la muyer soltera. Cola so cabeza arguta, el palombu vencéyase a la mocedá y a la busca del amor, la so cabeza torcida delata namoramientu.

Nel repertoriu poético-musical de la tradición hispánica esta iconografía tien les sos equivalencies en cantares y retafiles que, llueu de sieglos de pervivencia na tresmisión adulta, documéntense nel xuegu infantil dende'l sieglu XIX (Ruiz, 2021b). *La pájara pinta*, por casu, cantaríenla hasta cansar los neños españoles de va más de cien años, pues la memoria de los que veneraron la cultura oral daquella encargáronse de dexar testimoni. D'esta miente, Federico García Lorca facía suspirar asina a Doña Rosita (la soltera) nos sos *Títeres de Cachiporra*: «Estaba una pájara pinta / sentadita en el verde limón, / con el pico movía la hoja, / con la cola movía la flor. / ¡Ay! ¡Ay! ¿Cuándo veré mi amor?». En cata del anovamientu teatral qu'imponíen les vanguardies artístiques, per esos años Alberti componía *La pájara pinta*, «un libro de ópera bufobailable» que, con música d'Oscar Esplá, ponía n'escena el ritmu, la xestualidá y la plástica de la

canción infantil. Alejandro Casona, igualmente sedució pola palombina namorada, bautizaba la so pequeña compañía de teatru escolar col nome de *La pájara pinta*... Yera l'año de 1928.

Col pasu del tiempu, el cantar de *La pájara pinta* recluyóse nel corru, espaciu d'intimidá de les neñes, rueda na que les futures muyeres foron esbillando los sos deseos y medranes primordiales. Nel corru, el cantarín reinvéntase nuna escenificación del cortexu y de la escoyeta de moza: les neñes, de la mano, arrodien a la qu'ocupa'l centru de la rueda que, enclizada, oi cómo lu canten «Estaba la pájara pinta / sentadita en hoja de verde limón, / con el pico picaba la hoja, / con la hoja picaba la flor»; la neña páxara entós llevántase y entona coles otres, acompañándose de xestos «¿Dónde está mi querer? / Me arrodillo al pie de mi amante, / dame una mano, dame la otra, / dame un besito para mi boca»; y el corru para pa completar el ritual y dexar escoyer a la nueva soltera, «Daré la media vuelta, / daré la vuelta entera, / daré un pasito atrás / y te haré una reverencia. / Pero no, pero no, pero no, / que me da mucha vergüenza, / pero sí, pero sí, pero sí, / porque yo te quiero a ti».

Como *La pájara pinta*, otros cantares de la tradición infantil confiscaron el símbolu de la soltería femenina n'aves solitaires. Sonó igualmente en corros y combes la enigmática *Tórtola herida* que, lloñe de la felicidad algamada pola paxarina al consiguir l'amor, caltién la cabeza torcida y el corazón contrariáu: «Mi abuela tenía un peral / cargado de peras finas / y en la ramita más alta / cantaba una tortolita, / por el ala echaba sangre / y por el pico decía: / malhaya de las mujeres / que de los hombres se fían».

X. MARTIRIU Y BURLLA DE SANTA CATALINA

Murillo pintóla nos sos desposorios místicos, acompañada de parte de la sagrada familia y d'ánxeles que se disponíen a coronala y a xubila al cielu. Caravaggio pintóla en soledá, afatada como princesa, mirando —cuasi desafiando— al espectador, arguyosa y serena xunto a los sos atributos: la rueda de cuchiellos, la espada y la palma.

Ente los siglos III y IV vivió quien llegaría a ser Santa Catalina d'Alexandría que, nacida dientro d'una familia pagana, hebo de padecer martiriu

pola so voluntá de convertise al cristianismu. Cuenta la lleenda que'l padre de Catalina, irritáu polos enguedeyos espirituales de la fía, mandó construir una rueda de cuchiellos pa martirizala y que, al contactu del cuerpu de Catalina cola rueda, esta rompió de la que baxaba del cielu un ánxel que, palma en mano, coronó a la santa y ascendióla con él al éter.

La naturaleza perversa del so proxenitor y l'ascensión de Catalina acompañada del ánxel quedaron prendies na cultura popular, como queden nes gotes de la rosada sobre la tierra los finísimos filos de les almes de los inocentes que xuben al cielu. Procedente d'una antigua balada francesa, el romance de *Santa Catalina* recordó asina a lo llargo de siglos l'episodiu: «En Galicia hay una niña / que Catalina se llama, / su padre era un perro moro, / su madre una renegada. / Todos los días de fiesta / su padre la castigaba / porque no quería hacer lo que su padre mandaba. / Le mandó a hacer una rueda / de cuchillos y navajas, / la rueda ya estaba hecha, / Catalina arrodillada. / Y bajó un ángel del cielo / con su corona y su palma. / —Sube, sube, Catalina, / que Dios del cielo te llama. / —¿Qué me querrá Dios del cielo, / que tan deprisa me llama? / —Que te vayas a la gloria / que ya la tienes ganada».

Pero más fortuna tovía —y más diversa— tuvo la lleenda nel cancioneru tradicional infantil (Ruiz, 2016). Afechu'l romance al xuegu de corru pelo menos dende'l sieglu XIX, nel centru de l'ancestral rueda máxica atopó la santa una perenne resurrección. Creo que poques neñes d'España y Portugal dexaren de cantar versos como estos: «En la baranda del cielo / hay una dama sentada / vestida de azul y blanco / que Catalina se llama...». Versos nos que la oralidá infantil dexó aparte la escena delicada del martiriu paternu, optando namás pola presencia tibia del ánxel que, nel corru, encarnen les neñes que manden a la qu'ocupa'l centru y fai de santa: «Levántate, Catalina, / que Jesucristo te llama...».

Pero arriendes d'ello, El cantar de corru tuvo otres tresformaciones poderoses, allongaes de la inocencia ramplona que dalgunos quieren asignar a los neños. Como retafila burlesca documenté ente los neños de Cádiz esti testu, nel que se recupera la criminalidá del proxenitor pa plantegar la vengación: «Santa Catalina, / hija de un rey moro, / que mató a su padre / con un cuchillo de oro. / No era de oro / ni era de plata, / era un cuchillito / de pelar patatas».

Recuperada pola voz infantil la naturaleza sangrina de la lleenda, la intelixencia emocional y la desvergüenza de los neños lleva el romance a territorios de la risión. Llendes estremes de la burla nes *Catalinas* de Méxicu (Díaz Roig y Miaja, 1979), cantaes cola irreverencia y la frescura con qu'aquel país siempre recibió la sobria tradición española: «La santa Catalina / piripín, piripín, pon, pon / era hija de un rey. / Su padre era pagano / piripín, piripín, pon, pon / pero su madre no. / Un día que estaba orando / su papi la cachó. / —¿Qué haces, Catalina, / en esa posición? / —Le rezo a Dios mi padre, / que no conoces tú. / Sacó el rey su pistola / tres tiros le metió. / Los ángeles del cielo / bailaron rockanroll / de ver a Catalina / al lado del Señor. / Los diablos del infierno / se echaron un danzón / al ver al rey su padre / junto al diablo mayor».

XI. ¿POR QUÉ LA LLAMEN CAPIELLINA CUANDO QUIEREN DECIR SEXU?

Velázquez taba desesperáu, yera imposible que la infanta Margarita tuviera quieta un momentu mientras posaba pal cuadro. Dizse qu'al Pintor de la Corte nun se-y reveló meyor idea que contar un cuentu a la neña (d'unos siete años daquela) y ye probable que'l cuentu fore'l de Capiellina Colorada y que'l mastín qu'apaez a la manderecha de Las Meninas encarnare, naquel contestu, al Llobu, pasando'l narrador per alto «la belleza sin vanidad, la fortaleza sin soberbia y la valentía sin ferocidad» con que lu retrató finalmente.

Nada d'esto ye improbable. Pel sieglu XVII *Capiellina Colorada* andaba yá pela tradición oral europea, magar que nun foi hasta 1697 cuando la versión impresa de Charles Perrault concedió al cuentu *categoría lliteraria* y afaló la enorme popularidá que llogró. La *Capiellina* de Perrault dibuxa a una protagonista estremadamente inocente, non encamentada pola madre de los peligros de la viesca; cuéntase ellí que la neña, en llegando a casa de la güela, enfótase nes pallabres del llobu antroxáu y, obediente, «desvítese y métese na cama»; les pallabras postreres del cuentu son: «Y diciendo estes pallabres (pa comete meyor), esti llobu malu abalanzóse sobre Capiellina Colorada y comiÓla».

En 1815 los hermanos Grimm espublizaron una versión fundamente modificada que, incardinando'l cuentu nuna nueva tradición oral, ye la

que se foi imponiendo hasta güei. Esta *Capiellina* ye tresgresora (desobedeza los encamientos de la madre), a pesar d'eso va salvase, yá que la milagrosa irrupción del cazador na escena final dexa que la neña y la güela salgan del vientre del llobu y qu'esti, col cuerpu enllenu de piedres, acabe la so vida no fondero del ríu.

Quixeron d'esta miente los Grimm tranquilizar a les neñes desobedientes que nun faen casu a los consejos maternos y, con ello, menguaron muncho la mestura esplosiva de «terror, maxa, obsesión pol sexu, muerte, incestu, violación, pedofilia, canibalismu, voyerismu y fetichismu» de la tradición más antigua, según nos cuenta l'escritor Gabriel Janer Manila (2009), confeso coleccionista de *Capiellines*, de la de la qu'acumula cuasi dos mil versiones na so biblioteca.

Los Grimm —y, con ellos, tol folclorismu del sieglu XIX— entendieron asina'l so llabor de rescate y espardimientu de la lliteratura tradicional: como una xera de depuración, estilización y llima d'impureces y, darréu d'ello, llabor de perfil dirixista y manipulieru, yá que furta al neñu oyente'l verdaderu conflictu y anula en bona midida la utilidá del cuentu. «Nos guste o no, los niños necesitan el conflictu, enfrenstase a la verdad, para ser capaces, ya adultos, de reconocerla», argumenta al respective Antonio Rodríguez Almodóvar.

Como nel sieglu XIX, la manipulación del folclor tuvo momentos intensos. Entendió como ferramienta pedagóxica por sistemes totalitarios (d'esquierda y de derecha), el folclor —oxetu estrechamente venceyáu a los nacionalismos y otros *ismos*, nun lo escaecer— valió pa empobinar conductes, torgar derechos, velar realidaes, encadenar llibertaes y proclamar pecados. Güei, esi afán de controlar el testu folclóricu ta, por exemplu, nes munches voces (con frecuencia institucionalizaes) que conderguen los cuentos de fades por tresmitir arquetipos sexistes o ser enforma dramáticos pa los neños (Cerrillo, 2017). Como los Grimm, nun quieren reconocer la esistencia verdaderamente feroz del llobu, y —empeorando a los Grimm— tampoco nun quieren almitir la posibilidá d'un príncipe azul. Yá nun hai, entós, nin suños nin veles.

Namás cinco años depués de que la retrataren en *Las Meninas*, la infanta Margarita foi obligada pol padre, Felipe IV, a casar col emperador

Lleopoldo I, venti años mayor qu'ella. A los 22 años, Margarita Teresa d'Austria morrió por sobrepantu del cuartu fiu. ¿Qué versión de *Capiellina Colorada*-y contó Velázquez?

XII. EL PRÍNCIPE DURMIENTE

Ye un cuentu tradicional, igual que *La Cenicienta*, *Capiellina Colorada*, *Hansel y Gretel* y toos aquellos pescaos na mar de la oralidá polos hermanos Grimm y los demás del garapiellu románticu, clisáu pola sobrevivencia milagrosa de los rellatos folclóricos. Más concretamente, *El príncipe durmiente* (o *El bellu durmiente*) ye un contracuentu, daqué habitual nel repertoriu de les narraciones tradicionales, como desplica mui bien Ernesto Rodríguez Abad (2018). Cuenta la fábula que güei conocemos toos de *La Bella Durmiente*, pero voltiando los roles: equí ye l'home —sometíu a un malváu rei— que queda sumíu nun sueñu perllargu a la espera de qu'una muyer decidida y valiente vaya esconsoñalu y a volvelu a la vida y al amor. N'España, *El príncipe durmiente* foi rescatáu por Machado y Álvarez a lo cabero del sieglu XIX y, yá a finales del s. XX, volvió Antonio Rodríguez Almodóvar a poner l'atención sobre él inxertándolu nos sos *Cuentos de la media lunita* (1987). Sicasí, la fortuna foi contra él, nun tuvo bona acoyida ente'l gran públicu y, ensin que cuasi naide lo notara, cayó nel escaecimientu. Quiciabes seyan los tiempos, estos tiempos (*¡O tempora, o mores!*).

De magar los estaos decimonónicos apreciaren —con total agudeza— nel folclor una ferramienta pa definir nacionalismos y representar ideoloxías, los totalitarismos políticos foron, ún tres d'otru, desangrando la tradición: en cada momentu, el Poder escoyía aquel cachu de la cultura popular que convenía pa la cohesión de los grupos humanos baxo les premises correspondientes y refugaba, censuraba o a cencielles torgaba esplícitamente aquel otro cachu que pudiera contribuir a esviar conductes, a reflexonar de mou críticu o a poner en dulda les propies premises.

El nuesu país tuvo'l meyor exemplu d'esto nel llabor depurador del folclor fechu pola Sección Femenina (1934-1977) al traviés del so control de los llibros escolares y de la manipulación memorizada de la educación

infantil. L'órganu de Falanxe dirixíu pola *Hermanísima* fixo del cancioneru tradicional infantil un asuntu namás que de neñes, daqué pa lo que s'encontó firmemente nel estermín de la coeducación y que dexó fuera del cantar socializador —y del gociu de la poesía— a tolos homes nacíos, más o menos, dende l'añu 1930 (Gómez Cuesta, 2009). Apartamientu talu del xuegu y de la comunicación dio nun país d'homes silenciosos, d'inxeniu apagáu y, sobre manera, d'una vergoña perenne ya irremediable énte les emociones. Naturalmente, el repertoriu tradicional de cuentos y cantares usáu poles neñes sufrió una llimpieza fonda: trataron de desanicar de la memoria dellos temes «no apropiados para los limpios labios» de les futures muyeres (referentes al incestu, l'adulteriu o la homosexualidá, por exemplu), alteriaron otros esviando les sos fábulas dende les insinuaciones pecaminoses que podíen contener pa sentíos más cristianos y exemplares y, en fin, emponderando otros munchos que creyíen emblemáticos de lo qu'una muyer, pasando un tiempu, había llegar a ser.

En llabor talu tuvieron implicaos tanto *La Bella Durmiente* como'l so contracuentu, *El bellu durmiente*. A ella, por trabayadora, humilde y obediente, salváronla de la quema *quixotesca* de cuentos vedaos y fixéronla la heroína solemne del martiroloxu femenín. A él, por permitise'l mesmu derechu al suañu, la fragilidad y la paciencia que'l concedíu a les muyeres, borráronlu d'un golpe de la memoria.

Pero resultó que, tres el nacionalcatolicismu de la Sección Femenina y tres la muerte del que tovía vergoñosamente dalgunos «*patriotes*» veneren, otru ismu vieno a empeorar les coses. El feminismu de les últimes décadas —pelo menos ciertu feminismu— siguió desangrando la tradición y agora, por querer desanicar la manipulación y les mentires que, n'efectu, se fixere na educación de les neñes al traviés de *La Bella Durmiente* y les sos prudentes parientes, tienta l'escaecimientu de tolos cuentos de fades. Y ye qu'esi femismu nun sabe —y habría saber— que los cuentos de fades tienen, toos el so contracuentu y qu'en esi repertoriu pergrande y centenariu ye onde se guarden tolos conflictos y toles soluciones pa esos conflictos que la memoria cultural del ser humanu foi sabiamente axuntando.

Asina qu'en cuenta de rescatar *El príncipe durmiente* y empezar a volver la emoción, el placer del suañu y la virtú de la paciencia a los homes, esi

feminismu escueye desanicar a *La Bella Durmiente* y colaborar, de nueves, nel memoriciu infantil qu'entamaron les «fleches» de Pilar Primo de Rivera. Y eso ye una traxedia. Porque si cuntáramos a los nuegos neños y neñes el cuentu y el contracuentu quiciabes foren quien a resolver, en pocu tiempu, esa reña que daquién dixo que define anguaño al amor: los homes busquen una muyer que yá nun esiste y les muyeres busquen un home que tovía nun esiste, que tien qu'espertar... Fadríalo quiciabes con un besu.

XIII. LES MONXES CANTEN FADOS

Nuna manifestación feminista de recién una moza llevaba una pancarta pequeña que decía: «Yo soi la muyer de la mio vida». La sentencia valiente y firme, antes d'allegrame l'alma pola so evidente declaración d'independencia, llenóme de tristura. Evoqué les vides (lleíes, oyíes) d'una riestra de muyeres, toes rellumantes, quien, siendo caúna la muyer de la so vida, terminaren llevando esa vida absoluta na más absoluta soledá.

A la casa que na señardosa costa portuguesa acoyó'l retiru d'Amália Rodrigues llegues per un camín en ziszás de tierra que les buganvilles, por trechos, faen cuasi inaccesible. A lo llargo del trayectu invade a ún la *saudade*, esa «señardá polo que nun se conoz» —asina la definió dalgún poeta— y comprendes la vida monxil d'Amália, el so vezu suicida. Tentó de matase delles vegaes: dalgunes siendo neña, comiendo cabeces de cerilles, bebiendo vinagre o esponiéndose al fríu pa garrar asina la tuberculosis y morrer como *La dama de les camelias*; otra con poco más de venti años, tomando matarrates cuando'l guitarrista Francisco da Cruz pidió-y el divorciu. Madame Bovary *était-elle*.

Foi tamién l'amor que fuxe —esta vegada'l d'un rei, Felipe IV— lo que consagró a la guapa y rebelde María Calderón como'l prototipu de les munches muyeres que, por tomar les riendes de la so vida amorosa, viéronse obligaes a asumir l'arrenunciu estremu de la vida tomando l'hábitu conventual. Según documenta l'etnógrafu José M. Fraile (2012), «*La Calderona* llegó a la Corte como actriz en 1627. Fue entonces cuando el rey la conoció, cuando contaba con dieciséis años, y la convirtió en su amante, designándole además un balcón —el de Marizápalos— en la Plaza Mayor para ver y

ser vista. De esa relación nació D. Juan José de Austria en 1629 —el único bastardo real con reconocimiento legal— y al poco la exiliaron a un convento localizado en Valfermoso de las Monjas (Guadalajara), llegando a ser la abadesa de tan humilde comunidad, para morir en 1646».

Suertes como la de *La Calderona* (habituales n'España dende va muncho y hasta más xeneralizaes al acabar la guerra civil, cuando depués del 39 los noviciaos hincharon con humildes neñes que tuvieron naquel camín la única posibilidá de sobrevivir) nutrieron el repertoriu tradicional de losorros infantiles de cantares alusivos al ingresu forzáu nel conventu y al absolutamente triste arrenunciu al amor y al gociu de los sentíos. Ye probable qu'ente elles, la más popular fora la conocida col títulu de *Monja a la fuerza*, que rellata esto asina:

Una tarde de verano me sacaron de paseo,
 al revolver de una esquina estaba un convento abierto.
 Salieron todas las monjas, todas vestidas de negro,
 con una vela en la mano como si fuera un entierro.
 Me sientan en una silla y allí me cortan el pelo,
 me empiezan a desnudar mis sayas y mis aseos,
 mis enaguas coloradas, mi jubón de terciopelo,
 pendientes de mis orejas, aderezos de mi cuello,
 me empezaron a quitar anillitos de los dedos;
 lo que más sentía yo era mi mata de pelo.

Hai, sí, una memoria de muyeres soles que nos enfada y nos rebela porque tien golor a país acaroñáu y a llárimes mugorientes, como les que retrata Carmen Martín Gaité n'*Entre visillos*. Pero hai otra memoria de muyeres conventuales que namás que produz tristura y tres de la que s'achisben corazones abandonsos y lluminosos, son les hestories de les lloques, de les perdíes, de les «vaques ensin llueca» evocaes en *La flor de mi secreto* (1995): «Cuando a las mujeres nos deja el marido porque se ha muerto o se ha ido con otra —que para el caso es igual—, nosotras debemos volver al lugar donde nacimos, visitar la ermita del santo, tomar el fresco con las vecinas, rezar las novenas con ellas, aunque no seas creyente, porque si no, nos perdemos por ahí como vaca sin cencerro».

Cuando yo yera pequeña mio madre llevábame, cada setiembre, al conventu de *Las Mínimas*, a que me texeren un xersé guapu y cálidu primero del invienu. Mientres me tomaben midíes sentía cantar a les monxes nel coru. Les sos voces nun sonaben a salmos, sinón a fados. Ye la primer alcordanza que tengo de la señardá.

XIV. MAMBRÚ Y OTROS SOLDAOS AUSENTES

Foi, paez ser, la reina María Antonieta quien popularizó nes fiestes de la corte francesa el cantar de Mambrú:

Malbrough s'en va en guerre,
Miroton, tonton, mirontaine,
Malbrough s'en va en guerre
Ne sai quand reviendrais
Je reviendrais a Pâques
Ou à la Trinité...

Deprendiérala la reina de la neñera de los fíos, una llabradora llamada Poitrine que fora a Versailles pa dar la so lleche al infante real y, cola lleche, los sos cantares d'aldea. El cantiquín de Poitrine cuntaba la suerte de John Churchill, duque de Marlborough (1650-1722), xeneral inglés del que se tresformó la so figura nun mitu a lo llargo'l sieglu XVIII por mor de les sos victories béliques.

La verdá ye que la dramática balada crució aína Los Pirineos y yá a lo cabero del sieglu XVIII, esllumaos como tábemos por tolo que daquella venía de la Galia, el nome de «Malbrú» apaez en *tonadillas* y cantares festivos (Díaz González, 1982). Del sieglu XIX y catalanes son les primeres versiones romancístiques peninsulares conocíes, abondo asemeyaes a les franceses pues, como estes, miren por detallar, por exemplu, la espera de la viuda na ventana («La dama es fa en finestra / per veure si vindrá») o los prodixosos orniamientos de la tumba'l soldáu:

De flors tota voltada
la seva tomba està,

n'està en una pineda
 al peu d'un roquissar,
 un francolí tot día
 damunt hi va a cantar...

Per enriba del anecdotariu históricu, *Mambrú* fala del soldáu ausente y de l'amargura de la guerra (Ruiz, 2012). Nun ye casual que'l romance arraigone con tantu éxitu na tradición española alreduer de 1800, pues foi xustamente nesa fecha cuando'l serviciu militar entama equí a ser obligatoriu y comienza, con él, l'ausencia de los fíos, hermanos, maríos y mozos, l'abandonu forzáu del cuidáu del campu y del ganáu, y naturalmente la soledá de la viuda de guerra o la de la muyer que de manera cenciella ya interminable espera.

La institucionalización de les quintes obligatories naquella dómina pon na escena de la tradición oral la figura del quintu, los rapazos qu'en cada pueblu, cada primavera, resultaben «premiaos» cola guerra nos sorteos correspondientes:

Primer domingo de abril,
 ¡qué día tan señalado!,
 metí la mano y saqué
 el número de soldado.

Quintos que s'adornaben con escarapeles, llazos y perifollos, queriendo remedar l'arguyu y la bayura estética de los militares napoleónicos qu'afararen el país:

Dame la escarapelilla
 que me voy a ser soldado
 y si no quiere tu madre
 la cinta de tu refajo.

Quintos que dacuando como tou equipaxe llevaben un retratu de la muyer de la que s'alloñaben:

Ha sacado un retratito que llevaba en la cartera,
 mira si sería guapa, mira si sería bella
 que hasta el mismo capitán se ha enamorado de ella.

Como esti ye un país que foi afillvanando una guerra tres d'otra, el soldáu ausente forma parte de la mitoloxía popular. La so figura enayenada trescálanos y seduznos enormemente la so muerte na batalla; el nuesu romanticismu enfermizu y tresnocháu tradicionalista y ranciu, violentu y anti-intelectual, sigue afectándonos y seguimos queriendo más una heroicidad coronada pola muerte a una por un trunfu.

El soldáu ausente xustifica, amás, l'abandonu de les muyeres. La nuesa memoria cultural sigue ensin almitir que la espera femenina seya heroica y reserva los llores namái pa los homes. La espera de la muyer ye, sencillamente, lo natural. Quiciabes por eso hai homes que se ponen tan nerviosos cuando nos últimos tiempos miles de muyeres salen a la cai a glayar que yá nun van esperar más, que yá nun hai guerres que xustifiquen el so abandonu y que quieren tar vives y ser amaes con dignidá. A estes altures habríemos cantar *Mambrú* desfilando, toos y toes, tres la caja de la desigualdá.

Caja de terciopelo
con tapa de cristal
y encima de la caja
dos pajaritos van
cantando el pío pío,
cantando el pío pa.

XV. DEL CONDE LAUREL

Como la de Mambrú, otres viudes de guerra espardiéronse, asina, nos corros infantiles de la tradición hispánica, dando la impresión de qu'a les neñes interesará-yos dende bien ceo esi probable futuru, que se dexa ver per otra parte nel estribillu qu'ornia munches de les sos retafiles: «Soltera, casada, viuda o monxa».

Hebo nos corros viudes y viudines, esto ye, muyeres llaceriaes pola traxedia del maríu muertu y silenciosamente resignaes a ello y muyeres que, en pasando'l llutu, entainaben, contentes, a buscar quien-yos volviera a apurrir les alegrías del matrimoniu.

D'estes últimos munchos recordarán a la *Viudita del conde Laurel*, protagonista del xuegu nel que les neñes teatralicen el ritual d'escoyeta de pareya:

—Yo soy la viudita del conde Laurel
que quiero casarme y no encuentro con quién.
—Si quieres casarte y no encuentras con quién
elige a tu gusto que aquí tienes cien...
—Con esta sí, con esta no,
con esta viudita me casaré yo.

Les otres tan ampliamente representaes pol romance tradicional de *Las señas del esposo*, una balada infantil perpopular na península y la más espar-dida na tradición oral americana. *Las señas del esposo* actualiza l'arquetipu femenín de la fidelidá nel matrimoniu, la espera odiseica de Penélope: como la viuda de Mambrú, la muyer espera angustiosamente nel so portal o na so ventana la llegada del home ausente; apaez entós un soldáu al que la muyer entruiga «¿Ha visto usted a mi marido / en la guerra alguna vez?» y que efec-tivamente tien nueves d'elli: «Sí, señora, que lo he visto, / su marido muerto es / y en el testamento dice / que me case con usted»; ella, firme, respunde: «Eso sí que no lo hago, / ni lo hago ni lo haré, / siete años he esperado / y otros siete esperaré, / si a los catorce no viene / monjita me he de meter». Nesi momentu, les versiones españoles suelen compensar la fidelidá inque-brantable de la muyer con un gayoleru y sorprendente desenllaz: «Calla, calla, Isabelita, / calla, calla, mi Isabel, / que soy tu querido esposo, / tú mi querida mujer». Munches versiones americanes, sicasí, seducies pola menos enfadosa figura de la viudina, rematen asina'l romance:

—Tres años lo he esperado, otros tres lo esperaré,
si a los tres años no viene me buscaré otro marqués.
Ya me pongo luto negro, me quito el color café,
ya me miro en un espejo: ¡Galana viuda quedé!

Les interpretaciones equidistantes de la viudedá que'l cancioneru tra-dicional testimonia nun son arbitraries: la nuesa *intrahistoria* y la nuesa

memoria cultural agospien tanto una como otra. En branu de 2007, nun trabayu de campu en Fontecha (Cantabria), entrevisté a Mónica Gómez, de 92 años daquella. A Mónica matáron-y l'home na guerra civil en 1937 y dende aquello a la rigorosa ropa negro sumó un silenciu de llutu: enxamás volviera a cantar.

Namás que naquel emocionante momentu recuperó pa nós la so voz y la so alcordanza conxelada y cantónos, ente otros romances, el de *Las señas del esposo*. Venti años antes, na busca tamién de vieyos cantares peles tierres de Cádiz, atopé una fantástica tresmisora que malpenes diba dos selmanes que quedara viuda, pues el maríu, llabrador, morrió baxo les ruedes del tractor col que trabayaba. A esta viudina rellumáron-y los güeyos cuando-y entruqué polos romances qu'entonaba na mocedá y, quitando'l velu negru de la cara, esplicando qu'al so home difuntu nun-y prestaba que cantara y encomendándose a la divinidad («¡Que Dios me perdone!»), sacó pa min un repertoriu guapísimu con voz claro y timbre delicaio. «Por fin puedo cantar», dixo en daqué momentu de la entrevista. Yera la so pequeña vengación.

XVI. VISTIDINA D'HOME

El travestismu y la sexualidá encubierta pol travestismu foron, como tantos otros temas vitales, asuntu del folclor. Hasta va bien poco, tenemos cantao nosorros infantiles el romance de *La doncella guerrera*, aquella fía menor d'una familia pergrande de muyeres que decide esconder la so feminidad y cumplir asina col deber patrióticu:

Un capitán sevillano siete hijas le dio Dios
y tuvo la mala suerte que ninguna fue varón,
la más pequeña de ellas se puso en conversación
y dijo que iba a la guerra vestidita de varón...

De la existencia d'esta balada na tradición oral tenemos noticia dende'l sieglu XVI y son controvertíes les especulaciones de la investigación sobre'l so orixe, quiciabes francés. Los nuegos fíos, sicasí, rellacionaríenla solo con *Mulan*, la película cola que la factoría Disney tentó, en 1998, de ponese al

día no tocante a arquetipos femeninos. De toes maneres, la coincidencia ente la lleenda china de la que parte *Mulan* y el romance hispanu nun fai otro que confirmar una esmolición universal: lo ineficaz del binarismu de xéneru como criteriu d'ordenación política, la prohibitú pa determinar los roles sociales y sexuales que los seres humanos pueden asumir.

El romance de *La doncella guerrera* nun alcontró torgues na censura franquista y esparidióse nos cancioneros escolares de la *Sección Femenina* ensin mayor problema: el desenllaz normativu del rellatu (el príncipe descubre la verdadera identidá de la moza y casa con ella, retirándola asina de la guerra y d'otres ocupaciones impropies del so sexu) garantizaba un mensaxe claru y acordies col espíritu nacionalcatólicu. La miopía ideolóxica de les tropes deseducadores de Pilar Primo de Rivera nun-yos dexó ver que'l cantar de corru tenía otres coses: un llamáu feminista a favor de la participación de la muyer nes cuestiones públiques y —tovía más— un conflictu alusivu a la homosexualidá masculina, pues el príncipe nun se namora de la muyer guerrera, sinón del soldáu, por quien en tol nucleu del poema sospira d'amor:

De amores me muero, madre, de amores me muero yo,
que los ojos de don Marcos son de hembra y no de varón...

Cuestiones que sí detectaron los pedagogos silenciosos de la II República, como pudieron ver los cientos de neños qu'ente 1933 y 1936 presenciaron la versión de guñol fecha pal *Retablo de fantoches* por Rafael Dieste (Dotras, 1996).

De toes maneres, nun ye esta rapacina temeraria la única referencia sobre un tercer sexu guardada na nuesa alcordanza cultural. Como cuenta'l profesor Francisco Vázquez (2018), hasta'l sieglu XVIII el pasu de la condición femenina a la masculina viose como daqué normal, inclusive como una opción de perfeccionamientu y ameyoramientu, colo que los distintos graos d'hermafroditismu (homes llactantes o menstruantes, muyeres con barbes o homunes) atopaben vées p'afayase nel texíu social. Nel sieglu XVI —el mesmu en que paez qu'espojigó na oralidá popular la balada de *La doncella guerrera*— asitia Carmen Baroja'l contestu específicu nel que comiencen a abondar les muyeres ahomaes: «En España, estas mujeres

guerreras que desnudándose del hábito y del natural temor femenino demuestran ser muy activas e inquietas, empiezan con el siglo XVI cuando se constituyen los ejércitos regulares» (Baroja, 2018).

D'elles, ensin dulda la más nomada foi siempre Catalina d'Erauso, la *Monja Alférez*, de la que se tien una primer noticia per una carta qu'un xeneral de les galeres españoles na espedición d'Arxel unvia al cardenal Cisneros: «he tomado una monja en hábito de hombre..., no quiere decir de quién es hija, salvo que es de Toledo». Pelos mesmos siglos sirvió nes guerres qu'asocedíen Juliana de los Cobos, quien recibió de Felipe II una renta añal pa premiar «las muchas batallas y reencuentros en que quedó manca de una pierna»; y María «La Bailadora», presente na batalla de Lepanto onde, según les cróniques, «peleó con un arcabuz con tanto esfuerzo y destreza que a muchos turcos costó la vida y venida con uno de ellos lo mató a cuchilladas». Andaba, al fin, tamién per ellí Elena de Céspedes, de quien Carmen Baroja ufre un retratu bonamente detalláu:

A los dieciséis años la casaron con un albañil, quien a poco la dejó abandonada..., tuvo un hijo y no sintiendo ninguna clase de amor maternal lo entregó a un extranjero que acertó a pasar por Sevilla...; en Sanlúcar fue apresada por haber dado puñaladas a un hombre; al salir de la cárcel cambió de vestimenta y fue mozo de labranza, pastor en un cortijo, soldado en guerra contra los moriscos, sastre en Arcos de la Frontera y médico en Madrid; se casó públicamente con la hija de un amigo quien, al descubrir su identidad, la denunció... Juzgada por el tribunal de la Inquisición de Toledo, fue condenada a salir en un auto de fe vestida de penitente y a recibir por el camino cien azotes por tener pacto con el demonio.

El demoniu. Naturalmente'l demoniu foi quien aguiyó a estes muyeres a torcer el destín pal que Dios les punxere nel mundu. El demoniu que siempre anda sueltu y qu'agora, no cabero de la modernidá, vuelve a enredar como él sabe.

XVII. MATARILE

La dramática señardá por Sefarad que los xudíos que vienen d'ellí siguen —llueu de siglos de desarraigonamientu— sintiendo tien la so manifestación

más emblemática na llave, esa llave que guarden munches families sefardines dende va más de quinientos años, la llave de la puerta que yá nun esiste de la casa que yá nun esiste, pero que sigue abriendo la puerta de l'alcordanza.

Na tradición oral la llave, munches vegaes, funciona como símbolu de llibertá: abre l'accesu a otru mundu que los verdugos nos ñegan y sintetiza la intelixencia de dar cola pesllera correcta. Igual que les comunidaes sefardines fundaron el so derechu a la patria na llave familiar, asina'l cantar tradicional pon en boca de muyeres l'arcaicu símbolu de la llave p'aventurar el so destín. Pa cantar el *Matarile* les neñes pónense en dos grupos, frente a frente, y tienen el diálogu-cantar que vien darréu:

- ¿Dónde están las llaves, matarile, rile, rile?,
- ¿dónde están las llaves, matarile, rilerón?
- En el fondo del mar, matarile, rile, rile...
- ¿Quién irá a buscarlas?
- Irá Mercedesitas.
- ¿Qué oficio le pondremos?
- Le pondremos costurera
- Ese oficio tiene multa.
- Le pondremos peinadora.
- Ese oficio no lo quiero...

Los oficios tradicionales asignaos pol grupu nunca foron prestosos pa les neñes, que repitíen hasta l'infinitu la so negativa a trabayar de cordureres, peñadores, planchadores o inclusive secretaries, dexando siempre'l xuegu ensin resolver. Na memoria cultural femenina podría tar la clave d'esa llave, a la qu'una namás aventuraría a dir buscar hasta'l fondu de la mar empara de ser p'abrir la puerta a un sitiú más digne.

En munchos rellatos de la tradición oral (cuentos y romances) les que tienen les llaves son les muyeres poderoses o, nel peor de los casos, tresgresores del sistema patriarcal. Asina la proverbial adúltera *Albaniña*, farta d'un home ausente y esixente, que recibe al amante arrenegando al maríu:

- Pase, pase, caballero una nohecita o dos,
- mi marido está de caza en los Montes de León,
- para que no vuelva más le echaré una maldición:

cuervos le saquen los ojos, águilas el corazón
y los perros con que caza lo saquen en procesión.

Y recibe al home escondiendo l'amante y finxendo que la so «*color mudada*» s'esplica por otra razón:

—Ni yo tengo calentura ni yo tengo nuevo amor,
que se perdieron las llaves de tu lindo comedor.

Les muyeres vieyes y crueles, envidioses de l'anovación de la vida representada poles moces, tienen asina la llave y empléguela n'enzarrar a estes últimos, castigándoles cola fame y la soledá. Fai asina la reina madre del romance del *Conde Niño*, pa nun dexar a la fía, adolescente, que vaya al so alcuentru d'amor; y asina tamién la protagonista de *La mala suegra*, que vixila la nuera «pel güeyu de la llave» esperando'l momentu pa mallograr el partu.

Como los sefardinos esterraos, les muyeres llevamos siglos viviendo nuna diáspora imaxinaria que nos aislla a unes d'otres y fainos pensar que la llave que guardamos nun abre nenguna puerta que dea a la felicitá. Hai na nuesa memoria cultural una seguridad fonda y fatal de que la llave namás pieslla y de que l'enzarramientu ye'l castigu; cuando llegamos a ser poderosos cayemos na tentación d'enzarrar a les otres y a los otros; y confundimos fatalmente'l significáu de la llave cuando namás ente rexes nos sentimos amaes: *Cárcel d'oru*.

XVIII. UN AQUELARRE NEL PATIU DE MIO CASA

Cuando empezaba goler a primavera podíamos salir a xugar al patiu. Les tardes allargábense y previen les del branu, xeniales, seles, ensin vientu. Eses tardes les voces del corru restallaben contra les parees de cal y, más allá, sentíase en tol barriu, hasta ente les nisales del güertu nel que robábamos na hora de la siesta.

Yeren los años sesenta del sieglu pasáu y, yá daquella, los neños foren desterraos de los corros infantiles poles disciplines desintegradores de la escuela franquista, de manera que namás taba acutáu pa les neñes el gociosu derechu de cantar coles manes enguedeyaes o construyendo un pasillu

d'arcos baxo'l que, una a una, diben pasando mientras invocaben a «la víbora del amor».

El corru y los cantares, sicasí, foron a lo llargo de siglos asuntu d'homes y muyeres, y asuntu tamién de neños y adultos. Asina lo atestigua la danza prima (Villa Basalo, 1995), güei namás conservada nel folclor asturianu: un corru en forma de cascoxu nel que los participantes garraos pel deu meñique dancen un baille primordial onde la cohesión ente humanos y el tiempu paralizáu (un pasu atrás por cada pasu alantre) caltienen la maxa del círculu. D'homes y muyeres foron tamién los corros que per mayu se celebraron en bien de pueblos y llugares hasta metá del sieglu xx (Fraile Gil, 1995). Corros alredu del árbol-mayu que, friendo como una llanza'l cielu, axuntaba tolos deseos sensuales d'empareyamientu amorosu de los que lu cantaben; cantares pa despedir a los *quintos* sorteaos, cantares pa cortexar a quien, al fin, la rueda dexaba dar la mano:

Para ser una dama
del todo hermosa
has de tener cabales
las siete cosas:
la nariz afilada,
los ojos negros,
estrecha de cintura,
larga de dedos,
el andar menudito,
ancha de frente
y los cabellos rubios,
ya están las siete.

Arrequexada la danza prima a un rincón exóticu del Norte, crucifícaos los mayos primaverales polos trabes que la Ilesia tornó cruces, a les neños que llegamos a los últimos corros quedónos un repertoriu pequeñu y aparentemente castu de cantares d'atapecer. Alredu de la escoyida, na rueda cantábamos *Santa Catalina*, evocando intuitivamente la santidá de la mártir que xubió al cielu tres de la llamada del ánxel («En la baranda del cielu / hay una dama sentada / vestida de azul y blanco / que Catalina se llama..., / sube, sube, Catalina, / que Jesucristo te llama»); o *La tórtola*

herida, sospechando tamién intuitivamente la desgracia del desamor que podría tar esperándonos:

Mi abuela tenía un peral
cargado de peras finas
y en la ramita más alta
cantaba una tortolita,
por el ala echaba sangre
y por el pico decía:
malhaya de las mujeres
que de los hombres se fian.

Con too, nes nuses ruedes de la neñez, les muyeres españoles, blincando penriba de la castidá impuesta, reencarnamos per vez cabera a les bruxes y fechiceres vedaes y pasiamos col demoniu nes sos postrimeríes. Convocamos les arcaiques xuntes femenines que, en pallabres de la folclorista Mari Cruz Garrido (2010), «festejaban los ciclos vitales, los solsticios, con su consabido desarrollo de vitalidad y sensualidad..., juegos que fueron progresivamente criticaos por los moralistas de la época, como Santo Tomás, Isidoro o Leandro de Sevilla, para ser después censurados y finalmente prohibidos, como en el Concilio de Elvira (años 300-306)». Los mandaos explícitos contra la danza profana nunca llegaron a cesar de parte de la Ilesia en socesivos concilios, inclusive recibieron una conderga papal, como la de Lleón IV, quien argumentaba que «la danza ye'l círculu que'l so centru ye'l diablu y lleva a toos al mal».

Nun-y faltaba razón al pontífiz: ¿Qué otra cosa más qu'un círculu d'aquelarre, habitáu nel centru pol diablu, espeya esi corru de neñes que tensen los brazos hasta lo estremo cuando, al final del popular cantar d'*El patio de mi casa*, glayen: «¡A estirar, a estirar, que el demonio va a pasar, uuuuuuhhhhh!?».

XIX. SI DOS SE BESEN, EL MUNDU CAMUDA

¿Llegaron a les manes (y polo tanto a los besos) la reina Isabel y Cristóbal Colón? La iconografía más popular representa l'alcuentru como escena

de vasallaxe na qu'un marín humilde arrodiaella énte una reina valiente y firme que-y da poderes pa conquistar, nel so nome, la otra parte'l mundu. Ta probao, por embargu, qu'a la consagrada pol franquismu como Reina Católica prestaba-y —ente otres aficiones xubies de tonu— la llectura del *Decamerón* y, acordies con dalgunes llingües maldadoses, taba absolutamente aburrida del so matrimoniu. Colón, pela so parte, tenía fama de borrachu y embabieador y, nel tiempu en que vieno a topase cola real madrina, la guapura que-y llevara romper una bona riestra de corazones femeninos entraba en descayimientu, acusáu por daqué de descuidu físicu y una calva qu'atormentaba'l so antaño guapísimo pelo.

Probablemente cautiváu por esta posibilidá d'amor fogosu y clandestín silenciada pola Historia, Salman Rushdie (1991) espublizó va unos años un rellatu qu'apostaba por amosar el sexu ardiente que pudo estallar ente la reina y el marineru, «Cristóbal Colón e Isabel de España consuman su relación: A su llegada a la corte, cuando la reina le preguntó personalmente qué deseaba, se inclinó sobre su mano aceitunada y, con los labios a un milímetro de la gran sortija del poder, murmuró una única y peligrosa palabra: - Consumación...».

Nun sé si la tradición oral fixo ecu dalguna vegada d'esta versión de los fechos. Si ye que foi asina, ye probable qu'esa estaya de la memoria popular desapaeciera, apagada polos romances y cantares que los románticos tradicionalistes del sieglu XIX inventaron y los llibros escolares del sieglu XX esparcieron masivamente y acabaron imponiendo.

De 1862 ye *El libro de los cantares* d'Antonio Trueba, un *corpus* de poemas compuestos baxo'l fechizu de lo que el romanticismu entendió como «*natur poesie*», que sedríen los cantos xestaos espontáneamente por un pueblu nun estáu de gracia: «He compuesto mis cantares como sé —dice Trueba—, a la buena de Dios, como el pueblo compone los suyos». Baxo l'epígrafe d'Isabel la Católica l'autor inclúi ente los sos cantares dos testos. El primeru retrata'l castu namoramientu y matrimoniu de Fernando ya Isabel y lleva a la heroicidá a la figura de la reina por mor del so calter facendosu:

Casadicas y solteras
de esta señora aprended

que ella corta y ella cose
las camisicas del rey.
De oro son las tijericas
y las agujas también,
pero aunque sean de oro
trabajo cuesta coser...

Nel otru entra, gloriosa, la figura de Cristóbal Colón, diviniza de la reina la so arrogancia y humildá, asina como la so valerosa llucha contra l'invasor pa, a la fin, rematar na gloria patria que supunxo'l viaxe de Colón:

Por el mundo va un marino,
un marino genovés,
diciendo que dará un mundo
al que un barquito le dé.
Marinero, marinero,
-dice la reina Isabel-
para darte navecicas
yo mis joyas venderé,
que bendiciones del pobre
le bastan a una mujer.
Aún manda en España el moro,
—dice la reina Isabel—
dadme una cota de malla
y un caballo cordobés,
que de la tropa cristiana
capitana quiero ser!
¿Qué barquitos son aquellos
que entre la niebla se ven
dando contentos al aire
las banderas de Isabel?
En ellos vuelve el marino,
el marino genovés,
llorando vuelve de gozo,
que Dios le vuelve con bien
y la reina de Castilla
reina de dos mundos es.

Testos como'l de Trueba foron, pasando'l tiempu, los responsables del canon col que la reina y el marineru quedaron na tradición oral infantil que, al son del corru y de la comba, foi tresmitiendo'l trescendental alcuentru nesos mesmos términos decimonónicos, como nesta versión de la Sierra de Cádiz:

Cogiditas de la mano,
dando vueltas al placer,
vamos a cantar la historia
del marino genovés.
De padres humildes y honrados nació,
de Génova, Italia, Cristóbal Colón.
Su ciencia asombrosa llegó a demostrar,
un mundo ignorado en medio del mar.
Ningunas ideas llegó a comprender
y loco llamaron al gran genovés.
De España la reina primera Isabel
prestole su apoyo y en buen hora fue.

Pero la entruiga yera: ¿Llegaron a les manes (y polo tanto a los besos) la reina Isabel y Cristóbal Colón? Quixera creer que sí. Siempre quixi esplicame l'aventura del xenovés dende esa mirada, quiciabes porque me paició tan reprochable, que namás que l'ambición fora la causa de tala falta. Nun entendería d'otra miente la emoción de los versos d'Octavio Paz:

Amar es combatir, si dos se besan,
el mundo cambia...

(Amar ye combatir, si dos se besen / el mundu camuda...)

XX. SUAÑU COLA MOLINERA

Fala'l folclor dende va sieglos d'una muyer que, al marxe de lleis, obligaciones y compostures, anda a los sos deleres na nuesa imaxinación: la molinera. Manuel de Falla fíxola protagonista d'un guapu balé, *El sombrero*

de tres picos, estrenáu en Londres en 1919 con escenografía de Picasso. Ellí ta la molinera dándo-yos de comer a los páxaros, pañando uves, baillando'l fandangu y burllándose de los homes que la miran plasmaos.

Nun yera nuevu, por embargu, l'asuntu cuando Falla —animáu por Diaguilev, empresariu de los balés rusos y entusiasta de los cantares populares españoles— xubiólu a los escenarios. El propiu compositor gaditanu fala de que tuvo años rondando la idea de convertir en pieza musical una novelina de gran éxitu nel sieglu XIX, *El sombrero de tres picos*, de Pedro Antonio de Alarcón. Y Alarcón, nos empiezos del so rellatu, asitia al tiempu, l'orixe de la so cualidá d'invención tanto nos vieyos romances d'*El corregidor y la molinera* que dende 1810 veníen asoleyándose en cartafueyos y colecciones, como na «historieta vulgar» que sintiera cuando neñu referir a *Repela*, «un zafio pastor de cabras que nunca había salido de la escondida cortijada en que nació». Más atrás, la filoloxía autorizada alluga la hestoria de l'atrevida molinera al *Decamerón*, nel qu'un de los sos cuentos s'inspirare nos poetas populares dende'l sieglu XVII.

La molinera —como tol que quixo seguir siendo llibre dende l'año 1939— salió d'España camín del exiliu y encarnóse de nueves en Buenos Aires, onde Alejandro Casona, angustiáu pola tristura, estrenó en 1947 *La molinera de Arcos* («*tonadilla en cinco escenas*») y fixo falar asina sobre les tables a la que bautizó como Frasquita:

Sí, sí, ya sé; que si entro y salgo sola, que si voy con los brazos al aire, que si soy alegre de genio... Pues entro y salgo sola porque para hacer bien no necesito guardia; llevo los brazos al aire porque trabajo con ellos; y soy alegre de genio porque, como tengo buen pan y buen marido, siempre me levanto con el corazón por delante y me acuesto en gracia de Dios. ¿Hay algo malo en ello?

Casona conocía'l mitu de la molinera braguetera y seductora, lladróna y mentirosa, conserváu nel folclor dende tiempos perantiguos; nos empiezos de la so *tonadilla* escénica evoca precisamente a eses molineros del romance tradicional («Respondió la molinera: / —Vuestros favores admito / pero temo que mi esposo / nos atrape en el garito...»), de tovía peor fama en delles coples de la tradición oral («Tiene la molinera en su molino / la perdición del hombre: tabaco y vino. / Tiene la molinera ricas

pulseras / de la harina que roba de las fanegas...»), nes que'l disimulu y l'astucia sorrayen el so perfil:

Vengo de moler, morena
de los molinos de arriba,
duermo con la molinera,
no me cobra la maquila.
Vengo de moler, morena,
de los molinos de abajo,
duermo con la molinera,
no me cobra su trabajo.
Vengo de moler, morena,
de los molinos de en medio,
duermo con la molinera,
no lo sabe el molinero...

Pero la molinera exiliada entama un nueva triba de ver a la muyer plenamente llibre. La Frasquita de Casona refuga a la desllealtá y a l'ambición astuta, y un refugu mayor tovía a los poderosos (el correxidor que creye tener derechu de pernada sobre cualquier muyer, el militar ta rellambiéndose, el cura que lo aplaude), de mou que, aliándose con otres muyeres d'honradez asemeyada a la de so, esbarrumba col so talentu'l cómodu peselbre patriarcal de los homes.

La *tonadilla* arxentina de la molinera remata cuando Mercedes, la muyer inxuriada del correxidor, animada por Frasquita, quita'l bastón de mandu al so home y proclama: «Los hombres lleváis demasiado tiempo haciendo justicia y ya tenéis callos de costumbre. Ahora, por una vez, vamos a hacer justicia las mujeres. ¡Prevengan sillas!».

Asocedía en Buenos Aires, en 1947... ¡Cuánto nos aforráremos si la molinera nun marchara pal exiliu!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- BAROJA, Carmen (2018): «Mujeres guerreras». *Con voz propia. Colaboraciones en prensa* (edición de Carmen Caro). Madrid, Caro Raggio: 102-109.
- CARO BAROJA, Julio (1979): *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid, Taurus.
- CASONA, Alejandro (2007): *La molinera de Arcos* (edición y estudio introductorio de María Jesús Ruiz). Ayuntamiento de Arcos de la Frontera.
- CERRILLO TORREMOCHA, Pedro C. (2017): «Dejad en paz a Caperucita». Accesible en llinia en: <http://blog.uclm.es/pedrocesarcerrillo/2017/05/25/dejad-en-paz-a-caperucita/>
- DÍAZ GONZÁLEZ, Joaquín (1982): *El duque de Malborough en la tradición española*. Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción de Valladolid.
- DÍAZ ROIG, Mercedes y MIAJA, María Teresa (1979): *Naranja dulce, limón partido*. Antología de la lírica infantil mexicana, El Colegio de México.
- DOTRAS, Ana M. (1996): «Literatura y espectáculo: la concepción teatral de Rafael Dieste», n' *Hispania*: 741-751.
- ELIADE, Mircea (1955): *Images et symboles*. París, Editions Gallimard / Imágenes y símbolos. Madrid, Taurus.
- FRAILE GIL, José Manuel (1995): *El mayo y sus fiestas en tierras madrileñas*. Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.
- (1999): «Amas de cría, campesinas en la urbe», en *Revista de Folklore*, 221: 147-159.
- (2002): *Disquisiciones galanas: reflexiones sobre el porte tradicional*. Centro de Cultura Tradicional de la Diputación de Salamanca.
- (2012): «El monjío por la fuerza y la celosía por reja. Noticias y romances de un encierro involuntario». *Carcelariamente* (ed. de Luis R. RUIZ y María Jesús RUIZ). Valencia, Tirant Humanidades: 81-99.
- (2016): *Tradición oral y zambomba*. Pamplona, Lamiñarra, 2016.
- FORTÚN, Elena y RODRIGO, María (2019): *Canciones infantiles* (ed. Nuria Capdevilla-Argüelles). Sevilla, Renacimiento.

- GARRIDO PASCUAL, Mari Cruz (2010): *El corro de las niñas. Un repaso al juego del corro desde sus orígenes como elemento de la cultura femenina*. Madrid, Editorial horas y HORAS.
- GÓMEZ CUESTA, Cristina (2009): «Entre la flecha y el altar: el adoctrinamiento femenino del franquismo», en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 31: 297-317.
- GÓMEZ MAGDALENO, Carmen (2015): «Amas de cría: un oficio real». VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (ed. de M. Cabrera Espinosa y J.A. López Cordero): 281-296.
- JANER MANILA, Gabriel (2009): *El rumor de los clásicos. Historias que fueron escritas para ser contadas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Accesible en línea en: http://www.cervantesvirtual.com/portales/gabriel_janer_manila/obra/el-rumor-de-los-clasicos-historias-que-fueron-escritas-para-ser-contadas-o/
- MONTALBÁN, Inmaculada (2005): «Violencia de género en la Constitución», n° *El País*, 29 de agosto de 2005.
- PELEGRÍN, Ana (1996): *La flor de la maravilla: juegos, recreos, retahílas*. Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- PELEGRÍN, Ana et al (2008): *Pequeña memoria recobrada. Libros infantiles del exilio del 39*. Madrid, Ministerio de Educación, Política Social y Deporte.
- PÉREZ, Juan A., PÁEZ, Darío y NAVARRO PERTUSA, Esperanza (1997): «Conflicto de mentalidades: cultura del honor frente a liberación de la mujer», en *Revista Electrónica de Motivación y Emoción R.E.M.E.*, vol. 4, n° 8-9.
- RODRÍGUEZ ABAD, Ernesto (2018): *El príncipe durmiente*. Diego Pun Ediciones.
- RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio (1987): *Cuentos de la Media Lunita. El bello durmiente*. Sevilla, Algaida.
- RUIZ, María Jesús (2012): «La niña y el soldado. La Guerra de la Independencia y otras guerras en el cancionero tradicional hispánico», en *Boletín de Literatura Oral*, 2: 91-119.
- (2016): «Las metamorfosis del romancero en la tradición infantil». *Odres nuevos, retos y futuro de la literatura popular infantil*. IV Jornadas Iberoamericanas de Investigadores de Literatura Popular Infantil (ed. de

- Cristina Cañamares. Ángel L. Luján y César Sánchez Ortiz). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha: 69-82
- (2018): *El mundo sin libros*. Ensayos de cultura popular. Pamplona, Lamiñarra.
- (2020): *Lo contrario al olvido*. De memoria y patrimonio. Pamplona, Lamiñarra.
- (2021a): «Los maderos de San Juan: el cancionero infantil de ida y vuelta de Carlos María de Vallejo», en RAHA, *Revista de la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras*, nº 10-11. <https://revista.raha.es/>
- (2021b): «Vuelo y fortuna de la pájara pinta», n'Alameda 39. *Revista de Poesía*, 7: 10-13.
- RUIZ, María Jesús, FRAILE GIL, José Manuel y WEICH-SHAHAK, Susana (2008): *Al vaivén del columpio: fiesta, coplas y ceremonial*. Cádiz, Diputación Provincial – Universidad de Cádiz.
- RUIZ, María Jesús y PELEGRÍN, Graciela (2019): «Retahílas y canciones infantiles de procedencia europea en el exilio americano». *Lyra Mínima: entre la historia, la literatura y la antropología. Estudios en homenaje a Margit Frenk* (coord. Mariana Maserá), en *Boletín de Literatura Oral*, vol. extraordinario 2: 147-156.
- RUSHDIE, Salman (1991). «Cristóbal Colón y la reina Isabel de España consuman su relación», n' *El País*, 5 de setiembre de 1991.
- TRUEBA, Antonio (1862): *El libro de los cantares*. Madrid: Imprenta de D. Luis Palacios.
- VÁZQUEZ, FRANCISCO y CLEMINSON, Richard (2018): *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico*. Madrid: Cátedra.
- VILLA BASALO, Marta M^a (1995): «La danza prima como patrimonio etnográfico», en *Revista de Folklore*, tomo 15a, nº 173.
- WEICH-SHAHAK, Susana (2001): *Repertorio tradicional infantil sefaradí. Retahílas, juegos, canciones y romances de tradición oral*. Madrid: Compañía Literaria.

L'ÁNIMA ÓSEA NA TRADICIÓN ORAL ASTURIANA

Alberto Álvarez Peña

ORCID iD 0000-003-0207-5228

Resume: La idea de que l'ánima residía nos güesos diose nes antigües relixones paganes d'Europa como resclavu del xamanismu. Esta creyencia fosilizó en dalgunos cuentos asturianos que faen referencia lo mesmo a persones qu'animales y nos qu'a partir de la miolla'l güesu podíen resucitar.

Pallabres clave: güesos, miolla, ánima ósea, xamanismu, cuentos de Xesucristu y San Pedru, alma pequeñina.

THE BONE SOUL IN ASTURIAN ORAL TRADITION

Abstract: *The notion that the soul lies in the bones is rooted in European ancient pagan religions in Europe, as a legacy from shamans. This belief fossilized in some Asturian tales that refer to people and animals being resurrected using bone marrow.*

Keywords: *bones, bone marrows, shamans, soul, Jesus Christ and Peters' tales.*

En dellos relatos mitolóxicos del paganismu indoeuropéu tiense como residencia del ánima la miolla de los güesos de los animales y, en dalgunos casos, de la xente. Supónse qu'estes creyencies son el resclavu del vieyu xamanismu del que dempués surdió'l politeísmu paganu y qu'en dalgunos casos quedó fosilizáu en dellos cuentos europeos de tradición oral (Gignoux, 1979). N'abondes hestories vese'l tabú de francir los güesos pa comer la miolla porque ehí ta l'ánima: si se fai l'animal nun podrá resucitar o si lo fai saldrá coxu o baldáu.

N'Asturies atopamos dalgún resclavu nos cuentos de Xesucristu y San Pedru pel mundu alantre. Nestos cuentos, delles vegaes moralizantes, atópense con casos del mundu real y San Pedru siempre pide soluciones, ¿por qué los cuernos que les muyeres ponen a los homes nun se ven? (Al concedelo Xesucristu, el tránsitu peles cais faise imposible, asina que val más dexalo como ta), castigar la xente que diz cagamentos y premiar los beatos (al final decátase de que los hipócrites son los beatos), etc... Esti tipu cuentos enllácense unos n'otros y nún d'ellos qu'atopamos en Cangas del Narcea fala de resucitar animales de los güesos:

Dios ya San Pedru fonon agospiaise a la casa d'una paisanina que tenía un xatín ya un poucu pacha. Dios ya San Pedru comienon el xatín de la mucher ya fonon echando los güesos grandes a un furacu ya los pequenos a outru. Dios fexo'l milagru ya'l día dempués había nun llau un gran rabañáu vacas ya l'outru de xatos. Ya prendiénon-l.ly fueu a la pacha ya volvíuse una gran pila trigu ¡bandera! La xente'l pueblu diou en queimar la pacha ya volvíase trigu.

Conta por Alfredo Rodríguez Suárez, 73 años,
Natural de Morzón, parroquia de Vil.latexil (Cangas del Narcea).
Recoyó'l 12 d'ochobre de 1998.

Daqué asemeyao atopámoslo na «Fascinación de Gylfi», segunda parte de la Edda en prosa de Snorri Sturluson (1179-1241). Nella'l dios Thor viaxa con Loki nel so carruaxe tiráu por castrones, al atapecer lleguen a casa d'un campesín y el fíu y piden permisu p'abellugase. Pa la cena Thor achuquinó los dos castrones esfoyólos y púnxolos a cocinar nun calderu. Punxéronse a comer y Thor foi poniendo los güesos de los castrones ente'l

fueu y la puerta y dixo al campesín que fixere lo mesmo, pero Thialfi, el fíu'l campesín, frañó'l güesu d'una pata con cuchiu pa comer la miolla. Pela mañana, Thor, cubrió los güesos colos pelleyos y fixo delles vueltes alrededor col so martiellu, Mjölñir, mientras dicía delles pallabres, los castrones resucitaron, pero ún d'ellos, al que-y comieron la miolla d'una pata, salió coxu.

Esto ye un ritual xamánicu mui vieyu destináu a evitar que llegue a faltar la caza o'l ganáu (Lecouteux, 1999).

Nos *Miracula Sancti Germani* escritos por Heiric d'Auxerre nel añu 872, dedicaos a Carlos el Calvu, atopamos daqué paecío, anque cristianizao. Equí ye San Xermán que pide abellugu a un campesín que namás tien un xatín pa da-y de comer. En cenando, el santu manda a la muyer del campesín qu'atope los güesos del xatu y los ponga enriba'l pelleyu. El santu resucita'l xatu.

Na *Historia Brittonum* del sieglu IX fálase de San Xermán y el Rei Benlli y onde se cuenta daqué asemeyao, magar qu'equí'l santu manda que nun coman la miolla de los güesos: «Et praecepit sanctus Germanus ut non confringeretur os de ossibus eius» (cap. 32). Esti detalle nun lu da Santiago de la Vorágine al falar de los milagros de San Xermán na so obra *La Leyenda Dorada* (sieglu XII).

En 1390, l'inquisidor milanés Frai Beltamino da Cernuscullo interrogó a Sibillia, muyer de Lombardo de Fraguliati y a Pierina, muyer de Pietro de Bripio, acusaes de bruxería y de formar parte del cortexu nocherniegu de Diana y Herodiada (cultismu de lo que les muyeres acusaes llamaben Madonna Oriente). Pierina confiesa que neses escapaes de nueche maten dos gües y, dempués de la llacuada, atropen los güesos y pónenlos sobre los pelleyos. Madonna Oriente tócalos col puñu'l so cayáu y los gües resuciten, anque yá nun valen pa trabayar. Diana, Hécate o Herodiada taben consideraes patrones de les bruxes na Edá Media (Ginzburg, 1980).

En toos estos exemplos europeos —y nel casu asturianu— vese a les clares l'influxu d'esta creyencia del xamanismu. Esti resclavu atópase nos pueblos turco-tártaros y siberianos, pero tamién nel mundu célticu (Lecouteux, 1999).

La idea ye que l'ánima ta nos güesos y hasta los animales tienen ánima (Ginzburg, 1980). Sciasí, nel casu d'Asturies atopamos dalgún cuentu nel que se fala d'esta ánima ósea venceyada a seres humanos:

Había úa familia probe que tía muios fiyos, nun tían nada pa comer y a madre amañábase como podía pa daryes algo. Un día el padre taba trabayando núa finca y a madre, que tía que mandarye a xanta, pero nun tía nada que meterye na cesta, deu en cocinar al fiyo más pequeno, que taba mui ruín.

Metéuyes un pedazo na cesta y mandóu á nena pequena pa que ye llevara a sou padre a xanta. Pero sin deciryé qué llevaba.

A nena deuse conta y despóis qu'el padre comera coyéu as sobras y guardóu os ósos del ermao pequeno. Félixolo asina un día e outro hasta que xuntóu os ósos todos, envolvéulos nun trapo y el sou ermao salió outra vez vivo.

Conta por Maruxa Echavarría Fernández, natural d'A Caridá (El Franco). Oyólo contar a so madre Dolores Fernández Suárez, 86 años, natural de Cartavio (Cuaña).
Recoyó'l 17 de febreru de 2018.

Una versión d'esti cuentu recuéyela tamién Martín del Villar (2021) col nome de «A Familia Probe que coméu el neno».

Hai un cuentu n'eusquera que fala de daqué asemeyao. Equí son dos neños, Catalina y Bernardo, a los qu'un día enantes de venir de la escuela, so madre, diz qu'hai un tazón de lleche nel armariu pal que primeru llegue a casa.

El primeru en llegar ye Bernardo y al meter la cabeza nel armariu, so madre, zarra de güelpe la puerta y corta la cabeza al rapacín, dempués espiézalos y ponlu a cocinar nuna pota pa preparalu y dá-ylo de xinta al padre. Catalina, al llegar, decátase de qu'hai cachos del hermanu cocinándose na pota. So madre mánda-y llevar la xinta al padre que ta trabayando nuna tierra. Pel camín atópase con una muyer mui vieya y cuénta-y lo que pasó. La vieya mánda-y atopar tolos güesos de Bernardo y diz que si so padre entruiga pa qué los quier que-y diga que pa xugar. Dempués mánda-y enterralos toos xuntos y que si so madre-y entruiga qué fai, que-y diga que semar ayos.

Catalina failo asina y al otru día onde enterrara los güesos del hermanu saliera un árbol mui guapu y engoláu nelli taba Bernardo con una naranxa nuna mano y una espada na otra. Al velu so padre pidió-y la naranxa, pero Bernardo dixo que-y la daba si pegaba tres blincos penriba la espada. Al tercer blincu, Bernardo cortó-y la cabeza a so padre. Al velu la madre pidió-y tamién la naranxa y Bernardo díxo-y lo mesmo y al tercer blincu tamién-y cortó la cabeza.

Catalina pidió-y la naranxa, pero nun s'atrevía a blincar tres veces penriba la espada, pero'l so hermanu tranquilizóla y dempués de dar los tres blincos, dio-y la naranxa y los dos vivieron felices. (Irizar, 2008).

Esti cuentu ye dalgo más enguedeyao que la versión asturiana y amiesta un posible ritual de saltar tres veces encima d'una espada, simboloxía que güei desconocemos, pero, como vemos, volvemos atopar l'ánima ósea. El güesu ye'l símbolu de la vida redució al estáu de xerme.

Ente los hebreos tamién atopamos esti conceutu, la pallabra «lluz» quier dicir *mandorla*, lo mesmo referíu al árbol qu'al ciernu la madera l'árbol, la esencia interior, que na tradición israelina antigua fai referencia tamién a un cachu de güesu mui duru, símbolu de resurreición (Cirlot, 2006). Esto esplicaría por qué'l rapacín hachuquináu renaz de los sos güesos y apaez engoláu nun árbol que tendría un calter místicu. Y nun sedría casual que nel románicu, Xesucristu, símbolu de resurreición, tea representáu dientro d'una *mandorla*.

Hai dalgún dichu asturianu que fala del «alma pequeña» cuando dalgún neñu se manca y que bien podría referise a esa ánima ósea porque reconoz qu'hai otra ánima aparte de la del monoteísmu cristianu:

La h.uenta la vida llamen, en Sotres, al güesu encima la cabeza, qu'e'l que cierra. Dicen que si llevas un golpe o daqué ehí que se ti va la vida per ehí. Si un rapacín se mancaba o se cortaba mui h.ondo, una herida que se h.iciera decín qu'iba salite l'alma pequeña per ehí.

Conta por Ana María Moradiellos
y Antonio Moradiellos Fernández,
naturales de Sotres (Cabrales).
Recoyó'l 12 de marzu de 2003.

La *h. uente la vida* conózse tamién como *fontanela*.

Magar que n'Asturies nun s'atoparen resclavos arqueolóxicos d'esta creyencia, nos tímbalos de la cultura Khavalinsk, na conca d'El Volga, atopáronse pelleyos y pezuñes calteníes dempués d'una comida ritual, con una antigüedad de 7.000 años. Estos nicios vendríen a afitar, pa los arqueólogos, la creyencia nel ánima ósea. Nel sieglu xvii los xamanes de los lapones contaben a los misioneros que recoyíen los güesos de los animales que comíen ritualmente porque asina, el so dios Horagalles, diba resucitalos y fairíalos más gordos de lo que yeren (Ginzburg, 1980).

Esta creyencia xamanista foi bien aprovechada polos monxos irlandeses. Cuéntase qu'en Flandes y Brabante, llugares evanxelizaos por monxos irlandeses, resucitaben venaos y oques atropando los sos güesos y que los paganos cristianizáronse al ver prodixu talu. El monxu galés Nennius, nel añu 826, cuenta que San Xermán d'Auxerre convirtió al cristianismu a los britanos resucitando dos gües de los güesos atropaos. Hai, amás, delles lleendes de San Patriciu, patrón d'Irlanda, onde los paganos conviden al santu a una fartura con un güe. Dempués elli fai'l milagru: xuntará los güesos y les pezuñes y envolverálos nel pelleyu, resucitando l'animal. Asina los paganos irlandeses fairánse cristianos (Ginzburg, 1980).

Sicasí, nesti tipu de lleendes el fechu va presentase como un milagru que fai'l santu porque pal cristianismu, al contrariu que nel xamanismu, los animales nun tienen ánima.

Cogitosus cuenta na so obra *Vita Sanctae Brigitae*, nel sieglu vii de la nuesa dómina, dalgo asemeyao. Tando Santa Bríxida nel so llabor cristianizador pel condáu de Meath (Irlanda), nes llanaes de Brega, agospióla una muyer probe que mató un xatu pa da-y de cenar y rompió'l telar pa poder facer fueu. Santa Bríxida fadrá'l milagru y al día dempués habrá un telar nuevu y un xatu nuevu. Anque nesta hestoria nun se fala de los güesos, tamos delante del mesmu tema.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: (2000): «Resclavos de chamanisu nun cuentu de Xesucristu y San Pedru», *n'Asturies, memoria encesa d'un país*, 10.
- (2012): *Mitoloxía de los santos n'Asturies. Resclavos paganos del cristianismu*. Uviéu, Ed. Trabe.
- DE BARANDIARÁN IRIZAR, Luis (2008): *Antología de fábulas, cuentos y leyendas del País Vasco*. Donostia, Ed. Txertoa.
- GIGNOUX, P. (1979): «Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», en *Journal Asiatique* 267.
- CIRLOT, Juan Eduardo (2006): *Diccionario de Símbolos*. Madrid, Ed. Siruela.
- DE PAOR, Liam (1993): *Saint Patrck's: The Christian Culture of Ireland's apostolic age*. Dublín, Four Courts Press.
- GINZBURG, Carlo (1980): *Les Batailles Nocturnes: sorcellerie et rituels agraires en Frioul*. París, Ed. Lagrasse.
- LECOUTEUX, Claude (1999): *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historia del doble*. Palma de Mallorca, Ed. J. Jacobo de Olaneta.
- DE VILLAR, Martín (2021): *Cóntos Contos*. Uviéu, Autoedición.
- DE LA VORÁGINE, Santiago (siglu XIII [2004]): *La Leyenda Dorada*. Madrid, Alianza Editorial.

UNES NOTES ANTROPOLÓXIQUES SOBRE LA TRESFORMACIÓN DEL ESPACIU NA DEPORTIFICACIÓN DE LOS XUEGOS TRADICIONALES

Carlos Suari

ORCID iD 0000-0002-0575-988x

Resume: El pasu de los xuegos tradicionales a la forma deportiva implica una vira cultural, una aceleración de cambeos na so presentación social, pero tamién na propia práctica. Esbillando y afilevanando delles notes etnográfiques, esti artículu reflexona antropolóxicamente sobre les variaciones y les permanencies nel elementu espacial de les manifestaciones lúdiques tradicionales al deportificase.

Pallabres clave: deporte, xuegu, bolos, tradición, modernidá, espaciu.

*SOME ANTHROPOLOGICAL NOTES ON THE TRANSFORMATION OF THE SPACE
IN THE TURNING OF TRADITIONAL GAMES INTO SPORTS*

Abstract: *The turn of traditional games into sports implies a cultural change and an acceleration of modifications in their social presence, but also regarding their practice. By stringing and cobbling together some ethnographic notes, the current paper reflects on the elements that have changed or remained similar in the space of the ludic expressions that have become sports.*

Keywords: *Sport, games, bowling, tradition, modernity, space.*

APUNTES METODOLÓGICOS Y CONCEPTUALES

Anque tean inxertes nel marcu d'una tesis doctoral en desarrollu, tesis que quier facer un estudiu antropolóxicu global de les práctiques contemporánees de la etnomotricidá n'Asturies, estes notes busquen ilustrar específicamente de qué xeitu impacta, sobre la configuración y la comprensión del espaciu, el procesu de conversión en deporte de los xuegos tradicionales. Darréu d'unes acotaciones metodolóxicques pequeñes, espongo dellos aspectos de la observación fecha pa, depués, amosar el discutiniu del material empíricu xenerando unes categoríes analítiques. D'últimes, apúntense unes reflexones de conxuntu.

Por mor de les rellaciones de pertenencia y pertinencia qu'estes notes establecen colos trabayos dirixíos a la ellaboración d'una tesis doctoral —como ye esperable, muncho más amplia—, ye necesario aclarar que l'elementu espacial aislóse equí de forma eventual pero que, na investigación matriz, esti y los demás elementos constitutivos del texú social de les práctiques motores tán analizándose acordies coles sos fuertes rellaciones d'interdependencia, vanceyos que, de daqué manera, nun van considerase o van alliviase nesta ocasión.

Per otru llau, hai que señalar que la forma, n'apariencia áxil y indiscutida, de remanar equí les nociones principales ye resultancia d'avenise a les restricciones formales d'esta triba d'esposiciones. Habría declarar que, mui al contrario, «espaciu», «tresformación», «deportificación» o «xuegu tradicional» son muncho más que pallabres clave pa esta investigación: son conceptos que se van construyendo (deconstruyendo y reconstruyendo) al superar les pruebas obligatories d'escepticismu coles que se fai por afuxir de toa idea común preconcebida; al diseñar cada observación y al confrontar el material llograo.

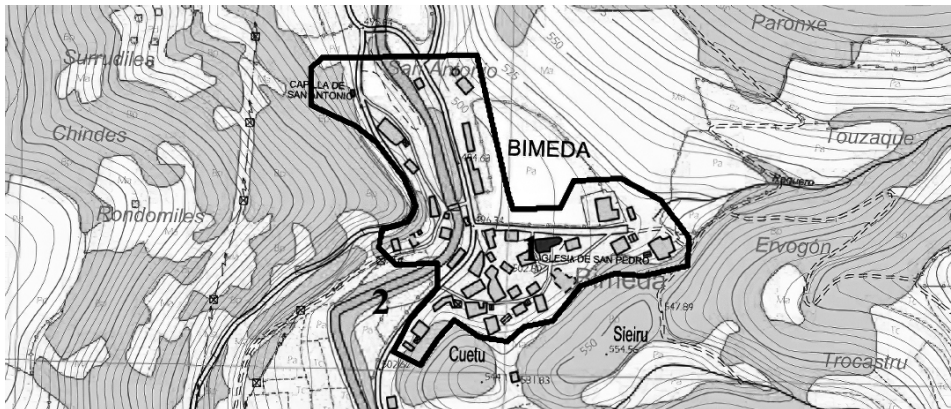
Pa cabu, anque nun seya esti'l momentu de facer grandes discutinios metodolóxicos, nin muncho menos epistemolóxicos, ye necesario reconocer el papel d'ayuda que la praxeoloxía motora (Parlebas, 1981) tien nesta investigación. Ye esti un asuntu, la cooperatividá de l'antropoloxía y la praxeoloxía, nel que tamién ta trabayándose específicamente dientro del marcu de la tesis doctoral yá referida. En poques pallabres, lo que se propón ye

un aprovechamientu puramente etnográfico de la mirada atenta y esperta en motricidá de la disciplina parlebasiana, qu'ofrez una mayor capacidá de caltriar nel rexistru de campu.

ORGANIZANDO LA OBSERVACIÓN

A títulu ilustrativu del tipu de material empíricu remanao, que tamién decidí emplegar de xeitu concisu nesti artículu, considero equí una organización preliminar de la sustancia resultante de la observación. Asina, desarrollo una clasificación cenciella atendiendo a la puerta d'entrada empírica, como se verá nun par d'exemplos sacaos del mesmu casu y que s'espondrán darréu. D'esta miente, podría dicise que la observación caracterizóse dacuando por una mirada panorámica que se correspondería típicamente colos estudios que paecen mayoritarios nes antropoloxíes del espaciu deportivu. N'otres ocasiones, la observación fíxose per mediu d'una mirada metafóricamente microscópica, nel sen de querer buscar daqué que xeneralmente nun ven les óptiques menos dueches nesti campu.

Una observación «panorámica»



El planu de Bimeda (SITPA-IDEAS, 2009) —un pueblu del conceyu de Cangas del Narcea, nel suroeste d'Asturies— ye ún de los materiales resultantes del trabayu de campu. Ellí falóse con diferentes xugadores

de la modalidá de bolos del llugar y la recopilación d'información foi mui rica gracias a la bona salú d'esta práctica, fuertemente recuperada nes dos últimes décadas. Nel sector cartografiáu indico les posiciones de la principal bolera antigua (1) y de la única bolera n'usu agora mesmo (2). Pasóse d'un allugamientu central en Bimeda (ente les cases, énte la ilesia parroquial, nun camín perpendicular al que xubía pa les escueles públiques) a una extracción del xuegu del nucleu habitáu. D'un espaciu compatible colos demás usos de la vida en pueblu, a una instalación especializada y que da llugar a pocos usos, nun siendo los previstos nel momentu de la construcción.

D'igual miente, na Asturias urbana, la extracción d'estos espacios de xuegu contra les periferies ye evidente. Valga como exemplu la ciudá más habitada, Xixón, onde les boleres tán güei en tolos casos nes afueres y siempre n'instalaciones aisllaes de la cai.

Una observación «microscópica»

En xeneral, la superficie de les boleres medró nos últimos tiempos, a xuiciu de les persones informantes, tanto en pueblos como en ciudaes. Una medría discreta que vien acompañada d'un aumentu nes distancies que son determinantes nel llogru del éxitu nel xuegu. Nel casu de Bimeda, dalgunos llargores «clave», con un significáu nel que nun se va afondar agora, aumentaron alreduro d'un 15% ente la bolera vieya y la bolera nueva. Esta diferencia, non alvertida nos trabayos etnográficos previos, ye un datu que «abre la puerta» a otres informaciones «xustificatives» en boca de los sos protagonistas: «agora las boleras fáense con escuadra ya cartabón», «antes las rayas iban al gustu del que las ponía ya según el terrenu», «el firme agora iguálase», «yá nun hai cuitu en mediu la bolera» o «los chavales anguano son deportistas, nosotros xugábamos sin entrenar». Paez que'l fechu de saber —gracias a la instrucción praxeolóxica— que les característiques de les llinies y los subespacios del xuegu suelen interconectase ensin caprichu con tolos demás elementos de la práctica, foi relevante equí pa poder dar mayor continuidá y sentíu a la etnografía, p'ameyorar l'estudiu antropolóxicu.

Una observación, en fin, «bifocal»

A poco que s'enllacen les informaciones llograes n'entrambes óptiques de la observación, nun ye malo d'entender que, en realidá, fíxose una única observación bifocal que sabe «mirar de lloñe» y «de cerca». Siguiendo col mesmu exemplu, ye cenciello rellacionar la estracción de la bolera de la so entidá poblacional cola mutación, sutil anque determinante, de la so configuración esperta, íntima. Cola deportificación desencadenáronse procesos fondos que s'espresen en toa dimensión y realización del xuegu. Foi importante miralos panorámicamente, pero tamién microscópicamente, p'algar la so total descripción, cosa que nun tien espaciu nesta pequeña contribución.

CATEGORÍES ANALÍTIKES PA UNA POSIBLE ETNOGRAFÍA

Pa nun atascar esti testu con un únicu exemplu, van recoyese darréu otros casos dientro de los mesmos márxenes dispuestos pola deportificación de xuegos tradicionales n'Asturies. Sicasí, toos ellos van presentase agora yá nuna fase más avanzada del análisis antropolóxicu: nel momentu de trenzar etnográficamente lo observao per aciu d'unes categoríes analítiques que resulten afechisques y elocuentes.

Simbolización política

El concursu d'entibadores mineros de Sama, na cuenca d'El Nalón, ye una cita con más de 75 años d'antigüedad, tantos como los que lleva deportificada esta práctica d'orixe llaboral. L'espaciu nel que se desenvuelve, ampliu y escampláu, ta arrodiaú por una gran valla cubierta dafechu por banderes d'España. Sobre una tarima engalanada de forma asemeyada y baxo los mástiles de más insinies, los representantes de la empresa carbonera, del conceyu de Llangréu y del gobiernu asturianu esperen a los vencedores xunto a los trofeos, de la qu'un presentador llee los resultaos per megafonía. Ún de los organizadores del actu, tamién ex-mineru, desplica qu'estes competiciones siempre se fixeren n'espacios asemeyaos y qu'asina lo atestigüen

les semeyes antigües qu'amuesa. Sicasi, considera qu'en nada se paez esti entornu al de los retos ente entibadores que se producien antaño nes proximidaes de la mina o en pueblos pequeños de les cuenques mineres. Nada d'escenarios, nada d'enseñes, malapenes trofeos. «Esta forma de facelo empezó col franquismu, entós la empresa metía munches perres nestos concursos y a los mineros poníennos como héroes, pero al serviciu d'ellos».

Con ocasión del Primeru de Mayu, dellos colectivos axúntense n'acabando la manifestación de los sindicatos minoritarios en Xixón. Nel programa d'actividaes pa la xornada festiva y reivindicativa, destaca la presencia de los xuegos tradicionales, que se desendolquen d'una forma poco competitiva nel recintu exterior y axardináu d'un popular muséu de la ciudá. Dalgunes de les persones que xueguen comenten qu'estes práctiques han tar nel actu porque son representantes de la cultura asturiana, del so «carácter pacíficu y comunal» y que, nesi sen, «paga la pena practicalos nun llugar seguru y guapu, arrodiaos de tanta xente». Les pancartes endolcaes tres de la manifestación de la mañana tienles un paredón onde llucen otros eslóganes tamién rellacionaos col día del trabayu. Delles más piden la oficialidá de la llingua asturiana y otres recueyen proclames feministes y ecoloxistes. Tamién hai abondes enseñes d'Asturies, parte d'elles con una estrella colorada nel so quartu cimeru esquierdu.

Proyecciones escolares

J. C., profesora d'Educación Física d'una escuela pública d'Avilés, amuesa arguyosa los nuevos espacios de xuegu tradicional «creaos» nel patiu. Un circuitu pa carreres de botones, un cuadráu pa xugar a les cuatro esquines y un cascayu. «Yá que díbemos reparar les canches de balonmano y voleibol, aprovechemos pa dar visibilidá a estos xueguinos». «Agora los guah.es yá nun saben pintalos con tiza y, polo menos, venlos». A pocos metros d'ellí, la bolera construyida va una década gracias a un plan de la Consejería d'Educación empieza a descomponese y la herba, pasu ente pasu, va desdibuxándola. «Va años, había un profesor que sabía xugar y daba dalguna clas ellí, pero retiróse y agora naide se pon a ello. Ye una pena».

Fuera del dominiu escolar, en cualesquiera de les boleres de la modalidá de cuatriada que siguen abiertes pa la práctica competitiva, rescampla la cantidá de divisiones que tien la zona de tiru. El responsable d'una d'estes boleres desplica que caúna d'esos marques correspuende a una categoría escolar: «nun molesta cuando xueguen los mayores, pero cuando vienen rapacinos a la bolera caún yá sabe la distancia que-y toca pola edá, colóquense y tiren». Darréu d'esto, col reglamentu lliteralmente na mano, comenta los artículos qu'axusten esta correspondencia ente años y metros.

Prevencionismu hixénicu

L'espaciu de xuegu especializáu, la instalación, dótese güei de nuevos elementos nunca vistos antes. El botiquín o'l cartel de «nun fumar» son alteraciones manifiestes na forma d'entender el ser y el tar en cualesquiera d'estos llugares de xuegu. Los vestuarios tán garantizaos y, xeneralmente, hai pelo menos dos: llocal y visitante, o homes y muyeres. Al rematar l'actividá, el recintu queda zarráu, amás de pa la so protecció, pa evitar que naide nun pueda mancarse haciendo otru usu d'esi mesmu espaciu. «Nin una punta al aire», señala ún de los xugadores. «Antaño había qu'andar atentu, esnidiabes, dabes o mancábeste con cualquier cosa, agora esto paez el Camp Nou». Asina ye. Toles superficies paecen estudiaes, hai una fregona y una escoba preparaes pa desanicar tou restu peligrosu y, dende la puerta, daquién entaína a dicir «¡eh, guah.e!, per equí nun se cuerre, ¿oyisti?».

La sedentarización y l'espectáculu

«Pues dexar el micrófonu nesta esquina», diz l'apuntador a un técnicu de la televisión autonómica, que va retresmitir la partida. Los bolos tán decoraos con pegatines publicitarias, hai cinco cámares, un equipu d'edición y un puestu pa narrador y comentarista. Nes grades d'esta instalación fría y murnia nun hai xente pa dicir, pero'l presidente de la federación, l'alcalde y el director xeneral de deportes yá ocupen los asientos preferentes.

L'apuntador tien una mesina y una siella habilitaes pa facer el so llabor contable y d'arbitraxe y, xusto dende la metá de la filera de butaques más alta, el llocutor garra un micrófonu. Per detrás del públicu que ta ente la zona de tiru y l'apuntador, los munchos cables necesarios recuéyense baxo una protección trapezoidal antideslizante, anticonductora y abondo llamadera. Na parte posterior, nel chigre, una televisión emite lo que pasa a, namás, unos centímetros d'ellí. A los xugadores entrevístenlos de la que termina la competición, igual qu'a dellos espectadores, qu'opinen sobre lo asocedió.

«Ser y tar» espaciu públicu

Remato esti pequeñu texiu etnográfico recoyendo la rellación ente les tresformaciones rexistraes nos xuegos tradicionales al ser deportificaos y la ocupación qu'estos fixeron y faen del espaciu públicu. La llarga trayectoria d'estes manifestaciones de la motricidá desixe daqué atención a les fontes históriques, nes que fui pa constatar que la pretensión de sacar los xuegos tradicionales d'esti ámbitu yá yera activa y normativa en 1308 (Tremaud, 1969), bien por consideralos un viciu indeseable, bien por entender que suponíen un desterciu. Sicasí, na obra de Xovellanos (1796) pue pescanciase una defensa firme de la continuidá d'estes práctiques nes cais, coincidiendo col discursu que previamente desendolcara Thiers (1686). Esta persecución a base de bandos y ordenances duró hasta la llegada mesma de la deportificación, que diba xuntase a esta tendencia escluyente. Prueba d'ello ye qu'en 1840, mui poques décades primero de que'l *sport* comenzara a arramar la so influencia sobre la motricidá tradicional, el Conceyu d'Uviéu tovía facía públicos unos *actos de buen gobierno* mui na llinia de los testos que llevaben en circulación per too Europa más de 500 años: «Art. 81. Se prohíbe el juego de bolos en las plazas, plazuelas y calles, permitiéndose unicamente (sic) en sitios apartados para evitar todo riesgo y embarazo á (sic) los transeuntes (sic)». N'instalándose'l procesu de deportificación en dalgunos de los xuegos de siempre, l'apuesta por sacalos del corazón de los llugares asturianos atopó argumentos nuevos. Nesta ocasión, la gana d'igualalos nos sos usos a eses nueves y modernes

práctiques corporales y sociales, fixo que foren normalizándose les instalaciones esclusives pal xuegu, que nun primer momentu s'aisllaron arquitectónicamente del so rodiu y que, depués, emprimaron una esbandada contra la periferia.

A pesar d'estes dos grandes llinies favorables a la extracción de los xuegos del espaciu públicu (persecución y equiparación col deporte modernu), paez acionao nun desatender que, nun primer momentu de forma espontánea, pero tamién posteriormente de mou acumulativu, l'acervu lúdicu foi surdiendo y afitándose ellí onde ta la xente, xunto a les sos cases, trabayos y llugares de xuntanza. Poro, esti fechu fundacional y evidente habría vese como un primer vector favorable a la continuidá de los espacios de xuegu tradicional dientro de les ciudaes y los pueblos. Más alantre, colos discursos escluyentes yá en funcionamientu, igual que güei, una parte de les comuñadaes lúdiques sigue defendiendo la necesidá de «xugar en» y inclusive, últimamente, vense auténtiques reivindicaciones del espaciu públicu pa estes modalidaes: dende les persones que desixen que les boleres vuelvan a ser abiertes y centrales, a les que celebren una competición de liriu nuna plaza de la ciudá, ensin escaecer les que faen por llevar exhibiciones o campeonatos de cualesquiera d'estes especialidaes a sitios mui céntricos. Conocen estes persones que les instalaciones fuera de la llocalidá, por más que tengan grandes grades y places d'aparcaderu anexes, puen ser una trampa onde morrer nesa «llucha» pola propia pervivencia de determinaos deportes tradicionales, amenazaos de desanicu por falta de xugadores. Ta claro que ver sumir cualesquiera d'estes práctiques sobre un gran escenariu resulta del too patético y deprimente. Pero lo cierto ye que, na so propia deportificación, delles modalidaes asumieron grandes tresformaciones nos sos espacios y, polo tanto, nos usos d'esos mesmos espacios. Por eso, agora tán males d'adaptar a un ámbitu más común. Asina, ye una triste paradoxa ver cómo han preparase dacuando instalaciones portátiles a esi efectú. Ello ye: hai xuegos que pasaron de necesitar poco más qu'un espaciu cualesquiera a una instalación tan especializada que, güei, yá nun puen practicase en sitios corrientes ensin que medien adaptaciones complexes.

Afilvanada nestos curtios apuntes etnohistóricos de piesllu, esta forma pendular de tar y de marchar del espaciu públicu que paez inherente a los

xuegos tradicionales, configúrase como una metáfora útil pa entender qué pasa y qué va pasar nes nubes villes y ciudaes agora que los sos sitios compartíos van enllenándose de nubes y non tan nubes formes de «facer deporte», dicho d'una forma convencional y xeneral por demás. El xuegu tradicional surdió de la so condición popular y namás la incompreensión de dalgunes morales polítiques y el complexu d'inferioridá sobreveníu cola deportificación llváronlu a la espulsión del espaciu públicu, desdibuxando intermitente y transitoriamente'l so calter popular, nunca del too perdió y yá nunca del too reconquistáu.

PESLLANDO

Cola deportificación de los xuegos tradicionales dispárense una serie de cambeos qu'afecten internamente a la propia práctica pero tamién y sobre manera a la so dimensión sociocultural. Un de los ámbitos de tresformación más evidentes nos procesos de deportificación ye'l del espaciu, onde la creación d'instalaciones nubes contrapónse al abandonu de los llugares de xuegu tradicionales. Nelles apaecen balices, marcaciones, llugares inéditos, tránsitos, escenarios principales coles sos correspondientes bambalines... Sacralícense dalgunos d'estos elementos recién creaos o aceptaos, surden tecnoloxíes y cuidaos desconocíos hasta la fecha. Intervienen nel so diseñu nociones de toa mena: sanitaries, escéniques, pedagóxicas.

Pero les tresformaciones del espaciu tamién tán conectaes con otros aspectos del procesu de deportificación, aspectos que son analizables al traviés del lente antropolóxicu. Les formes de participación y les axencies varien coles novedaes espaciales, igual que camuden en dalgún grau les identidaes texíes alredu del nuevu deporte, antaño xuegu tradicional. Les sos nubes posiciones y atributos espaciales camuden el mou nel que lo colectivo va identificase al traviés de la práctica. Porque hai grades con butaques, danse nubes formes de comunicación de dientro pa fuera, de quien xuega col so públicu. Proyéctense esternamente etnomotricidaes antaño namás vivíes na intimidá del grupu humanu cercanu. Llúchase poles banderes porque hai palu onde les poner. Dedíquense les victories al palcu d'autoridaes qu'examás existió.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- JOVELLANOS, G. M. de (1796 [1952]): *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*. Madrid, Atlas.
- PARLEBAS, P. (1981): *Contribution a un lexique commenté en science de l'action motrice*. Paris, INSEP.
- SITPA-IDEAS [Sistema de Información Territorial e Infraestructura de Datos Espaciales del Principado de Asturias] (2009): *Mapa topográfico de Asturias 1:5000*. Gobierno del Principado de Asturias.
- THIERS, J. B. (1686): *Traité des jeux ou divertissements qui peuvent être permis ou défendus*. Paris, Antoine Dezallier.
- TREMAUD, H. (1969): «Pérennité des jeux français», n' *Arts et traditions populaires*, 17e année, n. 3/4. Paris, Presses Universitaires de France: 259-265.

BATELES N'ASTURIES: LOS PRIMEROS TRUNFOS

Ángel Obregón Sierra

ORCID iD 0000-0001-8801-317X

Resume: Dende 1945 vienen celebrándose n'Asturies competiciones de bateles, una embarcación de remu compuesta de cuatro tripulantes y un patrón. Los bateles asturianos pasaron per époques estremaes, destacando cuando comenzaron les lligues rexonales, los campeonatos d'España o cuando llograron trunfos a nivel nacional. Estos trunfos y la época dorada que se vivió contrasten cola de güei, na que'l número de clubes baxó y la última vez que s'entamó una edición del Campeonatu d'España foi nel añu 2000.

Pallabres clave: remu, batel, deporte n'Asturies, trainera, deporte tradicional.

BATELES IN ASTURIAS: THE FIRST VICTORIES

Abstract: Since 1945, batel competitions have taken place in Asturias. Skiffs are rowing boats with 4 rowers and a skipper. Asturian bateles have gone through several stages, such as the beginning of regional leagues, the Spanish championships or the victory of local boats in national competitions. These victories and the golden period lived some time ago are in stark contrast with the current situation, where the number of clubs has decreased and the last edition of a Spanish championship dates back to 2000.

Keywords: rowing, bateles, Asturian sport, traditional sport.

PRIMEROS AÑOS

El batel ye una embarcación de remu con cuatro miembros y un patrón, que dirixe a los compañeros y que fai les cíes, maniobres de virar la embarcación pa empobinala en sen contrariu. Tocante a lo deportivo, a diferencia del remu en bancu móvil, que pue competir a nivel internacional, el batel ye una especialidá namás nacional y de bancu fixu, polo que los tripulantes van sentaos nuna bancada que nun se mueve. Los remeros sienten ún tres del otru, mirando al patrón y en sen contrariu al movimientu de la embarcación.

N'Asturies podemos atopar delles referencies al remu d'enantes de la guerra civil española. A lo cabero del sieglu XIX celebrábense competiciones ente traineres llamaes «peseteras» en La Ría d'Avilés, y tamién en Castropol, onde teníen llugar davezu les regates de llanches y botes, tanto pa homes como pa muyeres. Sicasí, les competiciones nun yeren mui habituales nesta dómina, namás con motivu de les fiestes de los pueblos, y tripulando embarcaciones emplegaes normalmente pa pesca de baxuras cercanías de la costa.

En pasando la guerra, entama haber daqué interés poles regates de traineres n'Avilés, llegando a celebrase en 1944 el Campeonatu d'Asturies de botes y traineres organizáu por Educación y Descanso d'Avilés. La trainera de los organizadores ganó'l primer premiu de 4.000 pesetes, amás de la copa de la Delegación Nacional de Falanxes del Mar, al tiempu que Sotu'l Barcu ganó en botes.

Al tar llevaes por trece remadores y patrón, yera malo de facese con una tripulación pa les traineres. Per otra parte, yera más fácil facer regates de bateles, una especialidá que taba desendolcándose en tol norte d'España, siendo tamién en 1944 la primer edición del Campeonatu d'España. Primero de la so celebración yá se fundara'l Club de Mar Avilesín (depués Club del Mar d'Avilés), que se presentó a la prueba, llogrando'l novenu puestu d'ente catorce participantes.

El 2 d'abril de 1945 celebróse la que ta considerada como la primer regata de bateles d'Asturies y que tuvo llugar en La Ría d'Avilés. Esi añu fixéronse munches regates per toa Asturies, sobre manera en Lluanco y n'Avilés. Nesti últimu llugar hebo bien d'elles de calter llocal, pero tamién

celebraron el I Campeonato d'España del Frente de Juventudes, desendolcáu ente les Provincies del Norte d'España y con victoria pa Cantabria, siguida por Asturias.

ANICIOS Y EL CLUB DE MAR D'AVILÉS

El Club de Mar d'Avilés tenía esi añu cuatro embarcaciones pa competir. Una d'elles construyóla Francisco Ondárroa n'Axpe, nesi momentu el constructor de más nome de Vizcaya, que vendía munches de los sos embarcaciones a guipuzcoanos y cántabros. Les otres tres embarcaciones veníen del astilleru d'Anselmo Artime de Lluanco, que vendía sobre manera a les tripulaciones asturianas.

Anselmo yera carpinteru de ribera, ún de los siete qu'había en Lluanco nesos años, pero l'únicu que se dedicaba a facer embarcaciones deportives. Marchara a Madrid pa ver les embarcaciones nel I Campeonato d'España de Bateles y de la que volvió construyó'l primeru. Yeren mui puntiaos y poco estables en comparanza colos bateles vizcaínos, enforma meyores pa navegar. Tolos clubes asturianos contaben con ún de los sos bateles, construyíos nel so astilleru asitiáu n'El Dique de Lluanco, na ensenada d'Aramar. Amás, yera habitual que nes regates provinciales sacaren un batel col so nome.

El dominiu del Club de Mar d'Avilés nos primeros años de regates n'Asturies foi perclaru, llegando a algamar el quartu puestu nel Campeonato d'España de 1945 y la medaya de bronce al otru añu, nuna regata que tuvo llugar n'El Retiro madrilanu. Yera común que se celebraren delles pruebas de bateles n'Avilés nel añu, les primeres coincidiendo col Llunes de Pascua. En 1947 siguió llogrando trunfos n'Asturies, magar que s'enfrentaron cuasi solamente a los remeros de Lluanco. Estes tripulaciones lluanquines llamábense Tertulia López Prendes y Astillero Artime. Tamién foron abondoses les participaciones del Frente de Juventudes d'Avilés.

Yá nesti añu constátase una meyor organización nes regates de bateles, habiendo delles pruebas rexonales nes que participaben tolos clubes qu'esistíen. En 1948 hebo pruebas en Lluanco, Villaviciosa, Xixón y Avilés, lo qu'amuesa'l espardimientu rápidu d'esta especialidá. Sicasí, los trunfos siguieron siendo en tolos casos del Club del Mar d'Avilés.

L'espoixigue de les competiciones de bateles foi imparabile, y asina llegó a constituyise oficialmente la Federación Asturiana de Remu el 4 d'abril (dende 1944 y hasta entós, llamóse Delegación Asturiana de Remu). En 1949 los alcaldes de Ribadeo y Castropol propunxeron la compra d'un batel pa cada pueblu na ría, yá que les regates de botes entamaben davezu discutinios sobre les diferencies ente les embarcaciones. Mercaron, con esta idea, cuatro bateles a los astilleros Artime por valor de 3.500 pesetes caún.

Esti interés cada vegada mayor poles regates de bateles fixo que se fedearan tres clubes nuevos: el Club de Mar de Castropol, el Club de Remo Santiago Apóstol d'Abres y el Club Peña del Mar d'As Figueiras. Estos inscribiéronse en setiembre de 1949 na Federación Asturiana de Remu. Esi añu celebráronse tamién regates en Lluanco, cola victoria de la tripulación avilesina, qu'organizó una prueba interprovincial y, dempués, el Campeonatu d'España de la especialidá, nel que ganó Portugalete.

L'alcalde de Castropol, que mercara un batel, llogró que s'estrenare pa les fiestes del patrón, Santiago Apóstol. Como asocede con esta clas d'embarcaciones, primero de competir son bendicíos pol párrocu de la villa. Esti actu tuvo llugar el 24 de xunu, siendo madrina Carmelita Díaz-Canel, fía del alcalde. Fíxose darréu la botadura de la embarcación, que se nomó Santiago. Yera corriente qu'asistieren munches persones del llugar y ye habitual que se guarden semeyes d'estos actos, colos remeros alreor de la embarcación.

Nestos años fixéronse bien de competiciones nel oeste d'Asturies, principalmente nes fiestes de Santiago, San Roque y San Agustín, les más de les veces ente As Figueiras, Ribadeo, Abres y Castropol, aunque en dalguna ocasión participó tamién Tapia. Na primer edición del Campeonatu d'El Eo, que tuvo llugar en 1949 en Ribadeo, ganó Abres. Estos foron pa mercar un batel colos sos remos gracias a la cofradería de pescadores del llugar y a una suscripción popular. El preciu total xubiera a 4.150 pesetes, remos y tresporte incluyíos. Hai que tener en cuenta que yera una cantidá grande, pero los premios en dalgunes regates de bateles yeren importantes. Por exemplu, el primer puestu consiguió dio a Abres 1.000 pesetes y una copa. Hebo duldes sobre l'abalizamientu na regata, polo que se celebró otra a la selmana viniente con diez bateles en llinia, récor d'embarcaciones compitiendo al empar. La victoria foi de nuevo p'Abres.

Al otru añu fíxose clara la rivalidá ente Ribadeo y Castropol na segunda edición d'esta competición. Los asturianos ganaron una regata, pero'l batel Porcillán de Ribadeo impúnxose nel conxuntu de les cuatro pruebes (Castropol, As Figueiras, A Veiga y Ribadeo). El Campeonatu d'Asturies fíxose al meyor de tres regates, celebraes en Castropol, As Figueiras y Avilés. El batel del Club de Mar de Castropol foi el vencedor final, per delante del Club del Mar d'Avilés, que perdió'l so predominiu nes regates asturianas.

GRANDES TRUNFOS DE LOS REMEROS DEL NALÓN

Tres de la guerra, la situación económica del país yera precaria, y la población tenía de buscar sustentu desesperadamente. Nos llugares que contaban con mar o ríu, la pesca convirtióse nún de los recursos principales, deprendiendo dende bien mozos a remar y nadar. N'El Ríu Nalón diose una peculiaridá que nun se diera n'otres partes d'España, yá que se trabayaba dende mui mozos na «pesca» del carbón.

Nos empiezos del sieglu XX, el llugar de San Esteban (Muros), yera l'únicu puertu d'España que trabayaba con carbón, y asina siguió hasta la so decadencia nos años 60 del sieglu pasáu. Nesta dómina surdieron puestos de trabayu pa homes y muyeres; los *gandingos* y les carboneres, que se dedicaben a pañar carbón del fondu'l ríu pa vendelo a bon preciu. El material que sacaben, la gandinga, ye'l carbón qu'arrastraba'l ríu hasta la mar. La pesca mermara enforma y los habitantes de los conceyos costeros y con ríos, aprovecharon la gran cantidá de carbón nel fondu de los ríos pa ganar un sueldu.

Contaban con dos chalanos (embarcaciones de remu d'unos cinco metros), un palu llargu d'ocalitu, una peñera y un cedazu (tela metálico curvo onde se pañaba'l carbón). Teníen de trabayar delles hores escarbando en ríu hasta tener cestos de 40 kilogramos que vendíen en puertu. Al día podíen pañar al rodiu de dos tonelaes y media de carbón na zona de Riberas y, dacuando, llegaben hasta'l depósitu d'El Castillu, a tres kilómetros de distancia.

Luis Casielles convenció a dellos rapazos *gandingos* pa formar los Remeros del Nalón, equipu asitiáu en Sotu'l Barcu. Estos aprovecharon la so fuercia y saber remar pa comenzar a participar en regates en bateles,

destacando los sos trunfos na década de los años 50. Tuvieron unos empiezos humildes, guardando siempre el material nuna antigua fábrica de lluz, yá que nun teníen un llocal pa dexalo. Los bateles yeren de madera y mercaos en Vizcaya. A lo primero tuvieron que mercar remos de pinu, baratos y de 4 o 5 kilogramos, que col agua qu'absorbíen al usase, podíen llegar a pesar 2 kilogramos más. Col tiempu pudieron permitise remos el doble de caros, más llixeros y fechos de faya que construyía Berdiales en Tapia.

Baxo la ponte que crucia El Ríu Nalón punxeron una baliza, y 250 metros ríu abaxo asitiaron otra pa entrenar. Los entrenamientos desendolcábense al mesmu ritmu qu'una regata, a 40 movimientos de remu por minutu. La temporada n'Asturies entamaba coles primeres competiciones nel mes d'abril. Nesta época'l so entrenador yera José Manuel, que los concentraba nel llar del club; el bar Clarín, una selmana enantes del Campeonatu d'España pa que tuvieren bien alimentaos, por mor de la escasez del momentu nel país. Teníen un equipu mui llixeru, d'alredor de 62 kilogramos de media, y nun cobraben un res por remar, namái sacaben subvenciones de les ciudades onde remaben pa poder pagar el viaxe.

El Servicio Exterior del Movimiento tenía un departamentu que contaba colos afiliaos de los mercantes, «Falanges del Mar». El delegáu nacional yera Sergio Cifuentes González-Posada, que pasaba davezu'l branu en Lluanco. Esti entamó competiciones de remu en 1949 y nos años vinientes espardióles per toa España. En Benidorm entamó una prueba de faluchos, en Galicia otra de botes de llabor, en Barcelona dos de «trainerillas» en 1956 y 1957, y amás de regates en yoles a cuatro y, sobre manera, les regates de bateles, que llegaron hasta les siete ediciones (1950-1956).

La primer edición d'estes foi en 1950, llamada «Copa Nacional de Falanges del Mar», una competición que llegó a convertise nuna de les más importantes del momentu pola calidá de les embarcaciones qu'acudíen cada añu. Esti primer añu, la competición axuntó a les meyores tripulaciones provinciales, llogrando la victoria'l Club del Mar d'Avilés, con dos décimes de ventaya sobre'l Club del Mar de Castropol. Participaron amás, otra tripulación del Club del Mar d'Avilés, el Club Peña del Mar d'As Figueiras, el Frente de Juventudes d'A Veiga y el de Lluanco, Educación y Descanso de Lluanco, Astilleros Artime y «Virgen de las Mareas» d'Avilés. Hebo tan

poca diferencia ente los dos primeros clasificaos que Castropol reclamó, al nun tar constatada la diferencia ente ellos y los sos rivales. El Xuráu taba formáu pola Federación Asturiana de Remu, asitiada n'Avilés, y socios de Club d'esti llugar. Nun se camudó'l resultáu final.

En 1951 los Remeros del Nalón participaron na so primer regata del Campeonatu d'Asturies el 18 de xunetu en Sotu'l Barcu. Quedaron últimos con diferencia, nuna prueba con siete cíes, y llargos de 250 metros, como yera corriente na dómina. Unos díes más tarde, nes fiestes de Santiago en Castropol, compitieron na segunda prueba del campeonatu. Camudaron dos remadores y les posiciones ente ellos y foron quien a ganar la regata. Tamién ganaron les dos siguientes, pero Castropol axudicóse'l títulu pol total de tiempos.

Esi añu Cifuentes entró a formar parte de la xunta directiva de la Federación Española de Remu, que dende esti añu y hasta 1956 se llamó Federación Española de Remu y Canotaxe. Dellos medios anunciaben la regata como «Campeonato de España de Bateles de las Falanges del Mar», amosando asina la importancia que llograra nun añu namái. En Vizcaya fíxose una regata clasificatoria pa tener pasu a la final en Lluanco, clasificándose Altos Hornos ya Iberia como los meyores bateles de Vizcaya.

Na final, celebrada el 15 d'agostu, hebo 16 embarcaciones, destacando el sestu llugar del Club Peña del Mar d'As Figueiras, el quartu del Club Santa Ana de L'Espín (club fundáu en 1950 que competía con un batel compráu gracias a una suscripción popular), el terceru de los Remeros del Nalón, y la victoria del Club de Mar de Castropol frente a los sos rivales de Ribadeo. Castropol y los Remeros del Nalón alternaben les victories esta temporada y esperábase un gran duelu ente entrambos dos nel Campeonatu d'España. Nesta regata Orio foi mui superior a estos, pero los Remeros del Nalón algamaron el puestu segundu per delante de Castropol. Sicasí, los sotrianos foron descalificaos por tocar una baliza, llogrando Castropol la medaya de plata, el mejor resultáu d'una tripulación asturiana nuna competición estatal. L'equipu taba formáu por Carlos de Legaspi, Fernando Fernández, Raúl Fernández, y Enrique Martínez, con Ricardo Díaz de patrón. Dende esi añu y per un tiempu dambos clubes foron los dominadores de les regates de bateles n'Asturies y, en dalgunos momentos, de toa España.

En 1952 el Campeonatu d'Asturies llevólu de nueves Castropol, vencedor de tres pruebas, les mesmes que los Remeros del Nalón. Nestes regates volvió a l'actividá el Club Santiago d'Abres y estrenóse el Club Náutico de Remeros del Navia, club que se fundó l'añu anterior y que competía con un batel compráu colos beneficios d'una tómbola entamada pa ello. Al Campeonatu d'España celebráu n'Irún nun foi nenguna tripulación asturiana por mor de que los clubes nun recibieren respuesta de la organización al so pidimientu de subvención pal tresporte. Sí qu'acudieron a lluchar pola Copa de les Falanxes del Mar celebrada enantes de la Copa del Xeneralísimu n'A Coruña'l 6 de setiembre. El nivel de los bateles asturianos yera peraltu, lo que quedó reflexáu nel puestu séptimu del Club de Mar d'Avilés, el quintu del Club de Mar de Castropol, y la victoria de los Remeros del Nalón.

L'añu 1953 foi'l meyor de tola historia del remu asturianu hasta esi momentu. La Copa de les Falanxes del Mar tuvo llugar, otra vegada, lloñe d'Asturies, n'Irún. Los Remeros del Nalón volvieron a la cita pa tentar de reafirmar el so títulu, y fixéronlo de manera destacada per delante de tripulaciones como Orio, Iberia y Pedreña. N'Asturies, Castropol ganó'l campeonatu rexonal per cuarta vez consecutiva. Esti tuvo llugar al empar que la clasificación del Campeonatu d'España celebráu n'Avilés. Sicasí, na final cayeron énte los Remeros del Nalón que foron quien a ganar per primer vegada'l Campeonatu d'España. La tripulación taba formada por Manuel García, Óscar Álvarez, Emilio Vior, Manuel Pulido y Genaro Fernández de patrón. Castropol foi segundu, con Ricardo Díaz, de nuevo, como patrón.

En 1954 el nivel de los bateles vizcaínos xubió abondo, polo que pidieron la organización de la Copa de les Falanxes del Mar. Ocuparon los primeros puestos de la regata, sacantes el primeru, que volvió a los Remeros del Nalón que consiguieron ganar la regata de les fiestes de San Isidro en Madrid el 29 de mayu, nuna regata nacional de bateles qu'algamó gran sonadía na especialidá. El Campeonatu d'España tamién tuvo llugar en Portugaleta y la victoria foi pa Iberia, per delante de los remeros del llugar y los Remeros del Nalón. El Campeonatu d'Asturies volvió a ser pa Castropol.

Tanto nos años 50 como nos 60 surdieron nueves competiciones de bateles, habitualmente, con motivu de les fiestes de los llugares organizadores,

como les fiestas de San Agustín n'Avilés o'l troféu San José Obrero, pero habitualmente estes duraben pocu tiempu o los sos resultaos nun trescendieron a la prensa. Con too, una competición que dura hasta güei ye'l Descenso del Eo, que tuvo la primer edición nel añu 1954, aunque se fixo en barquines de cuatro remos. Magar que la mayoría de regates de bateles consten varies cíes, esta entama na parroquia d'Abres y termina n'A Veiga, baxando'l percorriú d'El Río Eo.

En 1955 y 1956 celebráronse les dos últimes ediciones de la Copa de les Falanxes del Mar, en dambes ocasiones en Santander. L'únicu participante asturianu en 1955 foi Avilés, qu'acabó en quartu puestu. L'añu viniente, foron el Club de Mar d'Avilés, la Cofradía de Pescadores «Virgen de las Mareas» d'Avilés y los Remeros del Nalón. Estos últimos quedaron en segundu puestu, tres de Kaiku, magar qu'esti añu llograron ganar el Campeonatu d'Asturies. Castropol ganó una regata en Madrid organizada por Educación y Descanso y el Descenso del Eo, que volvieron ganar en 1958. Nestos estos años nótese un mayor desinterés polos bateles, y malpene se faen competiciones.

Por embargu, col cambéu de década tornaron los bonos resultaos pa los bateles asturianos. Los Remeros del Nalón foron segundos nel Campeonatu d'España de 1960 detrás d'Emen Gatoxtik, d'Orio, pero dende esi momentu tuvieron unos resultaos más discretos, porque bona parte de los sos remeros dexaron el deporte llueu d'atopar trabayu cola nueva industrialización de la zona. Esi añu tampoco nun foron quien a imponese a Castropol n'Avilés, que ganaron amás n'otra regata en Lluanco.

DOMINIU NACIONAL DEL CLUB DE MAR DE CASTROPOL

Nesta dómina los desplazamientos pa competir yeren complexos. amás de convidalos la organización y de qu'esta pagaba'l costu'l viaxe, los clubes teníen que s'ocupar de la loxística pa cargar les embarcaciones en vehículos. Teníen coches, furgonetes o autobuses pa los sos remeros y poníen los bateles na parte cimera d'estos. En 1961 el Club de Mar d'Avilés movíase gracias al autocar del Real Avilés, y compartiólu en dalgunos viaxes col Club de Mar de Castropol, viaxando toos xuntos baxo la embarcación.

Esi añu los barcos asturianos volvieron tar nos dos primeros puestos nel Campeonatu d'España, como asocediera en 1953. En primer llugar terminó'l Club de Mar d'Avilés (C. Corostela, V. Corostela, A. Guardamuros, A. Álvarez y A. Ovies de patrón), que contaba de nuevo con una tripulación con garantías pa ganar regates, yá que tamién s'impuxeren nes regates de les fiestes de San Isidro en Madrid y nel Campeonatu d'Asturies. La segunda posición del nacional foi pal Club de Mar de Castropol (Ramón Pereira, Juan Fernández, Manuel Fernández, Román Lorient y Ricardo Díaz de patrón), el gran dominador nel llustru viniente. El Club de Mar d'Avilés dexó dulces el remu, llogrando dende entós grande resultaos en piragüismu.

Castropol entamara la so actividá en 1949 vistiendo de color verde, pero yá esti mesmu añu amestaron una tira blanca en pechu, colores que tovía tán vixentes. Esta ye otra de les característiques identitaries de los clubes de remu, los colores nes camisetes y nes embarcaciones. Cada equipu tien un color qu'apenes camuda col pasu del tiempu y qu'estrema fácilmente los competidores nuna regata. Los Remeros del Nalón vistíen una camiseta blanca con una tira colorada, mientras qu'Avilés vistía de blanco con una tira azul, y los Remeros del Eo de blanco con lletres azules y dempués de negro.

Hasta 1961 Castropol ganara yá dellos campeonatos d'Asturies, pero nel Campeonatu d'España, el so meyor puestu fora una medaya de plata, con baxa actividá nel últimu llustru de los años 50. Sicasí, en 1962 volvió a dominar les regates de bateles n'Asturies y algamó'l primer puestu del Campeonatu d'España n'A Coruña con Ramón Pereira, Juan Fernández, Manuel Fernández, Román Lorient y Ricardo Díaz de patrón. Esi añu n'Asturies compite'l Club Náutico de Lluanco, fundáu en 1953, y el Club de Mar d'Avilés. Por embargu, la presencia de los clubes asturianos nun ye constante, y dexen de participar cuando nun cuenten con un equipu de garantías pa competir, como los Remeros del Nalón, qu'apaecen en 1961 y 1966, pero de manera discontinua nel restu d'años.

Nesta época les más de les competiciones de bateles constaben de siete cías, el campu de regates yera pequeñu y esto favorecía'l siguimientu de la regata per parte del públicu. Ello provocaba que les embarcaciones que facíen bones maniobres pudieren ameyorar les sos posiciones, destacando ente'l restu. El patrón de Castropol, Ricardín ameyoró la realización de

les cíes pa desendolcales en tres palaes, colo que facía'l xiru más rápidu que los rivales, fechu pol que consiguió gran reconocencia daquella. Castropol ganara'l Campeonatu d'España en 1962 con un tiempu de 9:15 minutos, polos 9:34 minutos de Yola, segundu clasificáu.

En 1963 celebróse una prueba de bateles en Xixón, con motivu de la Semana Náutica, y nella ganó'l batel de la Sociedá Cultural y Deportiva de Ribeseya, siguiu pola Cofradía de Pescadores de Tazones y pol Club de Remo «Santísimo Cristo de Candás». Tamién hebo otra regata en Villaviciosa, onde ganaron los remeros del llugar, siguios de Lluanco B, Lluanco A, Candás, Navia y Tazones. Esi añu'l campeonatu rexonal ganólu Lluanco, siguiu de Ribeseya.

En 1964 la Federación Española de Remu, depués de los éxitos consiguios pol Club de Mar, concede la organización del Campeonatu d'España de Bateles a Castropol. Fíxose nun solu día, y, otra vegada, el club del llugar algamó'l trunfu en casa con Ramón Pereira, Manuel Fernández, Fernando Fernández, Antonio Fernández y Ricardo Díaz de patrón. Tamién ganó'l Campeonatu d'Asturies per delante del Club Remeros del Eo, que consiguiéron la medaya de bronce nel Campeonatu d'España (Pedro Fernández, Federico Fernández, Daniel Madariaga, Augusto García y José Iglesias de patrón). Esti club llevaba unos años d'actividá, pero desapareció en 1969 y nun volvió hasta 1980. Al facese n'Asturies el Campeonatu d'España tamién participaron otres instituciones asturianas, como'l Club Náutico Remeros del Navia, el Club de Mar de Villaviciosa y el Club de Remo «Santísimo Cristo» de Candás.

En 1965 Castropol volvió ganar el Campeonatu d'Asturies per delante de Lluanco y Navia, amás de conseguir los sos remeros p'Asturies los II Juegos del Cantábrico. Esi añu'l Club de Mar estrenaba'l llar social, y fíxolo celebrando de nuevo'l Campeonatu d'España. L'alliniación nel so tercer campeonatu nacional foi: Ramón Pereira, Fernando Fernández, Manuel Fernández, Antonio Fernández y Ricardo Díaz como patrón, nuna competición na que'l Club de Mar d'Avilés foi quartu.

L'añu caberu d'esta década con bonos resultaos de los bateles asturianos foi 1966, onde Castropol algamó otra vegada la medaya de bronce, en competición celebrada en Cedeira, amás del campeonatu rexonal.

Pa esti añu nel campeonatu nacional contó con una tripulación diferente a la d'años pasaos: José Pereira, José Luis Martínez, José Francisco Muiña, Álvaro Barcia y Pedro Díaz de patrón.

D'estos años en delante, les embarcaciones asturianas siguieron participando nes principales competiciones estatales, pero a un nivel inferior. En 1967 la federación territorial nun tenía actividá, polo que nun se celebró'l Campeonatu d'Asturies de Bateles. Con posterioridá podemos destacar que Castropol llogró una medaya de bronce nos campeonatos d'España de 1970 y 1984, y Lluanco una de plata en 1972 y dos de bronce en 1974 y 1978.

Nun foi hasta la década de 1990 cuando se volvieron a ver grandes resultaos de los bateles asturianos, aunque namás fora per parte de Castropol, qu'algamó dende 1990 hasta 1994 cuatro medayes (un oru, una plata y dos bronces), y dende 1998 hasta 2003 otros cinco medayes (dos oros, dos plates, y un bronce). Destaca sobre manera la edición de 1999, cuando dos bateles de Castropol consiguieron les medayes d'oru y de bronce, convirtiéndose nel únicu club de la historia del Campeonatu n'algamar dos medayes na mesma edición. Bien podría dicise qu'esta foi la segunda dómina dorada de los bateles asturianos.

Amás, en 1994 resurdieron los Remeros del Nalón por mor de Manuel Pulido, presidente de la entidá, magar que con unos resultaos más humildes en bancu fixu. Sicasí, en bancu móvil contaron con Rubén Álvarez-Pedrosa, campeón del mundu sub-23 en dos ocasiones, y terceru d'Europa en categoría absoluta. Nesta especialidá tamién rellumaron otros asturianos, principalmente de Castropol, que compitieron inclusive nos Xuegos Olímpicos, como Antón Rodríguez, Bruno López, Enrique López, José Antonio Rodríguez, Mauricio Monteserín, Rubén Álvarez Hoyos, Alberto Domínguez y Jaime Ríos.

Nos últimos años, n'Asturies púnxose mayor atención y recursos al remu en bancu móvil, y foron pocos los clubes que caltuvieron activu'l remu en bancu fixu. La última medaya nacional que ganó un batel asturianu foi en 2007, una plata del Club de Mar de Castropol en competición celebrada en Galicia, en Meira.

La organización del Campeonatu d'España de Bateles tradicionalmente yera rotativa ente las federaciones del norte, pero la falta d'interés de

dalgunes d'elles fixo que les sedes nun camuden munchu, celebrándose principalmente en Galicia. Prueba d'ello ye que la última vegada que s'organizó una edición n'Asturies foi nel año 2000 en Tresona.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- BARRIUSO, Emilio (1992): *Artes de pesca tradicionales en Asturias*. Candás, Ayuntamiento de Carreño,
- GARCÍA-HERRERO, Javier (1999): *Club de Mar de Castropol. Cincuenta Años de Remo. 1949-1999*. Castropol, Club de Mar Castropol.
- MARQUÉS, Antonio Luis & ANES, Noé (2019): «Gandingos: Carboneros de la desembocadura del Nalón», en MANSILLA, Luis y MATA-PERELLÓ, Josep María (Ed.), *El patrimonio geológico y minero. Identidad y motor del desarrollo*. Instituto Geológico y Minero de España, 363-370. https://www.researchgate.net/publication/336587881_Gandingos_Carboneros_de_la_desembocadura_del_Nalon
- OBREGÓN, Ángel (2015): *Historia de las traineras (1939-1963): del esplendor a la crisis*. Santander, Autoedición.
- SANJURJO, Cándido (1996): *Entre Fonteo y el Mar. Apuntes sobre el río Eo*. Uviéu, Serviciu de Publicaciones del Principáu d'Asturies.

Entrevistes con Javier García Herrero, Lino López-Cotarelo y Manuel Pulido.

Consultes a los periódicos y documentos sobre remu de: Hemeroteca Municipal de Xixón, Biblioteca Virtual del Principáu d'Asturies, Biblioteca d'Asturies «Ramón Pérez de Ayala», Biblioteca Pública Municipal Bancos Candamo, Hemeroteca de la Diputación Foral de Guipúzcoa, Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Dixital de Galicia (Galiciana) y Biblioteca Virtual de Prensa Histórica.



Ilustración d'Alberto Álvarez Peña

LLOBU LLOBATIS

A PROPÓSITU DEL PROBLEMA DEL LLOBU N'ASTURIES

Xosé Alba Alonso

Universidá d'Uviéu

ORCID iD 0000-0003-0985-1621

Resume: El llobu apaez un y otru día nos medios de comunicación. Y ye normal qu'asina asoceda: representa enforma tanto pa los que ponen mayor acentu na so conservación como pa los que conviven con él nel espaciu rural. Nesti artículu ponse especial énfasis na dimensión social del entornu del llobu. Deféndese un averamientu tresdisciplinar. Plantégase que nun caben soluciones tecnocrátiques con una visión namái bioloxicista y ye peligroso activar problemes o simplificalos por inorar la presencia humana nel hábitat lloberu y les dinámiques sociales d'un campu en decadencia. Entender la potencia icónica del llobu y les consecuencies non reversibles d'actuaciones nel mediu social ye condición *sine qua non* pa conservar el llobu y el campesín, pero tamién pa caltener una necesaria paz social.

Pallabres clave: llobos y campesinos, mundu rural, paz social.

LLOBU LLOBATIS ON THE ISSUE OF WOLVES IN ASTURIAS

Abstract: *Wolves are permanently in the media. That is rather logical since wolves are a hot issue for those who strive for their conservation and the ones living with them in rural areas. This paper focuses on the social dimension of the wolves' setting. The article proposes an interdisciplinary approach to rural governance. The paper underlines there are no technocratic solutions that are only compatible with biology-based views, and it is problematic to trigger problems or simplify them by ignoring human presence in the wolf's habitat and social dynamic in the rural area in clear decadence. Understanding the iconic power of the wolf and the irreversible actions in the social setting is a sine qua non condition to preserve wolves' and farmers' conditions and also to keep a needed social peace.*

Keywords: *Wolves and farmers, rural area, social peace.*

El llobu axunta gran parte de les carauterístiques que lu convierten nun iconu, nun elementu de confrontación y nel riegu pel que cuerren asuntos soterraos qu'estremaes persones y grupos sociales sienten no fondero. Escribo esto tomando como base un testu escritu por un amigu, faciéndolu parte de la mio perspectiva. Con ello nun quiero escosar un tema que ye más que zoolóxicu, más qu'ecolóxicu y más qu'agropecuariu. Ye daqué que tien gran componente social, y ye esta una parte fundamental de la que se prescindíu en munchos análisis. Como soi consciente de que son argumentos conocíos y postures repetíes n'abondo, nun clima de confrontación, tanto de defensores como de detractores acérrimes del llobu, faigo equí delles reflexones complementaries y propongo idees al rodiu de les que s'habría buscar, pelo menos eso pienso, un camín al entendimientu, penriba de soluciones máxiques amparaes na tecnocracia, na anarquía o nel populismu.

Esta ye la mio perspeutiva, la d'una persona que nun quier facer conclusiones científiques, sinón reflexonar y proponer idees nueves que puedan apurrir daqué, que va más allá de verdaes repetíes milenta vegaes, pero que nun espliquen el tou. Nun sigo un guión llinial nin quiero tratar o escosar tolos aspectos, destáquense namás los que paecen ilustrativos, entemeciendo reflexones con dalgún exemplu condicionáu pola mesma perspeutiva vital. Espero saber treslladar, sobre manera, una idea bien remanada en socioloxía y en filosofía: non solo importa lo que ye, inflúi enforma lo que se piensa que ye; y otra que nun cansaré de repetir a los mios colegas de ciencias ambientales: na sociedá nun ye posible facer esperimentos que nun dexen buelga, nun hai un botón que dexa volver a la situación anterior. Cuando s'actúa, hai consecuencias, nada vuelve ser exautamente igual. D'ende la importancia de medir enforma les actuaciones.

Pa llegar a apuntar dalgunos de los aspectos qu'hai que tener en cuenta dientro de la complexa problemática social al rodiu del llobu fai falta recordar delles de les condiciones nes que se desendolcaron la convivencia —y el conflictu— según dellos elementos detonadores que cuento introducen cambeos cualitativos significativos.

El casu ye qu'a lo llargo de siglos hebo una mala convivencia ente llobos y humanos en diversos espacios de la península ibérica, incluyida

Asturies. La consideranza mui negativa sobre'l llobu llevó a poner per delante'l so desanicu. Y hai referencies bien numberoses a estructures habilitaes pa la so caza, a batíes ya inclusive a envenenamientos. Pero'l fechu ye que nunca se llegó a la so desapaición: la especie sobrevivió a dómines nes que s'intentó con gran puxu borrarla del mapa, hasta cuando la densidá poblacional y l'usu humanu de cada requexu del territoriu yeren significativamente mayores.

Los cambeos nel poblamientu y nes práctiques agropecuaries y, per otra parte, los cambeos na concienciación ambiental de la sociedá foron múltiples dende mediaos del sieglu pasáu. Y ye ende onde de xuru podemos enfocar el primer gran cambéu de percepción sobre'l llobu, na comunicación afluyida y clara d'un cabezaleru como Félix Rodríguez de la Fuente. Ye llamadero ver cómo grupos engarraos anguaño arimen al so interés les sos intervenciones al resputive del llobu.

Otru d'estos cambeos ye que yá nun lleguen rebaños d'oveyes pela vía de la treshumanca nin s'aprovechen los pastos más apartaos. Acuérdome de cómo me llamaron d'una consultora que facía un trabayu pa un estudiu, encargáu dende la capital española, relativu a la redolada de Bulnes. En Madrid nun entendíen el relativamente altu númberu de cases y de pobladores d'un nucleu qu'apenes disponía de dalgunes praderes. Cuando-yos esplicé qu'habíen de decatase de que va poco más de mediu sieglu s'aprovechaba con ganáu menudo cada centímetru del macizu central, cayeron na cuenta de que namás de vaques nun viven los pueblos y que'l pastoríu de cabres y oveyes contribuyó a que munches de les families pudieren subsistir.

El casu citáu ye estremu, pero foi abondoso l'usu de la vecería pa curiar la reciella o llendar les vaques. Con una estructura poblacional bien distinta de la qu'agora esiste, había persones (munches vegaes hasta n'edá escolar) que llendaben los animales nes camperes comunales o nes finques. A lo llargo de les décadas foi camudando, y muncho, la presencia humana nel territoriu, y tamién la organización del trabayu en families y aldees menguaes. Hai cabres y oveyes, pero n'otres condiciones, y el ganáu vacuno y caballar pue que seya lo que más esmoleza pol ataque de los llobos a les críes. Tamién los xatos y los asturcones sufrieron la depredación direutamente.

La menor presencia humana corrió a la par de la concienciación de la sociedad no tocante a los valores ambientales, mentanto que la xestión de los daños causaos pola fauna salvaxe tuvo constantemente en discutiniu. El casu entra dientro de los munchos nos qu'hai un fuerte discutiniu sobre quién soporta la existencia d'un beneficiu social, si la comunidá nel so conxuntu o los que tán afeutaos en primer llugar por dalguna circunstancia. Asocede tamién col caltenimientu d'edificios d'interés o mesmo cola estinción de quemes, pero en pocos casos surde la tensión como nos daños causaos pol llobu, ¿Quién ha soportar finalmente los costos? ¿Establezse un procedimientu afayadizu? ¿Entienden los ganaderos qu'un pagamientu bien xestionáu pue compensar el dañu o anecien nel estermín de la especie? ¿Aceuten aquellos que más defenden al llobu qu'hai problemes de triba social que ye preciso tratar? Entemécense, pel mediu, munches cuestiones qu'apaecen al rodiu d'un tema que nun pue quedar aisláu. «Too ta rellacionao con too», y too ye too, nun ye solo tolo natural, ye tamién lo social, lo histórico; un conxuntu de rellaciones complexes ente la urbe y el campu, ente vieyes y nueves xeneraciones, ente quien entienden qu'operen nel so territoriu y quien se consideren en pie d'igualdá en cualquier llugar al qu'apueren y ente una alministración burocratizada y práctiques consuetudinaries.

Nunca traté espresamente la temática del llobu nes mios investigaciones, apunto duldes, más que nada. Señalo equí aspectos que camiento han de tenese en cuenta; entiendo que la sociedad civil tien de metese per ello, que nun tenemos d'escondenos tres d'una pretendida tecnocracia unidimensional. Y nesi sentíu manifíestome con una opinión personal que nun pretendo imponer, sinón esponer pal alderique.

Ensin fuxir del tema principal, camíentome que se tien de reconocer qu'hai un problema y qu'hai que lu enmarcar na percepción de maltratu que pueda tener el mundu rural. Ún de los mayores fracasos de la integración europea ye nun saber aplicar y esplicar los fondos de la Política Agrícola Común (PAC), na qu'ocuparon un llugar relevante dientro d'ella los espacios naturales y les práctiques agroambientales. La población rural identifica mui claramente diversos problemes que tien, dalgunos cola fauna salvaxe, pero nun recibió una esplicación clara de lo que la comunidá

interpreta que-y apurre'l trabayu del campu. Tiense bien afitada la imaxe del productu físicu: la carne, la lleche, el trigu, l'aceituna, pero nun s'entiende qu'ún de los encontros principales de la PAC ye la cuestión ambiental, sobre manera a partir de la Ronda Uruguái de Negociaciones Comerciales que dio llugar a la nacencia, en 1995, de la Organización Mundial de Comerciú. Y nun digamos si se trata de valores ambientales que suponen un perxuiciu direutu pa les producciones tradicionales de la ganadería y l'agricultura, como pueden ser la perda de los reses por depredación de llobos y osos o l'estropiciu en finques fechu por xabalinos.

Más allá de les finances individuales, vamos pensar no recoyío per primer vegada nel artículu 18 de la Llei 4/89, *de Conservación de los Espacios Naturales y de la Flora y Fauna Silvestres*, yá caduca y reemplazada. La contribución al desendolcu del área d'influyencia foi daqué difuso, pero que munches vegaes dio n'actuaciones perimportantes, con orientación ambiental o turística, feches por axentes esternos al llugar, empreses constructores, diseñadores de centros museísticos, cuando non entidaes venceyaes a la conservación de la naturaleza. La xente de los pueblos vía y ve cómo s'apliquen grandes presupuestos a constructores, TRAGSA, fundaciones medioambientales y otres entidaes que nun surden de les zones nes qu'actúen. Habría que comparar los fondos que foron direutamente a los poderes llocales y colos que s'emplegaron n'infraestructures y actuaciones estremaes que fixeron grandes entidaes pasando per un y otru territoriu ensin más, pero que dalgunos computen como desendolcu de les áreas d'influyencia o de zones rurales non afeutaes por declaraciones d'espacios naturales protexíos.

N'otru orde de coses, los que viven el día a día del campu ven gran atuñadura en servicios educativos, médicos, de tresporte, de telecomunicaciones y, polo xeneral, en munchos de los servicios que precisen aquellos qu'habiten nos pueblos. Que se prioricen oxetivos xenerales y se retrasen los que repercuten direutamente na calidá de vida d'una población con poca capacidá de dotase por sigo mesma de soluciones paez como un despreciu. Hai tou un conxuntu de dellos malestares que s'amiesten y nun marchen, sobre manera si s'aviva'l llume, y el tema del llobu ye ún de los mayores aceleradores esistentes. Nun ye posible entender el llobu ensin

decatase de que la xente de les zones rurales entiende que dalgunos —incluyíos defensores del llobu y del osu— llogramos beneficios xenerales y hasta individuales, mientres perviven problemes seculares, agrandaos por nuevos mantres de conservación. Y eso combínase con una nula pedagogía al respetive del esfuerzu que la comunidá fai polos productores agropecuarios, ensin echa-yos nada en cara, por supuestu.

Nesti contestu desencadenáronse actuaciones desafortunaes dafechu, por dicilo con suavidá. Hebo una campaña absurda, por un supuestu doble cobru ilegal de los daños del llobu per parte de l'alministración asturiana y del seguru contratáu. Pretendíase condergar a ganaderos que cobraben primero una cantidá del seguru que soscribieren y en pasando'l tiempu recibíen tamién dineru públicu polos daños sufríos. Un tres d'otru, los tribunales dictaron sentencies, con absoluta rotundidá a favor de los ganaderos, pero meter al SEPRONA na vida de muncha xente qu'examás tuviera un problema cola guardia civil, los requerimientos pa dir al xulgáu y la campaña de comunicación foron contraproducentes a más nun poder. Fíxilo ver a dalgún entusiasta, que creía que procedía actuar énte lo que consideraba un fraude y repito lo que dixi entós: «Eso supón un quartu de sieglu de retrocesu al respetive del llobu, como poco, porque se desafió abiertamente a la sociedá rural, fuera de toa lóxica, y, amás, perdióse la batalla que se plantegaba nos xulgaos».

¿Hai auténticos alborotadores desaforíos contra'l llobu? Sí, ye cierto, amplifíquense daños nos medios de comunicación, hasta se llega a eshibiciones macabres de cabeces de llobu o coses pol estilu. Pero non por eso hai que meter a tol mundu nel mesmu sacu. Conozo ganaderos profesionales que curien el ganáu como tien de ser, y que tienen perdes importantes, magar el so esfuerzu por amenorgales. Más allá del costu económicu y de xestión, revuélvese-yos les tripes al pensar qu'hai intereses xenerales que se ponen nun planu mui penriba de cualquier problema de so, amás del atuñamientu nel pagamientu de daños. Arriendes d'eso, piensen que tan especie n'estinción ye'l ganaderu como'l llobu, y que, en cuantes al retu demográficu, el comisionáu ta viendo perder, nes zones lloberes, más población humano qu'exemplares de llobu. A los paisanos arreviénta-yos inclusive la xestión, tener qu'andar buscando restos, almitir que guardes

y otros técnicos decidan nel asuntu, paez-yos cuasi pidir llimosna. Hebo casos, d'otra manera, d'intentu d'alcuertu d'intereses, dalgunos guardes ganáronse'l respetu de los ganaderos intentando solucionar problemes, pero creo qu'ensin l'encontu per parte de la superioridá, abuita talmente que llegaren a instaurar maneres distantes, por non decir inquisitoriales. Nun paez que se fixera bien el pagamientu de daños: la percepción xeneral ye que los caradures recibieron abondo y los profesionales tuvieron un maltratu continuu, con esixencies propies d'un despachu de Wall Street pa cuestiones que tienen más que ver col cuchu, con una orografía complexísima y con un sentíu común qu'habría d'evitar tantu acosu alministrativu.

Per otra parte, la capacidá de llegar a los medios de comunicación ye mui distinta pa los que trabayen el campu y nun tienen especial formación nin daqué que constituya un reclamu. Otra manera, ye posible aprovechar dalguna condición o fechu relevante pa poder asomase a la prensa, la televisión o internet. Reseñóse, por casu, cómo un fechu asemeyáu tien ecu nos medios de comunicación si se produz nun parque nacional, mentanto que nun llogra abrir camín si tien llugar nuna zona que nun tien nenguna condición que la destaque. Entiendo qu'al rabu de la cuestión del llobu, siempre llamadera, pueden colase otres cuestiones secundaries, pero que convendría intentar entender. La necesidá de protestar pue empobinase munches vegaes al traviés de ventanes d'oportunidá lligaes al mediu ambiente, a los parques, al osu o al llobu.

Tres un necesariu circunloquiú llegamos al puntu decisivu. Toi, como cuasi tol mundu, pola conservación del llobu, como toi por munches coses qu'hai que pagar y non solo en dineru, tamién en respetu, en reconocencia, en colaboración. ¿Quién ta pagando la conservación del llobu? *That is the question.* El llobu ye un bien públicu y el ganáu ye privao, podría razonase que los privaos tán contribuyendo a un bien públicu, too depende de que se-yos compensen los problemes que'l llobu provoca o non. ¿Que la visión ye antropocéntrica? ¿Proponemos, alternativamente, una visión qu'escluya totalmente a la especie humana? Pue haber estaos intermedios.

Si entramos en mayor detalle, habrá que ver aspeutos económicos ¿Qué daños se paguen, cómo se cuantifiquen y cuándo se faen efeutivos?

¿Cuánto se gasta pública y privadamente en determinar y tasar daños (non nel pagamientu)? ¿Qué cantidaes cobren empresas auxiliares? ¿Cuánto ingresen los especialistas nel llobu y ONG polos sos asesoramientos y concursu? ¿Quién llogra beneficios direutos ya indireutos de la existencia de llobu? ¿Qué fraudes se dieron al rodiu del llobu? (diose muncha publicidá a ún yá citáu que nun foi talu, conforme sentencies, pero callen auténtiques batalles pola capitalización del «recurso», como problemes relevantes al redor de Lobo Marley). Too eso tien importancia, la xente del campu cali-tién la memoria ¿Daquién pidió esculpes por unes acusaciones de dobles cobros que los tribunales dieron por bones? ¿Ú los que salíen na semeya del arranque? Esto ye daqué que nun se dilí, que cala fondo.

Va años, a raíz d'un coloqui u en Balmonte, propunxi la creación d'una alianza de ganaderos cantábrico-portugueses pa facer ver na Xunión Europea la so contribución a la biodiversidá. Inclusive fixi dalguna xestión con eurodiputaos, axentes de desendolcu portugueses y dalguna asociación. Nun había condiciones pa forxar una alianza, que me paez podría ser interesante, pero la cuestión fundamental pa nun seguir alantre foi que toos, ensin escepción, dixéronme que nun yera cuestión de dineru, que nun diben aceptar que pagaren más y empara d'ello siguieren dando-yos el trat u que s'implantó.

Fíxose famosa la frase «ye la economía...», pero nun ye (solo) la economía, ye la desconsideranza, la prepotencia, la imposición d'unas formes per parte de xente que nun-yos merez nengún respetu a los que mayoritariamente trabayen nel campu. Hai casos de persones qu'abanderen el medioambientalismu que se ganaron el respetu del mundu rural, pero tengo de reconocer que son los menos, y a ello contribúin delles contradicciones, ente les que cuento dalguna personal, tocántenes a un espaciu del que procede la mio familia y sobre'l que trabayé. La razón ye que cuando fuimos a parar una pista en Somiedu, va décadas, muncha xente de la rodiada entendió que s'actuaba conforme a la norma en favor del osu... agora grupos de decenes de persones avérense, una y otra vegada, a los osos, a la xente qu'entós molestaba aquella pista. Muchos fáenlo previu pagamientu correspondiente, dacuando pasen per Chaneces, onde cayeron les cases que dalgunos queríen *remocicare* si llegaba la pista que paramos (¡cuánto m'arrepiento de la colaboración

nuna proteición del osu que, colos años, dio pasu al márketing!). Hai *ultra-trails* que pasen per onde quieren y como quieren, helicópteru incluyíu; hai una planta envasadora d'agua nun polígonu construyíu nun espaciu pel que nun se podía pasar (usu acutáu especial) nos primeros tiempos del parque. Obviamente, nun son coses del llobu, pero ver que les normes encueyen o espurren según el casu y el suxetu (rural o urbanu) ye daqué que reconcome a los que se desenvuelven nel campu.

La xente del mediu rural nun entiende qu'apaezan especialistas como borra, y que siempre fallen a favor de «los otros», qu'esos especialistas nun entiendan los difíciles equilibrios d'un paisaxe seminatural y que'l llobu seya una variable absolutamente independiente. El llobu ta nunos sistemas complexos, con presencia antrópica, y va haber que combinar oxetivos como la llucha contra la despoblación (espresos) con otros como la conservación del llobu (espresu). Esto nun ye privativo del llobu, cuasi too requier de perspectives complementaries.

El problema absolutu nun ye namás económicu, ye daqué más fondu y qu'hai que tratar con un tautu que brilló pola so ausencia, que paez dir a más, y que tien componentes claramente políticos. Atopase ensin engarrase paezme que ye'l camín. Sobren ultradefensores d'ún y d'otru y falta un trabayu fondu ente los que deciden a diario cuestiones que resulten determinantes, en cuantificación, en midíes, en talante, en valoración, en comunicación, etc. Pero veo qu'hai dos bandos que s'alloñen y engarren, y que nun xueguen llimpio.

Lo mesmo que'l llobu, oveyes y cabres son importantes pal mediu, ramonien, tríen el terrén, abonen, semen... y desaparecen dafechu (non solo pol llobu, pero ye ún de los factores influyentes). Amás, nun vamos inorar la importancia natural y simbólica de los asturcones, tamién mui afeutaos. Y lo peor ye que puedan xenerase incentivos públicos negativos que conduzan a que s'acurtien aprovechamientos ganaderos que tamién xeneren beneficios sociales, cuando tenía de ser lo contrario.

Non too ye de color rosa alrededor del llobu, y non pola so culpa, sinón por una xestión (complexa, por supuestu) que paez actuar atizando colos boletinos oficiales. Nun considerar la cuestión social lleva al fracasu, esto nun ye una opinión de mio, paez qu'hai un consensu al respetive.

Y, por ciertu, el tema del científismu no que cinca al llobu hai que lu tratar con curiáu, eso de «yo tengo la ciencia» hai que lo analizar nun contestu tresdisciplinar, onde la socioloxía, l'antropoloxía, los estudios de Ciencia, Teunoloxía y Sociedá (CTS) y otres munches aportaciones puedan entrar, non solo les ciencias biolóxiques nes sos distintes rames.

Nun ye la mio pretensión imponer nengún argumentu, tarrezme'l pensamientu únicu, qu'acolubro. Por eso apunto estes coses nel marxe, creo que procede estudiar esto, los apuntes que faigo van a vuela pluma, pero m'esmolez realmente que se trabaye con honestidá y con busca de resultados, non con proclames d'autoconvencimientu. Eso lleva tiempu y munches dosis d'actitú. Asina, nel so día comentábame una persona a cuenta d'aconceyamientos como les de les xuntes de los parques que «la saliva ye un bon llubricante». Nun dexa de ser una gran verdá, hai que falar, a poder ser, evitando postures maximalistes sobre la mesa. Hai muchos derechos y oxetivos que choquen, cuasi nengún (yo diría que solo los reconocíos na Declaración Universal de los Derechos Humanos) pue refugar tolos demás.

Dalgunes referencies que me resulten próximes, y que nun quixi mencionar nesti testu, pueden ser útiles, y dexen ver que nun ye una tema resueltu dende la tecnocracia (Fuentes Lamas, 2020). Esti autor trabaya na llinia del profesor López Cerezo, con quien collaboré n'estudios CTS sobre l'ocalitu. Tamién hai trabayos a caballu de lo ambiental y lo social que defenden el trabayu a comuña, como puede vese na siguiente cita testual:

é fundamental traballar na componente subjectiva daqueles sectores, como feito em Gangaas *et al.* (2013), e traballar conjuntamente com as populações locais com a finalidade de conseguir uma maior aceitação das medidas aplicadas na procura de uma maior probabilidade de éxito (Díaz Álvarez, 2013: 27.).

La mio percepción ye que se va en sentíu contrariu. Hai tesis bien emponderables, la relevancia del llobu ye extraordinaria, pero cuando hai choques ente coses importantes, hai que les resolver, nun construyir un abismu; eso ye, pelo menos, lo que yo creo. Pero nin soi especialista nin puedo pretender escosar un tema tan complexu nunes llinies, remítome al trabayu yá referíu (Fuentes Lamas, 2020), nel que se plantea'l conflictu

de forma que puedan entamase vías de solución. Espero poder llamar l'atención, cuanto menos, y provocar una consideranza más amplia d'un tema mui tresversal que nun pue quedar comprimíu y empaquetáu al marxe de lo social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- DÍAZ ÁLVAREZ, Elisa (2013): *Prejuízos e conflituosidade social do urso-pardo e do lobo na Península Ibérica*. TFM Máster en Biología de la Conservación, Facultad de Ciencias, Departamento de Biología Animal. Universidad de Lisboa. https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/10666/1/ulfc099051_tm_elisa_diaz_alvarez.pdf. [Consulta'l 03-09-20022].
- FUENTES LAMAS, Daniel (2020): «El conflicto del lobo en Asturias: una controversia científico-tecnológico pública». *ArtefaCToS. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la tecnología*, 9(2): 79–101. <https://doi.org/10.14201/art20209279101>. [Consulta'l 03-09-20022].

ÁVERAMIENU A LES CONSTRUCCIONES HISTÓRIQUES PA LA CAZA DE LLOBOS NEL CENTRU D'ÁSTURIES

David Ordóñez Castañón

ORCID iD 0000-0002-9515-4824

Resume: Nel pasáu construyéronse n'Ásturies munches trampes pa cazar dellos animales salvaxes que causaben daños nel ganáu doméstico, conocíos como *pozos de llobos*, *caleyos* o *chorcos*. Güei constitúin un patrimoniu etnográfico singular, escaecíu y pocu investigáu. Con esti trabayu quier asoleyase dellos aspectos al rodiu d'un conxuntu de trampes asitiaes nos montes de los conceyos centrales d'Ásturies: la so distribución nel territoriu, los nicios toponímicos, les tipoloxíes y estratexes d'usu, amás de les principales característiques morfolóxicques y constructives.

Pallabres clave: Pozos de llobos, trampes de caza, arqueoloxía de la caza, historia rural, construcciones tradicionales.

AN APPROACH TO THE HISTORICAL CONSTRUCTIONS FOR TRAPPING WOLVES IN THE CENTER OF ASTURIAS

Abstract: *In the past, many traps were placed in Asturias to hunt wild animals that attacked livestock: these were so-called pozos de llobos, caleyos or chorcos. Today, these trapping pits stand for a singular ethnographic heritage, which has been overlooked in academia. The current paper analyses the set of wolf pits deployed in the mountains of central counties in Asturias: their distribution in the area, the toponymy, the typologies and the use strategies, together with their design and morphologic characteristics will be discussed.*

Keywords: *Wolf pits, animal trapping, archaeology of hunting, rural history, vernacular constructions.*

INTRODUCCIÓN

Los arispíos montes asturianos conserven entá abondos resclavos rellacionaos colos usos tradicionales del mediu rural. Les muries, más o menos arruinaes, de molinos, cuadros, cabañes, corros o cuerries, ente otros, conformen el fráxil llegáu material d'una cultura agraria yá cuasi desaniciada, que foi sumiéndose de resultes del abandonu y de les tresformaciones productives esperimentaes pol campu nes últimes décadas.

Ente eses vieyes estructures señalamos los restos de trampes usaes d'antiguu pa cazar fieres, que constitúin un patrimoni u etnográfico singular, anque non del too investigáu nin asoleyáu. Estos elementos xugaben nel pasáu un papel perimportante a la hora de controlar la fauna montés. Hai que tener en cuenta que la sobrevivencia de les precaries economíes familiares nos pueblos d'antao dependía en bona midida del ganáu doméstico (vacuno, ovino, caprino...), de mou que los vecinos trataben d'amenorgar los daños na reciella cola captura y muerte d'aquellos animales consideraos dañibles, sobre manera llobos y osos.

N'efectu, a lo llargo de los siglos desendolcáronse numberoses práctiques pa regular la presencia d'alimañes nos montes y, sobre too, al rodiu de les brañes y pueblos. Yera frecuente armar trampes pequeñes (como garduñes o llazos), davezu asitiaes por un tramperu o alimañeru —figura con munchu raigañu na Asturias rural del pasáu—, pero tamién s'emplegaban otros trampes mayores, na que participaben colectivamente ún o dellos pueblos na so construcción, caltenimientu y manexu. Estes estructures llámense de mou diferente según el llugar —*pozos de llobos, caleyos, chuercos...*— y presenten característiques estremaes acordies con factores distintos, como'l llugar escoyíu pal so allugamientu, la estratexa de caza o'l tipu y morfloxía de la construcción, ente otros. Trátase entós, d'unes estructures primitives feches colos materiales básicos atopaos na contorna. Yeren unos fuecos artificiales onde cayía presu l'animal tres atrayelu con un cebu o en siendo afaláu nuna montería.

Estes trampes repartiense por bona parte de la xeografía asturiana, magar que foron desapareciendo col tiempu en perdiendo la utilidá orixinal va yá más d'un sieglu. Güei namás queden murueques en meyor o peor estáu.

Poru, ye necesario (y urxente) identificar y documentar los restos materiales ya inmateriales pa, asina, conservar la memoria histórica de los montes, bien tresformaos na actualidá. El so estudiu pue contribuir a una meyor conocencia de les distintes formes de xestión del espaciu rural nel pasáu y a entender costumes ancestrales abandonaes.

La mayor torga d'esta investigación ye la escasez de fontes. Per una parte, les más de les trampes nun quedaron recoyíos na documentación histórica. Per otru llau, no tocante a les fontes orales, los informantes de mayor edá van faltando de los pueblos y los testimonios recoyíos apocayá son imprecisos o tán contaminaos, lo que reflexa la rotura de la tresmisión oral d'estos usos de lloñe. Dacuando, los paisanos saben del paraderu d'estes construcciones, pero ensin precisar la forma en que s'usaben. N'otros casos escaeciósese dafechu la so existencia, sobre manera les asitiaes en llugares de mal accesu. A vegaes atópenles de casualidá ganaderos, cazadores o montañeros, pero ensin poder da-yos esplicación nel so contestu. Coles mesmes, el rastrexu de la (micro)toponimia pue ser una ferramienta bien importante p'atopar posibles resclavos y, de confirma-los, pa interpretar el so usu.

Seya que non, la investigación previa tien que se comprobar siempre per aciu del trabayu de campu (buscando los restos, reconociendo'l terrén *in situ* y percanciando otros nicios), si ye posible acompañaos de pastores y cazadores. Estes persones conocen bien los montes y vezos de la fauna, pudiendo señalar los llugares más aféchiscos pa la caza, amás d'ayudar a entender les estratexes de los antiguos tramperos.

Usaes en conxuntu, toes estes fontes y ferramientes dexen afayar un patrimoniu etnográfico abluante pola so bayura y complexidá. L'estudiu acutóse a los conceyos centrales de la montaña asturiana (L.lena, Quirós, Riosa, Mieres, Ayer, Morcín...), espaciu nel que s'atoparon hasta agora más de cuarenta trampes. Nes ringleres siguientes voi afondar nos temes ya mentaos, incidiendo sobre manera n'aspectos como la distribución de les trampes, los nicios toponímicos, les tipoloxíes y posibles estratexes d'usu, amás de les principales carauterístiques constructives.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Les referencies explícites a estes construcciones na documentación histórica asturiana son escasas, pero lo cierto ye que nun se fixo tovía una busca dafechu n'archivos municipales y de protocolos notariales. L'orixe de les trampes ye ancestral, prehistóricu, según apunten dalgunos autores (Domínguez Bouza, 2002). Sicasí, la primer mención documentada nel Cordal Cantábricu dataría de la dómina de Silo (sestu rei asturianu), según Valverde & Teruelo (2001: 457-458), al qu'atribúin la construcción de delles lloberes nos montes de Llébana, escontra l'añu 774. Pero, volviendo a la área central d'Asturies, posiblemente la primer mención a un pozu lobal seya del sieglu xi: una referencia a «illos pozos de canes» na venta d'una finca n'Olivares (Uviéu), nel añu 1058.¹

Según avanzamos nel tiempu van apaeciendo más documentos, como les normatives que regulaben el desarrollu de les monteríes. Efectivamente, les autoridaes municipales y conceyiles trataben de menguar los daños causaos poles alimañes promoviendo la celebración de batíes nes que participaba gran númeru de persones, con una complexidá que queda reflexada en distintos instrumentos del *Llibru d'Alcuerdos del Conceyu d'Uviéu*. El primeru, un acta de 1498, recueye'l nomamientu d'alcaldes pedáneos pa dirixir les monteríes, con obligación de participar nelles, so pena de multa. Los vecinos tamién teníen obligación de contribuir nes obres de conservación y arreglu de los pozos, tal que recueye un documentu de 1503, nel que se manda zarrar los caleyos dende'l 15 de xineru hasta seis díes dempués, fecha na que s'había de *correr* el monte. D'igual miente, un alcuerdu del 6 de mayu de 1605 estipula que los vecinos teníen de salir de montería

¹ «[...] de alia parte ad occidentem per termino de Monnio, per illa castaniare quos plantavit Citi Menendizi usque in illos pozos de Canes, recta linea per medium illa quintana de Eita Agustinizi [...]» (Floriano, 1968: 54-47), citáu por María Belén San Pedro (2009: 59-60), qu'asocia la referencia a «illos pozos de Canes» cola presencia d'un pozu pa cazar llobos y ponlo en rellación con aquel investigáu por Tolívar Faes en Vallobín (1963: 245-250).

tolos sábados, pa lo que teníen que facer «un callejo a donde correr los lobos». Otru alcuertu, del 4 de marzu de 1713, fai referencia a que los vecinos de San Pedro de los Arcos queríen entamar una montería, con caleyos, pa «correr y cazar» a los animales salvaxes que s'escondíen n'El Monte Naranco (Vigil, 1889: 444).

Como vemos, los documentos del archivu municipal d'Uviéu —estudios nesti aspectu por Juan Uría Rúa (1976: 310-316)—, como tamién los dilataos debates sobre l'aición contra les fieres recoyíos nes *Actas de la Xunta Xeneral del Principáu d'Asturies* —trescrites y analizaes por Juan Pablo Torrente (1999)—, demuestren l'arraigu de les «corridas de fieras» nos montes asturianos na dómina baxomedieval y moderna. Agora bien, estos documentos nun ufierten demasiaos detalles sobre les característiques de les trampes nin la forma na que se desenvuelven les monterías (namás si acudimos a la *Ordenanza de Montería de la Xunta de Monteros de Valdeón*, fechada en 1610 y reescrita en 1912). Por ello, pa la zona estudiada resulta especialmente valioso l'*Acuerdo para la reparación del Caley de Riosa entre los vecinos de Villameri y Gallegos*, de 1629,² nel que se definen les sos característiques formales y d'usu.

El declive de los pozos y caleyos comenzó a lo cabero del sieglu XVIII. Si bien la Real Cédula de 27 de xineru de 1788 pretendía regular y afalar el desendolcu de monterías, diez años dempués, énte la multitud de gastos y festexos que conllevaben, el rei Carlos decidió revocar la disposición, doblando en cuentas d'ello los premios pa los cazadores individuales:

se manda que desde ahora cesen las batidas y monterías que se dispusieron en Real Cédula de veinte y siete de Enero de mil setecientos ochenta y ocho, para el exterminio de Lobos, Zorros, y otros animales nocivos; y que quedando ésta sin efecto, las Justicias den premio doble del que se estableció en ella por cada uno que se presentase.³

² AHPA. Protocolos notariales; distrito de Lena. Escribanía de Fernando Álvarez Vázquez. Caja 10325. «*Sobre el Caley de Riosa*» (7/X/1629), trescritu por Alberto Montero Prieto (1996).

³ Real Cédula de 3 de febreru de 1798.

En 1834 espresóse nuevamente la veda:

se prohíben las batidas comunales de los pueblos bajo ningún pretexto, incluso el exterminio de animales dañinos, dejando este cuidado al interés particular de los cazadores.⁴

A pesar d'estes órdenes, munchos de los pozos y caleyos n'Asturies siguieron n'usu hasta bien entráu'l sieglu XIX y siguién faciéndose monteríes, como se recueye, por casu, nun pleitu de pastos ente L.lena y Quirós, nel que se diz que les parroquies de La Pola y Muñón Cimiru facien col so monteru mayor la «corrida de fieras» hasta La Cobertoria y L.lanuces. D'igual mente, diversos testimonios orales coinciden en fechar el cese d'estes práctiques yá nes primeres décadas del sieglu XX (García, 2017: 95-96).

Los premios fixaos pa compensar la caza d'osos y llobos afitaron y estendieron la figura del alimañeru (cazador individual) polos pueblos asturianos. Amás, anque yá esistíen armes de fueu y venenos dende mui bien de tiempu atrás, la popularización de les escopetes, la xeneralización de los llazos y armadiyes y l'apaición de nuevos venenos contribuyeron al progresivu abandonu de les antigües lloberes a lo llargo del sieglu XIX, yá que los métodos nuevos resultaben más eficaces y riquien menos esfuerzu pal mesmu fin. La *esternina* (estricnina), bien utilizada nel sieglu XX, tuvo efectos catastróficos na población llobera; sicásí, el so usu resultaba arriesgáu, yá qu'otros animales, incluyendo los perros, podíen comer la carne envenenao.

Al perder utilidá los pozos acabaron arruinaos y escaecíos nos montes. Otros valtáronlos y rellenáronlos los mesmos paisanos, yá que suponíen un peligrosu pal ganáu doméstico, que podía cayer por accidente, sobre manera los que s'atopaben na redolada de pastos y de caminos transitaos. En dellos casos aprovechóse la piedra pa otros usos.

⁴ Real Decretu sobre caza y pesca, de 3 de mayu de 1834.

TIPOS DE TRAMPES Y ESTRATEXES DE CAZA

Estremamos fundamentalmente dos tipoloxíes nos conceyos del monte central d'Asturies: la de pozos simples (*pozos de llobos*) y los caleyos (calechos o chorcos n'otres zones), que se correspuenden, respectivamente, coles families P (pozos) y V (trampes angulares) de la clasificación morfoestratéxica propuesta por Torrente, Llana y Álvarez (2014: 142-162). Les trampes de corral (familia C) son habituales nel occidente asturianu, aunque nun s'atopen nel área d'estudiu. Sicasí, aunque hai unos patrones comunes, atopamos bayura de subtipos, según les diverses formes d'usu y de les variantes constructives de cada zona.

Los pozos simples

Consisten, por alzo, en fuecos escavaos con una boca que s'amataga con un falsu suelu de cañes y xamascos rompedizos. Allugáben se de normal en llugares de pasu habitual de los llobos pa que detectaren fácilmente'l cebu que se ponía nellos. Considérase una trampa «pasiva», yá que ye'l propiu llobu'l que llega a ella al ser atrayíu pol señuelu. Cuando la fiera s'averaba, el falsu suelu basculaba o fundía, cayendo'l llobu en fuecu, onde quedaba atrapáu. Según se recuerda nos pueblos, podía ponese un cebu vivu, normalmente una iguada o un corderu y, aunque había salir ensin dañu, escoyíase, por si acaso, el más ruín o enfermu. Otres vegaes echábase axeitera (restos de dalgún animal domésticu muertu), que s'arrastraba pelos caminos pa que'l llobu siguiera'l rastru escontra la trampa:

[el pozo] se cubre bien por encima con ramas delgadas y hojas secas [...] de manera, que cuando llegue a la trampa algún lobo atraído por el olor del cebo que se le pone, ceda a su peso y caiga dentro: sin embargo, ha de tener la solidez necesaria para sostener la nieve que pueda caer encima, lo que acabaría de ocultarla a los ojos de los lobos. Estos se atraen también arrastrando por las inmediaciones [...] algún animal muerto (*Tesoro de cacería* 1858: 95).

El llobu ye un animal precaviu por naturaleza y yera frecuente que resabiara del engañu, sobre manera si detectaba'l golor humano o percibía

dalguna corriente d'aire del furacu. Los paisanos utilizaben delles tretes pa evitalo, como esparder una fina capa de tierra penriba del enramáu atapada con fueya. Asina, anque los pozos podíen armase en cualquier momentu del añu, el meyor momentu yera l'iviernu, n'especial ente febreru y abril, darréu que los llobos teníen menos comida y, al tar afamaos, nun yeren tan roceanos del engañu. Les nueches más acionaes yeren les d'agua o nieve o en tiempu de dexelu, pues «como las exhalaciones se levantan de todas partes, no puede distinguir su olfato las que salen del pozo» («Del lobo y su caza», 1799: 366).

En cayendo'l llobu na trampa, lo normal nos pueblos yera rematalu a pedraes, o llancialu. Cuando taba yá muertu sacábase dende arriba y llueu los cazadores amosábenlu pelos pueblos de la rodiada, pidiendo una gratificación a los vecinos en compensación polos daños evitaos y celebrando la captura con gran alegría.

Los caleyos

Los caleyos, emplazaos munches vegaes en zones de converxencia natural, cuenten con murios (mangues o ales) que s'allarguen dellos cientos de metros a lo llargo y ancho del monte, confluyendo nel pozu d'aprisionamiento. Considérase una trampa «activa», yá que precisaba de la participación de munches persones pa bater el monte y llevar asina la caza de les cameres, aguiyándola contra'l fuexu en metá d'un gran baturizu:

Cuando yo era mozo —me dice el vecino de Quirós Ulpiano García—, hacíamos grandes monterías para cazar lobos, los obligábamos a meterse en el canal de Fois, que tenía más de un kilómetro de largo, construido con estacas altas, ancho por un extremo y estrecho por el otro, terminando con un pozo hondo revestido de piedra, sobre el que se ponían ramas; al llegar allí las fieras empujadas por nosotros, caían en la celada (Llano, 1928: 429).

Cuando los llobos rondaben el ganáu y los paisanos abarruntaben la so presencia, los representantes vecinales axuntábense en conceyu p'armar el caleyu y entamar les monterías, qu'en tiempu de munchos llobos llegaben a celebrase una vez a la selmana, normalmente los sábados. La batida

convócase «a toque de campana». La participación yera obligatoria y l'absentismu castigábase con multes severes. Acordies cola tradición oral, celebrábase más habitualmente a lo cabero del iviernu, cuando los llobos teníen menos comida y causaben más daños, aprovechándose los díes de *xaraciá* pa que los monteros toparen más fácilmente los rastros de los llobos y alcontraren rápido los encames.

El monteru mayor yera l'encargáu d'entamar la montería y el so papel yera fundamental. Tenía de disponer nos sos puestos a tolos participantes, establecer la estratexa y dirixir el desenvolvimientu. En poniendo los mangeros (los que formaben les mangues de xente) daba orde a les busques pa empecipiar a rastrexar encames. Cuando s'atopaba la posición de los llobos l'ensame de vecinos que diben a la batida tenía de bater el monte armando ruú p'amedranalos, faciéndolos fuxir escontra'l pozu. Los testimonios son claros; por exemplu, sobre El Caleyú del Cabornu (Quirós) y sobre El Puzu'l Caleyín (Morcín):

Los paisanos d'antes teníen al llobu controláu. Observábenlos unos díes y cuando sabíen onde taba l'encame, armábase'l pozu y preparábase la montería ente varios pueblos. Tenía que dir muncha xente, toos bien xuntos, casi garraos de la mano pa que'l llobu nun atopara ningún furacu por onde colar. Aquí, El Pozu'l Cabornu taba nun pasu obligáu porque d'una vera el llobu estrampanábase contra la penasca y nun-y quedaba otra que dir por onde taba'l caleyu. La xente acometía dende riba faciendo ruíos, dando voces y ximiélgando palos y cazos pa falar los llobos. Asina, diben carriándolos monte abaxo pol caleyu hasta que cayíen nel pozu.⁵

La xente espantaba los llobos con estraullíos, ruxíos de lates con piedres dientro y turuyos. Diben escorriéndolos dende La Canal de la Matona, onde criaben, hasta lo cimero La Malena. Dende ellí, los llobos garraben la sienda que facín siempre de vezu camín de L'Àremu. Los homes —nun participaben nin muyeres nin nenos—, diben pelos llaos cuasi a lo llargo d'un kilómetru, pa empobinalos escontra El Puzu'l Caleyín. Cuando cayíen los llobos nel puzu, amorrillábenlos hasta que morríen (García, 2017: 95-96).

⁵ Testimoniu de Venerando, de Vil.lamarcel (Quirós), en conversación col autor.

L'éxitu de la montería dependía de munchos factores. Yera mui importante cubrir los pasos estratéxicos, teniendo en cuenta que'l llobu tentaría fuxir pa escontra otru monte. Asina y too, la escapada yera imprevisible y consiguía dacuando atopar un puntu pel que salir. Los llobos vieyos yeren más difíciles de garrar que los mozos —más espantinos ya inespertos—, sobre manera si yá escaparen d'otros monterías, porque quedaben escarmaos y yá sabíen cómo volverse a la xente y romper per ella. Tamién había que procurar facer la montería «con buen aire», esto ye, en sen contrariu al vientu, pa que los llobos nun detectaren con antelación el movimientu de la xente.

Si la montería acababa con éxitu tenía llugar una auténtica celebración na que'l llobu cazáu yera oxetu de burla y tratu cruel. L'animal, yá muertu o pa morrer, yera pasiáu al llombu d'un pollín o caballu peles aldees de la rodiada, recibiendo toa mena de nomes mientras lu apaliaben. La celebración podía terminar nuna especie de pantomima conocida como «el juicio del lobo», nel que se decidía cómo había de morrer (Cabal, 1992: 132-133).

DISTRIBUCIÓN DE LES TRAMPES

Hai trampes pa cazar fieres en munchos llugares del mundu, construyíes por cultures distintes y, a pesar de toles distancias, comparten delles semeyances. Atopamos pozos pa cazar llobos en Norteamérica, nos países escandinavos, en Centroeuropa y en L'Himalaya, por exemplu. Tamién na península ibérica hai grandes construcciones pa la caza de llobos, particularmente nel norte de Portugal y Galicia, nel norte de Lleón (tanto en L.laciana como na contorna de Valdeón), y tamién en Cantabria, Burgos y Álava. N'Asturies hai trampes documentaes en munchos conceyos, sobre manera en zones de monte, pero tamién en zones próximes a la mariña, nos llugares onde tradicionalmente habitaron estos cánidos.

Magar que l'estudiu científicu de la so movilidad pue ser una xera bien complexa, la sabiduría popular identifica al llobu como un animal bien activu, que percuerre llargues distancias pela nueche. Suelen transitar peles mesmes siendes —coincidiendo a menudo colos caminos humanos tradicionales—, que son conocíos pola xente del llugar a partir de la observación de nicios (escrementos, marques, pelos...). La conocencia de les sos

pautes de comportamientu aprovechóse a la hora de pone-yos trampes, asitiándose naquellos llugares estratéxicos na querencia d'estos animales (cerca de los llugares de pasu, d'abellugu o de cría).

Su morada habitual son las cordilleras de las más elevadas montañas, pasándose de unas a otras durante la noche por los valles, a los que bajan también para apoderarse de los perros y ganados. Por el día se quedan comúnmente en monte no muy alto, y desde las cumbres observan en dónde pastan los ganados, y si los guarda poca o ninguna gente (*Tesoro de cacería...* 1858: 81-82).

Ciertamente, sábese nos pueblos asturianos que los llobos se mueven pelos cordales, onde acolumbren dende les sos cimeres la situación de los rebaños, procurando nun ser vistos (pa lo que s'escuenden n'oxes, matos trupos, o ente les peñes). Munches vegaes los paisanos dicen qu'esti cordal o esti otru ye *l.lobiniegu*. Por ello, muchos pozos tán a pocos metros del cumal o nes fasteres de les sierres, a altitúes comprendíes normalmente ente los 700 y 1.300 metros.

D'igual mente, los collaos y pasos ente montes son sitios mui transitaos polos llobos y otros animales, qu'aprovechen les depresiones de la cimera de los cordales pa camudar de valle. Estos llugares yeren auténticos noyos de comunicación nos que conflúin tanto les siendes de la fauna como los senderos y caminos ente pueblos. Entá güei los cazadores y paisanos consideren estos espacios como «escelentes esperes» pa la caza.

Otros llugares onde s'asitiaben trampes y se facíen batíes yera nes entraes y salíes de los montes onde s'abellugaben los llobos y onde teníen les camaes. Paraxes escondíos y solitarios, de matu trupu o peñascosu, onde les llobes facíen la llobera pa criar. Tamién se construyíen pozos na cercanía de brañes, mayaos y pastos d'altura a los que se llevaba'l ganáu pel branu. Los llobos acechaben el ganáu nos puertos, polo que se facíen batíes en caleyos y tamién se combatíen con otros métodos.

Agora bien, los sitios más afayadizos pa poner trampes yeren aquelles rutes cortaes por torgues naturales que los animales teníen d'arrodiar, como peñascos o desbentíos. Estes barreres obligaben al llobu a pasar per determinaos puntos que yeren perfectos pa poner armadiyes y otres artimañes. Yeren sitios atopadizos pa trampes de cebu, pos tarde o aína el

llobu acabaría pasando perhí. Estes zones de converxencia natural tamién yeren aparentes p'armar caleyos, una y bones el mesmu relieve del terrén torgaba o llindaba la escapatoria del animal.

CARACTERÍSTIQUES MORFOLÓXIQUES Y CONSTRUCTIVES⁶

El pozu de captura

El pozu o fuexu ye una escavación fecha nel suelu revistida con murios de piedra con una función que yera caltener atrapada la fiera dientro hasta que los paisanos llegaben pa rematala. Esti elementu ye común a los pozos simples (p) y a les trampes angulares (v).

Estremamos dellos tipos de fuexos acordies coles característiques morfolóxiques. Los fuexos escavaos son aquellos construyíos totalmente baxo la cota superficial del terrén y podíen utilizase indistintamente, bien como trampes simples de cebu o formando parte de caleyos (darréu que dellos barganales yeren temporales). Son los más habituales nel centru d'Asturies. Tienen planta de xeometría normalmente circular (Monte'l Blime, Fidiel.lo, Cueves, etc.) o elíptica (Praogrande, Bormayur, Los L.lamargones, etc.), pero tamién los hai de planta cuadrada o rectangular (Calechu d'El Cabornu) ya inclusive mistillinia (El Monte'l Puzu, Perabanes, El Caleyú, etc.). A diferencia de los anteriores, los pozos elevaos (o *torreados*) tán construyíos total o parcialmente sobre la rasante del terrén. Suelen formar parte de trampes angulares. Atopamos dellos n'Ayer (El Puzo Viiyo, El Puzo Penoa y El Puzo de La Vega'l Taío), aunque hai más n'otres zones d'Asturies.

Les dimensiones de los pozos identificaos son variaes, comprendíes ente apenes tres y hasta seis metros de diámetru, pero lo más habitual ye que tean ente cuatro y cinco metros de diámetru. La fondura tamién varia según el casu, aunque taría ente los tres y cuatro metros. Sicasí, güei les trampes tán bien rellenés de sedimentos acumulaos no fondero, polo que ye malo de conocer exactamente la fondura orixinal.

⁶ P'afondar nesta cuestión, véase'l trabayu sobre *Materiales y técnicas empleados en la construcción de antiguas trampas para la caza de fieras en la Montaña Central de Asturias* (Ordóñez 2017)

La construcción de los pozos precisaba d'importantes movimientos de tierra, polo qu'apaez davezu una prominente turria axacente al fuexu, resultáu d'acumular el volume de tierra sobrante de la escavación (consiguendo tamién disimular la boca del pozu). Construyíense normalmente con mampostería seco, esto ye, ensin emplegar argamasa, aprovechando les piedras qu'hubiera na rodiada, yá fueren bloques caliares o cuarcíticos de grandes dimensiones o cayueles más menudes. Nun cuntaba solo yá la calidá de la piedra, sinón la maña del canteru, y una habilidá qu'inflúi decisivamente na bona factura del muriu. A pesar de lo rudimentario d'estes construcciones, la cara interior del muriu tenía de ser lo bastante llisa por que'l llobu nun atopara ónde se sofitar pa esguilar. Asina, executábase disponiendo socesives filaes horizontales (que daben más estabilidá), combinando bloques de mayor tamaño y ripios pa cubrir los furacos. Dacuando les paredes levantábense llixeramente inclinaes (con un desplome de 20 o 30 centímetros) pa torgar más tovía l'esguilar del animal atrapáu, a lo que tamién ayudaben *l.lábanas*, cubiertes o bardes (según la denominación de cada llugar) que se disponíen rematando los murios, tamién en voladizu.

El falsu suelu

Pa les dos families tipolóxiques estudiaes (pozos simples y caleyos), la boca'l fuexu tenía de pasar inalvertida a güeyos del llobu, polo que s'ocultaba per aciu d'un enramáu quebradizu: «lo demás del hueco del hoyo se tapa por encima con ramas muy delgadas, de modo, que en dando el animal con ellas, se hunda a baxo» (Martínez de Espinar, [1644] 1761: 293). La so construcción yera estremada según el tipu de trampa y según la zona.

En caleyos el falsu suelu había de cumplir cola única misión d'ocultar el fuexu, fundiendo cuando'l llobu llegaba a él. Un sistema habitual yera asitiar dos varales en disposición cruciada, quedando estremada la boca del pozu en cuatro cuadrantes que se rellenaba con cañes más pequeños y tapábase con xamascos. D'esta manera armaben el pozu del Monte'l Blime (L.lena), según testimonios orales⁷ que coinciden cola descripción

⁷ Testimoniu de *Pachu'l de Rospaso*, en conversación col autor, 22 de xunu de 2016.

del tratáu de caza de Juan Manuel de Arellano (1745, 137-138), según diz: «ponen dos maderas cruzadas, una sobre otra, en forma de cruz; dan unos barrenos a las maderas, y por ellas meten unas ramas, con hojas, que encubren mucha vista del pozo». Otra posibilidá yera asitiar varaes en disposición radial, sofitaos nun poste vertical asitiáu nel centru del fuexu. Sicasí, otros testimonios reflexen que la disposición de los maderos non siempre respondía a un orde pensáu, sinón que s'asitiaben de forma improvisada, aprovechando la madera disponible na redoma.

El cebu de les trampes pasives podía ser axeitera, que s'arrastraba y dexaba nel suelu del pozu, o un animal vivu (una oveya vieya o iguada) y nesti casu tamién tenía de pensase cómo se tenía pol señuelu. En dellos pueblos de la zona estudiada prevalez l'alcordanza oral del cabritu arreyáu con cuerdes sobre un varal tendíu horizontalmente, nel que se sofítaban tamién los xamascos qu'atapaban el pozu, talmente que cuando la fiera entrare nel enramáu, el suelu fundía, cayendo'l llobu y quedando'l reclamu sanu y salvu. Tamién escuchamos a dellos informantes el testimoniu del cebatu basculante (el suelu voltiaba alreor del varal), pero subsisten delles duldes sobre la eficacia y manera d'execución del mecanismu xiratoriu. Seya que non, armar l'enramáu precisaba de muncha habilidá pa que funcionara correctamente. Tenía de cubrir tola boca del pozu y tener la sensibilidá precisa (nin mui floxu como pa fundise antes de tiempu, nin tampoco mui ríxidu como pa quedar atrancáu).

Otru sistema consistiría en poner el cebu sobre un poste central, al que se sofíten tamién los varaes asitiaos radialmente:

En el centro del pozo se clava y afianza bien una vigueta que suba hasta el nivel del terreno: en su extremidad superior se dexa un plato... y se coloca, asegurándolo bien, un pato, perro o ganso [n'Asturies sedría más bien una oveya o cabritu]: en el grueso de este asiento se hacen agujeritos todo alrededor en los que se meten las puntas de unas varitas secas, delgadas y quebradizas, cuya otra extremidad se apoya en los bordes de la boca del pozo («Del lobo y su caza» 1799, n. 152: 362-364).

Otres vegaes, la opción más cenciella yera poner el cebu colgando d'un árbol o d'un poste asitiáu fuera del pozu, de manera que cuando'l llobu diba a fisgar, antes o dempués acababa pisando la trampa.

Les paredes de los caleyos

Nos caleyos, los llobos yeren empobinaos na montería per dos paredes que converxíen nel fuexu, llamaes *ales* o *mangues*. Tendríen l'altor necesariu pa torgar que les saltara, y la so estensión, anque variable, sería de dellos cientos metros de llargor. Podíen ser de dellos materiales, según la zona.

Nel centru d'Asturies foi habitual construyir les paredes con sebe de cebatu, esto ye, formáu por vares horizontales d'ablanu entetexíes a bárganos más gruesos llancaos verticalmente en suelu. Les paredes de cebatu yeren fráxiles y poco duraderes, de mou que, al abandonase les trampes, desaparecieron rápido y nun queda nengún niciu güei. Ye un sistema mui primitivu y espardíu, yá que se documenta n'abondosos dibuxos y testos dende la Edá Media, como'l *Libro de la Montería* (Argote de Molina, 1582) o'l francés *Livre de Chasse de Gastón Phébus* (1387-1389). La tradición oral recoyida en L.lena confirma l'emplegu de sebes pa zarrar los caleyos, por exemplu, n'El Monte'l Caleyú, que conducía al pozu qu'hai al pie de La Pena la Portiel.la. Estos cercaos, según dellos testimonios, podíen ser temporales, armándose en temporada de monterías y desmontándose dempués, y, como se precisaba muncha estensión de sebe, inclusive yera necesario desmontar temporalmente'l treme de los payares.

Tamién se documenten n'Asturies les paredes feches con tueros (estakes) de madera, que seríen un sistema más sólidu que l'anterior y de calter permanente. L'alcuertu d'igua del caleyú de Riosa (nel llugar conocíu como Los Caleyinos), fecháu en 1629, especifica les sos característiques. Ente les sos cláusules axústense delles condiciones sobre la construcción del barganal: «se a de hazer de caveza de Roble bueno serrado y de alto conforme estan las quallezas biejas y muy juntas que no quepa cosa de por medio y an de ser de grueso un cote». ⁸ Como vemos, incídese en tres aspectos: la calidá de la madera (de carbayu, y en concretu de la parte baxa

⁸ Acuerdu ente los vecinos de Villameri y Gallegos pa la igua d'El Caleyú de Riosa, énte Fernando Álvarez Vázquez (7-X-1629), Archivu Históricu Provincial d'Asturies, Protocolos Notariales (distrito de L.lena), caxa 10.325, trescritu y espublizáu por Alberto Montero Prieto (1996: 201-202).

del árbol, pola so resistencia y durabilidad al bentestate), el gruesu de los tueros (un cote equival aproximao a 14 o 15 centímetros) y la proximidad d'estos (pa que'l llobu nun pudiera escapar per nengún furacu).

Les paredes tamién podíen facese de mampostería, siendo estructures muncho más duraderes, aunque esixíen d'un gran esfuerzu colectivu pa la so construcción y caltenimientu. Yeren ensin dulda obres monumentales, con paredes d'unos tres metros d'altor. Esti tipu de lloberes son frecuentes en Galicia, norte de Portugal, Cantabria y Burgos y más raros n'Asturies: El Caón de Llaínes (Sobrescobiu), la llobera de Llamigo (Llanes) y El Caleicho d'El Cabornu (Quirós).

NICIOS TOPONÍMICOS⁹

La bayurosa toponimia del monte asturianu supón una fonte d'información valiosísima pa entender la historia y estructura del paisaxe rural y de los sos elementos, yá que'l so orixe se remonta, pelo menos, a la dómina medieval. Por ello, analizada con prudencia —almitiendo posibles imprecisiones y ambigüedaes—, constitúi una ferramienta imprescindible p'atopar posibles nicios de vieyes trampes y pa interpretar los costumes y maneres d'usu. Ello ye que los nomes del terrén son en munchos casos la única noticia llegada hasta los nuevos díes. N'otros, nun se refieren directamente a trampes o métodos de caza, sinón a determinaos aspectos etolóxicos de los animales —la zootoponimia, puramente dicha— encontaos na conocencia secular de la fauna montés: llugares de pasu frecuente, d'avistamientu, d'espera, de reproducción, etc. (Concepción, 1990). Por desgracia, esti recursu ta tamién en riesgu de desapaición pol abandonu de los montes y pola menor conocencia toponímica de les nueves xeneraciones. Ordenaos por families léxiques faise referencia darréu de dalgunos de los topónimos qu'atopamos davezu rellacionaos coles construcciones lloberes en toa Asturies:¹⁰

⁹ P'afondar nesta cuestión, véase'l trabayu sobre *Léxico y toponimia de la caza de fieras en Asturias* (Ordóñez & Concepción, 2017).

¹⁰ Otros families léxiques rellacionaes cola caza nun s'inxertaron por ser menos habituales o evidentes.

Armá, armada

Del llatín ARMATA ('trampa'). La voz armar tien el sentíu de 'amañar una armadiya p'atrapar diversos animales monteses', coincidiendo con llugares estratéxicos pa la caza. El *Diccionario de Autoridades* (1726, tomu I) tamién recueye la voz armada como «las mangas de gente que se ponen en las cazas de las fieras para espantarlas y que vayan a salir por la boca donde están los cazadores». Un casu confirmáu ye'l d'Armá (L.lena), llugar de pasu de los animales que salen de L'Aramo y crucien escontra los montes d'El Mofusu. Na rodiada hai un pozu, xusto baxo El Sosel.lar, y, yá na fastera riosana, ta El Puzu L.lobos de Chamixé.

Caleyú, caleyón, caneyu...

Del llatín CALLICULUM, a partir de CALLEM ('senda, senderu, sienda'). Fai referencia a l'aición de facer entrar al llobu per un caleyu, valiéndose de los accidentes orográficos y d'unes paredes converxentes de piedra, estakes o cebatos, que se formaben pa empobinalu escontra'l pozu. Na documentación histórica, el términu *caleyo* o *calello* apaez recoyíu pelo menos dende'l sieglu XVI (Uría, 1976: 308-310). En munchos paraxes les antigües práctiques cinexétiques fueron confirmaes pola tradición oral y/o pola esistencia de muertes. Por casu, tenemos, en L.lena, el casu d'El Monte'l Caliyu, xusto debaxo de La Pena la Portiel.la, onde topamos un pozu relativamente conserváu. Ente Riosa y Mieres, al pie d'El Llusoriu, hai un escelente pozu onde se diz Los Caleyinos. Na rodiada de La Güeria d'Urbíes (Turón, Mieres) damos colos restos d'otru fuexu, al pie d'un prau llamáu El Caliyu. Tamién tenemos otros casos similares n'Ayer: cerca de Las Moyás (Felechosa) ta La Vallí Caliiyu, un canalizu pindiu baxo El Puzo Viiyo (Ordóñez & Nicolás, 2017: 28-30). En Morcín ta mui documentáu oralmente El Puzu'l Caleyín, que taba en Solamalena (Monsacro), al llau de La Covariella (García, 2017: 95-96). Según la cartografía, La Campera del Caleyú y La Fuente del Caleyú (Villaviciosa), asítiense próximes a El Pozu de los Llobos (estremeru con Sariegu). El términu *caneyu* tien idéntica etimoloxía; ta mui claro El Pozu Caneyu, asitiáu baxo Pozobal, nel

camín de Següencu escontra Ñah.uentes (Cangues d'Onís), pero otros casos son más duldosos.

En toos estos casos al falar de caleyu referímonos a aquelles construcciones compuestes por paredes converxentes (familia de trampes «angulares» o «tipu v» según Torrente, Llaneza y Álvares, 2014: 142-162). Sicasí, nel occidente asturianu y en L.laciana'l términu calechu tamién se refier a les trampes denominaes «de corral» (familia c). Ente otros, tenemos en Cangas los calechos de Pena Ventana (tamién conocíu como Calechu d'Oubachu), La Sierra d'El Pandu y Val.láu; en Degaña los calechos d'El Rebol.lal, El Corralín, Piedrafita (nel llugar d'El Tesu Calechu) y El Calechu Trabáu; y n'Ibias, El Calechu o Couso de Vilardecendias, toos ellos trampes de corral (Salvador & Porcu, 2010: 12-31).

Carreiru, carrera

Un carreiru ye un camín o senderu, dende l'acepción inicial de 'pasu de los carros' (llat. CARRUS, CARRĀRIUS, abreviación de VIA CARRARIA). Sicasí, la cai o «carrera» ye tamién l'espaci qu'hai ente lo barganales d'un caleyu (Arellano, 1745: 138). Nestos casos, el términu carrera paez facer referencia a la persecución del animal na montería, atendiendo a l'acepción de 'aición de correr les persones o los animales'. Un casu verificáu sería La Carrera'l Llobo, sobre El Puzu'l Caleyín (Morcín).

Chorcu, chuercu

En determinaes zones del oriente d'Asturies y, sobre manera, na parte de Lleón, un chorcu o chuercu ye un barganal que se facía pa cazar llobos, equivalente al caleyu de la zona central. N'Asturies queda El Chuercu de los Llobos n'Amieva, calteníu y reconstruyíu parcialmente, y en Lleón el más conocíu ye El Chorco de Corona (Cordiñanes, Valdeón).

Corral

La voz celta **kor-r-* ('construcción circular, corralada') tien muchos derivaos na arquitectura tradicional asturiana: corru, cuerra, cuerria, corrá,

corralá, corralón..., siempre col sentíu de 'espaciu zarráu', con piedra normalmente, pa distintos usos ganaderos, agrícolas, humanos... al igual que pa usu cinexéticu, sobre manera nel occidente d'Asturies, onde tamién se llamen cousos o cortinos. Cónstanos El Calechu d'El Corralín (Degaña) y El Corral dos Lobos (Ibias), asina como otros paraxes d'interpretación dudosa como La Corrá del L.lobu (Teberga) o Las Corradas del Calechu (Palacios del Sil).

Couso, couselo

Del llat. CŪRSŪM ('carrera, cursu d'agua, calce'). Aplicáu al usu cinexéticu artesanal ye un cercáu nel que se «cuerren les fieres» (*vid.* carreiru, carrera), como nos cosos taurinos. Na zona más occidental asturiana, un couso ye un corral p'atrapar llobos que consiste nun corral de mampostería d'ente dos y tres metros d'altor, rematáu con llábanes dispuestes formando un voladizu interior. Dientro había un cebu p'atraer al animal, qu'una vegada aportara nun podía salir. Hai diverses estructures d'esti tipu, como El Couso da Campa en Pelorde, y El Couso de Vallúa (dambes en Pezós); El Couso de Bustelo (Eilao); El Couso de Collada y El Couso de Llago (Ayande), ente otros entá non comprobaos.

Foyu, foxo, fuexu

Un *fuexu*, *fueyo*, *fueyu*, *fuixu* ye un terrén en fondigonada. Del llat. *FÖVEUM, a partir de FÖVEAM ('fuexu, escavación'). En Galicia, *foxo do lobo* ye una denominación mui esparcida pa les trampes pa llobos. Nos documentos medievales apaecen referíes como *fogo lopare*, *fogium lobalem*, *fogium lobal* y, en bien d'ocasiones, *fogium lupalem* (Pérez López, 2010: 405-408). Fueyu, fueyos, fuexu, fuexos, foxacos, foyu, foyos, etc. son tamién nomes mui abondosos pela xeografía asturiana, pero nos más de los casos paecen referir simplemente a terrenos empozaos. Sicasí, hai dalgunos casos comprobaos, como El Foyu Valloberu, en Pueyes (Villaviciosa), onde se diz «que va munchu tiempu escorrién animales pa que se derribaren nél; güeci ta tapáu» (Villazón, 1993: 9).

Llobos, llobu, lloberu

Términu toponímicu frecuente en toa Asturias que fai referencia xenéricamente a la presencia del llobu. Dacuando namás yeren llugares na querencia d'estos animales, pero en dalgunos casos coinciden, lóxicamente, cola existencia de pozos, caleyos u otros trampes. Ye'l casu, por exemplu, d'El Prau'l L.lubu, xunto a El Pozo de Los Molares (L.lena); la Vallí L.luíl y La L.loetera (Ayer), na contorna del pozu llobal de La Vega'l Taío (Ordóñez & Nicolás, 2017: 24-27); o El Sierru los L.lobos, nel cabu norte de La Campa Trapa (Riosa), na que s'asitia El Pozu de Los Caleyinos. Tamién hai tradición oral sobre una trampa en La Faya los Llobos (Llaviana).

Manga

Del lat. MĀNĪCA ('manga llarga de túnica'), aplicada a l'actividá cinexética en forma figurada. Yá nel tratáu *Origen y dignidad de la caza* (Mateos, 1634, f.120v.) va definise esta voz como «la gente que en las batidas se pone a los lados de la ballesta para enderezar a los lobos que intentan reventar a los lados». En dalgunos casos comprobaos, la voz *manga* refier a los barganales de madera que formaben los caleyos. Dos exemplos claros son La Manga'l Pozu, sobre El Puzu'l Caleyín (Morcín), y El Prau la Manga, a pocos metros del pozu de Los Molares (L.lena).

Pozu, puzu, puzo, pozos

Ye una voz común, qu'en dalgún casu contién referencies cinexétiques más precisas. Nestos paraxes, el términu *pozu* fai referencia a la existencia d'una trampa escavada. Agora bien, non en tolos casos ta claru'l métodu de captura. Hai numerosos exemplos comprobaos: El Puzu los L.lobos d'El Blime (L.lena), El Puzu los L.lobos del Sosel.lar (L.lena), El Puzo Viiyo. Nos montes de Cuevas (Ayer), amás d'otros entá non comprobaos, estraos per tol centru asturianu, como El Puzu'l Llubu, en Lloreo (Mieres), El Pozu Valloberu (Sariegu) y de xuru tamién El Puzu los Llobos (parroquia de Santa Bárbola, Samartín del Rei Aurelio).

Abonden los Pozobal en diversos conceyos, cuasi siempre 'pozu llobal'. Asina, Tolívar Faes (1963: 245-250) argumenta la esistencia d'un caleyu en términos de Pozobal, parroquia de San Pedro de los Arcos (Uviéu). Atopamos tamién Pozobal, xunto a El Pozu Caneyu (Cangues d'Onís) y El Mayéu Pozobal, próximu al desapaecíu pozu llobal d'El Rañaúriu (Mieres). Sicasí, n'otros llugares nun habría que refugar un simple 'pozu del valle' —ensin usos cinexéticos—, darréu que la interpretación popular convertiría un simple 'pozu-val', en 'pozu-llobal'.

Trapa, trapón

A lo último, la voz trapa (de raigañu prerromanu *trapp- 'triar, faer ruíu, ruxir y, más tarde, 'atrapar la pisada, garduña') tien el mesmu orixe que trampa. El topónimu La Trapa y otros múltiples derivaos (La Trapona, El Trapón, La Trapiella, La Trapetona, etc.) apaecen en llugares del monte frecuentaos por animales monteses nos que se poníen pozos, garduñeres, armadiyes y otres artes pa cazalos. Esta interpretación yá la apuntaba Juan Uría Ríu (1976: 274), refiriéndose a El Carril de la Trapa del Monte de Biduréu (Tinéu), al igual que Ramón d'Andrés en Sobrescobiu: «arrecuéyese *trapón* col significáu de trampa para atrapar animales (lobos y osos de normal) construyida a base de unos palos atrevesaos por *tapinos* de hierba» (D'Andrés, 1993: 114). Quiciabes el casu más evidente seya'l de Campa Trapa, campera inmediata al mentáu El Pozu de Los Caleyinos (Riosa).

CONCLUSIONES

L'afayamientu y documentación d'un ampliu conxuntu de trampes pa la caza de fieres nos montes de los conceyos centrales d'Asturies da cuenta d'un patrimoniu escaecíu, pero sorprendente pola so dimensión y relevancia nel pasáu. Verdaderamente, l'análisis d'estes construcciones reflexa la magnitú del esfuerciu emplegáu polos paisanos pa desterrar al llobu (tanto na so construcción como nel so usu), la conocencia que teníen del animal y del mediu físicu (reflexáu nel allugamientu afayadizu de les trampes), la capacidá d'organización colectiva de los pueblos (imprescindible

nes monterías), xunto tamién col inxeniu y l'arte aplicaos pa escurrir y armar les trampes.

La investigación habría d'ampliar nel futuru, tanto n'estensión xeográfica (escontra otres zones del monte asturianu menos esploraes), como en fondura, indagando n'otres fontes (sobre manera d'archivu), aplicando métodos arqueolóxicos y poniendo en común los resultaos con otros investigadores, empobinando'l trabayu escontra una investigación interdisciplinar del paisaxe.

Como dicía al entamu, esta xera ye urxente pa caltener la fráxil memoria de los montes asturianos. Fai falta recoyer los testimonios de los cabeeros informantes vivos y rexistrar la toponimia (cada nome de cada palmu de terren ye un tesoru). Tamién ye necesario completar un inventariu de trampes y escoyer les más afechisques pa protexeles ya iguales, sinón toes, si quiera les meyor conservaes y más accesibles, pa que seya posible la so valorización. D'esta miente, podrán caltenese y tresmitise a les xeneraciones venideres los resclavos —materiales ya inmateriales— d'estos antiguos usos que, anque güei se consideren crueles y despreciables, constitúin una manifestación ancestral de la sociedá humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- ARELLANO, Juan Manuel de (1745): *El Cazador Instruido y Arte de cazar con escopeta y perros, a pie y a cavallo: que contiene todas las reglas conducentes al perfecto conocimiento de este exercicio*. Madrid, Josef González.
- ARGOTE DE MOLINA, Gonzalo (1582): *Libro de la montería que mandó escrevir el muy alto y muy poderoso Rey Don Alonso de Castilla y de Leon, ultimo deste nombre*. Sevilla, Andrea Pescioni.
- CABAL, Constantino (1992): *Las tradiciones populares asturianas II . La familia, la vivienda, los oficios primitivos*. Uviéu, Grupo Editorial Asturiano.
- D'ANDRÉS, Ramón (1993): *Encuesta sociolingüística nuna parroquia asturiana (Deva – Xixón)*. Uviéu, Universidá d'Uviéu, Serviciu de Publicaciones.
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, Xulio (1990): «El lenguaje toponímico de origen animal», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 136: 751-767.

- «Del lobo y su caza» (1799), en *Semanario de Agricultura y Artes dedicado a los párrocos*, 152: 338-352; 153: 355-366; 154: 372-378.
- DOMÍNGUEZ BOZA, Moisés (2002): *El trampeo y demás artes de caza tradicionales en la Península Ibérica*. Barcelona, Editorial Hispano-Europea.
- FLORIANO LLORENTE, Pedro Floriano (1968): *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (años 781-1200)*. Uviéu, Instituto de Estudios Asturianos.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Chus (2017): «El Puzu'l Caleyín (La Covarriella, Morcín)», n' *Asturies. Memoria encesa d'un país*, 37: 95-96.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto (1994): «Tramperos, cazadores y pescadores de río», n' *Enciclopedia de la Asturias Popular; Volumen I: El hombre y el medio*. La Voz de Asturias: 162 y ss.
- (2002): *Antropología social y cultural de Asturias: introducción a la cultura asturiana*. Siero, Ediciones Madú.
- LLANO Y ROZA DE AMPUDIA, Aurelio del (1928, ed. facs. 1977): *Bellezas de Asturias: de oriente a occidente*. Uviéu, Diputación Provincial de Asturias (Baraza).
- MATEOS, Juan (1634): *Origen y dignidad de la caza*. Madrid, Imprenta de Francisco Martínez.
- MONTERO PRIETO, Alberto (1996): *El valle de Cuna a través de los tiempos*. Mieres, A. Montero Prieto.
- ORDÓÑEZ CASTAÑÓN, David (2017): «Materiales y técnicas empleados en la construcción de antiguas trampas para la caza de fieras en la Montaña Central de Asturias», n' *Actas del X Congreso Nacional y II Hispanoamericano de Historia de la Construcción (vol. II)*. Madrid, Sociedad Española de Historia de la Construcción: 1177-1186.
- (2018): «Trampeo y construcciones para la caza de osos y lobos en el Cordal de Los Llanos», en *Vindonnus: Revista de patrimonio cultural de Lena*, 2: 84-97.
- ORDÓÑEZ CASTAÑÓN, David & Xulio CONCEPCIÓN SUÁREZ (2017): «Léxico y toponimia de la caza de fieras en Asturias. Paisaje, construcciones y costumbres en torno a las antiguas trampas de caza», en *Revista de Filología Asturiana*, 17: 65-92.

- ORDÓÑEZ CASTAÑÓN, David & Santos NICOLÁS APARICIO (2017): «Los pozos l.lubiles en Ayer (1ª parte)», n' *Estaferia Ayerana; revista cultural del concejo de Aller*, 18: 20-35.
- PÉREZ LÓPEZ, David (2010): *Os foxos do lobo: a caza do lobo na cultura popular*. A Coruña, Editorial Canela.
- SAN PEDRO VELEDO, María Belén (2009): «Desarrollo diacrónico de un microespacio entre la Antigüedad y la Edad Media (siglos IV-VII): el actual área de El Cristo (oeste de Oviedo)», en *Territorio, Sociedad y Poder*, 4: 47-64.
- SALVADOR FERNÁNDEZ, Eva María & Chiara PORCU (2010): *En tierras de lobos: un estudio etnográfico y de patrimonio cultural en torno al lobo*. Ximena Galicia.
- Tesoro de cacería: o Arte de buscar, perseguir y matar la caza mayor; reglas y curiosidades para el perfecto conocimiento de este ejercicio* (1858). Madrid, Imprenta de Ramón Campuzano.
- TOLÍVAR FAES, José Ramón (1963): «Un pozo lobal en Oviedo», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 49: 245-250.
- TORRENTE, Juan Pablo (1999): *Osos y otras fieras en el pasado de Asturias (1700-1860)*. Proaza, Fundación Oso de Asturias.
- TORRENTE, Juan Pablo; Luis LLANEZA & Francisco ÁLVAREZ (2014): «Pièges historiques contre les loups et autres animaux sauvages dans la péninsule Ibérique», en *Vivre avec le loup? Trois mille ans de conflit*. París, Ed. Tallandier.
- URÍA RÍU, Juan (1976): *Los Vaqueiros de alzada y otros estudios (de caza y etnografía)*. Uviéu, Biblioteca Popular Asturiana.
- VALVERDE GÓMEZ, José A. & Salvador TERUELO VIZCAÍNO (2001): *Los Lobos de Morla*. Sevilla, Al Ándalus.
- VIGIL, Ciriaco Miguel (1889): *Colección Histórico-Diplomática del Ayuntamiento de Oviedo*. Uviéu, Imprenta de Pardo, Gusano y Compañía.
- VILLAZÓN GONZÁLEZ, Marta (1993): *Toponimia. Conceyu de Villaviciosa. Parroquia de Pueyes*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.
- VV.AA. [Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, dir.] (2016): *Cultures. Revista Asturiana de Cultura n.20: La cultura de la caza n' Asturias*. Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana.

LA CAZA DEL LLOBU

Antonio J. Pestana Salido

ORCID iD 0000-0003-2016-1533

Resume: La relación existente ente l'home y el llobu ye de siempre conflictiva. Consideróse a esti animal a lo llargo de la historia primero competencia y enemigu, pa posteriormente ser, arriendes d'ello, troféu de caza. Nesti artículu vamos describir les mañes, garduñes y trampes que s'usaron a lo llargo del tiempu y en dellos ámbitos xeográficos pa la caza del llobu, al igual que les recompenses por ello.

Pallabres clave: llobu, home, caza, trampes, recompensa.

WOLF HUNTING

Abstract: *The existing relationship between humans and wolves has always been problematic. This animal has been traditionally regarded as a rival and an enemy and, eventually, it became a hunting trophy. This paper will analyze the traps and strategies used throughout history to hunt wolves in specific areas, and we will discuss the rewards of this activity.*

Keywords: *wolves, human beings, hunting, traps, rewards.*

Aquellos qu'atrapen llobos y osos con fuecos
 y trampes, ofrezan oraciones a Aristeus,
 porque elli foi'l primeru qu'ideó la manera
 de cazar con trampes y llazos correderos.
 Plutarcu (sieglu I).

ENTAMU

De magar el ser humanu puebla la Tierra, tuvo una rellación mui estrecha colos animales. En primeres acompañaba les menaes de mamíferos que-y daben alimentu y pelleyos pa vistir. Nesa etapa, el llobu considérase competencia. Pero tamién ye, como comentamos con anterioridá, un animal totémicu almiráu pol ser humanu. La so fuercia y resistencia y la forma na que la llobada curia y defende tolos miembros nun pasa desapercibida pa estos primeros humanos, onde los xefes tribales posiblemente buscaren cubrise colos sos pelleyos pa facese coles sos cualidades. Ye mui probable que los primeros apresamientos del animal foren n'engarraes casuales por apoderase d'una presa, quiciabes cazada pol grupu de cánidos, onde dalgún animal cayera abatáu a güelpe de garrote o pola cortante fueya de sílex de dalguna llanza o azagaya.

Más tarde, cuando'l ser humanu entama a dominar l'agricultura y ye a domesticar dalgunos de los animales a los que de primeres persiguía, dexa'l nomadismu y finca en poblamientos. Dende entós tien a mano tolo que necesita d'ellos: carne, lleche, güevos, llana, cueru... Pero tamién empecipia a precisar ayuda, per parte de perros de guarda, pa curiar del ganáu de los posibles ataques del llobu ente otros depredadores.

Ye entós, cuando surde'l sedentarismu permanente frente al nomadismu inciertu de la caza, cuando la especie humana entama a desendolcar mecanismos de defensa frente a los competidores, les alimañes. Pa ello idea y desenvolla gran cantidá d'artiluxos y métodos d'apresamientu.

Los pequeños asentamientos van dando llugar a ciudaes con gran concentración d'habitantes y los nuegos antepasaos comiencen a demandar mayor cantidá d'alimentos. Esto provoca qu'heba una busca de nuevos territorios que se dedicarán a pastos d'una cabaña ganadera que nun para

de crecer. Les viesques y montes van tresformándose y adaptándose pa que pastien cabres, oveyes y vaques. Los animales monteses que vivien nellos —y que yeren preses naturales del cánidu— vense desplazaos. Con más animales caseros nos sos dominios, el llobu principia a protagonizar con más frecuencia ataques al ganáu de «Sapiens» y esto provoca que se-y declare una guerra ensin tregua.

Yá na nuesa dómina, nun pasu alantre más, l'home pasa de ser cazador pa sobrevivir, a tener la caza como afición. Esto afuega un poco más al yá escasu llobu, que non solo ye un oxetivu a abater por causar baxes nel ganáu doméstico, sinón que tamién lo ye porque s'alimenta d'animales salvaxes que l'home declaró como de la so propiedá. Asina pues, dende la realeza prémiase y esíxese que se dea muerte al llobu, tando permities les más cruels y poco selectives mañes con tal de consiguielo: llazos, anzuelos, cepos, venenos, trampes...

Baxo'l nuesu criteriu, la caza del llobu podría estremase en tres etapes:

La primera d'elles entama de magar l'home apaez na Tierra hasta la llegada de les armes de fueu y los venenos modernos. Nesti periodu, l'inxeniu de «Sapiens» evoluciona acordies van cambiando les dómines nes que vive, pasando de llances y fleches de sílex, llazos, *alzapiés*, anzuelos y cepos a ellaboraas armadiyes nes que se traza un plan pa llevar al animal al fondu d'un fuexu o un desbentíu onde se-y da muerte, en bien de casos, col chuzu lloberu, una llanza con punta de fierro de la que yá falaremos.

Na segunda etapa entren en xuegu les armes de fueu y dalgún venenu potente. Nun ye hasta finales del sieglu XIX nel que tomen importancia entrambes dos, pues anteriormente, les armes nun yeren amañoses por delles causes: la incomodidá y lentitú de l'avancarga, la poca precisión, el problema de los díes de lluvia y la pólvora negro, la falta de potencia, les trayectories en forma d'arcu de los proyeutiles... Con respeto al venenu, nun ye hasta la ellaboración de dalgunos d'ellos con carauterístiques mui mortíferes, como la estricnina, que se tuvieren en cuenta davezu. Afortunadamente, dende 1983 nun ye llegal l'usu d'estes sustancias nada selectives y que, en munchos casos, provocaben la muerte de fauna salvaxe, perros ya inclusive de persones. Nesta etapa, inda se siguen conservando dalgunos métodos más antiguos, como los llazos y cepos o garduñes que, xunto a armes y venenos, son pa desanicar la población del llobu en munches zones de la península ibérica.

Anguaño taríamos na tercer etapa, onde tolos métodos anteriores tán vedaos o en desusu, sacante la caza con armes de fueu, ballestes o arcsos de caza.

EL LLAZU

El llazu ye una de les armadiyes más cencielles y que, polo tanto, vien usándose de vieyo. Esti sistema de trampéu evolucionó en cuantes al material colo que se foi fabricando, buscando siempre una mayor resistencia pa evitar que l'animal fore pa escapar. Al principiu fabricábense con frebes vexetales trenzaes, tendones, clines o cueru principalmente y, más tarde, cola llegada del metal, con alambre d'aceru.

El llazu ye un tipu de trampa que consiste nun dispositivu circular con un nuedu correderu, ancláu fuertemente al suelu con ayuda d'una piqueta, arreyáu a un árbol, matu o inclusive a una piedra. Suel asitiase en zones de pasu (siendes, boleres peles sebes) de la fauna que quier cazase. Esta triba de caza ye illegal na península ibérica sacante autorizaciones espreses y xustificaes, por ser una trampa nada selectiva, yá que puede garrar a cualquier animal. Los llazos utilizaos p'apresamientos llegalos güei cuenten con un tope pa evitar que puedan zarrase dafechu, y nun dexar que l'animal muerra afogáu, yá qu'estos apresamientos tienen como oxetu ser lliberáu darréu, bien radiomarcas, bien n'otres árees xeográfiques.

Los alimañeros poníen llazos d'aceru nos pasos per onde sabíen que se movíen les menaes, provocando la muerte por afogamientu al probe animal que tenía la mala suerte de meter la cabeza pel círculu letal. Cuando los atrapaben per una pata, había ocasiones nes que la mutilaben a tarañaos pa safase, quedando mutilaos o morriendo darréu. Estos animales solíen presentar una gastadura acusada nes muelas, causada por morder per un llargu tiempu'l cable acerao que los atrapara.

L'ALZAPIÉ

Ye un métodu d'apresamientu del llobu (u otru animal) garrándolu per una estremidá. Ye un llazu correderu que s'asitia nuna zona de pasu o nun

área cebada primero, dispuestu de manera horizontal sobre'l terrén. El llazu ta suxetu a una piértiga que tien un gran contrapesu na parte opuesta y que fadrá que, cuando l'animal pise sobre'l redondel, esti llibere una calaviya que tien por tola estructura y lu aprisione per una de les pates alzándolu pa que quede colingáu, nun dexando asina que pueda facer fuercia pa llibrase.

Magar que de primeres nun yera una trampa mortal, sí que nun yera selectiva, polo que podía atrapar un llobu o cualquier otru animal que pasara pela sienda onde tuviera armada. Esti métodu d'aprisionamientu yera mui apreciáu polos alimañeros al poder apresar animales ensin que se dañaren los pelleyos de raposes, melandros, fuines... aunque tamién s'utilizaba pa preses con un claru interés alimenticiu como xabalinos, venaos y corcios. Al nun ser una trampa selectiva, el ganáu tamién podía ser atrapao. El problema de cayer nuna d'estes trampes, aunque nun foren mortales, ye que mancaben seriamente la estremidá del animal pela que se-y prendiera y, en munchos casos, nun había una vixilancia constante d'estes, polo que podíen morrer de fame y sede ya inclusive perder la estremidá pola falta de riego sanguineu que l'estrangulamientu provocaba sobre'l miembru. Ta vedáu'l so emplegu por motivos idénticos al llazu correderu, nun se dexando usar en nengún casu.

VENENOS, BOLES «MATACÁN» Y ANZUELOS

Evidentemente toa muerte ye cruel y doliosa pa quien la recibe, pero aquella qu'allarga l'agonía en tiempu ye, por desconta, la más tarrecible. L'home, nel so enfotu por desanicar too aquello que perxudicaba los sos intereses, nun dexó d'idear métodos pal estermín d'alimañes. Ente esos artificios que mataben provocando dolor y que causaben mancadures internes, atópense les que se citen nel títulu d'esti apartáu.

De los tres, el más cruel de los métodos utilizaos ye'l venenu. Muéyase un cachu de carne, morciella, chorizu, dientro d'un güevu de pita ya inclusive nun cadabre yá esistente y déxase en campu a disposición de cualquier animal carniegu. Esto nun acababa namás cola vida del llobu, como ye de suponer, y asina cualquier raposa, algaire, fuina, cuervu, utre... que

diera con aquel ensundiosu y despiadáu manxar, acabaría retorciéndose de dolor hasta que llegara la «piadosa» muerte. Pero'l mal del venenu nun queda ende, yá que según qué tipu, por exemplu la «estricnina», ye bioacumulable nel organismu y puede seguir conservando l'efeutu nocible envenenando cualquier animal que s'alimentara del cadabre. Poro, la cadena de muertes yera inacabable. Amás, al nun ser selectivo, esa ponzoña podía acabar ensin dulda cola vida de cualquier perru de casa, de pastores ya inclusive gochos que s'atoparen col cebu, volviéndose entós contra quien quería la muerte del llobu.

D'igual manera, tampoco nun yeren nada selectives les boles «matacán». Cachos de carne relleno de clavos, anfileres y cristales que provocaríen gran cantidá de mancadures internes nel llobu y qu'acabaría morriendo desangráu y ente grandes dolores. Pelo menos nesti casu, los animales comedores de carnáu que pudieren alimentase col cuerpu del fináu, nun corríen el peligrosu que teníen cuando s'alimentaben d'un animal envenenáu, aunque esta técnica nun queda llibre de la crueldá implícita na intención.

Tocántenes a los anzuelos o ganchos, estos colingábense davezu de dalguna caña firme y atábense con una cuerda o cadena resistente. Cebáu con un cachu de carne, el llobu saltaba p'atrapalu quedando colgáu col afiláu fieru curváu engancháu na boca, retorciéndose mientras esperaba la llegada de quien acabaría'l trabayu con un garrotazu o, nel meyor de los casos, un tiru d'escopeta.

Lo cierto ye que, nos tres casos, el perru guardián d'una casa de campu o d'un ganaderu, tamién podía ser víctima d'esos despiadaes artes de muerte, aunque dellos lloberos, con amplia esperiencia a recostines, llegaben al estremu de preparar estes cruels mañes cubiertes con carne de perru, evitando asina que los canes domésticos cayeren nesta trampa mortal (Iglesias Izquierdo *et al.*, 2017).

Afortunadamente, l'usu d'estos métodos ilegalizóse na península ibérica cola abolición en 1968 de les llamaes *Juntas de Extinción de Alimañas*, yá qu'hasta entós, non solo se dexaba causar baxa nes alimañas y sobre manera nel llobu, sinón que les alministraciones fomentaben y premiaben l'estermín de tolos mamíferos carniegos y aves rapaces.

GARDUÑA LOBERA

La garduña ye posiblemente'l métodu de caza más espardíu na península ibérica p'apresar y dar muerte al llobu y que s'usó dende tiempos de los romanos hasta la so veda nel nuesu país por nun ser selectivu. Esti artefactu, fabricáu en fierro forxao y aceru templao, tenía la misión d'aprisionar y mancar dalguna de les estremidaes de la desafortunada presa. El cepu metálicu cuenta, ensin entrar en fondura, con un «resorte» que s'activa cuando l'animal pisa sobre'l «platu», zarrándose sobre la pata d'esti, y d'una pareya de «arcos» o «costielles» que, con frecuencia, teníen «dientes» pa mancar más tovía na estremidá. Esti artefactu poníase solu o formando una armada de delles unidaes, nun pasu frecuentáu pola víctima, previamente rastrexada, o alreor d'una presa viva, muerta o cebada con cachos de carne.

Comentaba Moisés Bouza nel so llibru *El trampeo* que la caza con garduña yera una modalidá pa xordos. De mano podría estrañar esta afirmación, hasta qu'un imaxina'l gran dolor que se puede llegar a experimentar cuando dos arcos de fierro cuten con tola fuercia nuna pata, quebrándola y aprisionándola ensin relaxar la presión a la espera de la llegada del verdugu, armáu con un garrote o, con suerte, una escopeta que fixera desaparecer esi terrible dolor de manera más rápida. Y dicía que yera una modalidá de caza pa xordos porque yera terrible sentir los lamentos y llanxíos pol sufrimientu del animal y naide solía quedar impasible. Nel magníficu trabayu sobre los cepos lloberos que Javier Ruiz (2016: 104-131) espublizaba na revista *El Corzo*, comentaba una hestoria qu'asocediera en La Sierra de Gredos y nun fragmentu del testu rellata:

Un aullido espantoso, un alarido que en el silencio augusto de la noche resonó imponente en las oquedades de las peñas y riscos que nos rodeaban, paralizó de terror todos nuestros movimientos y nos demostró que el lobo estaba aprisionado por la trampa... Había llegado el momento de intervenir, porque la fiera revolvióse enloquecida contra el cepo que desgarraba una de sus patas, mordiendo el arco de hierro hasta dejarse los dientes en la doble sierra que lo sujetaba...

Acordies col sustratu onde diben ponelos, pueden estremase hasta cinco modelos bien diferentes:

- Pa nieve y fueya seco, usáu davezu na zona cantábrico-pirenaica.
- Les usaes en sustratos de cascayu, propios de la zona catalana y mediterránea.
- Garduñes p'arena que solíen usase nel sur peninsular.
- La llamada «garduña ibérica» o «gato extremeño», que s'usaba en cascayeros.
- Y, a lo postrero, un tipu de garduña que nun tien «rabu» y que se solía poner sobre postes pa garrar, sobre manera, aves rapaces.

Otru aspeutu llamaderu ye que la garduña tenía que se desodorizar pa que nun la detectara l'olfatu del llobu. Pa ello valiéndose los tramperos de recetas propias tresmitíes dende xeneraciones anteriores o discurríes por ellos mesmos: ferveles con ceniza y romeru, afumales colingándoles sobre una bona foguera de lleña verde y arumoso, esfregalos con cuchu... too pa evitar el golor a fierro, a ferruñu, a humanizu, a sangre d'antigües preses. Nengún garduñeru que se tenga a bien guardaría les garduñes dientro de casa onde, ensin dulda, garraríen esi tafu a humanizu que pondría n'alerta al cánidu (Ruiz, 2016).

Pa cabu, y pa nun dexar que'l llobu pudiera escapar cola garduña enganchada, tenía esta una cadena acabada nuna argolla, que valía pa meter una piqueta y asina afitala en suelu. Tamién había dellos modelos que sustituyíen l'argolla por una triba d'ancla de cuatro brazos que tendría la misión d'enganchar nos matos, dexando reteníu al llobu a pocos metros.

Pero nun surdieron les garduñes cola apaición del metal, darréu qu'hai rexistros prehistóricos d'usu d'estes trampes feches en madera. Son les llamaes «garduñes de postigu». Estes nun llegaron a ser sustituyíes dafechu poles garduñes de fierro, sinón que convivieron entrambes dos hasta lo cabero del sieglu XIX, magar que les de madera fueron desapareciendo dulces, quiciabes pola comodidá a la d'armar y tresportar la metálica y porque ye bien probable que se fora perdiendo la conocencia y l'habilidá pa fabriles.

Les garduñes de postigu solíen tar feches de madera de carbayu, nuna pieza de cerca d'un metru de llargor, trenta centímetros d'anchor y una

fondura de quinze centímetros (midíes, como dicimos, aproximaes). Nel centru faciase un güecu d'unos cincuenta centímetros a lo llargo y mediu palmu d'anchor, que sería onde'l probe animal metería la pata. Dos tables asitiaes a cada llau a lo llargo de la pieza suxetaben dos vares, normalmente de madera de boxe, firmes y cimble, que fadríen de resorte. Estes tables cuntaben pela parte inferior con una filera de dientes afilaos fechos con distintos materiales (sílex, güesu, estielles de madera...) acordies diba evolucionando l'home. Cola ayuda d'una tabla forciábense les vares de boxe, narquiándoles y abriéndoles contra entrambos llaos de la trampa, quedando nesa posición, los dientes p'arriba. Poníase una tablina metanes a mou de «platu» y quedaba armada. Cuando l'animal triaba la tabla, les cañes de boxe volvían a la posición de reposu zarrando la pieza y clavando los dientes sobre la pata, dexándolu apresáu. Estes trampes solíen soterrase pa escondeles y asitiábense en zones de camín de los animales que se queríen prindar.

TRAMPA DE BALLESTA O DE TRABUCU

Otra manera de dar caza al llobu y a otres «alimañes» yera per aciu d'esta trampa, que recibía'l nome de ballesta o trabucu en función del artiluxu que s'usara. Anque cola apaición de les armes de fueu podríamos pensar que la ballesta quedaría nun segundu planu, lo cierto ye que nun foi asina y, per munchos años, armóse esta trampa cola flecha como proyectil en cuenta de con plomu. La esplicación sería bien cenciella y tendría que ver cola poca discreción del trabucu frente a la ballesta. Y ye que'l primeru actuaba de manera ruidosa, alertando a otros exemplares que podíen dexar la zona o a les persones, incluyíes les autoridaes col consiguiente riesgu si se facía de manera furtiva. Otru de los motivos yera'l golor a pólvora, cuasi imposible d'ocultar y detectao pol finu olfatu de les especies a les que diben destinaes. Tamién taba la incomenencia de que los díes d'agua o d'orbayu la pólvora moyábase y el trabucu nun cumplía col so cometíu.

El sistema yera bien cenciellu: Escondíase ente los matos la ballesta o trabucu, puesta a un altor afayadizu p'apotar sobre dalguna zona mortal de la presa a la que diba dirixida la trampa. Frente a la boca de disparu y

colocáu a una distancia acionada, asitiábase un cebu atáu con un cordel, que taría anoyáu pel cabu opuestu al gatillu del arma. Cuando l'animal tiraba de l'axeitera, acionaba'l disparador y recibía la flecha o la bala.

Nel casu de la ballesta había ocasiones nes que s'emponzoñaba la punta con dalgún venenu d'orixe vexetal. Pa ello faciase una pastia per cocimientu y maceración, con ciertos plantes como la llavera, patallobu o «yerba de los ballesteros», el vedegame o «ballestera», el texu o la nuez vómica ente otres, llogrando asina la muerte del animal nel casu de qu'esti marchara mancáu.

TRAMPES PA LLOBOS

A lo llargo de la historia, l'home construyó distintos tipos de trampes pa dar caza al llobu. Construcciones inxenioses y bien diseñaes que sirvieron per munches xeneraciones, participando na so construcción y desendolcu pastores, ganaderos y vecinos de los pueblos onde s'atopaben. Asina, tenemos los caleyos, chorcos, fuexos, caleyos, *callejos*, *corrales*, *cortellos*, *fojos*, *fosos*, *fosos lobales*, *loberas*...

En munchos casos, nestes trampes usábase una cabra o una oveya como cebu que se daba pa tala cosa, cada vegada por un vecín ganaderu de la zona, ensin percibir pagamientu nengún por ello. En dellos casos, estos animales nun morrién y volviéense al amu, bien pola disposición de la trampa, qu'evitaba que'l depredador tuviera contautu col cebu o porque al vese'l llobu atrapáu dedicara tol so enfotu en facer por fuxir ensin poner atención al probe animal utilizáu como atrayente.

Estes trampes cuntaben por norma xeneral con fuexos fondos d'unos dos o tres metros de fondura, que nun dexaben qu'escapara l'animal de la que cayere dientro. Dalgunes d'elles teníen una o delles estaques afilae pa recibir al llobu y producir el mayor dañu posible na cayida. Inclusive dalgunos de los fuexos nos qu'acababa cayendo l'animal taben construyíos a lo llargo de calces de riegues, con cuenta de que s'añagaren y el llobu morriera afogáu. En sabiendo esto, tamos énte trampes de gran formatu. Estructures fites de grandes dimensiones que, dacuando, habíen cuntar cola collaboración de gran parte de la población pa llograr l'oxetivu: dar caza al llobu.

Vamos falar darréu de dellos tipos de trampes que, según el llugar de la península ibérica onde teamos, van tener distintos formatos procedentes de la evolución de los años y l'adaptación al terrén y recibirán nomes estremaos: *hoyos, cortellos, trampas de paredes convergentes, perchas, trampolines y tinaos*.

Pero primero d'entrar na so descripción, que yá apaez perfeuta y estensamente desendolcada nel llibru d'Alberto Hernando Ayala (2020), hai que señalar que los llobos atrapaos en toes eses trampes podíen tener destinos distintos y un mesmu final. El primeru, con suerte pa ellos, yera la muerte inmediata y con un sufrimientu relativamente curtiu nel tiempu. En morriendo, llevábense los llobos llevaos a los Ayuntamientos pa cobrar pola so captura como vamos ver nel capítulu vinientes o pasiaos pelos pueblos, rellenos de paya, pa recibir les recompenses de los vecinos. El segundu, ser capturáu y calteníu vivu. Nestos casos nun se presentaben nos Ayuntamientos nun primer momentu, yá que los captores sacaben más dineru y alimentos amosándolos nos pueblos y llugares, onde los desafortunaos animales yeren víctimes de los maltratos más bederres. Cola boca y estremidaes ataes, sufríen güelpes, quemadures con cigarros, cortes, pinchaes... A la fin, la muerte llegaba, pero tres un sufrimientu escomanáu. Una y bones muertos, solíen presentase nos Ayuntamientos pa cobrar la postrer recompensa.

Magar que la muerte nun suel ser querida por naide (persona o animal), nel casu d'un llobu cayíu nuna d'estes trampes, si fora racional, sería'l final más queríu. Una muerte rápida. Pero nun solía ser asina. Pa la captura del cánidu con ún d'estos sistemas enantes mentaos, participaben gran cantidá de vecinos de los llugares y pueblos cercanos y ye de suponer l'odiu que-y teníen, porque, como se verá más alantre, la construcción d'estes trampes, n'ocasiones megalítiques, riquía d'un gran esfuerciu. Ta claro que naide invierte trabayu y tiempu pa consiguir poca cosa, polo que queda abondo clara la enganía por dar muerte ya inclusive desanicialu. En cayendo nel fuexu, si nun s'enartara nes estaques afilae coles que dalgunes d'estes trampes cuntaben, podría morrer de delles maneres. Lo habitual sería matalu a pedraes, allanciáu o rares vegaes, d'un disparu. Esta última manera sería la más rápida, pero nun se solía facer por dos motivos principalmente: el

primeru, porque la bala costaba dineru y había otres formes más económi-ques y el segundu, pa nun quitar a la xente llano la oportunidá d'esfrutar viendo sufrir al so tarrecíu y odiáu «enemigu» ya inclusive, de ser partes de la so final.

En dellos llugares, pa que la picaresca nun apaeciera ente los alimañegos, faciense dellos tayos nes oreyes pa que'l pagamientu por una mesma pelleya de llobu nun se volviera repetir. Asina, d'esta miente, había en dellos Conceyos unes tisories dedicaes a tala fin.

EL FUEXU

Ye ensin dulda una de les trampes más primitives y cencielles que se conocen na península y nel restu del mundu. Ye una escavación de muries verticales, d'ente dos y tres metros de fondura, que s'asitiaba por rieglá xeneral nuna zona de camín y tapábase con cañes y fueya seco pa escondela. N'ocasiones, poníase nel so interior un cebu vivu o muertu, por casu una cabra y, si quería consiguisse la muerte rápida del llobu, llantábense unes estaques afilaes no fondero o bien s'añagaba. Magar qu'estos fueuxos solíen facese en zones de poco pasu, tanto de persones como de ganáu, corría'l peligrosu de que dalgún se despistara y cayera dientro. Pa qu'esto nun pasare, asitiábense señales como alvertencia. Esti sistema yera d'usu frecuente nel norte d'España y entá queden nicios en delles zones de monte, anque la mayoría atapábenlos tres el so cometú pa evitar accidentes.

Según la zona, provincia o rexón onde taben, podíen llamase de distintes formes, faciendo alusión a esti tipu de trampa, atopando nomes pa referise al fuexu como: *couso*, *curro*, *pozo*... (Iglesias Izquierdo *et al.*, 2017; Hernando Ayala, 2020; Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

EL CORTELLO

Tamién llamáu *corral*, *cortello*, *foxo de cabrita*... ye un recintu de gran tamañu, asemeyáu a un corral y arrodiaáu de muries feches de piedra tan altes que'l llobu al cayer nun podía saltales dende dientro pa escapar. Dalgunos d'estos recintos faciense sobre fasteres con daqué desnivel, onde

los llobos podíen entrar pela parte alta de la rimada, que nun tenía apenes altor (vista dende l'esterior), atrayíos polos berríos d'una cabra o'l golor de dalguna setera, asitiaos nun ribayu cercanu al muriu. Una vegada dientro, l'altor de les paredes, munches vegaes remataes con grandes llábanes a manera de voladizu, torgaben que pudiera volver salir. Poníase una cría de cabra, d'ende ún de los sos nomes, porque, al dixebrala de la madre, berraba ensin parar. En dalgunos *cortellos* cercanos a les aldees, si'l llobu aportaba a la trampa y mataba la cabra, el nun sentir los berríos alertaba a los vecinos. Tamién, como yá comentamos enantes, podía asoceder que nun pasara nada a la iguada, porque'l depredador, en viéndose atrapáu, centraba'l so esfuerciu en facer por escapar y non en comer

Esta triba d'armadiyes punxéronse en valor y, en dalgunos llugares consérvense en bon estáu güei, como nel casu del *Cortello dos Lobos* en Lubián (Zamora), en Langre (Lleón), en La Garganta (Cáceres) o n'Outeiro (Montealegre) en Portugal, por citar dellos (Iglesias Izquierdo *et al.*, 2017; Hernando Ayala, 2020; Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

TRAMPA DE MURIES CONVERXENTES

Ente otros nomes, esta triba de trampa conozse como *callejo*, *lobera*, *foso*, *caleyu*, *calechu*... D'ente toles trampes mentaes ye la única que precisaba de la collaboración comunal pa cumplir la so función: dar caza al llobu. Solíen facelo los habitantes d'un conceyu o de dellos, axuntándose pa lluchar contra'l so tarrecíu y odiáu enemigu.

Esta trampa cuntaba con dos muries de piedra u otros materiales d'orixe vexetal que, nos sos anicios, taben xebraos ente sigo dellos centenares de metros. Conforme esi muriu diba avanzando, les paredes garraben altor, llegando a medir sobre los tres metros p'acabar, como si fora un embudu, dando nun pozu. Pa facela funcionar, un grupu de «batidores» acompañaos dacuando de perros, batíen el monte faciendo que baxara'l llobu pel embudu. Ya nel percorríu, l'animal diba dexando atrás unes pequeñes cabañes o abellugos, d'onde salíen persones que tuvieren escondíes, afalándolu pa nun dexar que pudiera volvese. A lo cabero del embudu, un muriu pequeñu o un accidente del terrén nun dexaba ver el fuexu y el

llobu acababa cayendo dientro. Solía emitise *in situ* un xuiciu sobre la fiera polos daños y yera condergada a muerte. Darréu, y dende'l llugar n'alto nel que taben los humanos, yera frecuente que morriera poles pedraes que-y aventaben.

Había tres tipos de trampes de muries converxentes: simple, doble o en cruz. Nel casu de la trampa simple, esta contaba con un fuexu dende'l que partíen dos murios, como'l descritu de manera xenérica. La trampa doble cuntaba con dos tandes de muriu que daben a un mesmu pozu, aprovechando a veces el trazáu de dos cañaes diferentes. La trampa de paredes en cruz solía tar asitiada en grandes llanaes nes que yera imposible saber per ónde podría apaecer el llobu, teniendo cuatro murios que daben a un fuexu central. Esta clas de trampa ye la menos frecuente.

PERCHA DE LOBOS

En La Sierra de Grazalema (Cádiz), descubriéronse apocayá nicios de lo que podría ser una trampa pa llobos, conocida nesta zona como «percha». Esti tipu de trampa pudo describise y alcontrase de manera permanente n'otres partes del mundu, utilizada p'apresar grandes carnívoros. Nel norte del continente africanu, estes trampes son conocíes col nome de *margabah*. Ye posible que la cercanía ente Cádiz y África pudiera sofitar l'intercambiu d'esperiencias y desendolcar esta triba de trampa na península ibérica. La trampa ye básicamente una estructura a manera de *zahúrda* zarrada dafechu y con una única entrada pal llobu. Dientro poníase la setera qu'activaba llueu d'un tirón del animal, la cayida d'una piedra o tablón que zarraría'l recintu, atrapando al animal nel so interior. Nesta estructura podría haber ciertos rendixes, como asocede nes trampes africanes, pa inxertar el chuzu lloberu y dar muerte al animal (J. Ruiz. & J. M. Amarillo, 2015).

EL TRAMPOLÍN

Tamién llamáu *punte* na provincia de Badajoz, *romana* na parte d'Alcántara (Cáceres) o *pingulina* en Tierra de Granadilla (Cáceres). Yera un

tablón con una parte suxeta por una piedra sobre'l terrén y la otra espuesta sobre'l vacíu aprovechando un cantu o bien un pozu o corral de paredes bien altes. Nel cabu de la tabla que quedaba al aire poníase'l cebu que podría ser un cachu de carne o dalguna presa viva de pocu pesu como un coneyu o una pita. Cuando'l llobu tentaba llegar a la comida, el tablón basculaba y facía que cayera al vacíu. Si cayía per un cortáu, lo más probable ye que morriera o bien que quedara mancáu gravemente. Si pol contrario'l trampolín taba puestu sobre una muria d'un pozu o corral, la muerte solía llegar bien por afo gamientu o del mesmu mou que cuando lu atrapaben nun fuexu de los descritos anteriormente (J. Ruiz. & J. M. Amarillo, 2015).

EL TINAO ESTREMEÑU

N'Estremadura conozse como *tinao* a un tipu de cuadra o corral de paredes altes. A veces estos recintos convertíenlos en trampes pa llobos. Pa ello, facíaase una puerta fácilmente abatible desde fuera na muria del corral, que dexaba entrar al llobu ensin problemes. Atrayíos polos berríos de la cabra u oveya que se punxera como atrayente, atravesaben el portiellu zarrándose esti per mediu d'un resorte ya impidiendo que pudiera escapar. N'atrapándolu dientro del *tinao*, el final yera idénticu al qu'asocedía en cualquiera de las trampes anteriores, quedando l'animal nuna posición baxa a voluntá de la xente llano que se concentraba na parte cimera de les paredes de la cuadra (J. Ruiz. & J. M. Amarillo, 2015).

EL CHUZU LLOBERU

Les primeres armes qu'utilizaron los nuegos antepasaos, en tiempos nos que compartíen la Tierra con neandertales, foron la piedra como elementu aventaderu y la caña d'un árbol usada a manera de porra. Col tiempu, l'home depriende a escoyer les cañes pa facer llances aguzando la punta y endureciéndola col calor del fueu y, darréu, depriende a tallar les piedras, convirtiéndoles n'oxetos cortantes o que podíen aventase con más potencia y más lloñe con ayuda de la flonda. Les cañes, son tresformaes y afeches pa suxetar eses piedras faciéndoles más mortíferes: hachos, llances, fleches...

Agora, los nuevos antepasados pueden defenderse mejor de los enemigos, humanos y no humanos, en la lucha por conseguir cuevas, territorios y presas. Uno de esos competidores es el llobo. Con la llegada del metal, estas armas perfeccionaronse apareciendo los primeros lanzas de punta afilada, fueyes cortantes y mucho más resistentes. Fue muchos años una de las armas más utilizadas por ejércitos y cazadores, pero también por los pastores y ganaderos para defender el ganado del ataque de los fieros.

Así nacen los chuzos lloberos, unas lanzas de punta aguada, con fueyes planos de un palmo y doble filo, que cuando tenían una cruceta en la base que torcía que la lanza atravesara al animal, haciendo de tope y favoreciendo la retirada del chuzo o, en el caso, la posibilidad de hacer fuerza sobre el cuerpo de la víctima contra el suelo, una piedra o el tronco de un árbol. Esta fueya cortaría tejidos, músculos y arterias al paso, estropeando y debilitando, en este caso, al lobo.

Posiblemente no sea un arma fabricada para dar muerte al lobo. De hecho, sea una adaptación de un arma de guerra a una para cazar, a cierta distancia, a algunos animales cinéticos como venados y jabalíes y, además, también como instrumento de defensa por pastores y ganaderos contra el lobo. Ello es que no faltaba un chuzo a la puerta de payases, mayas, cabanos de pastor...

Quisimos dejar para el cabero de este capítulo al chuzo llobero porque, por muchos años, fue la pieza que remataba la xera, el que daba muerte a la fiera (Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

LOS PAGAMIENTOS POLA CAZA DEL LLOBO Y OTRES ALIMAÑES

De magar el ser humano y el lobo crucen los caminos, empieza una relación de admiración y odio que llega hasta los nuevos días. Aunque, como ya diximos, se consideró a nosotros como un animal totémico, admiró por su fuerza, resistencia y por cómo curia del resto de la llobada, siempre tuvo consideró, de manera creciente al respecto de la evolución humana, como competencia y enemigo a abatir. La persecución fue en silencio y los motivos podríamos resumirlos en cuatro principalmente: competencia, ataques a la ganadería, superstición y caza.

Nun primer momentu, cuando l'home ye nómada, vive en cueves y persigue les menaes d'herbívoros que-y proporcionen alimentu, instrumentos y pelleyos pa vistir, el llobu ye consideráu como competencia, yá que cazaba les mesmes preses que'l ser humanu, anque, los xefes y xamanes de les tribus vistíen les sos pelleyes y afataben los sos cuerpos coles sos garres y dientes, señal inequívoca d'admiración. Esto queda confirmao col fechu de que delles figures de llobos, apaecieren pintaes en cueves y abrigos prehistóricos y, en non pocos enterramientos afayárense restos de collares nos que les cuentas yeren dientes de llobu.

Más tarde, cuando los humanos s'afinquen, n'adomando los herbívoros qu'antes persiguíen y empiecen a controlar l'agricultura, el llobu comienza a ser l'alimaña cafiante que causa baxes ente los sos animales. Derruémpanse zones de monte pa crear pastos y la cabaña d'animales domésticos, que tienen el sentíu de supervivencia más atrofiáu, conviértense en presa fácil y queden en garres del llobu. Col tiempu desendólquense dos formes de ganadería: los que tienen los animales pal so propiu suministru y los que críen ganáu p'alimentar a la raza humana qu'empieza a crecer de forma extraordinaria. Los primeros ven nel llobu a la fiera que-yos dexa ensin recursos y, los segundos, al animal que mengua los sos ingresos. Por tanto, quéxense sobre la situación y demanden que se desanicie'l so problema.

Otru de los motivos que xuega en contra del llobu ye la superstición. Cuando cai la nueche, el ser humanu vese indefensu, nun ta preparáu pa sobrevivir na naturaleza cola ayuda de los sos sentíos y tien que s'abellugar en cueves y cases. Pa él, ye la hora na que bruxes y demonios anden a los sos dele-res pa facer los sos ritos. Aquellos animales que viven cuando la lluz desapaez, empiecen a rellacionase como aliaos del malinu y, si amás causen daños nos bienes de los humanos, conviértense n'animales que tienen de desanicíase. Asina, tenemos el casu de les curuxes que, col so cuerpu blancu que reflexa les lluces del pueblu, como si d'un espíritu se tratare, y el so cantar poco agraciáu, son consideraes de mal agüeru y espárdese'l pensamientu bastante xeneralizáu de que, cuando canten sobre'l teyáu d'una casa, daquién d'ella, persona o animal, va morrer. D'esperteyos que se tiren al pescuezu de les muyeres pa morde-yos al más estilu vampíricu, acabando enredaos ente'l so pelo. Y como non, del llobu. Esi animal que fai que se respigue daquién cuando

ta cerca y que cola so mirada caltriente ye capaz a paralizar de mieu a quien lu tien en frente, amás de dar muerte al ganáu y a los perros que lu defenden. Protagonista de cientos d'hestories rellacionaes col demoniu y homes llobu ye un ser al que se-y tarrez y hai que desanicar.

Cuando l'home s'asienta yá nun tien falta de salir a cazar pa poder subsistir, agora tien la comida que necesita a pocos metros de la casa, sacante en determinaes époques de fame, normalmente después de guerres, o nes families más probes y humildes que recurríen a la caza como complementu a la so economía de subsistencia. Ente la burguesía apaéz la caza como entreteniminetu y conviértese nuna de les actividaes sociales más importantes pa la nobleza. A partir d'esi momentu, el llobu empieza a vese como troféu cinexéticu y como enemigu que da muerte a pieces de caza que l'home considera de la so propiedá y, por tanto, refuercia entá más l'odiu ancestral y persecución.

Los más de reis y nobles, cuando nun andaben enredaos en guerres, dedicaben bona parte del so tiempu d'ociu a la caza, sobre manera pieces de caza mayor. Y ye que'l ser humanu, desque moraba nes cueves, manifestaba la so supremacía amosando cuernes, caniles, pelleyes y, darréu, animales diseaos presidiendo los grandes salones de la corte.

Ello ye que dellos reis yeren reconocíos cazadores, llegando ún d'ellos, Alfonso XI, a espublizar *El Libro de la Montería* qu'empeciara'l so padre, Alfonso X. Una xoya na que se recueyen les meyores zones pal exerciciu de la caza, descripción del estáu de los montes ibéricos y una detallada descripción de les distintes especies canines utilizaes nes monterías. Nes sos páxines enumera les zones bones pa la caza del llobu nel sieglu XIV, onde en dalgunes, cuantayá que ta desanicáu.

Esti celu pola caza, teniendo como enemigu al llobu que mataba los sos trofeos y animaos polos ganaderos que se quexaben de les baxes sufríes, fai que se-y declare oficialmente una guerra ensin cuartel, llegando, como vamos ver de siguío, a afitase pagamientos de les arque municipales a aquellos que presentaren dalgún exemplar abatíu. Estos yeren más o menos abondosos en función de si yera un machu, una fema, una fema preñada o una camada. Pa evitar la picaresca y que se presentara un mesmu exemplar más d'una vegada, solíen facer cortes nes oreyes pa señalalos.

Amuésense darréu dellos casos recoyíos en distintos municipios d'España ya inclusive en distintos siglos, pues estos pagamientos duraron hasta la desapaición de les *Juntas de Extinción de Alimañas* na segunda metá del sieglu XX.

Les primeres referencies de gratificaciones por llobos abatíos n'Andalucía, son en Sevilla nel sieglu IV, magar qu'apaecen les más a partir del añu 1500 (Gutiérrez Alba, 2005).

La Garganta (Cáceres)

Hai una ordenanza de 1477 fechada na villa de Béjar (a la que pertenecía daquella La Garganta), que decía: «los loberos, si tomaren lobo grande, hayan derecho de 500 maravedís del Consejo de la Villa e 12 maravedís de cada concejo de los lugares y de cada hatu un queso de leche de una hora». (Republica.com, 2012)

Baena (Córdoba)

Nel añu 1488 ordenábase espresamente recompensar la muerte de llobos y llobetos, dexando al llibre determín del Conceyu recompensar a aquellos que presentaren un llobu machu (Gutiérrez Alba, 2005).

Granada

Cola espulsión de los moriscos, los campos granadinos sufrieron una acusada despoblación humana, si bien hebo una medría señalada de ganaderos. Nes Ordenances municipales del añu 1552 apaez una orde titulada «Lo que han de pagar por los lobos». Y ye que, esa despoblación sumada a la creciente ganadería, fixo que pel iviernu, cuando la comida yera más escaso malo d'atopar nos montes, les llobaes baxaben hasta la redolada de la ciudá de Granada y municipios cercanos, convirtiéndose nuna vele apa los habitantes. Por esto, nestes Ordenances decretábase'l pagamientu de tres reales qu'había que pagar al vecín que presentara un llobu adultu y cien maravedinos si lo qu'amosaba yera una camada entera.

Conforme de la que diben pasando los años y por mor del creciente número de llobos, los pagamientos por exemplar abatíu diben xubiendo de valor. D'esta miente, nuna batida fecha nel añu 1584, l'Ayuntamiento de Granada tuvo de pagar de les arque municipales la cantidá de 61.200 maravedinos como recompensa de los 204 llobos muertos.

Los animales cazaos había que los presentar a un responsable designáu pol Ayuntamiento pa, o bien atropar los pelleyos que más tarde se vendíen, recuperando d'esti mou parte de los gastos polos pagamientos, o pa face-yos una marca, que solía ser una mozqueta na oreya, evitando asina que se volviera a presentar pa cobrar por ella en más d'una ocasión.

Acuriosóse un quartu na casa del *Tesorero de las Fábricas de la Alpujarra y Valle*, D. Manuel de Sota, onde s'apurrién los llobos cazaos presentaos como prueba, y les sos paredes diben enllenándose de cabece y dellos pelleyos colgaos. Esta casa, que taba asitiada na Plaza de Callao, empezó a llamase «la casa de los lobos» y por insistencia de pueblu, cambió'l nome d'esta plaza pasando a llamase como se conoz güei: *Plaza de los Lobos*.

Alhama de Granada (Granada)

Nel añu 1575, les autoridaes faen rexistru obligatoriu dos veces al añu (en San Xuan y Navidá) de toles cabece de ganáu pa ver el número real de baxes. Les penes por nun notificar les baxes yera de 1.000 maravedinos que se volveríen pa la caza del llobu.

El Común de Segura (Xaén)

Nel sieglu XVI, allá pel añu de 1580, róblense les *Ordenanzas del Común de la villa de Segura y su tierra* y nelles dediquen un capítulu a «los que tomaren lobos» nel so territoriu, determinando les cantidaes qu'habíen de pagar los conceyos según se tratara d'un llobu mayor, un llobetu o una camada entera, cola sola condición de presentalos nel conceyu cola oreya derecha cortada. (Republica.com, 2012)

Carmona (Sevilla)

Nesti municipiu les ordenances municipales afitaben pagamientos de 3 reales por llobu adultu y 1,5 reales por llobetu. Pa costiar estos gastos, los criadores de ganáu teníen de colaborar pagando 4 reales por fatu d'oveyes o con 2 reales si se tratara de vaques, gochos y cabres pa caltener esti fondu monetariu destináu a la llucha contra'l llobu

Requena (Valencia)

El día 8 de febreru de 1634, el Rei Felipe IV dirixe una provisión real al correxidor de Requena na qu'indica que'l pagamentu del apresamientu de llobos fadráse non col caudal de propios del Ayuntamiento, sinón col repartu de gastos ente los ganaderos llocales y foranos, que pagaríen acordies cola magnitú de los armentíos.

El rey mandó la matanza de llobos baxo «premiu» de cuarenta y cuatro reales por cabeza de llobu o lloba; otros cuarenta y cuatro reales por camada de llobetos de tres o más exemplares; seis reales pola cabeza d'una raposa, y seis reales pola camada de raposes pequeños de tres o más. Nun se pagaba hasta que nun se viera pelos güeyos el llobu o raposa y, en pagándose, cortáben-yos les oreyes a rayente del casco (cabeza) pa evitar fraudes (Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

Orihuela (Alicante)

Alredor de 1640, nesti términu, a los llobos cazaos y llueu de cobrar los premios dictaos pol Rei Felipe IV, nel que los gastos se repartíen ente ganaderos riberiegos y de la Mesta, estantes (que pasten permanentemente dientro del términu xurisdiccional onde tán amillaraos) y non estantes (ganáu trashumante), tirábase-yos al agua tres cortar les oreyes a rayente del casco y nel casu de los llobetos tirábase-yos vivos (Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

Uviéu (Asturies)

Nos primeros años del sieglu XVIII, alreduro de 1715, faise referencia nes primeres Actes de la Xunta Xeneral al respective de los daños de les fieres. Nesos años, yera'l llobu'l qu'axuntaba les quexes, apaeciendo pal osu delles décadas más tarde. Dase n'Uviéu un premiu pola caza y muerte d'estes fieres. Ye nesta dómina, el gobernador quien decide l'importe de los pagamientos que yeren: cuatro ducaos por llobu, lloba o camada d'estos, cuatro reales por llobetu, pagaos pol Mayordomu de Propios d'Uviéu (Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

Béjar (Salamanca)

Hai un documentu de 1720 nel que se señala que los cazadores recibíen como recompensa un total de 44 reales, pagos ente los vecinos de los pueblos y la propia Villa de Béjar (Torrente Sánchez-Guisande, 1999).

Almonte

En 1761 el Concejo d'Almonte ofrecía 60 reales por llobu muertu y 6 ducados por *cama* (camada), Esto foi ún de los motivos que contribuyó al estermín del llobu nel llugar si tenemos en cuenta qu'un xornaleru ganaba daquella 4 reales.

Vilar de Pousada (Baleira-Lugo)

Cuenten los vecinos d'esta aldea luguesa que los *lobeiros* (lloberos) pasiaben, bien los llobos aprisionaos, bien les sos garres y cabeces, o bien los cachorros, en pollinos per toles cases de les aldees de la comarca. Tamién pasiaben a pie a los desafortunaos cánidos, vaciaos de carne y coraes y espetaos nun palu que metíen pela boca y sacaben pel anu. Empara d'ello, y tamos falando alreduro del añu 1950, amás de cobrar les 1.000 pesetes que recibíen per parte del *Concello* atopaben regalos de toa mena: dineru, güevos, quesos, chorizos, llacones... que vendíen dempués a un

comerciante que se dedicaba a la compra-venta de productos alimenticios pa vender na capital y na provincia de León.

Reinosa y Campoo (Cantabria)

Sobre lo cabero del año 1960 l'alministración pagaba 700 pesetes por llobu y 1.000 pesetes por lloba, cuando'l cazador depositaba'l pelleyu, levantando acta de la recepción y pagamientu del importe afitáu. Ente los años 1855 a 1859 rexistráronse 130 aprisionamientos de llobos. De 1954 a 1962 entregáronse un total de 1.470 pelleyos de llobu, 53.754 de raposa, 2.475 de mustadiella, 361 de fuina, 3.479 d'algaire, 4.256 de xineta, 153 de lince o llobu cervical, 104 de llóndriga, 1.339 de melandros y 4.304 de turones, con un importe total pagu de 339.500 pesetes (<http://vacarizu.es/drupal/contenido/los-alimaneros>).

El Catastro de Ensenada y los llobos

El conocíu como *Catastro de Ensenada* ye una encuesta nos 15.000 llugares colos que cuntaba la Corona de Castiella y con ella trataba de saber el número d'habitantes, oficios, ganáu, tierres, censos, rentes, etc. Ordenáu por Fernando VI, a propuesta del so ministru, el Marqués de la Ensenada, entamó nel año 1749. Gracias a esti catastru puede sabese si nesa dómina había llobos en zones nes que güei nun hai, ya inclusive venía detalláu'l pagamientu que recibíen los alimañeros por cada animal muertu.

Asina nel catastru de les Villes de Los Barrios, Algeciras y San Roque (Cádiz), fechu l'año 1752, fai referencia a los honorarios pa recompensar a los matadores de llobos.

Nel catastru de la Villa de Cenizate (Albacete) fai mención al gastu añal que xeneren los «Matadores de Lobos» y que ye de 100 reales.

Nel catastru de la Villa de Salvacañete (Cuenca) alrededor de 1777 y en respuesta a la 18.^a pregunta del «Catastro de Ensenada en Salvacañete», vien la respuesta siguiente:

«Los *Lobos* son un peligro para los ganados tanto vacuno como ovino. Cada año venían loberos que cobraban 60 reales por su trabajo. Así

mismo se pagaba a los alimañeros, un tanto por animal eliminado, fuese *Cuervo* o *Zorra*».

Úbeda (Xaén)

Ye tamién nel añu 1788 cuando se da esta llamadera batida de llobos n'Úbeda. Hebo la primera de tres «loberías» que habríen de celebrase. Nella participaron 121 homes ente tiradores, ojeadores y 50 perros. Amás, 8 mules encargáronse de tresportar la comida: pan, quesu, carne, garbanzos, tocín, pimientos, vinu y aceite. La batida duró tres díes y dieron caza a 3 ó 4 llobos (Gutiérrez Alba, 2005).

LLEIS Y CÉDULES REALES

Ley de Extinción de Animales Nocivos y Langosta

Nel añu 1542 el Rei Carlos I y Doña Xuana publicaben la *Ley* 1 llamada «De la extinción de animales nocivos y langosta» na qu'otorgó en Valladolid la «Facultad de los pueblos para ordenar la matanza de lobos, dar premio por cada uno y hacer sobre ello las ordenanzas convenientes» como asina apaez nel testu que bien darréu:

Por quanto nos ha seido fecha relacion, que los señores del ganado y otras personas han recibido y reciben mucho daño por causa de los muchos lobos que hay en estos nuestros Reynos; y porque esto cese, nos fué suplicado, que mandásemos dar licencia á todas las ciudades, villas y lugares destos nuestros Reynos, para que puedan dar orden como se maten los dichos lobos, aunque sea con yerba, y puedan señalar el premio por cada cabeza de lobo, ó por cama dellos que les traxeren, y puedan hacer sobre ello las ordenanzas que convinieren para la buena orden y execucion dello: somos servidos, y tenemos por bien, que así se haga como nos fue suplicado; con el que hiere o matare venado con yerba, se le doble la pena, que por la ley está puesta al que hiere ó matare venado, ó otra caza vedada por las leyes y pragmáticas.

Real Cédula de su Majestad el Rey Carlos III i Señores del Consejo, en el que se manda guardar el Reglamento inserto formado para el exterminio de Lobos, Zorros y otros animales dañinos, en la conformidad que se expresa (añu 1788).

Por nun facer llarga por demás esta parte del artículo, sobre'l que yá s'escribió bien per parte d'otros autores, van resumise diferentes documentos d'esta triba, centrándonos nel tema de los honorarios recibíos pola caza de los llobos y dalgún otru datu d'interés.

Nesta Real Cédula, roblada pol Rei Carlos III, afítense les feches añales pa la caza del llobu con batíes o monteríes nes zones onde esti animal tuviera presente. Asina, una fadríase nel mes de xineru y la segunda ente mediaos de setiembre y finales d'ochobre, teniendo en cuenta qu'estes caceríes habríen facese en tolos llugares del partíu un mesmu día y hora. D'esti mou llograríen una mayor matanza de llobos participando al empar los vecinos de cada pueblo, batiendo tol términu y xurisdicción. Los participantes recibiríen la pólvora y bales precisas, al igual qu'un refresco de pan, quesu y vinu.

El costu d'estes batíes repartíase según les cabeces de ganáu estante y treshumante que pacieren nos términos de los pueblos nos que se fixeren. Nel pagamientu nun contribuiríen los amos de ganáu estante, sinón que correría a cargu de los vecinos de los pueblos onde s'executaren les caceríes que facíen usu del terrén común. Los amos del ganáu treshumante, yá foren de branu o iviernu, pagaríen la parte proporcional que-yos correspondiera na respetiva estación.

Los correxidores, alcaldes mayores y demás Xusticies de les cabeces de partíu dispondríen que quedaren ellí les pelleyes, cabeces y manes de llobos y raposos abatíos, evitando asina'l fraude per parte de los que col nome de *Loberos* andaben vagando y pidiendo llimosna con ello pelos llugares.

El Xusticia de la cabeza de partíu vendería estos pelleyos pa convertirlos en dineru que se repartiría a beneficiu de los pueblos.

Los animales cazaos fuera d'estes batíes tamién teníen de premiase colos pagamientos vinientes: cuatro ducaos por cada llobu presentáu; ocho ducaos por cada lloba presentada; doce si esta fore garrada con camada y dos por cada llobetu; diez reales por cada raposu o raposa y cuatro reales por caún de los *hijuelos*.

Amás había un capítulu, el númberu XIV y penúltimu de la Cédula, nel qu'alvierte que nos términos y montes inmediatos a les ventes con Peña-Aguilera, y n'otros que la *Magestad* señalara, nun se fadríen estes batíes y

monterías yá que coles qu'elli avezaba a facer na zona yera abondo y nun habría gastu pa los pueblos.

Roblábala'l secretariu del Rei, Don Pedro Escolano de Arrieta, Escriván de Cámara más antiguu de Gobiernu del so Conseyu.

Real Cédula de s. m. y Señores del Consejo, por la cual se manda que desde ahora cesen las batidas y monterías que se dispusieron en Real Cédula de veinte y siete de Enero de mil setecientos ochenta y ocho, para el exterminio de Lobos, Zorros, y otros animales nocivos; y que quedando ésta sin efecto, las Justicias den premio doble del que se estableció en ella por cada uno que se presentase, en la forma que se expresa.

Nueva Real Cédula de 1795

El Rei Carlos IV, d'alcuñu *El Cazador*, dictó una nueva Real Cédula en 1795, qu'anulaba l'anterior, creada pol so padre, Carlos III. Facía referencia al pocu éxitu que tuviera la dictada pol so predecesor, reconociendo que, nos más de los casos, les batíes que se facien nos pueblos yeren mayormente por entretenimientu y recréu y que se consumía muncha riqueza del caudal públicu. Nesta Real Cédula encamentába-yos a que teníen de cesar nes batíes y monterías sobre llobos, raposos y otros especies dañines y que l'anterior Real Cédula quedaba ensin efeutu desde l'espublizamientu d'esta. A partir d'esi momentu ordenaba que, atendiendo al capítulu VIII de l'anterior R. C., habría de pagase'l doble de lo que nél s'apautara, quedando de la manera que bien darréu: Por llobu pagaríense ocho ducaos, dieciséis por cada lloba, venticuatro si a esta la garraren con camada; y cuatro por cada llobetu. Venti reales por cada raposa o raposu, y ocho por caún de los sos *hijuelos*, pagu de los caudales públicos.

La Llei de Caza de 1902

La Llei de Caza de 1902 espidióse en Madrid el 16 de Mayu. Redautóla'l Rei Alfonso XIII, baxo la tutela de so madre, Reina Rexente, María Cristina d'Habsburgo. Esta Llei ye mui asemeyada a la proclamada'l 10

de xineru de 1879 pol Rei Alfonso XII, magar que más desendolcada en conteníu. Ta dividida en secciones y estes al empar n'artículos. La seición 7.^a ta titulada «De la caza de animales dañinos» y nel so artículu 40 diz testualmente:

Los alcaldes estimularán la persecución de las fieras y animales dañinos, ofreciendo recompensas pecuniarias á los que acrediten haberlos muerto. La cuantía de las recompensas se fijará en el reglamento, y las pruebas que ha de presentar el que reclame la recompensa. Los Ayuntamientos incluirán en sus presupuestos, entre sus gastos obligatorios, la correspondiente partida para estas recompensas.

Nesta llei de Caza de 1902 afítase que se pagarán 15 pesetes por Llobu, 20 pesetes por lloba y 7,50 pesetes por cada llobetu. El raposu machu yera recompensáu con 7,50 pesetes, con 10 pesetes si yera raposa y con 3,75 pesetes si se trataba d'una cría, un lince o d'aves como l'águila real ya imperial.

LAS JUNTAS DE EXTINCIÓN DE ANIMALES DAÑINOS

Nel añu 1953 surden les *Juntas de Extinción de Animales Dañinos* que tuvieron funcionando como tales hasta l'añu 1961, pasando les sos funciones a los Gobiernos Civiles hasta l'añu 1971. Nesa década inda se siguieron haciendo llabores d'estermín que, ensin dulda nenguna, acorralaron tovía más la especie.

Pa llevar alantre estes *Juntas de Extinción*, el propiu Estáu facilitaba los medios pa ello, apurriendo llazos, cepos, venenos... En realidá yera una ventana abierta a la caza indiscriminada de too aquello que nun yera pieza cinexética.

Pa demostrar la caza de les alimañes y recibir el pagamientu por estes, yera necesario aportar pelleyos, pates, picos o garres que quedaben al cuidu del Estáu, pa evitar asina que se presentara delles vegaes la mesma pieza. Amás, d'esta manera fíxose inventariu de la cantidá d'alimañes abatíes, siendo estes nun númberu mui inferior al real pues, los venenos como la estricnina dexaben víctimes por decenes.

Nel artículo 69 del reglamentu d'esta *Junta de Extinción de Alimañas* decía:

Las personas que persigan y den muerte a los animales dañinos que a continuación se expresan, obtendrán de los Ayuntamientos las siguientes recompensas:

	<u>PESETAS</u>
- Por cada lobo.....	15,00
- loba.....	20,00
- lobezno	7,50
- zorro.....	7,50
- zorra	10,00
- cría de zorro.....	3,75
- garduña.....	3,75
- gato montés.....	3,75
- lince	3,75
- turón	3,75
- ave de rapiña de tamaño igual o superior al milano	4,00
- ave de rapiña de tamaño menor al milano	2,00
- cría de ave de rapiña de tamaño superior o igual al milano	2,00
- cría de ave de rapiña de tamaño menor al milano.....	1,00

Para tener derecho a estas recompensas será necesario presentar los animales muertos al Ayuntamiento, donde se cortará la cola y orejas, si aquellos fuesen lobos o zorros: la piel.

CONCLUSIÓN

Nestes llinies vese cómo fueren delles formes de cazar los llobos a lo llargo del tiempu y per ámbitos xeográficos y culturales dixebraos. Coméntense tamién dellos aspectos tanto de les recompenses como de les multes llegalmente previstes pa los responsables de matar llobos. Ayuda too ello a conocer meyor el complexu mundu del llobu y de la so caza y danos información imprescindible pa estudiar cómo evolucionaren les ideas, la sensibilidá y l'actitú social pa colos llobos. Estes informaciones pueden

enanchase cola llectura del mio llibru *El lobo ibérico en la cultura popular*, onde s'afita'l testu d'esti artículu.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFIQUES

- GUTIÉRREZ ALBA, V. (2005): *El lobo ibérico en Andalucía. Historia, mitología, relaciones con el hombre*. Cazorla, Fundación Gypaetus.
- HERNANDO AYALA, A. (2020): *Loberas. Huella histórica de la caza del lobo*. Castellón, Tundra Ediciones.
- IGLESIAS IZQUIERDO, A. ESPAÑA BÁEZ, A. J. & J. ESPAÑA BÁEZ (2017): *Lobos ibéricos. Anatomía, ecología y conservación*. Valladolid, Náyade Nature.
- PESTANA SALIDO, A. J. (2022): *El lobo ibérico en la cultura popular*. Castellón, Tundra Ediciones.
- REPUBLICA.COM (22 de abril de 2012). «Recuperan una trampa de lobo medieval entre Cáceres y Salamanca». *Republica.com*. <https://republica.com>
- RUIZ, J. (2016): «El poderoso papel evocador de unos hierros», n' *El Corzo*, vol. IV: 104-131.
- RUIZ, J. & J. M. AMARILLO (2015): «La «Percha de Lobos» de la Sierra de Grazalema ¿una margaba en Europa?», n' *El Corzo*, vol. III: 17-26.
- TORRENTE SÁNCHEZ-GUISANDE, J. P. (1999): *Osos y otras fieras en el pasado de Asturias (1700-1860)*. Proaza, Fundación Oso de Asturias.

RESEÑES

LES CULTURES DEL AMOR



Pimenta Lobato, Josefina (2012):
Una antropología del amor. De Oriente a Occidente.
 Buenos Aires, Prometeo Libros. (141 páxines).

L'autora d'esta obra ye Josefina Pimenta Lobato, doctora n'Antropoloxía Social pola Universidá de Brasilia y máster en Filosofía pola Universidá Federal de Minas Gerais. Nesti trabayu, de títulu bien ambiciosu, quier faer un repasu de les distintes formes de representase'l sentimientu amorosu, analizando los diferentes discursos que sobre l'amor apaecen en contestos sociales y culturales en dixebrades zones tanto del mundu occidental como del oriental.

Nel primer apartáu de la obra l'autora fai un interesante análisis de cómo los antropólogos clásicos tienen estudiao'l tema del sentimientu amorosu. Yá los evolucionistes como Lewis Henry Morgan daben por supuestu que la idea del amor tal como s'entiende nel mundu occidental ye ayena dafechu a lo qu'él llamaba les etapes previes a la civilización. Cita tamién

Josefina Pimenta a l'antropóloga Margaret Mead, autora d'una obra bien conocida, que tamién pensaba que la idea del amor románticu occidental nun se conoz en Samoa, onde'l matrimoniu ta afitáu namás nel arreglu social y económicu. La mesma perspeutiva alcuéntrase nel antropólogu de la personalidá Ralph Linton. Evans-Pritchard tamién defendía, de forma contundente, que nes sociedaes africanes y non occidentales en xeneral nun hai un sentimientu amorosu comparable al occidental como antesala de la xuntura matrimonial. Y la mesma llinia obsérvese en Radcliffe-Brown.

Ye interesante que Pimenta contraponga esta visión de los antropólogos anglosaxones a la que s'alcuentra en Bronislaw Malinowski. Esti clásicu de l'antropoloxía déxanos ver nos sos estudios, especialmente nel conociu *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, qu'ente los trobriandeses sí esiste la esperiencia del namoramientu, espresáu nel so términu «kwakwadu», que se refier al sentimientu de les persones namoraes. Esta contraposición ente los clásicos anglosaxones y Malinowski (que yera polacu, anque de formación británica) afítala Pimenta na llamativa observación de que Malinowski nun yera anglosaxón en realidá y tenía una educación sentimental distinta, na cultura polaca, con más enclín a percibir la presencia del sentimientu amorosu. Cita nesti sen Pimenta les investigaciones de Andrzej Paluch («The Polish Background to Malinowski Work»).

A finales del sieglu pasáu dalgunos antropólogos, como'l norteamericanu William R. Jankowiak, nos sos estudios n'Asia reconocíen que na cultura china tamién esistía la idea del amor románticu, afitándose tanto nes rempuetes de los informantes como nel análisis del discursu de cuentos y lleendes populares. Tamién na cultura china apaéz la idea de los celos, del sufrimientu pol amor non correspondíu y los síntomes del namoramientu.

Probablemente, entós, el presupuestu de que l'amor románticu ye esclusivu d'occidente ye una consecuencia del etnocentrismu de munchos antropólogos clásicos y tamién de los historiadores. Igual nesta cuestión, como n'otres, los pensadores europeos quixeren monopolizar los grandes temas y ente esos grandes asuntos ta la pretensión de que'l conceutu y representación del amor románticu ye daqué namás occidental. Esta ye la

idea de lo que l'agudu antropólogu Jack Goody califica como «robu de la historia» per parte de los pensadores occidentales. El propiu Goody analiza esti «robu etnocéntricu» en cuantes al tema del amor y del namoramientu, como pue vese nel so trabayu «Stolen love: European claims to the emotions» (en *The Theft of History*, 2006).

Col oxetu d'analizar meyor el complexu problema de la universalidá o non del sentimientu amorusu Josefina Pimenta estrema, afitándose na lliteratura del amor, dos tipos de namoramientos: «amores disciplinaos y amores domesticaos». Los amores «disciplinaos» son los qu'han sometese a la norma social y valórase nesti casu la renuncia al deséu personal. En cuantes a los amores «domesticaos» son los qu'apaecen en sociedaes onde la pasión amorosa ye una emoción vista como positiva y noble.

Fundamenta l'autora estos dos tipos d'amor nos estudios de Louis Dumont (autor estrordinariu, por ciertu, y ún de los grandes antropólogos de la historia) nos qu'estrema les sociedaes holistes, onde predominen los valores xenerales del grupu, de les sociedaes individualistes, onde la persona individual ye dominante.

Con estes bases ellabora Pimenta los sos análisis del sentimientu amorusu en diferentes cultures, siempre afitándose nel análisis del discursu, más que na descripción etnográfica, perdificil nesti casu. Estudia en primer llugar la «celebración» del amor en sieglu XII, tanto nos testos del amor cortés como na lírica árabe. Pasa dempués l'autora al análisis del amor «disciplináu» nel contestu hindú, el so aquel eróticu y ascéticu y l'aspeutu destructivu del adulteriu. Termina esti repasu a los sentimientos amorosos nos testos producíos culturalmente estudiando les carauterístiques del amor «domesticáu» nun mundu individualista y la so visión como preparación pal casamientu y l'amansamientu del aspeutu salvaxe y pasional del amor.

Un llibru interesante y suxerente, anque lleéndolu queda la impresión de que son muchos los campos que tán por tratar. Y dende'l puntu antropolóxicu l'análisis de los discursos y los testos lliterarios son interesantes y necesarios, pero fai falta muchos otros testos y estudios relativos a otres cultures en distintes partes de la xeografía global. Nos mitos, tabús y complexes rellaciones sociales que nos ofrez la tradición antropolóxica hai

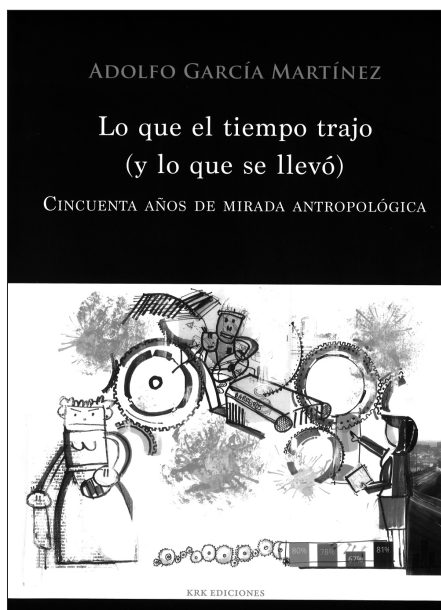
muncho qu'investigar. Otramente, les grandes dicotomíes puen resultar insuficientes. Por exemplu, cuando usamos les categoríes de *pensamientu* y *sociedaes occidentales* tamos usando daqué con un aquel unívocu. Pero non, dentro del llamáu mundu occidental hai distintos mundos. Asina, por poner un simple exemplu, acordándonos d'Edward Evan Evans-Pritchard, sabemos qu'en dalgún momentu él reconoz que delles ideas y comportamientos de los pueblos por él estudiaos en sociedaes africanes alcontrábense tamién de dalguna manera nes sociedaes campesines ingleses. Estes yeren les pallabres pronunciaes por Sir Edward Evan Evans-Pritchard en 1955 nuna conferencia entamada n'honor de la reconocida líder feminista Millicent Garret Fawcett:

Cuando lleemos histories y noveles de los primeros periodos de la nuesa historia vemos que no que se refier a la gran masa de la población la situación de la muyer na sociedá y na casa yera esencialmente asemeyada a la de la muyer nes sociedaes primitives.

Un mundu mui complexu esti del amor en tolos sentíos y, dende llueu, complexísimu pal análisis antropolóxicu. Pero esbrexar pa esclariar el camín ye bien necesario y esta obra de Josefina Pimena va nesi sen.

Roberto González-Quevedo

CINCUENTA AÑOS DE TRABAYU



García Martínez, Adolfo (2021): *Lo que el tiempo trajo (y lo que se llevó): Cincuenta años de mirada antropológica*. Uviéu, KRR Ediciones. (783 páxines).

Esta obra, escelentemente editada en gran formatu, recueye una riestra de trabayos del profesor García Martínez. Tolos testos tán fechos dende la perspeutiva de l'antropoloxía cultural y del análisis etnográfico, cosa que-yos da a estos escritos un aquel de llinia unitaria d'estudiu. Otramiente, analiza distintos aspeutos de la cultura asturiana, lo que ye tamién otru factor que da unidá a esta obra.

El llector alcuentra nesti trabayu diecinueve artículos escritos por Adolfo García a lo llargo de los cincuenta años caberos. El primer trabayu («Claude Lévi-Strauss: en torno al método») ye del añu 1970 y ye de 2010 l'artículu que zarra la serie. Esti estudiu caberu («Fronteras culturales: pluralidad, alteridad e identidad») taba entovía ensin espublizar. Tamién pue lleese nesti volume otru testu inéditu tituláu «La

industria de la cal en la zona occidental del concejo de Tineo», que l'autor escribiera en 1980.

Hai bien de temas relacionaos cola cultura asturiana estudiaos nesti volume por Adolfo García, como lo relativo al samartín o a la forma tradicional de facer el pan nos fornos de casa. Los estudios asítiense xeneralmente na zona occidental d'Asturies y una de les cuestiones más frecuentes y que más esmolez al autor ye'l tema de la decadencia del mundu rural asturianu y la forma en que fueren desanicándose guapísimes formes culturales riques y complexes y la difícil perspeutiva que se presenta pa un futuru que yá va faciéndose presente a escape. Esti ye'l problema al que s'avera, por exemplu, l'artículu «La Asturias que desaparece. Reflexiones sobre la dialéctica entre cultura rural y cultura urbana».

En rrellación cola crisis del mundu campesín estúdiase nesta obra'l tema de la xente más vieyo, que sufre especialmente les crisis actuales («La vejez en los pueblos de Asturias: expresión de un cambio y una crisis»). Y ye que, evidentemente, estudiar la cultura asturiana nesta dómina nun pue facese si nun ye baxo la mirada del cambiu y de la crisis bien fonda na que nosalcontramos. Anque la gran mayoría d'estos estudios yá los conocíamos los interesaos nos asuntos de la cultura asturiana, esta cuidadosísima publicación dexa a la xente menos averao a los estudios antropolóxicos asturianos conocer aspeutos importantes del presente, del pasáu y del futuru de la cultura de nueso.

Dempués de los diecinueve artículos hai dos entrevistes que zarren esta obra. La entrevista primera ye la que-y fizo en 2013 Noelia Bueno Gómez y que tien por títulu «La antropología, una ciencia de futuro». Y la segunda («Entrevista a Adolfo García Martínez»), espublizárase en *La Voz de Asturias* en 2017 y fuera Pablo Batalla Cueto'l que la ficiera.

Paezme que la espublización d'esta obra ye un reconocimientu a muchos años de trabayu de campu y d'análisis del profesor García Martínez. Cuando se xubiló del llabor docente en 2017 espublizóse un volume nel que participamos unos cuantos autores. El volume yera un homenaxe a esti antropólogu y titulábase *Adolfo García Martínez y la antropología hecha en Asturias. Reconociendo un legado*. Fuera un volume interesante, anque paezme a mi que tuviera pocu espardimientu y nél apaecía na portada

una semeya del propiu Adolfo cola cara llabrada pol pasu del tiempu y, por supuestu, pol esfuerzu y el trabayu etnográfico y antropolóxicu.

La primer anuncia que tuvi d'Adolfo García fuera l'espublizamientu del so estudiu de los vaqueiros d'alzada (*Los vaqueiros de alzada de Asturias, un estudio histórico y antropológico*), col que ganó'l premiu «Juan Uría Ríu», un aire frescu nesta cuestión. Conocílu tamién daquella en persona, concretamente a cuenta d'unos «Encuentros Internacionales de Juventud» celebraos en 1987 nel Centro de Enseñanzas Integradas de Xixón. Hubiera diecinueve cursos y seminarios y correspondiónos a Adolfo García y a mi codirixir el cursu tituláu «Cultura y adaptación al medio ambiente en Asturias». Fuera una esperiencia bien interesante.

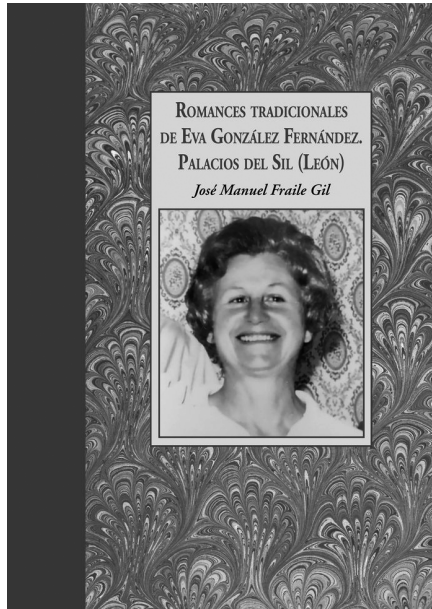
Unos años dempués coincidí otra vuelta con Adolfo García na esposición *Orígenes, arte y cultura en Asturias, siglo VII-XV*, montada na catedral d'Uviéu ente'l 11 d'agostu y el 30 de payares de 1993. Anque resultara discutida posteriormente en dalguna prensa mariella por una politización ayena dafechu a nosotros, aquella fuera una escelente esposición. En realidá resultó ser un éxitu en cuantes a l'acoyida per parte del públicu y el llibru que Lunweg Editores asoleyó esi mesmu añu atestigua lo valoratible d'aquella aportación que se fizo a la cultura asturiana.

Nun convién escaecer, al averanos a esta obra *Lo que el tiempo trajo (y lo que se llevó): Cincuenta años de mirada antropológica*, que nella y en diverses obres d'esti autor hai importantes aportaciones a l'antropoloxía aplicada, a la que tien dedicáu tiempu a esgaya. Y tocante a esto podemos destacar estes afirmaciones suyes na entrevista que-y fizo Noelia Bueno:

Propongo los ecomuseos por muchas razones, básicamente porque dejan las cosas donde nacieron... El ecomuseo trata de sustituir el edificio por el territorio; sustituir las piezas por el patrimonio y el público por la propia población. Entonces el mensaje es mucho más caliente; para qué vamos a cerrar las piezas entre muros, intentar construir un pueblo entre muros. De esta manera conectamos entorno natural con entorno cultural, es decir, vemos el proceso de antropización, tenemos el libro del paisaje para interpretar y además al turista le obligamos a permanecer más tiempo en el entorno y eso genera ingresos.

Roberto González-Quevedo

LOS ROMANCES D'ÉVA GONZÁLEZ



Fraile Gil, José Manuel (2021): *Romances tradicionales de Eva González Fernández, Palacios del Sil (León)*. Pamplona, Lamiñarra. Inclúi CD con versión en voz de la propia Eva González. (189 páxines).

Allá pel añu 1928 espublizóse *Flor nueva de romances viejos*, obra del gran filólogu Ramón Menéndez Pidal. Dende'l final del sieglu XIX creciera l'interés pol Romanceru tradicional: la xente guardaba na memoria los textos y la música de los romances que tanto s'imprimieren a partir del XVI. Muchos investigadores estudiaren la tradición oral de los romances y esti llabor sigue faciéndose anguaño, de manera qu'hai bien d'investigadores que dan continuidá a esi valoratible enclín pol análisis d'un patrimoni cultural mui importante y que da muncha lluz a les investigaciones etnográfiques del mundu rural, onde quedaren valores, costumes y tradiciones que se perciben en romances, pero que yá nun s'atopen nel mundu urbanu.

Ente los investigadores d'anguaño destaca por demás José Manuel Fraile, que nos dos volúmenes (de 1991 y de 2010) de la so *Antología sonora*

del *Romancero Panhispánico* ufiertónos una panorámica d'esta tradición tan impresionante. Fraile pañó romances per Marruecos, Grecia, Turquía, Bosnia, Sudamérica y, por supuestu, en distintes zones culturales y llingüístiques d'España y Portugal. El Romanceru quedara afitáu na memoria de la xente per tol mundu hispánicu, del que ye parte la xente sefardino.

José Manuel Fraile tien espublizada una riestra pergrande d'estudios del romanceru per tola península, pero especialmente en Madrid, Cantabria, Asturias, Málaga, Salamanca y n'otres munches zones, como Zamora, onde recoyó Fraile los romances del so ultimísimu llibru (*Romances tradicionales y canciones narrativas del Aliste zamorano*).

Si miramos pa la obra de José Manuel Fraile fai falta tener en cuenta'l so interesantísimu estudiu del *Son d'arriba* («El Son d'Arriba. Un posible baile romancístico del Occidente Astur-Leonés»), espublizáu en 2003 ente les páxines 61 y 72 del númberu 272 de la *Revista de Folclore*, onde fai observaciones pervaloratibles en cuantes a esti baille y a otros aspectos etnográficos de la zona.

Una de les obres caberes de José Manuel Fraile recueye los romances guardaos na memoria d'una mesma informante del Altu Sil. Gracias a esti trabayu somos quien agora a lleer los testos y les esplicaciones y tamién tenemos la oportunidá d'escuchar la pallabra y la voz viva de la informante Eva González, autora de mui bien de llibros de prosa y poesía na nuesa llingua, asina como de testos etnográficos y autobiográficos. Siempre trabayadora y mui curiosa guardando los sos conocimientos, Eva apuntaba tolos romances nun cuadernu azul embaxo'l títulu de «Romanceiru».

Nestes histories cantaes apaez un mundu bien diferente del nuesu, una sociedá onde mandaba la moral de la Edá Media y del Renacimientu y que dexó dellos resclavos na cultura campesina. Siendo diferentes, estos temas son, al mesmu tiempu, universales, y repítense en toles dómines: violaciones, incestu, poder, crímenes, lo curtia que ye la vida, tristura y allegría. Camudaren les coses, pero, al mesmu tiempu, tenemos munchos rasgos asemeyaos a los propios de dómines mui antigües de la historia.

Estos *Romances tradicionales de Eva González Fernández, Palacios del Sil* (León) pañólos José Manuel Fraile en Palacios del Sil, una zona perconservadora no cultural y no llingüístico, como pudo comprobar el

mesmu Menéndez Pidal. Pel branu del añu 1910 Don Ramón visitó la parte del Altu Sil y del suroccidente asturianu y fixo bien d'investigaciones filolóxicques no tocante al Romanceru y dexó, por ciertu, tal como cuenta Juan Alvarado, un sabiu d'aquella L.laciana, estes sabroses anotaciones acordándose del so periplu per estos valles dende Villablinu:

Don Tomás, Pepe Gancedo y Rivas con Alvarado fuimos en el coche de don Tomás a Palacios del Sil... me despidieron hasta Degaña, primer puerto asturiano bajando el puerto de Cerredo, Constantino Gancedo, el médico don Alipio Quirós, don Marcelino Rubio, dueño de la fábrica mantequera de Villager y demás de Laciana, y don Juan Alvarado, discípulo de Linares, casado con su viuda (Luisa). Los expedicionarios comimos en Cerredo, convidando al cura, poeta en vaqueiro, viejo dicharachero. Me acompañaron a Degaña y allí me dejaron abandonado a mi suerte.

Xeneralmente les obres que recueyen textos de los romances axunten los textos de distintos informantes d'una zona determinada, pero nesta obra concreta de José Manuel Fraile lo que se nos amuesa ye tola información que-y dio una sola persona, Eva González Fernández (1918-2007). Yá en 1980 un grupu d'investigadores del «Seminario Menéndez Pidal» de Madrid visitó Palacios del Sil y, aunque taba previsto pasar ellí namás un día, quedó esi equipu investigador nesta villa unos cuantos díes pa poder escuchar el repertoriu amplísimu y orixinal que salía de los llabios d'Eva González.

En 1992 José Manuel Fraile visitó a Eva na so casa de Palacios del Sil, na provincia de Lleón, y quedó encantáu tanto pola riqueza del material que la memoria d'Eva guardaba como de la personalidá de la informante, cola que dende aquella tuvo siempre una rellación de respetu, cariñu y complidá. N'otres visites que Fraile fizo más tarde, xeneralmente aprovechando viaxes a Asturias, completó esti gran investigador el conxuntu de romances presentes na memoria d'Eva y otros aspeutos de la tradición oral, la vida cotidiana na zona y otros asuntos de la cultura popular. En dalguna visita acompañó a José Manuel Fraile la investigadora Susana Weich-Shahak, extraordinaria especialista na tradición oral sefardín (*Repertorio tradicional infantil sefaradí. Retahilas, canciones; La boda sefaradí; El ciclo de la vida en el repertorio musical de las comunidades sefardíes de oriente...*).

José Manuel Fraile tuvo siempre'l deséu d'espulizar el *Romanceiru* d'Eva González, pol so valir intrínsecu y como homenaxe a una informante a la que munchu apreciaba. Asina que fixo un gran esfuerzu, en munchos sentíos, incluyendo los económicos, pa la edición d'esta obra, iguada físicamente de manera magnífica pola editorial Lamiñarra de Pamplona.

Los romances que se recueyen nesti volume con discu incluyú tienen un gran interés filolóxicu pa los especialistas, porque hai versiones nueves, mécese de forma sorprendente versiones distintes y alcuéntrase nellos el filu conductor de la tradición romancística fuera de la península, como ye'l casu de los romances del ámbitu sefardín. Alcontramos nesta obra romances con referente históricu (*La muerte del príncipe Juan*) y dellos de referente épico-francés (como *El amor que venció la muerte - Conde Olinos*, *El Conde Claros*, *Gerineldo*, *La hermana cautiva*). Abonden los de les aventures amoroses y los venceyaos a presos y cautivos. Nun falten los romances onde'l tema ye l'incestu (*El seductor de su hermana*, *La madre impide el incesto*, *El seductor de su hija*) y tampoco los d'asuntos relixosos. Sicasí, son los que tienen a la muyer como protagonista los más numerosos (*Sufrir callando*, *La monja por fuerza*, *Asturiana muerta por un galán desdeñado*, *La mala suegra*, etc.).

Esta obra tien una introducción fecha por Bárbara González-Quevedo Pedrayes, nieta de la informante, qu'apurre datos valoratibles de la vida d'Eva González. Y, por supuestu, tolos romances van coles notes oportunes de José Ramón Fraile, cosa que permite entender ya interpretar los distintos aspeutos de cada pieza recoyida, con informaciones mui necesaries pa comprender la mentalidá del mundu tradicional. Tiense tamién la oportunidá de poder escuchar la versión en viva voz de la propia Eva González nel discu axuntu. La llectura d'esta obra danos claves fundamentales pa entender lo que yá pasó y lo que quedó na sociedá rural actual. Munchos de los detalles que destilen estos romances ayúdenos a entender la cultura tradicional qu'agora s'alcuentra en procesu de cambiu.

Ye interesante observar que la mesma memoria que conservó la música y la lletra en castellanu d'aquellos romances guardó tamién la llingua romance, la nuesa llingua, como llingua propia de la xente na so vida diaria. Nun ye una contradicción que la mesma informante qu'escribiera llibros

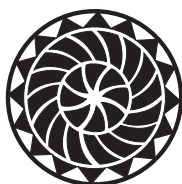
a esgaya na nuesa llingua fuera tamién depositaria d'un *Romanceiru* tradicional en castellanu: vese n'entrambos casos la coherencia y el poder de la memoria.

Esa memoria siempre quixo vivir en llugares arcaizantes, al marxe de los grandes centros políticos. Una memoria escondida nos valles fondos, onde la ciudá nun yera quien a contaminar los vieyos vezos. Una memoria que vivía prestosa y clandestinamente xunto a los montes y los osos, guardando la tradición oral. Y una memoria que repetía mundos fantásticos que nin conocía nin viera enxamás, como'l vaivén de les foles, sonando tan guapes, sonando tan lloñe:

*Conde Olinos, conde Olinos,
es niño y pasó la mar.*

Roberto González-Quevedo

ACABÓ D'IGUASE NOS TALLERES
DE GRÁFIQUES EUJOA, EN SIERO,
A 30 DÍES ANDAOS DEL MES
DE PAYARES DEL AÑU 2022



ACADEMIA DE LA
LLINGUA ASTURIANA



GOBIERNU DEL
PRINCIPÁU D'ASTURIÉS

CULTURES
REVISTA ASTURIANA DE CULTURA

Apartáu 574
E - 33080 UVIÉU