

EL CICLO DE LA VIDA COMARCAL
Y SU TRANSGRESIÓN

EL CICLO DE LA VIDA COMARCAL Y SU TRANSGRESIÓN

Francisco A. Cardells-Martí (director)
Noelia Gil Sabio (coordinadora)



Universidad
Católica
de Valencia
San Vicente Mártir

2018



Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© Del texto: Los autores

© De esta edición:

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Servicio de Publicaciones

Plaza de San Agustín, 3, escalera B-1, pta. C. 46002 Valencia. España

Telf. 963 637 412, fax 963 153 655

publicaciones@ucv.es

La publicación se acoge al patrocinio de la Conselleria de Educación, Investigación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana. Resolución de 2 de noviembre de 2017 número 8164.

Diseño de portada: Vicente Ortuño

Revisión lingüística y maquetación: Letras y Píxeles, S. L.

Impresión: Grafo Impresores

ISBN: 978-84-16562-06-0

Depósito Legal: V-1325-2018

ÍNDICE

Presentación. Tiempos fuertes ante la dispersión científica.....	11
<i>Francisco A. Cardells-Martí, director</i>	
Introducción	15
<i>Noelia Gil Sabio, coordinadora</i>	
Unidad I: Identidad del ciclo	
Iglesias y necrópolis entre la Tardo-Antigüedad y la alta Edad Media en el valle de Àger. Expresiones del ciclo de la vida	19
<i>Jesús Brufal Sucarrat</i>	
Cayetano Torres Fornes y su publicación: <i>Sobre voces aragonesas usadas en Segorbe</i>	37
<i>Ana Pascual Molina, Vicente G. Aguilar Morellá y José Pascual Bueno</i>	
El cañón del Júcar valenciano. Jalance, Cofrentes, Cortes de Pallás, Dos Aguas y Millares	45
<i>Miguel Aparici Navarro</i>	
El lecho. Puerta y clausura del ciclo vital en la Edad Media	65
<i>Francisco A. Cardells-Martí</i>	



La comarca y el mundo: el ejemplo de una familia ampurdanesa que liquidó las Filipinas.....	71
---	----

José Andrés-Gallego

Unidad II: Regulación del ciclo

Breves notas sobre la evolución del sistema matrimonial español	109
---	-----

Diego Torres Sospedra

El maestro, los niños y la escuela a finales del siglo XVIII. Una aproximación a la luz de unos documentos de archivo y un manual inédito.....	119
--	-----

Vicent Sebastián-Fabuel

En los años de gracia, arqueo de caja	139
---	-----

Juan Bautista Codina Bas

Los centros de estudios locales y comarcales. Asociaciones entre el sector público y el tercer sector.....	145
--	-----

Julio Montagut Marqués y Pau Rausell Köster

La enfermedad. Atención sanitaria ofrecida en el Dispensario de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia (1952-1956)	163
--	-----

María Ángeles Reig Ureña

Unidad III: Memoria

Valencia y Roma. Dos ciudades unidas por los papas Borja.....	181
---	-----

Miguel Navarro Sorní

Inquisidores y escobas al filo de la leyenda negra. Estudio antropológico de la hechicería en la monarquía hispánica	187
--	-----

María Lara Martínez



Bernat Guillem d'Entença. Alcaide del Castillo del Puig de Santa María y personaje fundamental en la conquista de Valencia y su reino	225
--	-----

Julio Samuel Badenes Almenara

Unidad IV: Transgresión

Brujas y caprichos. Las últimas décadas de la inquisición	237
---	-----

Laura Lara Martínez

La villa de Casinos en 1812. El paso de las tropas francesas	265
--	-----

José Salvador Murgui Soriano

El grafiti como herramienta de revitalización local	271
---	-----

Rosa Currás Móstoles y Maria Escrivà Beltrán



TIEMPOS FUERTES ANTE LA DISPERSIÓN CIENTÍFICA

En 2017 el CUHC y la UCV unieron a un grupo de investigadores, docentes y representantes de asociaciones para analizar los *momentos vitales o tiempos fuertes* (nacimiento, nupcias, defunción, fiestas) como elementos vertebradores de las comunidades locales y comarcales y posteriormente comunicar sus inquietudes en diferentes formatos mediante un encuentro congresual.

Este evento científico interdisciplinar e intercultural no solo estrechó lazos entre colectivos del tejido social valenciano y colocó a la Universidad Católica de Valencia en un lugar preeminente en los encuentros comarcales, sino que además abrió nuevas vías de investigación en torno al *ciclo vital de la comarca*. ¿Es posible explorar el ciclo vital como vía de investigación y que aleje a la historia local y comarcal de una situación de marginalidad académica y científica?

Lo único seguro es que solo *la comarca* es la estructura histórico-natural del territorio, y que desde la realidad de los ritos de paso o tiempos fuertes del ciclo de la vida es posible salvaguardar la vida personal con sus vínculos comunitarios saludables. El resto es artificial por moderno y global que parezca. En medio del océano de líneas divergentes y de la disgregación de estudios cabía plantear un *objeto de investigación común* que pudiera ser abordado desde múltiples puntos de vista y a la vez invocara lo esencial de la persona. Al menos abrir itinerarios científicos y el que quiera que los siga.



Aquellos estudiosos que vean el título de una obra como esta que remite al ciclo vital traerán a la memoria los estudios de ámbitos ecológicos y medioambientales más que humanísticos. De hecho, las universidades de *Illinois* y *Stanford*, a lo largo de la década de los setenta, aportaron una ingeniería industrial ecológica que acabó derivando en aplicaciones de las que son populares los códigos ISO o el programa relativo al ciclo vital de la ONU.

Aquellos lectores más versados en el campo de las humanidades pueden hasta creer que se trata de una visión nostálgica del *organicismo social*, que buscaba interpretar las culturas y civilizaciones a partir de un modelo semejante al *biólogo* evolutivo, que tuvo fortuna en autores clásicos como Arnold *Toynbee* en la historia cíclica de cuño anglosajón o en Oswald *Spengler*, con su teoría de estadios, en paralelo con un gigante español como *Ortega y Gasset* durante buena parte del siglo XX. Estas teorías de la filosofía de la historia tuvieron incluso su interpretación más reciente en antropologías como las de Jack *Goody* durante la década de los ochenta y noventa.

Sin embargo, la interpretación del *ciclo humano personal y comunitario* que proponemos no tiene ninguna raíz materialista sino que abunda en el *sentido transcendental* del ciclo. El modelo orgánico de la historia como fórmula esquemática explicativa no es resultado de un concepto contractualista basado en un razonamiento artificial, sino que tiene la solidez de la vida misma y su proyección, que están además iluminadas por el *Magisterio de la Iglesia*.

Aquí, la *teología paulina* del *Cuerpo Místico de Cristo* que es la Iglesia (I Co 12, 12-30) y que posteriormente desarrollaron los Padres de la Iglesia es un comienzo para entender la perspectiva transcendente de la *sociedad de naturaleza orgánica* y su dinamismo en la historia personal y colectiva a todos los niveles. Cada miembro, o sea, persona, forma parte de un plan conjunto providente de carácter unitario a la luz del Espíritu, que es el que da sentido (Concilio Ecuménico Vaticano II o Constitución *Lumen Gentium*, n.º 7).

La complementariedad de diversas disciplinas humanísticas, experimentales y de la salud confluyen en una explicación del ciclo de la vida en la que los marcadores de la *reproducción* y la *muerte* son interpelados por la *conciencia*, en términos de fecundidad el primero y de madurez el segundo. Las estrategias aludidas de la fecundidad y la madurez nos llevarían a otra presentación, por lo que solo conviene apuntar que las corrientes historiográficas más recientes de la cuarta generación de *Annales* (Roger *Chartier* entre otros) intentan elaborar una historia simbólica de tiempos largos y con metodología de análisis comparativo,



dentro de la denominada *historia de las mentalidades* que solo se entiende desde una geografía supralocal y un tiempo de larga duración.

Por primera vez, de modo sorprendente y en un ámbito universitario, gracias a la labor del Círculo de Estudios para la Unidad de la Historia Comarcal (CUHC) y la *Universidad Católica San Vicente Mártir*, se ofrece conscientemente un libro dedicado a «El ciclo vital de la comarca» como elemento aglutinador de estudios y herramienta para el futuro. La comprensión del ciclo de la vida, su desarrollo y conexión espiritual, cerebral-racional y corporal-biológica, así como sus relaciones y proyección comunitaria en un territorio, son el pretendido objeto de estudio. Cabe reformularlo en todos los marcos de estudios y en las especialidades oportunas, en una labor titánica que está por hacer todavía.

¿Acaso no puede abordarse la *evolución pastoral* de los ministros sagrados por medio del ciclo, distinguiendo la fase preparatoria, la de establecimiento o comienzos, la de servicio propiamente dicha y finalmente la del retiro? Y lo mismo salvando la peculiaridad con el resto de estudios.

Una apuesta clara en este sentido, pero a la vez dispersa porque pretende crear un material que aborde como elemento central el ciclo de la vida personal y comunitaria, algo inédito que está por diseñar, ya que no se ha explorado esta línea científica universitaria en el campo de las humanidades.

La obra que tengo el honor de dirigir se estructura en *cuatro grandes unidades* como objeto de análisis del ciclo de la vida: los elementos configuradores o identitarios que dan lugar a una vida cohesionada personal o comunitaria, la organización o formalización con su configuración, la memoria cuando se ha consolidado como patrimonio y, finalmente, la divergencia o evolución disgregadora que anuncia su ocaso. El trabajo ha sido posible por la colaboración de una veintena de investigadores de diferentes campos, que han aportado su contribución y han aceptado formar parte de este trabajo bajo la coordinación conjunta con *Noelia Gil* (UCV), lo que agradezco públicamente.

El libro abre vías de investigación dejando enormes *cuestiones pendientes* a la historiografía, como por ejemplo las de reenfocar los procesos de maduración humana a partir de los temas cíclicos, la incorporación de la vía prenatal y el estudio de la involución senil dentro del sistema comarcal con sus símbolos, o simplemente poner en valor que las comunidades humanas forman un elemento central en la historia.

FRANCISCO A. CARDELLS-MARTÍ
Director



INTRODUCCIÓN

La obra que presentamos, titulada *El ciclo vital de la comarca*, intenta reunir un elenco de autores para profundizar en un aspecto capital del nacimiento, desarrollo y consolidación del patrimonio cultural, personal y colectivo de nuestra historia.

La pertinencia del análisis cíclico de las comunidades humanas es tratada desde cuatro ejes vertebradores que constituyen las líneas fundamentales del trabajo que exponemos, en un afán por sistematizar un modo de hacer historia comarcal nuevo desde el punto de vista epistemológico y heurístico.

En primer lugar, el nacimiento de una realidad histórica nos obliga a intentar descubrir los rasgos suficientes que permitan una descripción coherente de ella misma, partiendo de los comienzos con sus antecedentes y desde diferentes perspectivas. Las diversas investigaciones que engloban este apartado nos descubren el valor de los yacimientos arqueológicos, la comunicación ideomática —«Cayetano Torres Fornes y su publicación: sobre voces aragonesas usadas en Segorbe»—, el estudio sobre los aspectos físicos y atmosféricos del territorio —«El cañón del Júcar valenciano: Jalance, Cofrentes, Cortes de Pallás, Dos Aguas y Millares»— y las migraciones —«La comarca y el mundo: el ejemplo de una familia ampurdanesa que liquidó las Filipinas»—, siendo elementos de cohesión e identidad del territorio.



En segundo lugar, la obra insiste en la necesaria organización y regulación humana de los espacios habitados, aquello que antropológicamente permite a los ciclos funcionar a partir de unos rasgos. De esta manera, las relaciones económicas —«En los años de gracia, arqueo de caja»—, políticas y sociales —«Breves notas sobre la evolución del sistema matrimonial español»— y educativas —«El maestro, los niños y la escuela a finales del siglo XVIII. Una aproximación a la luz de unos documentos de archivo y un manual inédito»— coordinan y ajustan las partes que constituyen la comarca.

En tercer lugar, se aborda cómo ese conjunto de rasgos y su formulación se han desarrollado hasta constituir parte del patrimonio esencial del territorio, de manera que son inseparables de la memoria colectiva y forman parte sustancial de la historia del pueblo. Todo lo relacionado con la memoria y el patrimonio cultural tiene cabida en este apartado. Así, la antropología —«Estudio antropológico de la hechicería en la monarquía hispánica»—, la historia local y comarcal —«Bernat Guillem d'Entença, alcalde del castillo de El Puig de Santa María y personaje fundamental en la conquista de Valencia y su Reino»—, la historia de ultramar —«Inquisidores y escobas al filo de la leyenda negra»— y eclesial —«Valencia y Roma: dos ciudades unidas por los papas Borja»—, las asistencias asistenciales —«La enfermedad. Atención sanitaria ofrecida en el Dispensario de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia (1952-1956)»— y la puesta en valor y difusión —«Los centros de estudios locales y comarcales: asociaciones entre el sector público y el tercer sector»— nos muestran la colaboración entre diversas disciplinas.

En último lugar, conscientes de que los ciclos se rompen, tratamos su derivación hacia otras realidades que contradicen los rasgos iniciales, hasta el punto de constituir una divergencia respecto al modelo inicial. Aquí caben las brujas —«Brujas y caprichos. Las últimas décadas de la inquisición»—, las guerras —«La Villa de Casinos en 1812: el paso de las tropas francesas»—, el arte —«El Grafiti como herramienta de revitalización local»— y todo aquello que desestructure el ciclo de la vida concebido inicialmente.

NOELIA GIL SABIO
Coordinadora



I
IDENTIDAD DEL CICLO

Iglesias y necrópolis entre la Tardo-Antigüedad y la Alta Edad Media en el valle de Àger. Expresiones del ciclo de la vida

Jesús Brufal Sucarrat
Universitat de Lleida
E-mail: fbrufalsucarrat@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Los investigadores interpretamos las necrópolis como espacios artificiales creados por la humanidad para identificar la muerte de individuos con lo sagrado y su culto ritual. Los humanos, según la civilización, la cultura y el contexto histórico, buscaban emplazamientos que respondiesen a las inherentes necesidades de culto para encontrar el descanso eterno¹. Por ello, hoy se detectan múltiples tipologías de enterramientos en el conjunto del planeta que responden a rituales funerarios, y además en ellos se visualiza el estrato social al que el individuo o grupo de individuos pertenecía en vida.

A su vez, la elección de un espacio funerario implicaba *de facto* la transformación del medio natural para integrarlo en un conjunto artificial más amplio, el paisaje. Las necrópolis, por sus idiosincrasias materiales, pero sobre todo por su carácter sagrado, son evidencias culturales que participan activamente en la transformación de un territorio local e incluso regional. Insistimos en el carácter social de sacralidad del espacio funerario cuyo recuerdo en la memoria de los individuos es evidente por la continuidad en el tiempo de su uso. Asimismo, la

¹ REBILLARD, Éric: *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Roma, 1994.



necrópolis es un espacio de memoria histórica de las sociedades, pues en ella se depositan los cuerpos de miembros de la misma comunidad cultural, o, entrelazado con la idea precedente, se identifica el espacio sagrado pretérito como un lugar de reposo para los difuntos.

Este tipo de espacios sagrados son para nosotros una rica fuente de información para adentrarnos en el conocimiento de las sociedades, en el caso del presente estudio, de la Tardo-Antigüedad y la Alta Edad Media de la península ibérica. El valle de Àger, ubicado frente al pre-Pirineo, bien representado por la sierra del Montsec, acoge dos destacadas necrópolis: Santa María del Pla y Santa Coloma. El estudio multidisciplinar y holístico² de estos yacimientos y del paisaje que configuraron es fundamental para comprender las diversas evidencias arqueológicas manufacturadas por los humanos que habitaron este territorio en el complejo contexto histórico mencionado.

LAS NECRÓPOLIS EN EL VALLE DE ÀGER

El valle de Àger es una depresión geográfica que se abre paso en la cara sur del prepirineo leridano. Delimitada en ambos extremos por los ríos Noguera Pallaresa y Noguera Ribagorçana, su magnitud y sus condiciones medioambientales, favorecieron la instalación de grupos humanos desde la prehistoria hasta la sedentarización en comunidades a partir del ibérico pleno hasta la actualidad.

Las necrópolis de Santa María del Pla y Santa Coloma, de contexto tardoantiguo y altomedieval, se localizan en la llanura que se dibuja en el fondo del valle de Àger. Su ubicación en el espacio es indicativa de la intensidad de ocupación humana de este territorio, pues la distancia geográfica entre ambas es aproximadamente de 700 metros en línea recta³. A su vez, circulan a escasos metros de ambas necrópolis vías de comunicación que se documentan ya en el periodo alto-

² VAQUERIZO, Desiderio: *Necrópolis urbanas en Baetica*, Tarragona, 2010; MOLIST, Núria, RIPOLL, Gisela, «L'arqueologia funerària a Catalunya. De l'antiguitat tardana al món medieval», en MOLIST, N., RIPOLL, G.: *Arqueologia funerària al nord-es peninsular (segles VI-XII)*, Barcelona, 2012, pp. 22-26.

³ Se ha especulado con la posibilidad de que ambas necrópolis fuesen en realidad un único espacio funerario, argumento apoyado en la alta densidad de enterramientos y su proximidad entre ellas. No obstante, cabe reflexionar que esta propuesta no parte de ninguna evidencia empírica más allá de una exploración visual y sin el apoyo de análisis geofísicos.



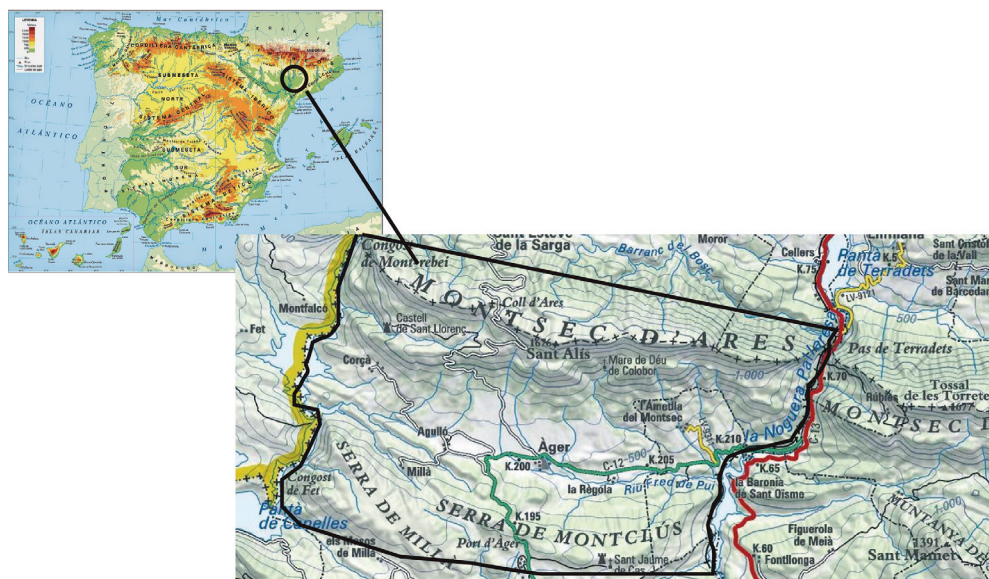


Figura 1. Ubicación del valle de Àger.

medieval: por su delimitación meridional discurre el camino de Santa María del Pla, que corresponde con la principal vía de comunicación que une todo el fondo del valle desde su vertiente oriental, que delimita con el río Noguera Pallaresa, hasta la occidental, que delimita con el río Noguera Ribagorçana. Además, esta vía recibe a escasos metros del principal asentamiento del valle, el *central place* de Àger, la vía romana que, procedente de Lleida, baja hacia el valle saltando el desnivel de cota de la sierra del Port d'Àger. Como se evidencia, este cruce de caminos une los ejes norte-sur y este-oeste, en un territorio de transición entre la montaña pirenaica y las llanuras fluviales del Segre, el Cinca y el Ebro. Precisamente, en las proximidades de este cruce de ejes viarios es donde se concentran los espacios funerarios.

Mención específica merece la comunicación viaria hacia el norte atravesando la Sierra del Montsec. La circulación hacia el norte podía realizarse siguiendo tres trayectos: en el primero de ellos se descendía hacia la ría Noguera Pallaresa, en dirección este, siguiendo el camino de Santa María del Pla, para cruzar el estrecho de Terradets; en el segundo, el camino de Santa María del Pla reseguía



que ambas necrópolis y la iglesia de Santa Coloma, fechada en el siglo VI, tienen relación con el núcleo poblacional de Àger. Desde aquí la distancia entre el hábitat y la necrópolis de Santa Coloma es aproximadamente de 600 m, mientras que la necrópolis de Santa María del Pla se aleja hasta los 1300 m siguiendo la vía de comunicación del mismo nombre en dirección hacia el oeste.

LAS NECRÓPOLIS

La primera referencia de Santa María del Pla y de Santa Coloma tiene fecha de 1048 y la encontramos en una donación de Arnau Mir de Tost y su mujer Arsenda:

... Sancte Marie quam hic iuxta posuimus cum alodiis vineisque et pratis et arboribus cunctis illa videlicet dominicatura que ibi habemus simul cum prefata ecclesia; abet afrontaciones ab Oriente in podio qui dicitur Asper et ab Australi parte collateral sive silvam que est ante iam dictam ecclesiam versus Hispaniam sive in Predeger, occiduana iterum pars definit in collo quoc dicitur Agulio, circea itidem pars definit in via qui ducit viatores ad ecclesiam Sancte Colombe...⁴

De este fragmento del texto latino, y más concretamente de las delimitaciones de la propiedad de Santa María del Pla, Francesc Fité interpreta que se trataría del límite de un antiguo dominio que durante el período islámico restó fosilizado o inalterado en el territorio del valle de Àger⁵. La teoría de Fité se vería reforzada por los recientes hallazgos arqueológicos de enterramientos tardoantiguos y altomedievales que conforman la necrópolis y la iglesia de Santa María del Pla. Los vestigios de esta iglesia del siglo XI hoy forman parte de la bodega y de los cimientos de una masía rural del siglo XIX de nombre Masía Serret⁶. Se conserva en perfecto estado la planta basilical cuyo presbiterio es bien visible por el ábside semicircular orientado hacia el este, y además se ha preservado un alzado de dos metros de muro de mampostería trabado con mortero de cal. La lectura de la

⁴ CHESÉ, Ramón: *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d'Àger fins 1198*, Lleida, 2011, p. 228.

⁵ FITÉ, Francesc: «Santa Maria del Pla», en PLADEVALL, A.: *Catalunya Romànica. La Noguera*, Barcelona, 1994, p. 140.

⁶ Agradezco los datos proporcionados por su actual propietaria Cristina Masvidal.



planta y del alzado de muro localizan la puerta de acceso de la iglesia en el muro meridional. Parece que los arcos de medio delatan la construcción de un pórtico gótico posterior al siglo XI.

Las excavaciones arqueológicas en la bodega de la Masía Serret dieron luz a la necrópolis conformada por enterramientos que corresponden a las tipologías de fosas de losas y de sarcófagos de doble vertiente. Este espacio funerario se extiende en un horizonte estratigráfico nítido por debajo de la iglesia de Santa María. Se visualiza cómo el muro septentrional de la iglesia se apoya, sirviéndole de cimentación, sobre dos sarcófagos. El yacimiento de Santa María del Pla va más allá del interior de la bodega de la masía. En el marco de las excavaciones de urgencia se localizaron en el exterior de dicho edificio más sepulturas en forma de sarcófagos con cubierta de doble vertiente. Concretamente, se localizaron en las proximidades del muro septentrional de la masía, en la misma cota y estrato que los sarcófagos hallados en el interior.



Figura 3. Santa María del Pla.



La excavación de las inhumaciones afirmó que las sepulturas en sarcófagos no se habían profanado, un dato relevante que favorece el estudio de los restos óseos de los individuos. En cambio, sí se profanaron los dos enterramientos en fosa con losas de piedra. En los sarcófagos, los restos humanos se limitaban a unos pocos huesos; también podemos decir que la colocación respondía al ritual cristiano, es decir, la cabeza ligeramente elevada mirando hacia el este. A resultados del análisis de radiocarbono de las muestras óseas se obtuvo la datación de la muerte fechada entre los siglos VI y VII, en pleno contexto del reino visigodo, y un substrato material diferenciado del de la iglesia del siglo XI. Parece pues que tras la conquista islámica este espacio funerario deja de utilizarse, aunque la memoria de lo sagrado pervive entre la comunidad local, de aquí la posterior construcción del templo románico. Otro tema es el hábitat al cual se debe relacionar esta necrópolis, teniendo en cuenta que la distancia con Àger es de 1300 metros. Hasta el momento, no se han localizado evidencias arqueológicas indicativas de ámbitos domésticos en las inmediaciones de Santa María del Pla. A pesar de ello, la fuerte entidad del espacio sagrado y el dato del texto latino de 1048 sugieren la realización de intensos trabajos arqueológicos en el área de las delimitaciones de dicho documento. También se debe tomar en consideración el rol de Santa María del Pla en la configuración del paisaje de esta parte del valle de Àger, pues

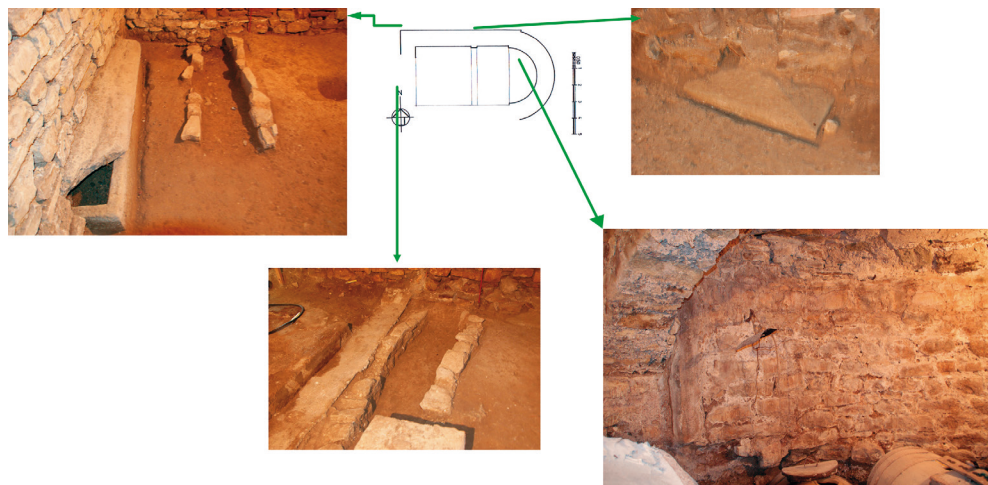


Figura 4. Espacio funerario de Santa María del Pla.



se ubica al lado de una de las más importantes vías de comunicación de la zona, y posteriormente se levantará una iglesia con sus dominios feudales.

El yacimiento arqueológico de Santa Coloma se localizó en 1904. Resultaba indicativo que esa zona agraria se reconocía por los habitantes de Àger como «la partida de Santa Coloma». El yacimiento se conforma a partir de dos evidencias arqueológicas interrelacionadas: la necrópolis y la iglesia.



Figura 5. Distintos espacios sagrados de Santa Coloma.

La necrópolis se asocia a un edificio de culto desde su fundación en la segunda mitad del siglo V⁷. Los primeros hallazgos arqueológicos de la necrópolis fueron examinados por Puig i Cadafalch, contextualizando los sarcófagos en la temprana y relativa cronología de los siglos IV y V. Casi ochenta años más tarde, como consecuencia de la ampliación de un camino municipal, se localizaron más restos de sarcófagos, de fosas y por primera vez restos arquitectónicos. Ante tal realidad arqueológica y patrimonial, Francesc Fité y Prim Bertran impulsaron en dos campañas (años 1983 y 1984) la excavación arqueológica del área afectada

⁷ La excavación arqueológica programada en diciembre de 2014 localizó un sarcófago de doble vertiente correspondiente a la unidad estratigráfica 1007. En su interior se localizaron escasos restos humanos, pero suficientes para analizar. De este modo, la datación del siglo V se obtuvo del estudio por radiocarbono de un fragmento de hueso humano.

por las obras del camino⁸. Como resultado de los trabajos se localizó y estudió la iglesia y sus diversas edificaciones anejas, además de constatar la complejidad del espacio funerario. Se sacaron a la luz tres tipos de enterramientos: sarcófagos con tapa de doble vertiente, fosas con losas y fosas simples cubiertas con losas.

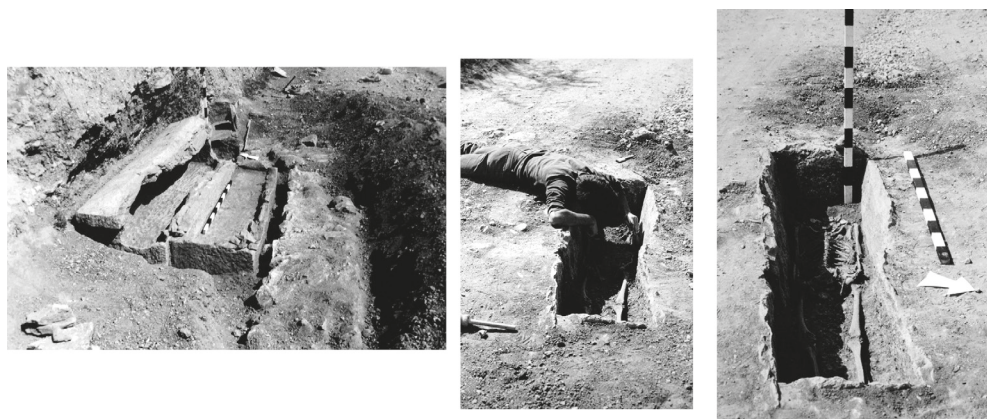


Figura 6. Sepulcros y fosas con losas.

- a) La bañera de los sarcófagos es de planta ligeramente trapezoidal. Estos se encuentran cubiertos por una tapa de doble vertiente algo abombada. En este momento se propone la datación de los restos humanos del siglo VII. La piedra utilizada para esculpir los sarcófagos responde a una tipología local del valle de Àger denominada piedra de Sauló.
- b) Fosas con losas. Este tipo de enterramientos se localiza en un área próxima al ábside de Santa Coloma, cuya datación, propuesta por Francesc Fité y Prim Bertran, sería coetánea a los sarcófagos.
- c) Fosas simples cubiertas por losas. Se localizan en un área extensa y alejada de la iglesia. En esta fase de estudio se contextualizaron en el siglo XI, aunque como veremos las cronologías serán dispares.

⁸ BERTRAN, Prim, FITÉ, Francesc: «El jaciment arqueològic de Santa Coloma d'Àger (provincia de Lleida)», *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española (Huesca del 17 al 19 de abril de 1985)*, 2, Zaragoza, 1986, pp. 203-220.





Figura 7. Fosas simples.

El 1997, a raíz de una excavación arqueológica de urgencia con motivo de la construcción de un almacén⁹, en el mismo solar en que se había localizado la iglesia de Santa Coloma y una parte de la necrópolis, se halló una elevada concentración de enterramientos correspondientes a la tipología de fosas simples. Sin lugar a dudas, este nuevo hallazgo debe relacionarse con las evidencias arqueológicas ya estudiadas por Francesc Fité y Prim Bertran. La nueva área funeraria de fosas simples presenta dos tipos de organización bien diferenciados: el primer tipo lo integra la mayor parte de las fosas simples, cuya distribución en el espacio se organiza ordenadamente, trazando en la planta líneas rectas como consecuencia de la correlación de los enterramientos; y el segundo tipo se identifica por romper (en el mismo estrato y cota) la regularidad de las fosas del primer tipo, de modo que en dos sectores se evidencian agrupaciones de hasta seis fosas que podrían asociarse a grupos familiares. En ambos casos las medidas de las fosas son diversas, aunque sobresalen las de tamaño de adulto y hay un menor número de

⁹ Agradezco los comentarios de los responsables de la excavación arqueológica de urgencia.

infantiles. No obstante, el dato relativo a las edades del grupo poblacional aún no se ha publicado.

En su conjunto este sector de la necrópolis de Santa Coloma deja entrever una organización urbana de las fosas por su disposición ordenada en el espacio¹⁰. El ritual de enterramiento es cristiano, al verse que colocaban al individuo orientando la cabeza hacia el oeste y los pies hacia el este para conseguir el efecto de estar mirando hacia el este¹¹. En estas fosas los ajuares son inexistentes, salvo un anillo de metal que se encontró en uno de los inhumados. Se realizaron análisis de radiocarbono de los individuos cuyas dataciones abarcan desde el siglo VI hasta el siglo XI. Este dato rectifica la datación de las fosas simples con losas, básicamente por haberlas fechado sin análisis de radiocarbono.

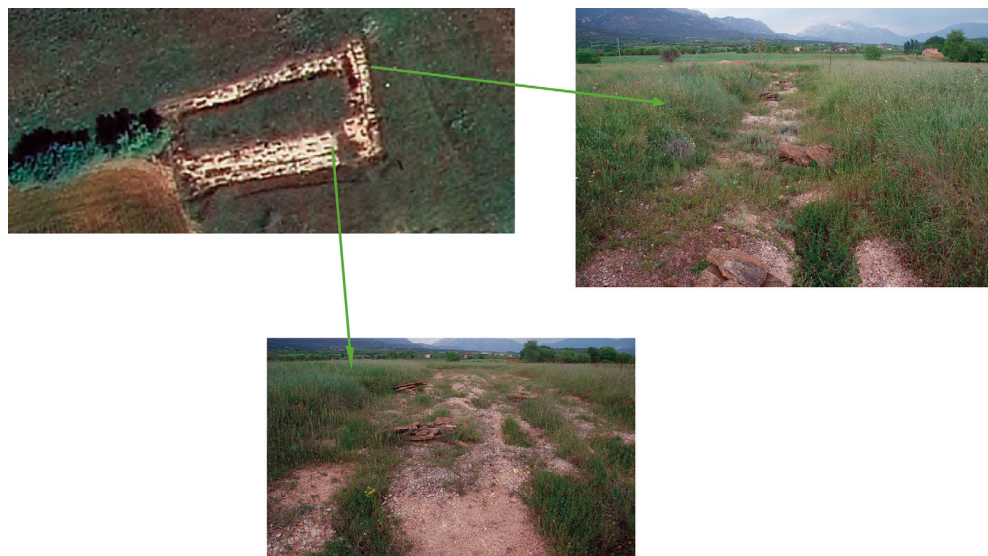


Figura 8. Excavación en Santa Coloma del año 1997.

¹⁰ Se evidencia a partir de la correlación en línea de las fosas y por las agrupaciones de estas en dos sectores concretos.

¹¹ Para generar la expresión de mirar hacia el este desde una posición horizontal, se conseguía creando un movimiento ficticio de la cabeza. Este consistía en levantarla ligeramente para inclinarla con la ayuda de material lítico.



Esta área de la necrópolis evidencia un importante grupo poblacional de confesión cristiana que pervivió en dos transiciones culturales: de la Tardo-Antigüedad en el marco del reino visigodo a la Alta Edad Media con al-Ándalus, y de al-Ándalus al condado de Urgell, y en este último contexto con la Iglesia en vías de reforma con el papa Gregorio VII.

En los años 2014 y 2015 Antonio Porcheddu y Jesús Brufal retomaron las excavaciones arqueológicas en Santa Coloma con la intención inicial de localizar la iglesia tardoantigua para reinterpretarla de acuerdo con las nuevas corrientes historiográficas. Los trabajos arqueológicos dieron luz a estancias, aún por determinar su uso, anejas a la iglesia y un posible molino de aceite. Consideramos que estarían relacionadas con la ampliación de la iglesia y la construcción de espacios de producción, todos ellos contextualizados, por el momento, en la Alta Edad Media. En el transcurso de las excavaciones localizamos más enterramientos. El más antiguo era un individuo enterrado en un sarcófago de doble vertiente que no se había profanado y cuya datación por radiocarbono oscila entre los años 428 y 499.

En otra cota y estratos diversos, localizamos dos enterramientos más, el primero eran los restos parciales de un individuo, y el segundo eran los restos de



Figura 9. Sarcófago excavado en el sondeo 4 de la excavación arqueológica del año 2014.

tres individuos enterrados en un sarcófago profanado y reutilizado. Los análisis antropológicos¹² de los tres individuos concluyen que los dientes del primer individuo coinciden con dientes hallados en el interior del sepulcro, lo que lleva a interpretar que este individuo, de sexo masculino, estaba enterrado en su interior, pero posteriormente lo desearon para enterrar a otro individuo entero, localizado en la excavación arqueológica del año 2015; respecto al segundo, en el interior del sarcófago profanado y sin tapa se localizaron restos de tres individuos. De estos restos destaca el esqueleto de un individuo de sexo masculino, de edad avanzada (40-49 años) y de 1,62 metros de estatura. Se observaron diversas patologías degenerativas a causa de una artrosis bien visible en todas las articulaciones de su cuerpo. Además, en vida perdió las piezas dentales, un dato que sugiere una salud dental limitada. De las diversas patologías que presentaba el individuo, remarcamos el aplastamiento de las vértebras cervicales, dorsales y lumbares, cuyos efectos en vida debieron de causarle un dolor intenso. Esta patología se relaciona con la sobrecarga de la columna vertebral. Otra patología remarcable que afectaba al desarrollo cotidiano de este individuo era la fractura por necrosis del fémur derecho, provocándole cojera y a su vez un notable desgaste de la cadera.

Estas patologías se relacionan con una intensa actividad física a lo largo de su vida, y no por ser guerrero, de hecho no se observan fracturas propias de he-

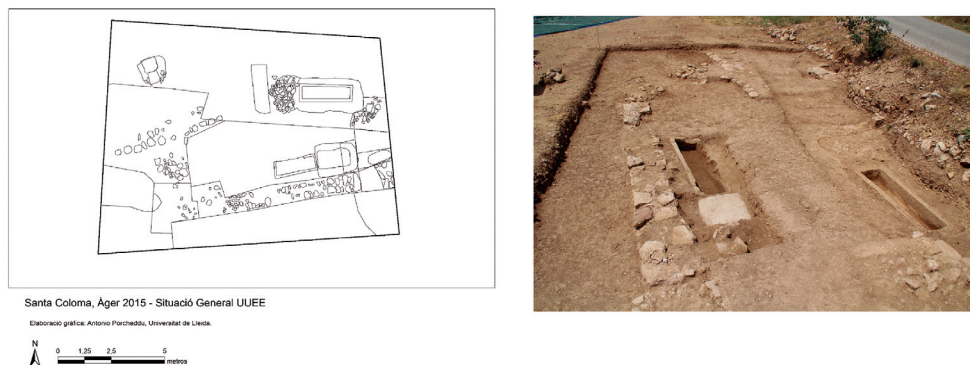


Figura 10. Planimetría de la excavación arqueológica del año 2015.

¹² Izaskun Ambrosio es la antropóloga física que analizó y estudió los restos de los individuos localizados en la excavación arqueológica en Santa Coloma del año 2015.



rida de guerra. Así pues, este individuo se enterró en un sarcófago, extraído de la necrópolis de sarcófagos de Santa Coloma. Los restos humanos del sarcófago profanado se desecharon a escasos metros, bien localizados por los trabajos arqueológicos del año 2015 y correspondientes al primer individuo. La datación por radiocarbono del individuo del sarcófago profanado oscila entre los años 684 y 779, en plena transición entre la desintegración del reino visigodo y la formación de al-Ándalus.



Figura 11. Restos del individuo localizado en el sarcófago (U.E. 1010) de la excavación del año 2015.

De este modo se constata un modo de enterrarse reaprovechando sarcófagos tardoantiguos en un contexto histórico posterior. En el conjunto territorial del valle de Àger esta práctica se repite en la necrópolis del Negre¹³ y en los sarcófagos de Sant Pere Màrtir de Agulló¹⁴. Se constata la profanación de sepulturas cristianas para enterrar a individuos cuya motivación podría ser el gusto por los sarcófagos o un modo de mostrar su hegemonía social. Quizá nos encontramos ante un comercio de sarcófagos tardoantiguos como consecuencia de esta demanda.

CONCLUSIONES

El final del ciclo de la vida en el contexto histórico entre la Tardo-Antigüedad y la Alta Edad Media nos enseña la complejidad de la sociedad que lo vivió. En primer lugar cabe destacar la perduración de comunidades cristianas en el valle de Àger desde la Tardo-Antigüedad hasta la Alta Edad Media. Estas comunidades las identificamos en el territorio a partir de las necrópolis de ritual cristiano que se han preservado a través del tiempo. Así pues, afirmamos que desde el siglo V hasta el VII ocupa el valle de Àger una numerosa comunidad cuyo hábitat podría localizarse en Àger, aunque no debe perderse la vista a la probabilidad de que Santa María del Pla articule otro hábitat, si tomamos en consideración el texto latino de 1048. No obstante, a raíz de la ocupación humana, hoy se evidencian dos espacios funerarios: Santa María del Pla y Santa Coloma. Ambos, y de acuerdo con los resultados de la arqueología, son necrópolis de nueva creación, al no evidenciarse restos arqueológicos de contextos precedentes.

Respecto a la primera necrópolis, los estudios arqueológicos localizaron sarcófagos con tapa de doble vertiente sin profanar. Un caso paralelo cercano es el de Sant Martí de les Tombetes¹⁵ (Sant Esteve de la Sarga, Lleida), una necrópolis tardoantigua acompañada de una iglesia, aunque este espacio sagrado se aleja

¹³ FITÉ LLEVOT, Francesc: «Torre i necròpoli del Negre», en PLADEVALL, A.: *Catalunya Romànica. La Noguera*, Barcelona, 1994, p. 154.

¹⁴ FITÉ LLEVOT, Francesc: «Sarcòfags de Sant Pere Màrtir d'Agulló», en PLADEVALL, A.: *Catalunya Romànica. La Noguera*, Barcelona, 1994, p. 142.

¹⁵ BOLÓS MASCLANS, Jordi, FITÉ LLEVOT, Francesc: «Despoblat de Sant Martí de les Tombetes», en PLADEVALL FONT, A.: *Catalunya Romànica. El Pallars*, Barcelona, 1993, pp. 457-458.



de cualquier aldea; asimismo, en els Morulls (Gerb, Lleida)¹⁶ se han localizado sepulturas seguramente relacionadas con un edificio de culto, pero alejadas también de una aldea. De hecho, Santa Coloma sigue ligeramente este patrón: iglesia del siglo VI (según Francesc Fité y Prim Bertran) con enterramientos, al menos, desde el siglo V. En cambio sí tenemos localizado el hábitat de Àger, que desarrollaría las funciones de *central place* del valle. Ciertamente, ante las novedades de las excavaciones arqueológicas de los años 2014 y 2015 es necesario reinterpretar el edificio de Santa Coloma. Más allá del ámbito regional hallamos otros paralelos continuando el valle del Ebro, entre los que destacan San Martín de Finaga¹⁷ o el área de los ríos Martín y Guadalupe¹⁸.

En el contexto histórico de los siglos VI y VII, cuando la red de iglesias con *cura animarum* estaba bien definida, algunos propietarios rurales construyeron también iglesias con un uso más restringido y frecuentemente con finalidad funeraria¹⁹. Quizá Santa Coloma siguiese este patrón, pues se fecha su génesis a finales del siglo V y principios del VI. Hasta el momento, ni en Santa María del Pla ni en Santa Coloma se ha encontrado ajuar que acompañase a los enterramientos, salvo un anillo en el área funeraria de fosas simples con losas. En este sentido cabe insistir en que tampoco se han localizado armas como objeto del ajuar funerario.

Por lo tanto parece que en el valle de Àger, ya desde la Tardo-Antigüedad funcionan dos centros sagrados, y solo con la llegada del islam se interrumpe el espacio funerario de Santa María del Pla; en cambio, la necrópolis de Santa Coloma sigue funcionando. La comunidad campesina, vinculada con el asentamiento de Àger, aun formando parte de al-Ándalus hasta el 1046, mantuvo su confesión cristiana, a cambio seguramente del pago de la *yizía*. Quizá la interrupción del espacio funerario de Santa María del Pla pueda deberse a la emigración hacia los Pirineos de parte de la comunidad, huyendo del dominio andalusí. También

¹⁶ CAMATS, Anna: «Intervenció preventiva a la necròpolis tardoromana de Morulls (Gerb, Os de Balaguer, Lleida)», en MOLIST, N., RIPOLL, G.: *Arqueologia funerària al nord-est peninsular (segles VI-VII)*. 1, Barcelona, 2012, pp. 175-186.

¹⁷ QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio: «Las Iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje», *Studia Historica. Historia Medieval*, 29, 2011, pp. 175-205.

¹⁸ LALIENA, Carlos, ORTEGA, Julián, BENAVENTE, Juan Antonio: «Los problemas de escala y la escala de los problemas: algunas reflexiones sobre el poblamiento altomedieval en el Bajo Aragón», en SENAC, P.: *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VF-XI siècle): la transition*, Toulouse, 2007, pp. 249-262.

¹⁹ CHAVARRIA, Alexandra: «Tumbas e Iglesias en la Hispania Tardoantigua», en SABATÉ, F., BRUFAL, J.: *Arqueologia Medieval. Els espais sagrats*, Lleida, 2015, p. 32.



cabe destacar que la producción de los sarcófagos se realizaría por un taller de artesanos local. Esta tesis se sustenta en la explotación de canteras locales y por el trabajo de los artefactos, muy distintos de los sarcófagos del área emporitana o narbonense.

Esta realidad social se repite en los territorios al norte del Ebro²⁰, intensificándose en las áreas de montaña como el valle de Àger. Es muy llamativo que en ninguna excavación arqueológica realizada hasta el momento en este lugar no se haya localizado ningún horizonte claro de ocupación islámica. En las excavaciones arqueológicas en la Colegiata de Sant Pere d'Àger se encontró cerámica andalusí, pero sin conformar un potente estrato de ocupación; quizá se trataría de vasijas fruto del intercambio comercial o de adquisiciones patrimoniales. Además, la torre norte de la citada colegiata, relacionada por Puig i Cadafalch con el Imperio romano, o por Josep Giralt²¹, entre otros²², con al-Ándalus.

Para finalizar, la necrópolis de Santa Coloma se abandona como espacio funerario a partir de la consagración de la parroquia de Sant Vicenç d'Àger, ubicada dentro de la villa. La iglesia se convirtió en una ermita cuyo uso se prolongó hasta el siglo XVIII. Por su parte, en Santa María del Pla se edificó la iglesia románica en el siglo XI, un dato relevante que demostraría la perduración de la memoria histórica de la comunidad cristiana de Àger.

²⁰ SENAC, Philippe: *Un «village» d'al-Andalus aux alentours de l'an Mil. Las Sillas (Marcén, province de Huesca)*, Toulouse, 2009, pp. 123-133.

²¹ FITÉ LLEVOT, Francesc: «Castell d'Àger», en PLADEVALL, A., *Catalunya Romànica. La Noguera*, Barcelona, 1994, pp. 111-112.

²² MÍAS, Nicolas: «Recherches sur le grand appareil de taille de Pierre dans la Marche Supérieure d'al-Ándalus (VIII^e-XI^e siècle)», en Jean-Pierre VAN STAËVEL, Université Paris IV-Sorbonne, París, 2017.



Cayetano Torres Fornes y su publicación: *Sobre voces aragonesas usadas en Segorbe*

Ana Pascual Molina^a, Vicente G. Aguilar Morellá^{b*} y José Pascual Bueno^b

^a Licenciada en Filología Hispánica

^b Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

* E-mail: vicente.aguilar@ucv.es

Cayetano Torres Fornes nació en Segorbe el 5 de septiembre de 1853. Estudió Medicina en la Universidad de Valencia, donde se graduó en el año 1876.

En 1885 presentó a la Real Academia de Medicina de Barcelona un *Estudio topográfico-médico de Segorbe*, el cual fue premiado por dicha institución e impreso en Castellón un año después, y en el año 1903 publicó *Sobre voces aragonesas usadas en Segorbe*, obra que ha sido objeto de nuestro análisis.

Este libro, de 310 páginas, está estructurado de la siguiente forma: una introducción; un capítulo de «Consideraciones históricas», que se desarrolla en doce apartados; otro capítulo dedicado a «D. Manuel Gómez Máñez y D. Bernardo Mundina Milallave», que consta de cuatro apartados, y otro dedicado a «D. Simón Rojas Clemente», desarrollado en dos apartados; le siguen el capítulo «Los nombres de las partidas» y el titulado «El romance», que contiene tres apartados, y concluye con el capítulo «Notas», que abarca dos apartados.

En el primer capítulo, el autor esboza una historia muy interesante sobre la población de Segorbe y sus relaciones con Valencia y Aragón, llegando a escribir: «Para nosotros ofrece un interés de primer orden la acción aragonesa en el Reino de Valencia, antes de incorporarse los catalanes a las huestes de Aragón. Consideramos una consecuencia de dicha acción el lenguaje aragonés que predomina en nuestra comarca», tratando de descubrir la influencia de la irrupción del lenguaje catalán que llegó al Reino de Valencia.



Finaliza el capítulo con las siguientes palabras: «En los últimos años del s. XIV y los primeros del XV (correspondientes al reinado de los reyes de Aragón –Martín el Humano y María de Luna–) (...) el lenguaje aragonés, usado en Segorbe, si algo tenía aún de indeciso, se vivificó y ennoblecó al contacto de la corte aragonesa. (...) Los tiempos posteriores a D. Martín (...) fueron de reforma ortográfica (...) lo acaecido después no tiene interés filológico, y apenas tuvieron trascendencia lingüística en la comarca de Segorbe».

En el capítulo dedicado a «D. Manuel Gómez Máñez y D. Bernardo Mundina Millave», da a conocer los escritos medievales redactados en Segorbe en aragonés y los señores que se establecieron durante la reconquista, así como las relaciones del obispado de Segorbe con los de Toledo y Zaragoza. En este capítulo comenta los trabajos de Gómez Máñez, D. Bernardo Mundina y Rojas Celmente.

Trata de llegar a la conclusión de que para conocer el lenguaje de Aragón es necesario estudiar todas sus regiones. Torres Fornes da a conocer las voces de uso corriente en Segorbe y las variantes más dignas de estudio, aunque el objetivo fundamental que persigue es «investigar la influencia que ejerció Aragón en el habla de Segorbe» y «llegar a indicios, síntomas, pruebas y razones en pro del aragonismo lingüístico en la comarca de Segorbe».

Torres Fornes afirma que «el carácter aragonés» del lenguaje de Segorbe «es demostrable recogiendo el caudal de voces comunes». Elabora su propio repertorio de voces aragonesas usadas en Segorbe: «en nuestra colección no figuran voces que no hayan sido declaradas aragonesas por autoridad respetable», siendo la parte más personal y original la referente a palabras poco conocidas en el Alto

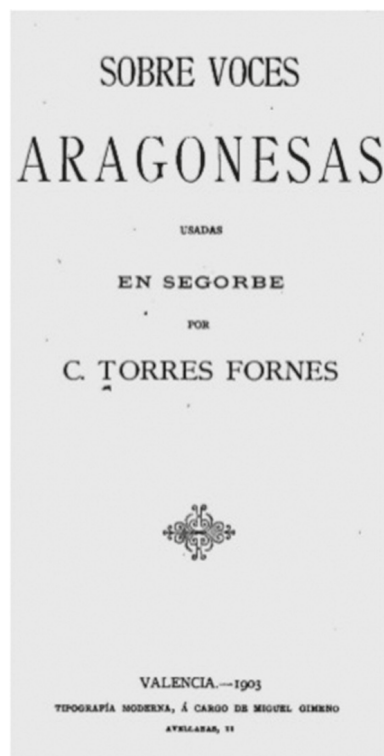


Figura 2. Portada de la obra de Cayetano Torres Fornes *Sobre voces aragonesas usadas en Segorbe*.



Aragón, pero de uso común por los segorbinos y también en el Bajo Aragón. Las palabras que define son las que se usan en una conversación familiar, afirmando que «algunas tienen valor filológico notable y son dignas de veneración; otras están muy bien adaptadas a las necesidades del uso y suplen deficiencias de sus correspondientes castellanas». Entre ellas, mencionamos: *ababol*, *caícabas*, *cavernera*, *cós*, *garrofetas*, *galdufa*, *güemias*, *rebaileta*, *rafel*, *inclusa*, *jinjol*, *pro*, *pansas*, *margallón* y *vendema*.

En el capítulo dedicado a Simón Rojas Clemente, esboza una biografía de este personaje nacido en Titaguas y que estudió en Segorbe, se doctoró en Teología y desempeñó las cátedras de Lógica y Ética del Seminario de Nobles de Madrid. Realizó numerosos viajes y actividades científicas y escribió diversos tratados agrícolas. Murió en Madrid en 1827, dejando un «cuaderno autógrafo» en el que una parte importante es la que él llamó «lenguaje de Titaguas». Esta obra está dividida en dos secciones: «una gramatical y la otra de los vocabularios». Destacamos aquí la sección «valencianismos usados en Titaguas», que ascienden a ciento ochenta, concluyendo que «todas esas voces son comúnmente usadas y hasta familiares en Segorbe y su comarca».

Una sección imprescindible es la dedicada a «el diminutivo -ico», llegando a afirmar que «la frecuencia del uso del -ico en Segorbe no es tanta como en Aragón, pero sí lo bastante para que en ciertas localidades de la próxima costa nos califiquen desfavorablemente».

En el capítulo consagrado a «los nombres de las partidas», señalamos que su nomenclatura no fue oficial o recomendada por alguna ley, sino que surgió por la necesidad de designar un paraje (por su orientación, su vegetación, los accidentes, etc.). Los nombres que expone Torres Fornes de las partidas son anteriores a la invasión árabe:

Albusquet, Artell, Amara, Albalat, Albaset, Arguinas, Agostina, Albares, Alpiota, Aurín, Balaguera, Barbello, Berche, Bejez, Bañador, Cabrera, Costera, Cuenca, Chirivias, Fontaneta y Fontfría, Faneca, Gallorí, Granellas, Guarga, Huerpita, Otrillas y Hartajuelas, Jarca, Jar, Langasto, Lascay o Ascay, Lajas, Marga, Mallal, Marjalet y Majadillas, Matanza, Marmoralla, Maza, Marmolé, Murta, Muratilla, Muratella o Moratilla, Monchel, Susierris, Nava, Navajo y Tormo, Satarra, Somat.



El autor realiza un estudio lexicográfico y etimológico de cada una de ellas muy interesante, haciendo un recorrido por los pueblos de la comarca. Para realizar este estudio de las partidas, Torres Fornes consultó las nomenclaturas de Jaca, Albarracín y Valencia, que comparó con la de Segorbe, llegando al siguiente resultado: «... revela muy claramente la influencia aragonesa que actúa en nuestra comarca...».

El último capítulo, encabezado como «El romance», es donde analiza, históricamente y desde el punto de vista lingüístico, diversos documentos como cartas pueblas, actas notariales, pergaminos, etc., para datar la aparición del romance escrito en la comarca de Segorbe, facilitando a continuación un listado de voces aragonesas usadas en Segorbe.

Prosigue el capítulo dando noticia de una novela de costumbres aragonesas, titulada *Pedro y Juana* y publicada en una revista de Aragón, y llegando a la siguiente consideración final: «dejando a un lado la materia y analogía de estos relatos, hay entre Aragón y Segorbe absoluta identidad en lo que pudieramos llamar fórmula final: todos los cuentecillos concluyen en Aragón y en Segorbe de esta manera: “Cuentico arrematao, por la chimenea si fue al tejao”».

Finaliza con la descripción de juegos infantiles venidos de Aragón, dando noticia de un código del siglo XV escrito por «Gonsaluo (Gonzalo) de la caballería de Zaragoza», y sobre la influencia aragonesa en la pintura y escultura que se conserva en Segorbe, concluyendo con la siguiente frase:

Que esta comarca participe en gran manera del lenguaje de Aragón no debe ser para los segorbinos motivo de fastidio, sino de complacencia. Son muchas las excelencias del habla aragonesa y notable la superioridad de algunas palabras sobre sus correspondientes castellanas.

En el capítulo «Notas», que consta de dos apartados, dedica el primero a aclarar la discusión sobre si Segorbe es la antigua Segóbriga histórica, haciendo un repaso de la documentación conocida. En el segundo habla del seseo en el lenguaje local segorbino, destacando que en media España y en gran parte de Sudamérica se comete seseo.



BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, F. (1890): *Noticias de Segorbe y su Obispado*, 2 vols., Segorbe, Imp. F. Romaní y Suay (reed. Facs., Segorbe, Publicaciones Caja Segorbe, 1975).
- AZNAR, J. (1959): *Una publicación segorbina del siglo XIX: «El Celtíbero»*, Segorbe, Departamento de Publicaciones del Instituto Laboral de Segorbe.
- BAGUENA CERVELLERA, M. J. (1992): *Los siglos XIX y XX. La enfermedad y su prevención*, en J. M. López Piñero (dir.): *Historia de la medicina valenciana*, Valencia, Vicent García Editores, vol. III, pp. 129-145.
- BALBÁS, J. A. (1892): *El libro de la provincia de Castellón*, Castellón, Imprenta y Librería de J. Armengod (reed. facs., Castellón, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Castellón).
- BARONA VILAR, J. L. (1992): «Los siglos XIX y XX. El ejercicio profesional de la medicina», en: J. M. López Piñero (dir.): *Historia de la medicina valenciana*, Valencia, Vicent García Editores, vol. III, pp. 169-179.
- BERNABEU MESTRE, J. (1992): «Los siglos XIX y XX. Enfermedad y población», en J. M. López Piñero (dir.): *Historia de la medicina valenciana*, Valencia, Vicent García Editores, vol. III, pp. 147-158.
- CARCEL ORTÍ, M. (1989): *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas*, 3 vols., Valencia, Generalitat Valenciana.
- DE JAIME LORÉN, J. M. (1993): *Los grados de Segorbe y su comarca en las Universidades de Gandía y Valencia (siglos XVI-XIX)*, Segorbe, Fundación «Caja Segorbe».
- EPITAFIOS (1849): «Epitafios», *El Celtíbero*, 1, p. 216.
- FAUS Y FAUS, J. (1988): *Segorbe en el siglo XIX. 1.8081.902. (Síntesis histórica)*, Segorbe, Publicaciones Caja Segorbe.
- FRESQUET FEBRER, J. L. (1992): *Los siglos XIX y XX. La asistencia*, en J. M. López Piñero (dir.): *Historia de la medicina valenciana*, Valencia, Vicent García Editores, vol. III, pp. 181-195.
- GÓMEZ MAÑES, M. (1849): «Revista segobricense», *El Celtíbero*, 1, pp. 71-72.
- (1868): *El Mata-pesares, o sea Receta para vivir muchos años y tener poca edad*, Segorbe, Imp. de Antonio Romaní e hijo (reed. facs., Segorbe, Publicaciones Caja Segorbe, 1987).
- GUERRERO, F. J. (1984): «Aportación al estudio de la evolución urbana de Segorbe», *Centro de Estudios del Alto Palancia*, 2, pp. 29-46.



- (1986): *Archivo Histórico Municipal de Segorbe (1.286-1.910)*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia (Arxius Valencians, 2).
- HEREDIA, A. (1983): *Manual de instrumentos de descripción documental*, Sevilla, Diputación Provincial.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M.^a (1992a): *Los siglos XIX y XX. Los saberes médicos y su enseñanza*, en J. M. López Piñero (dir.): *Historia de la medicina valenciana*, Valencia, Vicent García Editores, vol. III, pp. 9-127.
- (1992b): *Las ciencias médicas en la España del siglo XIX*, en J. M. López Piñero (dir.): *La ciencia en la España del siglo XIX*, Madrid, M. Pons, pp. 193-240.
- MADOZ, P. (1849): *Diccionario geográficoestadístico histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, vol. XIV, Madrid, Imprenta del Diccionario.
- MARTÍ TARAZONA, J. V. (1978): *Evolución de la población en Forcall (1540-1870)*, Valencia (tesis de licenciatura).
- MEJORAS (1851): «Mejoras locales», *El Celtíbero*, 2, pp. 297-299.
- SARTHOU CARRERES, C. (1989): *Geografía General del Reino de Valencia. Provincia de Castellón* (reed. facs.), Castellón, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Castellón.
- TORRES FORNES, C. (1882): «Las mordeduras en Medicina Legal», *La Crónica Médica*, 5, pp. 614-616.
- (1886): *Estudio topográfico-médico de Segorbe*, Castellón, Imprenta de Vicente Giner.
- (1903): *Sobre voces Aragonesas usadas en Segorbe*, Valencia, Tipografía Moderna Miguel Gimeno.



El cañón del Júcar valenciano. Jalance, Cofrentes, Cortes de Pallás, Dos Aguas y Millares

Miguel Aparici Navarro
Cronista Oficial de Cortes de Pallás
E-mail: aparicinavarro@ucv.es

INTRODUCCIÓN

La parte valenciana del cañón o garganta del río Júcar queda conformada, de oeste (punto agreste en que entra el cauce en la provincia) a este (en que se abre a la llanura aluvial de Las Riberas), sobre los amplios términos municipales, y sucesivos, de Jalance, Cofrentes (donde le afluye el río Cabriel), Cortes de Pallás, Dos Aguas y Millares.

Es decir, en la parte septentrional del Valle de Ayora (Jalance, Cofrentes y Cortes de Pallás), en un municipio meridional de la Hoya de Buñol (Dos Aguas) y en el término más al norte de Canal de Navarrés (Millares). Todos estos lugares, pese a pertenecer a tres comarcas distintas, se ubican inmediatos unos a otros, conformando un escenario montuoso geográfico (en la llamada Plataforma del –Pico– Caroché), prácticamente «alineado horizontalmente» y compartidor de historia, tradiciones y costumbres, pese a sus tradicionales malas comunicaciones (sendas de caballerías) hacia fuera y en su propio interior.

En esta exposición pretendemos presentar dicha área, de escasa presencia humana (aunque aglomerada en sus núcleos, salvo en el caso de las siete aldeas del extensísimo término de Cortes de Pallás), como un «ser vivo» que evoluciona, se estabiliza, se estanca, se revoluciona e incluso se destruye, a modo de paradigma



grupar de un ciclo vital de comarca. Estos cinco pueblos podrían conformar, perfectamente, la Garganta Natural del Cañón del Júcar.

Cada uno de ellos nos sirve como muestra de los procesos que acabamos de mencionar. Jalance, presentando la estabilidad; Cofrentes, la revolución; Cortes de Pallás, la evolución; Millares, el estancamiento, y Dos Aguas, la destrucción.

Jalance, la estabilidad
Cofrentes, la revolución
Cortes de Pallás, la evolución
Millares, el estancamiento
Dos Aguas, la destrucción



JALANCE O LA ESTABILIDAD

Jalance, la estabilidad
 En la N-330 (Requena-Almansa). Circunvalación
 Beneficiada por la CNC
 Recursos turísticos: castillo y cueva de D. Juan; gran
 hotel rural; conservera La Jalancina (melocotones)

Podríamos considerar Jalance un modelo de «estabilidad» entre los cinco pueblos *comarcanos* que nos ocupan. Ello se debe, por un lado, a su relativo cómodo emplazamiento (pese a la lejanía de la costa y las grandes capitales) en un valle



amplio y de no tan penoso tránsito; favorecido por el eje vial que desde el sur de la península se dirigía a la frontera francesa y le comunica con las dos poblaciones más importantes de las comarcas aledañas: Almansa (Albacete) y Requena (en el altiplano valenciano). Este vial fue reformado para el acceso de la maquinaria y componentes de la vecina Central Nuclear de Cofrentes (en los años setenta) y hasta, ya casi como un lujo, con una nueva circunvalación exterior para evitar la densidad de tráfico central, un zigzag que siempre ha tenido. Pese a que ello le suponga una ligera pérdida de visitas de viajeros de paso.

Jalance se benefició en su momento de las obras de la CNC, aunque la central estuviera en la vecina población, lo que la libra, a su vez, de la presencia de un tan denostado centro productor de energía. Gracias a ella, no obstante, le llegaron sustanciosos y abundantes jornales para sus vecinos durante muchos años.

Como ventaja turística y excursionista ha contado con un castillo «bastante completo», al menos visualmente por el exterior (en el que se han intentado algunas mejoras reconstructivas) y, sobre todo, el reclamo importante de su cueva de Don Juan, visitable y bastante bien anunciada, pese a que cuenta con el inconveniente de su lejanía en el interior más montuoso de la sierra del Boquerón. No obstante, la atractiva belleza de su recorrido la hace apetecible para el viajero.



Quizá por mor de ambas cosas, su centralidad en la comunicación y su atractivo turístico, se levantó en Jalance un sofisticado hotel rural de un buen número de estrellas, aunque su lugar de emplazamiento y su alto nivel de calidad parecieran en su momento arriesgados y tropezara con algunos inconvenientes.

En todo caso, en un estar o vivir aparentemente plácido, Jalance da la sensación asimismo de una continuidad y estabilidad en estos tiempos recientes que no poco sustenta la fama de sus melocotones de secano (jugosos, gruesos y de piel suave; por el 29 de septiembre, San Miguel), que hasta los años cincuenta —cuando la presa de Embarcaderos— ocupaban los inmediatos campos cofrentinos. Se trata de una fruta que, envasada en tarros, ha obtenido reconocimiento en tiendas de *gourmet* y centros comerciales de prestigio gracias a la marca La Jalancia, que ya envasa otras frutas variadas.

COFRENTES O LA REVOLUCIÓN

Cofrentes, la revolución

N-330 (Requena-Almansa). Capital-confluencia

Sede de la CNC

Turismo: castillo y volcán (tren turístico); gran balneario de Hervideros; ruta fluvial del río Júcar (barcas turísticas); río Cabriel (deportes en aguas «limpias»)

Quizás el pueblo que más se ha «revolucionado», en el mejor sentido de la palabra, es Cofrentes. Se halla ubicado en las mismas condiciones que Jalance, en la carretera nacional N-330, aunque con una circunvalación modernísima y mucho más alejada. Fue necesaria la construcción de un gran viaducto sobre el río Cabriel, lo que, desde la distancia, le da el ventajoso aspecto de postal turística al caserío y su castillo.

Sin duda, su elección para ubicar la central nuclear fue todo un revulsivo, presencia que mereció la organización de manifestaciones, con el conocido lema: «Nuclear, no gracias», pero que la propia CNC se encargó de amortiguar con las comidas pagadas a las excursiones de peñas y jubilados que se apuntaban a una visita ingenieril, y desde luego por los abultados y numerosos sueldos entre sus rurales vecinos.



Por otro lado, Cofrentes ha contado desde principios del siglo XX (gracias a la valenciana familia Casanova) con un afamado balneario de aguas minero-medicinales (sulfurosas, para el riñón y el estreñimiento) que se vendían envasadas o en tomas de estancias y que fueron muy bien publicitadas (la familia editaba, también, la llamativa revista *Semana Gráfica*).

No obstante, el balneario entró en decadencia, como casi todos ellos, en los tiempos de la modernización tras la posguerra (coche, playas...), y a pesar de haber sido pabellón de sanado y descanso de oficiales del bando nacional. Sin embargo, y coincidiendo con la llegada de la CNC, dos personajes empezaron a recuperar el balneario: el alcalde Raúl Alfonso Ángel Domínguez y el médico hidrólogo (primero de la Comunidad Valenciana) Miguel Ángel Fernández Torán. Ambos lo elevan a un nivel de centro termal supermoderno, con hotel restaurante y casitas (más piscina, salón de actos, ermita, minigolf, etc.), añadiendo incluso las instalaciones del vecino y abandonado poblado eléctrico de Basta. Con todo ello, y mediante convenios con Bancaja, lograron la fidelidad de cientos de mayores del programa vacacional del Imsero, que en él pasaban continuadas quincenas.

A todo ello se han unido la rehabilitación, con visitas, de su enhiesto castillo medieval y la puesta en marcha de una popularísima ruta fluvial (con barco acristalado) por los más de una docena de kilómetros encajonados que tiene el vecino



embalse de Cortes de Pallás. También han ayudado las excursiones en el turístico –de gran atractivo infantil– tren eléctrico, que traslada a los visitantes hasta lo alto del Cerro Agrás o Negro, volcán moderno valenciano, que lleva dos millones de años sin actividad y que ofrece el interés de las curiosas piedras volcánicas.

Por último, al contar el municipio con las aguas más limpias –a nivel europeo– del río Cabriel, se ha organizado un sistema de actividades acuáticas deportivas y con embarcaciones de remo. A esto se suma, en verano, la fiesta –ya exitosa– de «La Maderada», es decir, la recreación de la bajada de los troncos de pinos por el río desde los bosques de Cuenca, camino de las serrerías de La Ribera.

Sin duda también hay que valorar la muy productiva y efectiva oficina de turismo.

CORTES DE PALLÁS O LA EVOLUCIÓN

Cortes de Pallás, la evolución

A la «traspuesta». Hacia Buñol y pistas PENVA
Salto de Rambla Seca (años veinte)
Reserva Nacional de Caza Mayor de La Muela
Complejo Hidroeléctrico Cortes II-La Muela
Recursos paisajísticos
Interés de la Universitat de València

La villa y el término de Cortes de Pallás parecen un caso aparte, y no solo porque su eslogan, «Un mundo aparte», haya hecho fortuna.

Desde luego, aun dentro de la Administración oficial del Valle de Ayora, siempre ha estado a su «traspuesta», como un despeñadero fluvial, bien distinto de la cierta placidez geológica de La Valle matriz. Pero eso es, al mismo tiempo, lo que la ha sacado hacia delante, haciéndola evolucionar. Aunque, curiosamente, siempre «pese a sí misma».

En los años veinte del siglo pasado la visión empresarial de un ingeniero vasco (Urrutia) acertó al aprovechar –por saltos escalonados de nivel– el escaso, pero suficiente, caudal estacional de un río que mantenía surgencias de manantiales durante todo el año.



Así nació el Salto de Rambla Seca. Aunque, como se lamentaba el médico de empresa, el Dr. Estellés (en las páginas del diario *El Pueblo*, de su amigo Blasco Ibáñez), el vecino cortesano no supo aprovechar el paso por el lugar de tanto ingeniero inteligente, limitándose a alquilar, con elevado precio, cualquier corral —ante la demanda de tantos trabajadores y pese a los albergues levantados por H.E.—, y a guardar lo ganado en «un puchero». Por ello, tras la contienda civil, Cortes seguía en su limbo de desierto humano.

Un siguiente acontecimiento parecía volver a beneficiar a Cortes. La creación de la, entonces y antes de la transferencia autonómica, Reserva Nacional de Caza Mayor de la Muela. Pero, mal enfocada y peor gestionada, ha devenido un dolor de cabeza para la localidad. Con destrozos de cosechas por parte de muflones, cabras montesas y jabalíes protegidos, que campan a sus anchas por las huertecillas locales; con difícil y tardío cobro, ante la Administración, de tales destrozos, y con la aparición de un paisaje vallado protector de propiedades, pero realizado con elementos metálicos de desecho y otros objetos impropios que, cuando menos, están repercutiendo en la belleza ecológica de sus campos en terraza de histórica tradición morisca, que pudieran haber sido usados como reclamo excursionista.

De nuevo, en los años ochenta, le tocó el premio gordo a Cortes. Iberdrola (la vieja H.E. modernizada) puso en marcha el proyecto de aprovechamiento hidroeléctrico Cortes II-La Muela. Una ambiciosa inversión, con —otra vez— miles de operarios (en esta ocasión con medios muy modernos), que aprovechaba la energía sobrante de la vecina Central Nuclear de Cofrentes para elevar aguas de un gigantesco y espectacular embalse a la cima de La Muela, mediante un ciclo combinado que reutiliza el fluido embalsado, en lo alto, en horas de mayor demanda energética. Otra vez, por lo tanto, se dispararon en Cortes los jornales y las reformas de viviendas, y hasta el Ayuntamiento comenzó a echar la casa por la ventana, debido a los elevados impuestos que recaudaba por terrenos ocupados y las obras.

Todo ello tuvo una ligera continuación, además, en este segundo milenio, cuando se duplicó la capacidad de la sala de turbinas ubicada en el corazón de la montaña.

Así pues, como se ha aplicado a Cortes el concepto de evolución, hay que aclarar que ha sido «a trompicones» (valga la expresión castiza). Una vez más el pueblo se ha quedado con la acertada imagen de ser un cementerio, tanto por la falta de iniciativa vecinal (limitada, en principio, a ofrecer comidas en restaura-



ción) como, sobre todo, por la poca acertada política desarrollista de los sucesivos gobiernos municipales de todo signo político (PSOE, PP y otra vez PSOE).

Listemos una batería de ejemplos.

Se construyó un faraónico Centro Residencial a las afueras que acabó resultando inviable económicamente como Residencia de la Tercera Edad, y que por ello, hasta ahora, se ha estado utilizando como un lujoso Centro Social, y más recientemente como nueva sede del Ayuntamiento.

Se levantó un SPA (especie de centro termal) que no funciona, por imposibilidad dineraria para colocar y mantener sus instalaciones mecánicas.

Se reformó un viejo lavadero como Sala de Cultura, que se halla vacía y sin contenido, perdiéndose la oportunidad de tener una colección museográfica sobre la expulsión de los moriscos y su rebelión en la Muela (1609), o sobre la historia de las cinco baronías señoriales diferentes con que cuenta el término municipal (caso curioso e inusual).

Y otras, de forma más abreviada. Se perdió la oportunidad de un magnífico largo puente colgante, peatonal y turístico, sobre el cañón del Júcar. No se llevó a cabo, a pesar del imponente presupuesto aprobado por el Estado, la rehabilitación del magnífico y enriscado castillo gótico de Chirel. Se han dejado perder las señalizaciones y carteles que en su momento tuvieron ciertas sendas excursionistas; en especial se ha abandonado el valorado sendero de Gran Recorrido europeo GR-7 (de Delfos, en Grecia, a Gibraltar), que transcurre a lo largo de veinte kilómetros por el término cortesano. No se ha aprovechado turísticamente la Reserva de Caza. No se ha creado un Jardín Botánico al Aire Libre en el espectacular y vertical sendero de El Gollerón de La Cortada, del que se hizo eco el propio científico Cavanilles en el siglo XVIII. No se tiene un camping, de instalaciones iniciadas; al menos «de primavera y otoño» y para educación ecológica. Tampoco se ha sacado la piscina municipal veraniega del fondo del caluroso y profundo barranco. Así como no se ha recuperado la tradición de la artesanía del almez, para la elaboración de cayados y horcas; ni siquiera se dispone de una expendeduría de productos locales, como son la miel de sus apicultores o el aceite de su cooperativa.

Por otra parte, la explotación de la ruta fluvial del embalse de Cortes (con moderno pantalán de embarque) se la ha apropiado el vecino pueblo de Cofrentes. La subida en tren eléctrico a la Muela ha sido cancelada. Fue *desviado* el presupuesto que la Diputación entregó en su día para restaurar las preciosas pinturas



del fresco de las pechinas de la iglesia. No ha sido puesta en marcha una buena –y acertada de ubicación– red de miradores paisajísticos, aprovechando la belleza geográfica local. No existe ningún club de actividades acuáticas en el precioso embalse. El pueblo no tiene oficina de turismo (y hasta han cerrado un bar y el último banco), aunque se pretende abrir una recepción de visitantes en una de sus siete aldeas, aprovechando el tirón de la magnífica iniciativa gastronómica de Casa Fina en Venta Gaeta, un ejemplo de laboriosidad y éxito sin ventajas de megaobras eléctricas.

Por último, se ha desaprovechado –en este caso concreto– la dedicación altruista del cronista oficial local, quien (durante años) ha aportado al desarrollo del pueblo de Cortes de Pallás su elaboración de libros, folletos o calendarios ilustrados, que ha dado conferencias y que también lo ha promocionado en medios de comunicación. Asimismo, ha elaborado un Boletín Digital mensual, ha recreado la histórica batalla de la expulsión de los moriscos y ha organizado un concurso de fotografía turística, amen del asesoramiento ofrecido al consistorio en materia histórica, cultural y turística, y más en particular sobre las posibilidades educativas del barranco de la Barbullá y sus huertas con almeces, raro ejemplar de «Paraíso Morisco» perviviente en tierras valencianas.



Y todo ello, también, pese al nuevo empuje de desarrollo (en este caso turístico y de gran interés sostenible) que ya a finales del pasado siglo se puso en marcha en Cortes bajo la batuta del doctor y geógrafo Jorge Hermosilla Pla (decano de la Facultad de Geografía e Historia y vicerrector actual de la Universitat de València), quien llegó a tener oficina en el Ayuntamiento, desde la que se elaboraron verdaderos libros, con proyectos de futuro sostenible, una vez desaparecido el personal constructor de las obras y basándose en las capacidades paisajísticas y culturales del lugar.

Ahora, pese a este escalonado y sombrío panorama, que no ha hecho más que traer evolución a Cortes (pese a los propios cortesanos), se está a la espera de un nuevo paso adelante, gracias al acuerdo gestado por el mencionado profesor Hermosilla, desde la Universidad, junto con otras universidades europeas (en particular la de Escocia), y con un plan para recuperar y explotar –ecológica y culturalmente– la ya mencionada preciosa huerta morisca del barranco local, también conocido como del manantial de San Vicente.

MILLARES O EL ESTANCAMIENTO

Millares, el estancamiento

«Culo de Saco» (fondo canal y cañón sin puente)

Lois y Carоче (HP BO-106). Sáez Merino

Granja de conejos

Aceites ecológicos

Pinturas y dinosaurios

Millares es un ejemplo de estancamiento. De estancamiento tradicional y de estancamiento sucesivo.

Su historia geográfica lo convirtió en un rincón morisco (como el resto de estos cinco pueblos), pero además absolutamente aislado. Sobre todo porque no ha tenido puente sobre el río Júcar hasta la obra de la Diputación en el reciente año 2000, con un magnífico paso tablero, de un estilo a caballo entre lo neomodernista y un atirantamiento a lo «peineta» de Calatrava. Por lo tanto, sin salida por el extremo norte.



Tampoco la ha tenido por el sur, porque ha sido un profundo «cul de sac», o fondo final de la venturosa Canal de Navarrés, a la que ha estado adscrito, y a la que costaba hasta el agobio llegar, después de muchos kilómetros de distancia solitaria y tras un profundo descenso final por un difícil puerto de montaña.

En la primera mitad del siglo xx vio aparecer por el lugar a miles de operarios que se pusieron manos a la obra en el kilométrico canal subterráneo de aguas, desde la presita El Naranjero (o de Millares) hasta su vertiginoso –y poco frecuentado, por estar fuera de ruta– salto hidroeléctrico millarenco. Con la apertura de una carretera de H.E. que, lejos de acercarlo a la costa y a sus ciudades, solo le invitaba a comunicarse con la otra –también interior y retrasada hacia la montaña (único interés de la empresa generadora de energía)– fábrica de luz de Rambla Seca, en Cortes de Pallás; pasando por las cercanías del canal y de la presa desviadora. Pero todo quedó «prácticamente en nada» al marcharse los obreros una vez finalizadas las obras. Pese a un *repunte* ingenieril, al tener que elevar en altura sus instalaciones, tras la reconstrucción –más grande– de la renovada presa de Tous y, por lo tanto, de una posible inundabilidad por alcance de una más larga cola de su embalse.

Todo volvió a cambiar en los años setenta, por el éxito de una emprendedora familia local, los Sáez Merino, con cuyos pantalones vaqueros (Lois, Caroché, etc.) montaron una fábrica textil y acabaron triunfando internacionalmente. Y a la caída económica de la empresa (a causa del mercado mundial) siguió el cierre de las instalaciones que daban general vida al pueblo. Hoy continúa en pie la espectral estructura fabril, a la vista de todo visitante.

Pero no acabó aquí el despertado espíritu emprendedor vecinal. Llegó una explosión de montaje de grandes granjas rurales (en particular de conejos) y se produjo un vuelco hacia la producción de aceite artesanal virgen y de calidad. Sin embargo, en la actualidad, esta también ha sufrido los rigores de la falta de rentabilidad.

En estas circunstancias, Millares (un bello pueblo de montaña de interior) está como en suspenso respecto a su futuro.

La clave se halla ahora, curiosamente, en las manos de su actual alcalde (el joven e ilustrado Ricardo Pérez), que está apostando por establecer vínculos con entidades oficiales y privadas, en búsqueda de apoyos a proyectos de turismo. Uno de esos proyectos es el desarrollo, con la ayuda de la Diputación de Valencia, de la zona de ignitas de dinosaurios en la partida del Tambuc; otro se llevaría a



cabo con la empresa Iberdrola, para la promoción de las numerosas pinturas de arte rupestre valenciano existentes en la zona, buscando la calificación de Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

Todo ello se halla en su puro exacto inicio y como posible promesa de cambio futuro.



DOS AGUAS O LA DESTRUCCIÓN

Dos Aguas o la destrucción

Marquesado y «Pirineos Valencianos». Recóndito

Incendio forestal de 1994

Incendio forestal de 2012

Basurero metropolitano

«Moters»

Dos Aguas representa el paradigma de la destrucción, aunque no por voluntad propia, ya que, a veces, los ciclos vitales los marca el azar o la suerte.

Posee la mayor resonancia histórico-artística gracias a que sus señores territoriales –desde su oculto rincón montuoso– acabaron proyectando hacia afuera el



lustre familiar, con un título de marquesado y con la famosa obra arquitectónica de un palacio en el centro de la capital del reino, cuya portada, hoy en día, es modelo de barroquismo y valencianidad.

Pero la villa y los vecinos se quedaron en el mismo sitio: entre unas profundas barrancadas que desaguan en el cercano y profundo Júcar. Sobresaliendo, sobre una colina, su intransitable casco morisco, coronado por una torre de taifa.

Aunque tuvo un acertado intento y esfuerzo de proyectarse excursionísticamente mediante la apertura del hostel-restaurante Lepanto, gracias a sus gazpachos típicos (de tradición manchega), que, con acertada promoción turística, fueron denominados los «Pirineos Valencianos», que hacían las delicias de los domingueros. Por otro lado, con la fama de un destacado motero de origen local y el increíble circuito de curvas tan del gusto de los ruidosos motoristas (conectando la Hoya de Buñol y el Valle de Alcalans, por los dos extremos de El Collado y la Muela de El Oro) se llegó a alcanzar un momentáneo éxito.

Por otro lado, la conducción de los pilotos de motos por aquella carretera local, tan serpenteante, acabó convirtiéndose —con el tiempo— en la renuncia de las visitas de familiares en coche, debido a los riesgos que suponían los frecuentes accidentes que allí se provocaban.



A la población solo le faltaba, para *ennegrecer* su futuro, que la mala suerte dirigiera hacia su montañoso término forestal un fuerte viento de poniente en dos ocasiones brutales: 1994 y 2012. En ambos casos se declaró un incendio que dejó absolutamente calcinado todo su amplio territorio paisajístico.

En plena desesperación de búsqueda de ingresos se aceptó la instalación, en su extremo oeste, de un macrovertedero de residuos urbanos. Un espectacular basurero donde enterrar, en una amplia hoya aterrazada, todos los desperdicios humanos de la capital y de los grandes pueblos de su entorno. Una decisión que en modo alguno ha beneficiado su imagen.

Observamos así como estas cinco poblaciones interiores (tan poco conocidas por los urbanitas de la costa) han ido viviendo, creciendo, sobreviviendo o envejeciendo al mismo tiempo que sus recursos —con mejor o peor uso de ellos por parte de sus vecinos y ediles—, y el modo en que el propio devenir histórico, con sus avatares (suertes y desgracias), ha influido en ellos.





ADICIÓN

<i>Adición</i>
<i>Des-poblados</i>
Las Coristas, Rambla Seca (HE), Basta (HE)
<i>Re-poblados</i>
Aldeas de Cortes (Otonel, Venta Gaeta-«Casa Fina»...)
Las Viñas (artificial)
<i>«Holocaustos»</i>
Buguete (moriscos), Ruaya (moriscos)

A todo lo anterior cabría añadir algunas consideraciones adicionales.

Que la zona tiene diversos «des-poblados», o emplazamientos otrora habitados y que han devenido en los últimos decenios desiertos de presencia humana.



Es el caso de un amplio caserío agrícola, próximo a la aldea La Cabezuela, en la población de Cortes de Pallás, Las Coristas. Con la emigración y el abandono del mundo rural (del de secano en particular) ya era bastante milagrosa la supervivencia de la aldea nodriza La Cabezuela como para que permanecieran varias familias en un grupo de casas apiñadas en medio de los almendros, las oliveras y las viñas.

También destaca el caso de un par de poblamientos *ficticios* o industriales. A principios del siglo xx eran colonias hidroeléctricas, y en su momento dispusieron de todo lo necesario: capilla con sacerdote, escuelas con maestros, economato, piscina, polideportivo, viviendas para los operarios de los saltos eléctricos (Basta, en Cofrentes, sobre el río Cabriel, y Rambla Seca, en Cortes de Pallás, sobre el río Júcar) y transporte facilitado por la empresa (Hidroeléctrica Española, luego Iberdrola).

Ambos poblados, racionales y modélicos en cuanto a diseño, desaparecieron o fueron desocupados por motivos diversos. El de Cofrentes, por las facilidades de la vida moderna (proximidad de la villa, coches particulares, futuro de los hijos...), aunque ha sido recuperado como instalación de ocio y turismo, agregada al cercano balneario y centro termal de Hervideros de Cofrentes. El de Cortes de Pallás, al dejar de ser necesario por la creación de un gran embalse y su nuevo salto de ciclo (bombeo a la Muela y caída posterior), combinado con un moderno poblado en la partida de las Viñas, que fue derribado para evitar riesgos tras el abandono de las instalaciones antiguas.

Además, hay que indicar los lugares «re-poblados». Por un lado, el citado nuevo núcleo de Las Viñas, primero para los ingenieros de la obra nueva de Cortes-II (obrada en los pasados años ochenta), y luego para las familias del personal de funcionamiento y mantenimiento de la presa y la central. Por otro lado tenemos el auge de las siete aldeas de Cortes, de origen agrícola decimonónico en la cañada septentrional de la zona que discurre de oeste a este entre la sierra Martés (que alcanza los mil metros) y la fosa del Júcar, que habían devenido casi paupérrimos y que han revivido gracias al coche particular, el regreso de emigrados, el turismo y las mejoras de las condiciones de vida, así como por los ingresos de las obras (centros sociales, agua, teléfono, ermitas, piscinas, etc.) promovidas por un ayuntamiento cortesano que encontró financiación en las tributaciones de las grandes inversiones de Iberdrola. Estas minipoblaciones, también de oeste a este, son: La Cabezuela, Castilblanques, Viñuelas, Los Herreros, Venta Gaeta (gran punto de



atracción gastronómico por el bar Casa Fina), El Oro (más afortunado por su ubicación sobre la misma carretera de acceso a Cortes) y Otonel (en la parte más recóndita del escenario morisco de La Muela).

En este sentido, el de la antigua población musulmana que sufrió el «holocausto» de la expulsión de 1609, se enmarcan dos *florecientes* colonias agrícolas moriscas que desaparecieron completamente: los antiguos poblados moros de Bugete y Ruaya.

CONCLUSIÓN

Misma tradición cultural e histórica (secano, moriscos), pero diferentes «partidos» políticos
Deficiente comunicación viaria (sendas, pistas), excepto en Cofrentes-Jalance
Ningún proyecto en común (reserva, Iberdrola)
Ninguna coordinación turística (¿camino Júcar?)

Como conclusión, hablaremos de la constitución de un mundo geográfico y cultural con la misma tradición e historia, marcado por los cultivos de secano (cereal, viñedo, olivo y almendro) y, en el mejor de los casos, por huertas pequeñas escalonadas en barrancos, siendo los más florecidos el de La Barbulla, en Cortes de Pallás, y el de El Nacimiento, en Millares, que constituyen –aún hoy en día– verdaderos paraísos de verdor y de laboriosidad humana. Sin embargo, se hallan enmarcados en áreas de administración diferentes (Jarafuel, Chiva y Enguera).

También han tenido en común sus malas comunicaciones entre sí y con el exterior, como ya se ha comentado, a excepción del tramo más occidental (Cofrentes- Jalance), que pronto se vería beneficiado al convertirse en el eje de comunicación que desde Almería y Murcia (pasando por Almansa y Requena) comunica el sur de la península con Aragón (Zaragoza) y la propia frontera francesa. Unas interconexiones que en pocas décadas han sufrido una completa modernización, un cambio a mejor de todo su panorama.

En ello ha influido mucho la ampliación de la carretera nacional N-330, para favorecer la entrada de componentes de la CNC, tanto por la llaneante Ayora



como por las insufribles cuestas de la Chirrichana, y, por consiguiente (más de cara «a la galería» que resolutivo), su programa de caminos rurales asfaltados de «evacuación» por riesgo nuclear o PENVA. Eso sí, los viejos agricultores han visto mejorado el acceso a sus parcelas y campos, incrustados en las montañas de la zona.

Lo mismo ha sucedido con las mejoras obradas por causa del nuevo proyecto de explotación eléctrico en Cortes de Pallás. A lo que hay que añadir la moderna implicación del servicio de carreteras de la Diputación Provincial de Valencia; ya respecto a la comunicación por puente sobre el Júcar (por fin) de los pueblos Dos Aguas y Millares, ya en cuanto a la mejora del acceso tanto a Dos Aguas como a Cortes de Pallás, y en este último caso, las obras (junto con Iberdrola) contra el espectacular riesgo de derrumbe de montañas a la entrada de la población. De graves riesgos tras la caída de toneladas de rocas durante la Semana Santa del año 2015, aún en proceso de llamativa *contención*.

Esto en cuanto al pasado (fondo o rincón morisco y malísimas y difíciles comunicaciones), pero —salvo excepciones— sin un futuro a la vista que parezca brillante, debido a la falta de proyectos en común, con grupos políticos en los consistorios que dan la espalda a los pueblos vecinos que no comparten la misma comunicación *empresarial* (en particular respecto a la explotación turística) y con proyectos de carácter localista y cortoplacista (populista: de cara al *ahora* del vecino, y las más de las veces con inversiones millonarias improductivas e insostenibles).

Basta con leer lo que se han dicho, en las cancioncillas, los unos de los otros.

En grupos de tres, quedando Cortes de Pallás en el medio, como punto de inflexión de las diferencias geológicas de los dos extremos, y a poniente del cañón fluvial: Jalance, Cofrentes y la distante Cortes de Pallás.

En el sector oriental: Cortes de Pallás de nuevo, como mediadora, y a ambos lados del Júcar, Dos Aguas y Millares.

«... Jalance está en una cuesta / Cofrentes entre dos ríos / y Cortes... ¡a la “traspuesta”!»..

«Millares corral de cabras / y Dos Aguas de cabritos. / Cortes... “espeañaperros”. / ¡Mira que tres lugaritos».



BIBLIOGRAFÍA

- APARICI NAVARRO, Miguel (1990): *Guía práctica para visitar Cortes de Pallás y sus alrededores*, edición del autor.
- APARICI NAVARRO, Miguel (1992): *Cortes de Pallás, todo color*, Ayuntamiento de Cortes de Pallás.
- APARICI NAVARRO, Miguel (2002): «Cortes de Pallás y su pasado», en VV. AA. (dirección: Jorge Hermosilla), *Turismo Rural en Cortes de Pallás* (págs. 23-34), Ayuntamiento de Cortes de Pallás.
- APARICI NAVARRO, Miguel (2007): «Un caso de historiografía comarcal: El Valle de Ayora-Cofrentes», en *Actes. I Congrés Universitari d'Història Comarcal* (págs. 293-305), CEU, Universidad Cardenal Herrera.
- APARICI NAVARRO, Miguel (2007): *Paseante en Cortes*, Ayuntamiento de Cortes de Pallás.
- APARICI NAVARRO, Miguel (2010): *Cortes de Pallás, un mundo aparte*, Ayuntamiento de Cortes de Pallás.
- APARICI NAVARRO, Miguel (2012): *Cortes, Millares y Dos Aguas*, boletín digital mensual, 73 números, primer número: junio de 2012, edición digital del autor.
- APARICI NAVARRO, Miguel (1986): «Los rincones mágicos del Valle de Ayora», en VV. AA., *El Valle de Ayora: 16 crónicas periodísticas* (págs. 32-37), Colección FEPET, núm. 8 - TuriPress, Diputación de Valencia.
- APARICI NAVARRO, Miguel. Artículos de Tribuna-Opinión en el diario *Las Provincias*: «El cañón del Júcar no tiene deudas» (14-7-2013). «Contra la reserva nacional de caza mayor» (14-7-2015). «Los puentes de Cortes» (9-11-2015). «¿Qué fue del Valle de Ayora?» (14-2-2016). «Gentes por Cofrentes en el siglo XX» (29-3-2016). «El desierto valenciano» (18-2-16). «La magia del cañón» (29-8-2016). «De Embarcaderos a Terrabona» (6-9-2016). «La madera que bajaba por el Cabriel» (5-6-2017). «Patrimonio forestal» (2-7-2017). «El Valle de Ayora 35 años después» (4-9-2017). «¿Se puede coser la roca?» (7-12-2017). «El embalse fantasma» (7-1-2018). «Las cabras montesas bajan a la carretera» (15-1-2018).
- APARICI NAVARRO, Miguel. TUCOMARCA.COM, Semanario de la Hoya de Buñol, serie «Paseante en Cortes» de 26 artículos –quincenales– sobre Cortes de Pallás, primer artículo: 23-7-2015.



- ARAZO, María Ángeles (1975): *Gente del Valle de Ayora*.
- ARAZO, María Ángeles y JARQUE, Francesc (2000): *El Valle de Ayora-Cofrentes*.
- BOSCH JULIÀ, Miguel (1866): *Memoria sobre la inundación del Júcar en 1864*, Imprenta Nacional (facsímil Librería París-Valencia).
- CAVANILLES, Antonio José (1989): *Observaciones sobre la Historia Natural...* (facsímil de la edición de 1795-97), vol. II, págs. 11-23, Albatros Ediciones.
- CEBRIÁN GIMENO, Rafael (2015): *Las fortificaciones del Júcar en la Comunitat Valenciana*, Carena Editors.
- HERMOSILLA PLA, Jorge e IRANZO GARCÍA, Emilio (2003): *El desarrollo local en Cortes de Pallás*, Universitat de València.
- HIDROELÉCTRICA ESPAÑOLA (1985): *Aprovechamiento Cortes-La Muela*.
- IBERDROLA (sine anno): *Salto de Millares II*.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, Concha y CERVERA ARIAS, Francisco (1999): *Intervención en el Patrimonio. Castillo de Cofrentes*, Ayuntamiento de Cofrentes y EAT UPV.
- MARTÍNEZ RUBIO, Trinidad (2014): *Arte rupestre Neolítico en Millares*, Ayuntamiento de Millares.
- PÉREZ MORENO, María (2011): *A través de la ventana. Cortes de Pallás*, Ayuntamiento de Cortes de Pallás.
- POVEDA MORA, José Vicente (1995): *Historia de Jalance*, Ayuntamiento de Jalance.
- SANZ DÍAZ, Benito (1982): *El Valle de Ayora*, Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación de Valencia.
- SOLER PÉREZ, Eduardo (2007): *Por el Júcar. Notas y apuntes de viaje*, Universitat de València (reedición de la de 1905).
- VIDAL GONZÁLEZ, Pablo (2011): *Fotografías de Dos Aguas: etnografía de la memoria visual de un pueblo*, Ayuntamiento de Dos Aguas.



El lecho. Puerta y clausura del ciclo vital en la Edad Media

Francisco A. Cardells-Martí
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
E-mail: fa.cardells@ucv.es

INTRODUCCIÓN

El objeto mueble de la cama o lecho medieval en los hogares domésticos ocupa un lugar preeminente por su significado como elemento central de la habitación principal y signo de lo íntimo relacionado con el misterio del comienzo y el ocaso del ciclo vital, expresado de forma común con el nacimiento y la muerte, acontecimientos fundamentales en la vida de la persona en su estancia terrena.

UN RASTRO ETIMOLÓGICO

La cama es una especie de armazón de madera o de otro material que suele contener sobre él un colchón con sábana para dormir o descansar¹, sin embargo parece más correcta la **versión latina** de *lectum* o lecho², que ha dado lugar a las fórmulas de otras lenguas como el valenciano *llit* o el francés *lit* o el más fiel italiano *letto*. En cualquier caso, aparecen estas fórmulas alejadas de raíz de las lenguas **anglogermánicas** (*bed* en inglés y *bett* en alemán), que tienen otro étimo.

¹ DRAE. Voc. *cama*.

² DRAE. Voc. *lecho*.



La palabra *lecho*, si bien procede del latín *lectum* (palatalización del grup ct), posee una raíz anterior de base indoeuropea, *legch*, que vendría a significar estar acostado o sedimentado, por lo que puede aplicarse no solo al mueble sino a cualquier espacio donde uno se acueste.

Mediante la **aplicación histórica** bajomedieval de ambos vocablos parece que el **lecho** es más genérico, ya que se refiere a múltiples usos (sea de cañizo, de piezas, carruchas o del tipo que sea), mientras que la cama, para diferenciarse de la cámara y del camastro, suele tener una base de madera³. Cabe añadir que la voz *lecho* tiene connotaciones novelescas y de cuento, más literarias, quizá por su influencia romana tardoantigua de los divanes, que recibían esta denominación y fueron ensalzados.

SU PAPEL EN EL MOBILIARIO

La primera diferenciación está en el concepto de lecho en sentido islámico y cristiano, en una reflexión compleja del espacio doméstico que también depende del contexto territorial (rural o urbano), así como de la posición social de los propietarios⁴.

De todo el mobiliario existente en una casa medieval la cama o el lecho es, sin duda, el principal, definidor y más valioso⁵. Un mueble básico y real, que marca el estatus privilegiado de sus poseedores cuando son palaciegos⁶ o burgueses o simplemente labriegos acomodados, y cuya hegemonía se extiende con decoración desde las urbes a la campiña.

Su posición de liderazgo es indiscutible: unas cortinas e incluso el pabellón lo separan del resto de los objetos domésticos; unos bancos y arquibancos lo elevan,

³ GUAL CAMARENA, M.: *Vocabulario del comercio medieval. Colección de aranceles aduaneros de la Corona de Aragón*, Tarragona, 1968.

⁴ DIEZ JORGE, Helena y NAVARRO PALAZON, Julio: *La casa medieval en la península ibérica*, Sílex, 2015, 155 pp.

⁵ DE LA RONCIÈRE, Ch.: «La vida privada de los toscanos en el umbral del Renacimiento», *Historia de la vida privada, poder privado y público en la Europa feudal*, vol. III, Madrid, 1992, pp. 163-313.

⁶ ARANDA BERNAL, Ana: «El origen de la casa de Pilatos de Sevilla, 1483-1505», *Atrio, Revista de Historia del Arte*, 17, 2013, pp. 133-172.



y aíslan del resto como tálamo sagrado para las concepciones y como descanso patriarcal de los dueños del hogar⁷.

Los aposentos se denominaban en algunas latitudes palacios porque se asimilaban a los grandes, ya que la mayoría de los campesinos más pobres no contaban en sus hogares ni con dormitorio ni con la correspondiente cama de madera⁸. Sin embargo, esto no fue así en Valencia, puesto que la mayoría sí contaba con él. Desde el punto de vista cuantitativo, en las casas de la provincia de Valencia durante el siglo xv predominan los muebles de guardar sobre los de sentarse. Ahora bien, cuantificado de forma individual diremos que el tercero en frecuencias es la cama, suponiendo un **12 % de los objetos** localizados a partir de los datos extraídos en los protocolos notariales.

Las características que tenga el mueble y su papel en la cultura material definen rasgos identificativos del territorio, siendo un objeto singular para dotar de sentido y representación la forma de vida de los habitantes de un lugar por sí solo⁹.

TIPOS Y VALOR

A partir del estudio de la documentación notarial medieval de Valencia podemos afirmar que existen **tres grandes modelos de camas** o «lits», a saber, de descanso, de reposo y subalternos de criados¹⁰.

El «lit de descans» o cama doméstica **de descanso** es el mueble principal y también el referencial del hogar. Suele disponer de colchón o «matalap», y suele comprender un tamaño mediano tirando a grande, puesto que en él no solo dormían los padres de familia sino también en muchos casos varias personas del hogar. Así, la cama se califica «de posts e petges», es decir, de piezas a modo de tablas de madera que se colocan sobre unos caballetes o «banquets». Su estimación

⁷ CARDELLS MARTÍ, Francisco: «La llar al xv, aproximació al bastimen material i simbòlic de les unitats familiars de la comarca a les coordenades temporals baixmedievales», *I Congrés CEHN*, 1997, Meliana, pp. 139-151.

⁸ VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Vida cotidiana en la Edad Media*, 2004, Madrid, pp. 38 y ss.

⁹ CARDELLS MARTÍ, Francisco: «La Valencia Bajomedieval y su integración espacial: percepción del área, dimensión comunitaria y representación simbólica del término», en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje a José Angel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, vol. 2, 2012, pp. 1137-1148.

¹⁰ CARDELLS MARTÍ, Francisco: *Somis i realitats de l'horta migeval de València: l'imaginari dels llauradors: espai, temps i bens*, IVEI Alfons el Magnànim, 2006.



en el mercado medieval de Valencia oscila, a mediados del siglo xv, entre los 18 y los 22 sueldos¹¹.

La cama de reposo o «repòs» está concebida para momentos más puntuales y su tamaño es ligeramente inferior, siendo de cuatro a cinco tablas, frente a las seis o siete que puede alcanzar el lecho tradicional principal de la casa.

Por su parte, la cama de «mossos» o criados es subalterna y sería igualmente de un formato mediano, unas cinco tablas aproximadamente sobre banquitos destinadas al personal auxiliar del labrador acomodado¹².

Los lechos de reposo y subalternos suelen costar la mitad que uno grande de descanso, es decir, unos diez u once sueldos valencianos a mediados del xv.

SIMBOLOGÍA

El lecho ocupa la centralidad de la habitación principal del hogar familiar. Un mueble que es una especie de trono dentro de la cámara o habitación privada. Ocupa el centro del espacio privado y es el lugar del nacimiento y de la muerte. Lo visible y lo invisible se representan aquí. Por un lado, la fecundación es el misterio que acaba en el alumbramiento; por otro lado, la vida en el más allá se esconde tras el finado. Ciclo que comprende ante los ojos inquietos un transcurrir iniciado en la cama con el alumbramiento y un ocaso en la misma con el tránsito al más allá. Nacimiento o puerta al ciclo de la vida y muerte o clausura a la estancia terrenal.

La cama es la puerta que anuncia la vida entre el ir y venir de comadronas y parientes que esperan cuchicheando afuera, escenificando con gestos y ademanes lo que sucede en el interior como si de una representación teatral se tratara. La cama es también el cierre de una vida terrenal que tras la madurez acaba en el lecho de muerte y que será objeto de otra escenificación.

El parto no contaba con grandes medios y solía ser una mujer del entorno la que actuaba como **comadrona**, auxiliada por el resto de féminas experimentadas. Alrededor, un pulular de movimientos desconcertantes para la parturienta que

¹¹ CARDELLS MARTÍ, Francisco: *Cultura material baixmedieval de l'Horta de Valencia (xv) mitjançat protocols notariais* (tesis de licenciatura dirigida por Paulino Iradiel y Mateu Rodrigo), Universitat de València, 1997, pp. 66-68.

¹² APPV Protocol 26021 de D. Conesa, 1437, gener 2, Alboraya, Inventari Boronat Deusa.



es el objeto del contexto. La tasa de mortalidad infantil era muy elevada –pese a que se reconoce desde el Quinientos un ligero descenso– y las infecciones por la falta de higiene notables, por lo que la seguridad del bebé no estaba garantizada¹³.

La inevitabilidad de la muerte no puede evitar su llegada inesperada que por lo general nos pilla descuidados ahora y siempre, como el ladrón en la noche¹⁴. Ante esta situación, en la Edad Media se lucha por alcanzar una muerte humana, la **muerte domesticada**, que se prevé y planifica, aquella que cuenta necesariamente con la cama como centro del ritual del moribundo.

La ritualización de la muerte implica también que las necesidades de los demás se imponen sobre las del moribundo, de modo que a finales del siglo xv y comienzos del xvi es inexcusable la participación del clérigo en la denominada primera liturgia (confesión auricular y extremaunción)¹⁵.

Se muere en la habitación de uno, postrado en la cama, ante unos ojos inquietos que no atisban a contemplar el espectáculo sobrenatural que se desarrolla y en el que se va a dirimir el destino de un alma entre dos ejércitos, el monstruoso de los demonios y la corte celestial encabezada por el ángel de la guarda¹⁶.

En este sentido, la tradición bajomedieval del *ars moriendi* constituyó un episodio de creación literaria donde la preparación de la muerte es su esencia. Aquí se nos muestra tanto el **ritual terrenal material** (testamento) como el **espiritual** (confesión, extremaunción y viático), así como la disposición de los seres queridos junto al lecho.

Las **cinco grandes tentaciones** que padece el moribundo: la falta de fe, la desesperación por saber sus debilidades, la impaciencia por el sufrimiento, el orgullo o vanagloria de lo que se deja y, finalmente, la codicia del pasado, ocasionan una lucha endiablada por el alma.

El lecho donde yace el moribundo, mueble ejemplar del hogar, es el testimonio de un ir y venir de ángeles y demonios en el intento por arrebatar el alma para la eternidad. De hecho, en la versión corta del arte de la buena muerte hay una serie de grabados consistentes en ilustraciones representativas donde el **lecho**

¹³ ANDRES GALLEGOS, José: *Historia de la gente, Europa y América entre la edad moderna y la contemporánea*, 2016, Ed. 19, pp. 15 y ss.

¹⁴ Mt. 24, pp. 42-51.

¹⁵ AÑUA TEJEDOR, Daniel: *El proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval*, tesis doctoral dirigida por Eikene Lacarra, Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea, 2015.

¹⁶ ARIES, Philippe: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, p. 97.



del moribundo está presente, un lecho por cierto elegante, con cabezal y colchón elevado, del que no se separa ni siquiera en la última escena, cuando expira acompañado de los ángeles y auxiliado por un monje. En aquel tránsito el alma, en forma de niño desnudo, es tomado por los ángeles y la cama queda con el cadáver como expresión de un campo de batalla final en el que los siete demonios quedan derrotados¹⁷.

Si la victoria espiritual descrita era importante, no lo era menos la temporal, cuando el moribundo decidía asumir las recomendaciones eclesiásticas y realizar testamento. Así, postrado en cama, abatido pero consciente, elegía sepultura y mortaja, diseñaba las pompas fúnebres y misas, disponía de limosnas y obras pías, rendía cuentas y donaba bienes y, lógicamente, nombraba para todo ello albaceas testamentarios y herederos¹⁸.

El origen de estas obras del arte de bien morir está conectado con la Orden de Predicadores que participó activamente en el Concilio de Constanza (1414-1418) y que tuvo una gran influencia durante todo el siglo xv¹⁹.

CONCLUSIONES

Las **tres conclusiones** que se pueden extraer del artículo son:

1. La cama medieval era muy diferente a la actual, sin cabezal ni pies generalmente. Existen tres tipologías: de descanso, de reposo y criados en la Valencia bajomedieval.
2. Existen dos formas de expresar el mueble: la variante etimológica de lecho (valenciano, francés e italiano) refleja un sentido más novelesco o literario, aunque no define con precisión a qué se refiere.
3. El valor de representación simbólica de la cama como entrada en el mundo y como salida de este hace que tenga grandes connotaciones en el *ars moriendi* durante el siglo xv.

¹⁷ RUIZ GARCÍA, Elisa: «El ars moriendi: una preparación para el tránsito», *IX Jornadas Científicas sobre documentación: la muerte y sus testimonios escritos*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, pp. 315-338.

¹⁸ AA.VV.: «La muerte y el morir en las letras ibéricas al fin de la Edad Media», *Actas XII Congreso Asociación Internacional de Hispanistas, medieval y lingüística*, University of Birmingham, 1998, pp. 1-26.

¹⁹ O'CONNOR, Mary Catherine: *The Art of Dying Well. The Development of the Ars Moriendi*, AMS Press, New York, 1966, p. 22.



La comarca y el mundo.
El ejemplo de una familia ampurdanesa
que liquidó las Filipinas

José Andrés-Gallego

Catedrático *ad honorem* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

E-mail: 1848jag@gmail.com

Una vez intenté escribir una biografía de este modo: meforcé a imaginarme cómo un recién nacido se abre al mundo y, primero, toma conciencia del gesto que ha de hacer para encontrar el punto de donde mana leche, antes incluso de que abra los ojos. Intenté, así, llegar hasta el momento en que sale a la puerta del lugar donde habita y, luego, a las diversas aperturas a un espacio mayor que marca, finalmente, el territorio de su vida.

Incluí, claro, cómo jugó, con quién y dónde, cuando era niño; cómo conoció a quien iba a ser su cónyuge; la itinerancia –si la hubo– de la familia que formaron.

Comprobé que, durante siglos, la mayoría de los niños y las niñas no solo no han salido de su pueblo, sino del manojo de calles a que se abre su vivienda –si es que ha vivido en un lugar grande–; cómo y con quién se han comunicado fuera de él y lo limitado del radio que resulta de esa interrelación.

También he visto, sin embargo, cómo unos pocos rompían ese ámbito, el comarcal, y, por fas o por nefas, se trocaban en comarcanos de comarcas tan alejadas que podían hallarse en las antípodas.

Acaba de entrar en prensa un libro escrito así y he pensado que puede ilustrar bien lo que quiero decir y lo que pienso que se puede hacer en la mayoría de las



comarcas del mundo. De él tomo lo principal de lo que sigue, que solo puede ser una muestra¹.

* * *

Lo que ahora paso a proponerles como ejemplo tiene una limitación gratísima, con la que topará quien quiera hacer lo mismo con otro punto de partida, y es que si cada uno de nosotros es un ser irrepetible, lo es asimismo su vida y, por tanto, esa historia comarcal que ha vivido. No cabe, en consecuencia, que todo historiador de una comarca encuentre lo mismo que uno ha hallado en su investigación, sino que ofrecerá, en perspectiva comarcal, una historia que puede ser incluso universal.

Sitúense en Bañolas, Cataluña, y, si echan a andar –porque la gente ha sido sobre todo andariega durante siglos–, al sur del Pla de l’Estany –el lago de Bañolas–, verán que el horizonte va arrugándose en cerros, por decirlo de esta manera, hasta adelgazarse y desaparecer como el que avanza hacia el desagüe de un embudo en la amplia barrancada que abre el río Ter para llegar a Gerona y abrirse, al sur aún de la ciudad, la comarca del Gironés. Pues bien, en ella, no lejos de Gerona –que queda en medio–, se alza Fornells de la Selva, donde había nacido María Comas en 1836. Aquí, en Fornells, nacería también María Gri, ya en 1842. Serán las dos personas que nos adentrarán en esta historia comarcal.

Fornells podía ser un diminutivo de *hornos* (*forn* en catalán), aunque sus gentes preferían deducir que era «Forn d’anells», o sea ‘horno de anillos’, seguramente una herrería o un grupo de herrerías para usos rurales. Se alza al oeste del Gironés, cerca ya de La Selva –que, por eso, le sirve de apellido (Fornells de la Selva)–, al otro lado de la cual se extiende el Ampurdán hasta la costa. Así se distinguía –y se distingue– de otro Fornells, que lo es «de la Montaña» y no se halla muy lejos.

Rectifico: se distingue hoy, cuando la comunicación ha forzado a poner localizadores a los topónimos que se repiten en pueblos distintos. Entonces no hacía falta. El Fornells de la Selva y el Fornells la Montaña no solían confundirse.

¹ José Andrés-Gallego: *España, Cataluña y su gente en la obra de Francisco Butiñá*, Madrid, Ed. 19, 2018. Este estudio se enmarca en el Proyecto HAR2015-66511-P del Plan estatal español de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma estatal de Generación de conocimiento, que se desarrolla en el Instituto de Historia del CSIC, Madrid.



Cuando se hablaba de Fornells el interlocutor sabía a cuál se refería quien le hablaba.

El terreno de sembradura de Fornells de la Selva era de calidad fértil y buena «como todo el del Ampurdán», anotó un anónimo de la época², tal vez con la idea de vincular el pueblo a la vecina y famosa comarca, como había hecho el anterior que citamos en relación con Bañolas. En este orden de cosas —el de la economía—, en la Montaña catalana todo tendía a situarse con relación al Ampurdán, cuya tierra era tan rica que había quien decía que compensaba la escasez de las comarcas circundantes, en especial las de la montaña gerundense, donde se cosechaba un poco de centeno y abundantes patatas como alimento principal³. Pero en Fornells —que estaba al sur de la Montaña y al este de la llanura ampurdanesa, separado por unos cerros— debía de abundar el trigo, porque el río Oñá (si se prefiere, Onyar) llevaba el agua suficiente —y a suficiente ritmo— para mover más de un molino harinero en el término.

Era tierra, por tanto, donde la gente pobre comía pan, que no es poco decir; aunque el cultivo de la patata había supuesto ya un remedio notable para los de menos fortuna.

Eran también parajes que propiciaban de tal manera el contrabando, al que se le atribuía el hundimiento de la industria de curtidos, floreciente hasta entonces en toda la región. Y ya tenemos ahí una fisura (muy concreta, sin duda, porque requiere ser comarca fronteriza y, además, que haya control arancelario, o sea, que no exista la Unión Europea, en el caso de que comenzamos a hablar). Pero seguro que ustedes hallarán otras fisuras, diferentes en cada una de las comarcas que estudiemos.

La producción aceitera de las comarcas que se mencionan en mi caso, otrora boyante, se había visto muy mermada también por el peso de los impuestos que habían recaído sobre los catalanes al igualarlos fiscalmente con todos los demás vecinos del reino llamado «España», cumplido el primer tercio del siglo XIX, cuando la Revolución liberal se impuso definitivamente con la Constitución de 1837, en plena carlistada⁴. En 1837, no obstante, el entorno de Barcelona y los valles de los ríos de la Montaña catalana ya constituían el primer enclave in-

² Madoz (1845-1850, 8: 147) («Fornells de la Selva»).

³ Cf. Madoz (1845-1850, 8: 355) («Gerona»).

⁴ Véase Madoz (1845-1850, 8: 361) («Gerona»).



dustrial de España, al tiempo que sus labradores procuraban también desarrollar cultivos especialmente productivos.

No podemos quedarnos en eso, claro es, también hay una percepción estética de cada comarca, y se sorprenderán quizá si digo que la gente de los lugares y los días de los que hablamos no creía que eso fuera, además, muy bello.

No disfruta Gerona —escribe el corresponsal del político Pascual Madoz, si es que no él mismo— ni de las bellezas que la naturaleza ha prodigado en otras prov[incias] de la Península, ni de su dulce y apreciable clima. Situada en la parte más oriental boreal de España y entre medio del Pirineo, todo su interior se ve cubierto de ásperas cord[illeras], de gargantas difíciles, de barrancos peligrosos, cuyos riesgos aumentan las espesuras de que se ven cubiertos, y que proporcionan a los malhechores guaridas seguras donde esperar a sus víctimas para despojarlas de su propiedad y saciar su sed de sangre⁵.

Se habían puesto a servir —las dos Marías— donde pudieron, y encontraron que fueron las masías del término vecino de Aiguaviva, distante una hora larga de camino de Fornells. Aiguaviva se alza al oeste, al pie de otro macizo montañoso que, como Les Gavarres, es más cerro que monte —en lo que se refiere a la altura—, pero era y es tierra intrincada, aunque poco arbolada, a diferencia de La Selva, y sus pastos, de calidad y en abundancia⁶.

En las masías de Aiguaviva, por eso, abundaba el ganado lanar y el vacuno. En las tierras más bajas —sobre todo las llanas—, que eran fértiles, se cosechaban cereales, legumbres y patatas, maíz y cáñamo, las hortalizas de rigor y, en cambio, poco vino y poco aceite; de manera que, con lo uno y lo otro, los campesinos, como las dos Marías, tenían ocupado todo el año, si bien es cierto que lo dicho basta para entender que era más liviano el trabajo de invierno que el que empezaba al acabar la primavera, al cosechar el trigo, y seguía hasta coger las uvas en el tránsito del verano al otoño.

No se ocupaban de eso únicamente, claro es. Los masoveros sabían bien que esas masías pertenecían a Aiguaviva, y no a Fornells, y era allí —a la iglesia de Aiguaviva— adonde iban, por tanto, los domingos y fiestas de guardar, y a cristianar

⁵ Madoz (1845-1850, 8: 362) («Gerona»).

⁶ Todo lo que sigue sobre Aiguaviva, mientras no digamos otra cosa, en Madoz (1845-1850, 1: 167) («Aiguaviva»).



o a casar a los hijos. En la diócesis de Gerona, casi todos los pueblos –que se acercaban a quinientos– tenían iglesia (aunque había aldeaños que se contaban como pueblos –porque lo eran– y dependían sin embargo de la parroquia de otros); en total, el número de templos parroquiales alcanzaba tan solo a 438; los curas, sin embargo, eran 773 cuando Madoz pudo contarlos, y eso quiere decir que había uno por cada ciento cincuenta habitantes⁷; así que se bastaban para servir como Dios manda y controlar prudentemente al personal.

¿Sabrían leer siquiera María Gri y María Comas? Serían la excepción si fuera así. No hay noticia de que existiese escuela en Aiguaviva⁸ ni en el colindante Fornells, y no es cosa de suponer, sin más, que es que no se mencionan en donde hemos buscado. En toda la provincia de Gerona se contaban en esos días –ya los años cuarenta del siglo XIX– sesenta y una escuelas, siendo así que los pueblos se aproximaban a quinientos. Calculado sobre la población, y no sobre los núcleos que llamamos «urbanos», tocaba cada escuela a bastante más de tres mil habitantes, y se beneficiaban, claro, los niños que habitaban en las villas y ciudades de suficiente envergadura para permitirse ese lujo, el de tener escuela⁹.

Aiguaviva y Fornells eran pueblos pequeños, igual que casi todos los demás de la provincia: respectivamente, contaban con 61 y 70 vecinos y con 327 y 391 almas cuando el corresponsal de Madoz informó al político, en los años cuarenta. Aiguaviva contaba con 68 casas¹⁰, de manera que, por lo menos, cada familia vivía en la suya propia, fuera peor o mejor, de un pueblo de «hábitat» muy disperso. A diferencia de la mayoría de los demás, primero había nacido la iglesia –hacia siglos–, que lo era de un monasterio, y las primeras viviendas fueron las de los caballeros templarios que llegaron a formar la comunidad. Y aunque eso hubiera sucedido en tiempos que la gente no recordaba apenas cuando mediaba el siglo XIX, la huella urbana había quedado: el núcleo de viviendas que rodeaban la iglesia era mínimo, y la mayoría de los habitantes del municipio vivían en las masías dispersas por el término municipal, cada familia en la suya, incluidos los criados y las criadas.

⁷ Madoz (1845-1850, 8: 364) («Gerona»).

⁸ Madoz (1845-1850, 1: 167) («Aiguaviva»).

⁹ Madoz (1845-1850, 8: 361) («Gerona»).

¹⁰ Madoz (1845-1850, 1: 167) («Aiguaviva») y (8: 147) («Fornells de la Selva»). En Aiguaviva, dice 32 almas. Es una errata, según se puede comprobar en el cuadro inserto. *Ibíd.* (8: 368) («Gerona»).



Como los términos de Fornells y Aiguaviva colindaban –colindan–, las familias de ambas Marías se habían ido desplazando paso a paso, allí donde podían hacer algo que les permitiese vivir, y habían terminado por repartirse entre ambas villas.

Es importante señalar que ese desplazamiento se daba igual entre los pobres que entre los ricos, e implicaba, por tanto, una pura subordinación del lugar de asentamiento al interés de la familia que uno tenía o quería formar. Pongamos un ejemplo que nos viene a las manos sobre la condición social más alejada de las familias de aquellas dos Marías, sin necesidad de salirnos de las comarcas septentrionales catalanas: medio siglo antes, en 1790, Pedro José Miguel Maranjas Marimón desempolvó los sucesivos testamentos de sus antepasados que guardaba celosamente –como solían hacer los de su condición–; el primero estaba suscrito el 24 de diciembre de 1456, tres siglos antes, y eso nos viene de perillas porque resulta doblemente revelador: descubre la relación de catorce generaciones de *hereus* y *pubilles*, y que uno de ellos –justo José Pedro Miguel– había puesto por escrito e impreso, en «Sucesión legal de la familia de la casa principal de Maranjas, a la de Riera, de Pozo, de Ribas, de Millars, de Terradas y de Estrús, &c.», y consigna el lugar donde hizo testamento cada uno de sus antecesores.

Descubre, así, la itinerancia de que hablamos. Prueba la continuidad del linaje, no la del patrimonio ni tampoco la de otros linajes que tuvieron que entrecruzarse para llegar a que naciera –y heredase– Pedro José Miguel Maranjas. Muestra que la continuidad del patrimonio no era simple, sino sumamente compleja. Lo que viene a probar es que uno de los cónyuges de cada matrimonio de los que constituían los ancestros de don José Pedro Miguel desde 1456 había sido heredero universal, fuesen *pubilla* o propiamente *hereu*. Es decir, su patrimonio no era fruto de la continuidad de un linaje y sus bienes, sino de la continuidad entre varones segundones de linajes nobiliarios, casados con *pubillas*, y *hereus* concebidos en uniones como esa. Un poco burdamente, se podía decir que, al cabo, los segundones contribuían a procrear *hereus* en familias como las suyas donde faltaba, sin embargo, heredero varón, y la heredera era, por tanto, la *pubilla*.

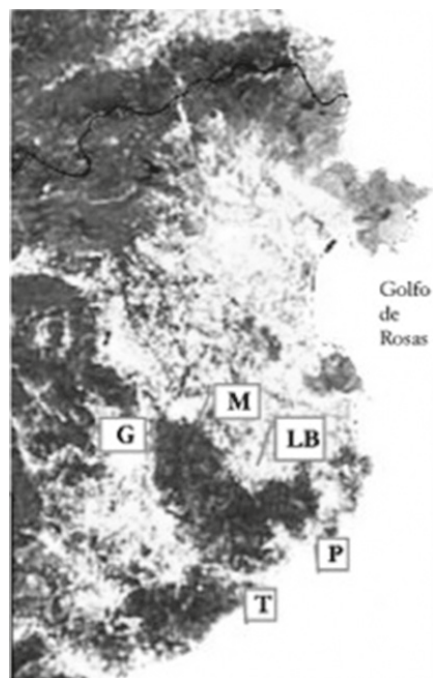
Basta fijarse en la relación de lugares donde vivía el notario ante el que se hicieron esos trece testamentos para concluir que, en perspectiva casi aérea, se diría que se trataba –en la variedad de que hablamos– de linajes itinerantes, que iban allá donde había un patrimonio a perpetuar, y que, a la hora de la verdad,



era lo mismo que habían hecho las familias de María Comas y María Gri al trasladarse al lugar más cercano donde había trabajo y medios para sobrevivir. En el momento de testar cada uno de los trece Maranjas, ese cabeza de familia –el de los que terminarían por apellidarse Maranges– se hallaba en Madremaña (1456 y 1499), Palamós (1566), Gerona (1602), Tossa (1626), Palamós (1634 y 1638), La Bisbal (1680), Palamós (1668) o La Bisbal (1692, 1763, 1773 y 1790), es decir, en el Ampurdán o cerca de él. Puede afirmarse que se trata de un proceso de alejamiento y de regreso a unos mismos lugares, en este caso Palamós y La Bisbal, principalmente; desplazamientos que no requieren más de un par de jornadas de camino (las que hay de Gerona a Tossa), y por lo general basta una o una y media (de Madremaña a Palamós, de aquí a Gerona, de Tossa a Palamós y de aquí a Gerona de nuevo, y al fin de Palamós a La Bisbal y viceversa), o sea, las comarcas colindantes que son el Gironés, La Selva y el Bajo Ampurdán.

Venía a ser lo mismo que había llevado a María Comas a Aiguaviva. Había nacido en 1836, ya lo dijimos, cuando España –y en especial las Vascongadas, Navarra y Cataluña– era el escenario de la guerra carlista (1833-1840). Y –atención– precisamente las guerras son abridoras de portillos donde los haya; porque llevan fuera de la comarca a los soldados, quienes, además de la guerra, no es que hagan necesariamente el amor –en el burdo sentido anglofrancés que hoy hemos hecho nuestro–, sino que, simplemente, se enamoran y, frecuentemente, se quedan.

El padre de María –posiblemente– era alavés de Lamota, un barrio de Llanteno, en el partido judicial de



Lugar de firma de testamentos de los antepasados de José Pedro Miguel Maranjas: entre 1456 y 1499, Madremaña / 1566, Palamós / 1602, Gerona / 1626, Tossa / 1634 y 1638, Palamós / 1680, La Bisbal / 1668, Palamós / 1692-1790, La Bisbal.



Amurrio¹¹. Su abuelo –o sea, el padre de su padre–, viudo, debió de quedarse con el hijo en Cataluña y casó en Montgó, que era un apéndice de La Escala avanzado sobre el Mediterráneo ampurdanés. Su hijo –el padre de María– contrajo matrimonio con María Suriñach, que era de Bescanó y emparentada con gente de Fornells. Bescanó se halla en el valle del Ter, separado de Aiguaviva por los montes que hemos dicho que se alzan al norte de este pueblo. El mundo en un pañuelo: para ir a Fornells directamente median dos horas desde Bescanó (se comprende que a pie), y los tres –Bescanó, Aiguaviva y Fornells– forman un triángulo, que es un rectángulo si se añade Gerona, que queda al noroeste, a hora y media de Bescanó. Ese y solo ese era el ámbito de la vida de María Comas, y no porque anduviese de un lado para otro por ese territorio, sino porque al menos sabía de la existencia de esos pueblos, cuyos nombres ligaba con parientes de su madre o su padre.

Y con María Gri ocurría otro tanto. Había nacido en 1842¹². Los Gri venían de Palau Sacosta –también junto a La Selva, más cerca de Gerona que de Fornells–, y los Serra –el apellido de la madre– de Sant Mateu de Montnegre, que es una aldea sita en el corazón de la propia Selva, medianera entre el Ampurdán y el Gironés. Descender desde esta hasta Palau Sacosta o Fornells llevaba ya dos horas bien corridas, porque no era sencillo cruzar tanto barranco como media en esos caminos. La madre y su familia habían vivido siempre –que se pudiera recordar– en aquellas montañas; tenían también parientes en Santa Pellaia, que es otra aldea en medio de La Selva, a una hora de camino hacia el sur –desde Sant Mateu– y, por parte del padre, en Sant Julià de Ramis, que queda exactamente al pie del extremo septentrional de La Selva. En cinco horas de camino, por tanto, se anudaban todos los pueblos donde vivían los suyos, Sant Julià al norte y Fornells o Santa Pellaia hacia el sur.

Años más tarde convivirían, íntimamente vinculadas, a dos mujeres más –Dolores Roca y Teresa Jover–, pero eso no cambió la situación; Dolores era oriunda de Aiguaviva, y Teresa, de Viladesens, otro pueblo del Ampurdán.

¹¹ Esto –su procedencia de La Mota (escrito así)– y lo que sigue, en el certificado de la partida de bautismo firmado por Josep Colomer, Fornells, 26 de mayo de 1984, APFLS, copia de AGFSJ.

¹² Esto y lo que sigue, en certificado de la partida de bautismo firmado por Josep Colomer, Fornells, 26 de mayo de 1984, APFLS, conservado en AGFSJ.



* * *

Esos desplazamientos no siempre eran tan prosaicos (o, mejor, no solo eran prosaicos). Un momento privilegiado –con su correspondiente espacio– eran las ferias y las fiestas; atraían en todas partes a gentes de los pueblos que se hallaban más cercanos, de manera que –aunque fuera madrugando– podía llegarse al lugar de celebración –al menos– cuando esta se hallaba en su apogeo. Y la gente no solo iba a vender y comprar, sino también a conocer o reencontrarse y hablar. Conocer personas, queremos decir, o reencontrarse con las ya conocidas, que eran no obstante de otros pueblos y no solían verse más que en ocasiones como esa.

Era, por tanto, la ocasión para exhibir el propio palmito. «Hombre de gran fachenda, candilón de feria», decían¹³. Y también: «Doncellas y yeguas requieren feria»¹⁴. O sea, que a cualquiera se le podía aconsejar o desear que «a feria vaya, que bien se venda»¹⁵.

Claro que no era sitio para toda doncella y que las de alcurnia mayor buscaban de otra forma el partido (y viceversa, ellos las buscaban a ellas). Quizás eso añada razones para entender por qué los regidores de La Bisbal habían llegado a concluir que hacía falta abrir «paseo», justo para que las horas del ocio fueran al tiempo las de encuentro y conversación, sin necesidad de aprovechar fiestas y ferias. Ya sabemos que «los que amores han, en andar se conocen y en pasear», y «pasear la calle» seguía siendo, en pleno siglo XIX –y en el XX– una expresión que se podía entender literalmente. Solían hacerlo los varones enamorados, cuando la amada no salía a la calle pero podía mirar por la ventana y ver quiénes pasaban.

* * *

La época de la que hablamos se suele presentar como la que contempla –en España y otros países– la transición de la «sociedad estamental» a la «sociedad de clases». Naturalmente, eso sirve tan solo para expresar de forma elemental un cambio que fue lento y muy complejo. En teoría, la organización de la sociedad anterior a la Revolución liberal se componía de «estamentos», mientras que la

¹³ Martínez Klaiser (1978: 47504).

¹⁴ *Ibid.*, 40202.

¹⁵ *Ibid.*, 17136.



surgida de esa revolución pasó a organizarse en «clases». En realidad, eso fue solo uno de los muchos aspectos que hace falta tener en cuenta para entender lo que ocurrió. Pero además tuvo mucho de cambio conceptual que sirvió para subrayar lo que, en rigor, cambió realmente: una cosa es decretar la igualdad social y la abolición de las diferencias estamentales y otra muy diferente es que la sociedad se rearticule realmente de otro modo, y si además se rearticula en «clases» no queda más remedio que responder a dos preguntas, por lo pronto: una, qué diferencia había entre estamento y clase; la otra, si no existían las «clases» cuando había «estamentos»; porque, si ya existían, la revolución se redujo a suprimir los estamentos.

Todo esto tiene relación con la historia comarcal. El estamento nobiliario —la «nobleza», sin más— se caracterizaba —en teoría— porque correspondía a los varones «nobles» la defensa y el gobierno de la comunidad. Se entiende, en consecuencia, que, entre gente común, se preguntara, con retórica —y retranca— «qué entiende el conde de catar melones» y algunos avisaran —con no menos retórica— que «quien está hecho a la azada, no tome lanza»¹⁶.

Pero es que, además, en el seno de la nobleza, las diferencias eran abismales. Entre un grande de España y un hidalgo, la diferencia era mucho mayor que la que hubiera, por ejemplo, entre los ascendientes de María Gri, criada de masía, y los de Butiñá, cordeleros primero y tejedores a la postre en Bañolas.

Eso implicaba una doble dinámica que podemos decir contradictoria: por una parte, la condición de hidalgo se ponía a veces en solfa porque la gente conocía —o creía conocer— a hidalgos cuyas rentas no daban para comer siquiera de manera satisfactoria y mantener, al tiempo, el estilo de vida que era propio de un noble. En otros términos, no hacía falta haber leído la autobiografía que quiso ser la del Lazarillo de Tormes para concluir que «hidalguelo de aldea, cuando almuerza, no come y, cuando come, no cena», o que «caballo, galgo e hidalgo, bueno y no mediano». Y es que, «si el noble es pobre, poco se respeta al noble».

Pero a la inversa: si uno era respetable porque tenía dinero, más le valía conseguir que, además, se le reconociera la hidalguía.

Al final, se diría que, incluso en esa forma de comunidad —la estamental—, pesaba el origen del nombre que tenía, en España, la condición menor de noble:

¹⁶ Este y los refranes que siguen, mientras no digamos otra cosa, en Martínez Klaiser (1978: 22761, 22763, 33017 y 45669).



la de «hidalgo», o sea «hijo de algo», esto es, nacido en un hogar de gente que tenía patrimonio propio. Al cabo, «el algo hace al hidalgo; que la sangre, toda es bermeja», se sentenciaba hacía siglos.

Por eso habían nacido las «pruebas de hidalguía». Tenían cierto contrasentido; porque no daban prueba de que se poseyera un patrimonio, sino de que la condición de hidalgo se perdía «en la noche de los tiempos». No se estimaba el hecho de que «la noche de los tiempos» fuera la mejor prueba de que hubo días en que no se les consideraba hidalgos, solo que había pasado, de ellos, tanto tiempo que había caído en el olvido. Lo que importaba era probar —si es que llegaba a ser preciso— que esa noche había pasado y que, al final, tarde o temprano, alguien con la debida autoridad había reconocido la hidalguía del linaje.

Por eso era importante el archivo familiar, que pasaba de un *hereu* al siguiente *hereu* —en el caso de Cataluña— como parte del patrimonio. Cuando el *hereu* no era hidalgo, en el archivo solo había escrituras de compraventa, testamentos y poco más. En otro caso, también solían hallarse los papeles donde alguien reconocía la calidad de noble del linaje en cuestión.

José Pedro Miguel Maranjas pudo hacer imprimir la *Sucesión legal de la familia de la casa principal de Maranjas, a la de Riera, de Pozo, de Ribas, de Millars, de Terradas y de Estrús, &c.*, que se remontaba al siglo xv, justo porque guardaba los papeles conservados durante más de tres centurias por sus antecesores. Pero si ahora los releemos con las claves que acabamos de resumir —en relación con el reconocimiento de la hidalguía—, descubriremos lo que —acaso— ellos no solían decir, y es que esa condición aparecía a duras penas y un tanto tarde (cosa, por lo demás, común a las alturas en que se sitúa esta historia, mediados del siglo xix, en las familias a que nos referimos). Pocos nobles de España —incluidos los títulos de Castilla— podían remontarse al siglo xv.

José Maranjas Sastre, ampurdanés dedicado al comercio y con dinero para ello, había conseguido que las autoridades competentes reconocieran su calidad de hidalgo y se había casado con la *pubilla* del prestigioso linaje Marimón, tan ampurdanés como el suyo y de hidalguía reconocida por el propio rey. Pero la verdad es que ninguno de los cónyuges podía remontar su condición de hidalgo a aquella noche en que surgía la memoria del reconocimiento. Es posible que los Maranjas no lo hicieran precisamente porque estaba claro, a tenor de los cargos que el rey Felipe V había ordenado desempeñar a don José Maranjas padre (de este Maranjas Sastre que casó con *pubilla* Marimón): lo había hecho —por sí o



por sus representantes— *consul en cap* de La Escala y Ampurias en 1702, su *bayle* en el trienio 1704-1706, prohombre de su consejo —suponemos que el de Aragón en sus últimos años de existencia— desde 1707 hasta 1715 y regidor decano en 1720; cargo este último con el que se estrenaría su hijo, José Maranjas Sastre, ya en 1740 y de nuevo en 1747.

Sin duda, ser bien considerado por Felipe V y en plena guerra —además— de Sucesión frente a Carlos de Austria también daba lugar a malos pensamientos (sobre la antigüedad de la hidalguía), pero no cabe duda de que era una manera muy propia de los reyes y los nobles de conseguir —precisamente— ser aceptado en la nobleza. Al cabo, se trataba de méritos de guerra.

Por lo demás, ser *consul en cap* equivalía a hacer de juez entre los comerciantes de La Escala. Era un cargo honorífico también, pero propio de los varones implicados en el comercio (que tenían, no obstante, patrimonio suficiente para que pudiera fiarse de su espíritu de justicia a la hora de sentenciar, si hacía falta). No podemos asegurar que aún fuera más su hijo, José Maranjas Sastre, al recibir el nombramiento de administrador de la Real Aduana de Ampurias y La Escala en 1720 —cuando su padre aún era el regidor decano— y ejercer como tal hasta 1734. La Aduana la habían puesto hacía siglos los reyes de Aragón para cobrar los aranceles de los productos importados de otros países¹⁷.

En cuanto al hecho de ser *bayle*, conllevaba la condición de juez que entendía en primera instancia en lo que concernía a las rentas reales, cosa especialmente necesaria en los pueblos de señorío. Lo llamaban de esa manera —«bayle»— en toda o en gran parte de la Corona de Aragón. Era un aragonesismo, en realidad, que procedía del latín *baiulus*, que cabe traducir por ‘teniente’, en el sentido de quien coopera con quien desempeña un cargo administrativo o político y, en representación de este, lo «tiene» (es su «teniente», lo mantiene, lo ejerce).

* * *

Se observará, por otra parte, que todos esos cargos se circunscribían a la comarca ampurdanesa, y aun así, en parte; al igual que los matrimonios. La hidalguía del linaje Marimón oriundo de Vergés (asimismo en el Ampurdán), con el

¹⁷ Lo que sigue sobre el puerto y la villa de La Escala, si no se indica otra cosa, en Madoz (1847, 7: 506-7). Más datos sobre el de Rosas, ibíd. (1849, 13: 570-4).



que enlazó aquel Maranjas, era igualmente clara por la misma razón: porque era muy reciente su reconocimiento y porque nuevamente se situaba en la guerra de Sucesión de principios del siglo XVIII. El recuerdo más lejano que solían aducir era el de Miguel Marimón Corzá (o Corsá), que andaba por la villa que se acaba de citar –Vergés– dedicado al comercio por los años 1705-1710, cuando nacieron allí sus hijas, María Magdalena Catalina (1705) y María Juana Teresa Magdalena (1710). No tuvo descendencia varonil y, en consecuencia, solo podía aspirar a que los bienes que llegó a reunir los heredase una de ellas en calidad de *pubilla*. Ya llegaría el momento de *biencasarla* con varón que comprendiera que la riqueza de su esposa nacía del comercio y que ese era el filón más apropiado para ellos a la hora de hacerse respetar y procurarse honores; «más valen doblones que blasones»¹⁸.

Si, además, casaba a la hija con *hereu*, mejor que mejor, porque los patrimonios se sumaban (aunque fuera de hecho y no ocurriera de derecho, si es que firmaban las capitulaciones al uso, donde se detallaba lo que aportaba cada cual y se separaría nuevamente si es que las cosas iban mal, de la forma que fuera).

Fue concretamente don Miguel Marimón, avecindado aún en Vergés, quien consiguió en 1737¹⁹ que el rey Felipe V le concediese el privilegio de ser armado caballero y de legar la condición de noble a todos sus descendientes, y la de caballero a su varón de mayor edad, y eso decorado con el cingulo militar –como solía decirse y dijo el rey (o su representante) en aquella ocasión–, con el escudo de armas que se le había concedido y todas las insignias militares, ornatos, honras, gracias, mercedes, franquezas, libertades, exenciones, preeminencias, prerrogativas y privilegios que eran propios del estado de caballeros del principado de Cataluña, incluidos los condados del Rosellón y la Cerdaña. Y, como solo tuvo hijas según se acaba de decir, fue la segunda –María Juana Teresa– quien casó con don José Maranjas Sastre, de La Escala –el puerto ampurdanés–, y vivió y murió aquí en

¹⁸ Martínez Klaiser (1978: 45671).

¹⁹ No es 1753, como consta en algunos lugares. Véase la copia certificada en Barcelona el 15 de septiembre de 1753 por Francisco Prats y Mata, en calidad de escribano principal de Cámara y Gobierno de la Audiencia de Cataluña, del real privilegio de caballero concedido por Felipe V el 22 de octubre de 1737 en San Lorenzo del Escorial a favor de Miguel Marimón y Corsá, tal como consta en el registro intitulado Privilegiorum seundo Gobernationis Generalis, f. 39-42, copia de todo lo cual hay en APLL y AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/4. De ahí procede todo lo que sigue sobre la concesión, incluida la concesión del escudo, que está dibujado y coloreado en el mismo certificado.



1783, medio siglo después de dar a luz al menos a tres hijos: José Pedro Miguel (1730), Domingo Agustín José (1731) y María Catalina Magdalena (1733).

De Vergés a La Escala fue solo un primer desplazamiento (o el último de los que hemos enumerado al hablar de los testamentos del linaje Maranjas); en general, si la heredera era *pubilla*, el varón que lograba conquistarla se incorporaba a la casa de aquella, que era el centro del patrimonio (y referencia, para todo el mundo, de la condición del linaje). Pero si la *pubilla* conseguía casarse con *hereu* había que ponderar las circunstancias y, en consecuencia, decidir. En principio, lo propio era inclinarse por el solar del varón que fuese *hereu*. Así, la sepultura de los Marimón seguía en Vergés al comenzar el siglo XIX²⁰. Pero María Juana Teresa había pasado a La Escala, al solar de los Maranjas, al que había sellado, no obstante, con su propio linaje. Su escudo había de ser el descrito en el privilegio de Felipe V y se heredaría tan solo –como la condición de caballero– por vía de varón:

un escudo acuartelado, el primer campo, de oro y, en él, un Globo o Mundo de blao y, sobre él, una Panella de gules, uno y otro sobre ondas cervobias; al segundo cuartel, de gules, con una torre de oro sobre terrazo; el tercero, que es el inferior del lado diestro dividido en pal, la parte diestra en campo de gules, cuatro barras o bastones de oro, el segundo campo de sínopla con brazo armado con un haz o manajo de espigas de oro; el último cuartel del blao, con una corza de oro.

No hay que engañarse: según los entendidos en blasones, cuanto menos simple es menos prosapia prueba. Los escudos más simples suelen ser los más antiguos.

El hereu de José y María Juana Teresa tenía, así, bien trazado el camino: don Pedro José Miguel de Maranjas Marimón no solo heredaría el patrimonio, sino que ejercería su condición de noble en plenitud. Sería bayle de Ampurias y La Escala por tres bienios, al mismo tiempo en que hacía constar, donde hacía falta, la calidad de «negociante». Su preocupación por los indigentes podía satisfacer a su progenie cuando le leían el párrafo donde se hablaba de ello en la *Relación de méritos* que él mismo hizo imprimir en 1785. Todo era muy importante y puramente comarcal:

²⁰ En ese sentido, la partida de defunción de José Salamó y Piferrer, Libro 5.º de Óbitos, 1809-1814, f. 50, APLB (copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/16).



Conociendo la Junta del Real Hospicio de la Ciudad de Gerona el celo y eficacia del referido Don Josef Maranjas Marimón por el beneficio público, en el año de mil setecientos ochenta le nombró Protector de Pobres de esta Casa por lo respectivo a los que había y hubiese en la Villa de su domicilio [de La Escala], en cuyo encargo se ha conducido y conduce sin interés alguno con la mayor puntualidad y esmero, a entera satisfacción de la dicha Junta.

No podemos asegurar que también con la satisfacción de los propios indigentes; porque, por aquellas calendas, ya habían promulgado los reyes de la casa de Borbón una luenga legislación para que se crearan «hospicios» donde no los había y se recogiera en ella a los vagos y vagabundos, a unos para enseñarles un oficio que los hiciera útiles y a otros para obligarlos a servir en la Real Armada o en los Ejércitos Reales²¹.

* * *

José Pedro Miguel de Maranjas Marimón no solo se dedicaba a los negocios, sino que era comerciante matriculado de Barcelona desde 1764²². En 1758, Felipe V de Castilla —también rey de Aragón— había establecido formalmente el «Cuerpo de Comercio, o Comunidad de Comerciantes», de la ciudad de Barcelona, para que se matricularan en él todos aquellos individuos que, en opinión de los que formaban la Real Junta de Comercio de Cataluña, reunieran las circunstancias de «naturaleza, vecindad, buena fama, acreditada legalidad, caudal, y demás» que se preveían en las reales cédulas firmadas el 16 de marzo de aquel año y el 24 de febrero de 1763. Circunstancias que, claro, tenía que probar el pretendiente con los «Instrumentos calificativos» que hicieran al caso. Y José Pedro Miguel no podía faltar; era uno de los accionistas —«con voto propio» en consecuencia— de la Real Compañía de Barcelona establecida «para el giro y comercio a las Islas de Santo Domingo, Puerto Rico, y la Margarita» en 1756. Tenía nada menos que ocho acciones²³.

²¹ Véase, sobre esta legislación y su aplicación en toda España, Pérez Estévez (1976).

²² Por despacho del presidente de la Junta de Comercio de Cataluña, Barcelona, 28 de mayo de 1764, impreso, conservado en APLL (con copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/5).

²³ *Relación de los méritos, y servicios contrabidos por D. Josep Maranjas Marimón...*, f. 1., APLL. Véase *Real Compañía de comercio* [1755].



Y, por fin, se había quebrado el espacio comarcal sin necesidad de que hubiese guerra. La Escala era (es) un puerto ampurdanés y, por tanto, mediterráneo; pero lo enumerado quedaba al otro lado del Atlántico, en los llamados reinos de Indias.

Ser comerciante matriculado –y, por tanto, ser descendiente suyo y saberlo y oírlo– aportaba el honor –primero de todo–; se le eximía de cargos concejiles –que, si no acrecentaban ese honor (como ocurría en este caso, puesto que ya se le reconocía en calidad de comerciante de matrícula), solían ser gravosos– y se le permitía «usar y traer espada»²⁴, lo que implicaba la consideración de militar, o sea de noble, potencial defensor de la comunidad si hacía falta (como hizo en efecto en 1795, en la guerra contra la Convención, cuando pidió permiso para levantar compañía a su costa que defendiera la dignidad de los Borbones, y repetiría a su vez su hijo y primogénito José Luis en 1808). En 1793, los reunidos en la asamblea soberana que era la que llamaban «Convención» en Francia, habían decidido ajusticiar a Luis XVI, el rey, y su primo español, don Carlos IV, les declaró la guerra. Daban casos como este la mejor ocasión para mostrar no solo lealtad, sino disposición para portarse propiamente como noble, miembro de lo que en otras partes se llamaba el «brazo militar» de la comunidad correspondiente porque eran sus varones los que debían empuñar las armas cuando la situación lo requiriera. José Pedro Miguel Maranzas ya era viejo cuando eso sucedió; pero, como él mismo diría,

compadecido [...] su corazón de la situación desgraciada de sus convecinos cuyos lugares habían ocupado los enemigos [...], leal vasallo, defensor celoso de la Religión y de la Patria, habiendo sido nombrado Promotor en su cantón para la defensa de entrambas, abandonando el ocio y blandura de las plumas a que su conveniencia y edad más de 60 años le convidaban, fue de los primeros entre los sujetos distinguidos de Cataluña que, con su hijo Primogénito d[o]n Josef Luis y un criado, sirvió por ocho días a sus propias costas en las baterías del lugar de Espolla.

Luego, el 21 y el 29 de mayo de 1794, acudiría con el propio José Luis y varones distinguidos de La Escala en auxilio y defensa de la villa cercana de San

²⁴ De nuevo en el despacho del duque de Medinaceli, Madrid, 20 de diciembre de 1784, APLL.



Pedro Pescador, a mitad de camino entre La Escala y Rosas, «empuñando de consentimiento del Cura Párroco de la Escala el Estandarte del Santísimo Sacramento, para animar a sus Patricios», que eran más de doscientos, incluidos dos sacerdotes²⁵.

Era la guerra y, además, internacional, contra la Francia. Pero en el Ampurdán y nada más.

* * *

Hemos saltado de forma inopinada de un mundo a otro (en apariencia). Hablábamos de criadas de masía y ahora hablamos de hidalgos y allegados, y todo eso de tal suerte que se diría que hemos abandonado no solo el Ampurdán, sino la entera Montaña catalana. Pues bien, no es así. Antes de preguntarnos –otra vez– si eso de la endogamia era cosa de la hidalguía únicamente –y responder que no–, anotemos aún que los vástagos y las féminas de los linajes de que hablamos llevaban mucho tiempo casándose entre sí o con gente pareja. Margarita Maranges Riera y de Ribas, ya había contraído matrimonio con don José Maranges y de Marimón, de La Escala como ella²⁶; de manera que los enlaces entre las dos familias –y, en el seno de cada una de ellas, y con otras en las que sucedía lo mismo– no hacían sino seguir la pauta. José Pedro Miguel Maranzas Marimón, de La Escala (1730) –que así escribía su nombre– había casado ya –primera vez– con Teresa Terradas Roselló (1761), de una familia de Vilabertrán, otro lugar de la comarca ampurdanesa, y ahora podemos añadir que los Terradas ya habían entroncado bastante antes con los Maranzas; José Pedro Miguel era el hereu de la casa de Riera, de La Escala, doce generaciones después de que la heredera universal del patrimonio familiar que él recibió fuese Clara de Terradas, mujer de Estrús

²⁵ Representación de 20 de julio de 1799, Torroella de Montgrí, APLL. Ibíd., copia de otra representación del propio José Pedro Miguel Maranzas de Marimón, Gerona, 15 de febrero de 1795, ofreciéndose a levantar la compañía de cien hombres, y copia también de una tercera representación, esta de José Luis Maranges (sic), hijo del anterior, para hacer lo mismo, San Juan de Palamós, 24 de agosto de 1808.

²⁶ Véase la escritura de presentación de don Joaquín Pou y Mir por don José Luis Maranges Riera y de Ribas como patrono del beneficio, La Bisbal, 17 de octubre de 1850, AHDG, Sección Notarial, lligall 1430, Ferrer y Mir: 1849-1852, f. 98-98v (AGFSJ, Fund.II.1/Sc.4/2).



de Terradas e hija de Rafaela Estrús, que había hecho testamento en tal sentido nada menos que en 1499, más de trescientos años antes²⁷.

Así que no puede extrañarnos que lo mismo –simple y pura endogamia– hubiera sucedido y sucediera entre los Valls que enlazaron con los Maranges en 1850; Ramona –la mujer de Lucio Eugenio Maranges, casados ese año– era dos veces Valls, en primer apellido por su padre –Ignacio Valls– y en octavo por su abuela paterna, María Francisca Gelí y Valls.

Narcisa Marimón –la madre de Ramona–, aparte, debía ser un buen partido; era una viuda joven con dinero; llevó a la boda con Ignacio quince mil libras de dote en moneda catalana, tres mil de las cuales las habían prestado en 1837 al cuatro y medio por ciento anual, mientras que, con el resto y mil más, compraron y pusieron a nombre de Narcisa el manso Llopart de La Tallada, junto a La Escala, en 1839²⁸. Aparte, contaba con la casa y patrimonio que le había dejado el primer marido que tuvo, don José Salamó²⁹. Suya era por eso la casa situada entre el Pas de Sarís y el río Daró, en La Bisbal, cuya finca completaban al norte, sobre el curso del río, un molino de aceite y un huerto³⁰.

Narcisa había empezado mal –por decirlo así–. Tuvo que casarse con precipitación el 12 de marzo de 1806 con este último –Salamó–, que la había dejado embarazada, a juzgar por el hecho de que bautizaran a un hijo –Antoni– seis meses después de contraer matrimonio, justo a mediados de septiembre. Narcisa había cumplido en junio los diecinueve años³¹, y José debía de andar por los diecisiete; era hijo de un capitán retirado del regimiento de América, que estaba destinado en La Bisbal, de nombre Benet Salamó³², y por lo tanto era presunta-

²⁷ Lo que sigue sobre la continuidad del linaje se deduce de la *Sucesión legal de la familia de la casa principal de Marañjas, a la de Riera, de Pozo, de Ribas, de Millars, de Terradas y de Estrús, &c.*, impreso sin lugar, imprenta ni fecha, posterior a 1790, en 4 ff., APLL.

²⁸ Véase escritura notarial, La Bisbal, 4 de octubre de 1856, AHDG, Sección Notarial (Reixach/Banter), lligall 1363.

²⁹ Según consta en la escritura de 22 de noviembre de 1837, recién citada.

³⁰ Como consta en escritura de 16 de junio de 1864, AHDG, Sección Notarial (Clapés, aunque corresponde a Casañas), lligall 1425. Copia en AGFSJ.

³¹ Véase su partida bautismal en ADG, Bautismos, La Bisbal, vol. 13, 1784-1791, fecha 6 de junio de 1787, un día después de que naciera.

³² Véase Libro 5.º de Matrimonios, 1801-1832, f. 33, y libro 15 de Bautismos, partida de 15 de septiembre de 186, f. 102v, APLBL (copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/13 y 14). En el de matrimonios el nombre de la madre del cónyuge es Antonia Salamó de Bruguier y Piferrer. No sabemos por qué el hijo figura como José Salamó y de Piferrer en la partida de bautismo de su hijo –que se cita en esta nota– y en la de su propio fallecimiento, que se cita continuación.



mente hidalgo. Pero José —el hijo de este— había muerto en 1813³³, con veinticuatro años tan solo, y ella aún estaba en edad de merecer, con veintiséis (ya un poco justo para los usos de la época)³⁴.

Los Valls habían entroncado con los Maranges mucho antes de que Lucio Eugenio y Ramona casaran. Un tal Rafael Ximinis Valls —de quien nada sabemos sino el nombre— había contraído matrimonio en 1802, en La Escala, con Josefa Maranjas Dalfau, que era hija de Domingo Agustín José Maranjas Marimón, tío abuelo de Lucio Eugenio, el ahora marido de Ramona.

Por tanto, si Ramona venía de esos Valls, los esposos tenían al menos un bisabuelo común³⁵. Eran —eso sí cabe asegurarlo, porque consta en los documentos— parientes en cuarto grado³⁶.

Una verdadera maraña. ¿Reducida a aquellas familias? Desde luego que no. Sin duda, contar con patrimonio o con blasones eran razones poderosas para medir los casamientos. «Un conde con muchos doblones se casará con quien le acomode», decían. Pero, por eso mismo, «hidalgo pelado, busque novia por otro lado»³⁷; que poderoso caballero era y es Don Dinero; pero el matrimonio solía emparejar a los iguales o, por lo menos, parecidos, y eso tendía a ocurrir también entre quienes menos tenían.

Cierto que, precisamente porque tenían menos o no tenían nada, la endogamia comenzaba a quebrarse entre las gentes de esa condición. En realidad, siempre la había habido y también es verdad que siempre había sido menor en proporción a los que contaban doblones. Pero las tasas conocidas sirven para argüir tanto lo uno —la endogamia— como lo otro —la mayor apertura a la diferencia— y, sobre todo, una heterogeneidad muy grande, si se comparan unos pueblos con otros. En Gerona, hasta 1833, casi todos los obreros de la construcción (95 de cada cien en el larguísimo periodo comenzado en 1419) se habían casado con hijas de varones del mismo oficio.

³³ Véase Libro 5.º de Óbitos, 1809-1814, 14 de junio de 1813, f. 50, APLB (copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/16).

³⁴ Todo esto en la copia que se conserva en AGFSJ del acta de bautizo de Ignaci Valls y Gelí, de 11 de julio de 1788, Libro de Bautismos del Castell de Rupíá 1776-1851, f. 39v, ADG.

³⁵ Según parece desprenderse de los datos reunidos por Rodríguez Rullán (2014).

³⁶ Véase traducción italiana de certificación del párroco de La Bisbal, 26 de julio de 1850, y copia latina de la resolución de 7 de agosto, ASVR, con el otorgamiento de la dispensa en Roma, 19 de agosto de 1850, ASVR (copia en AGFSJ).

³⁷ Martínez Klaiser (1978: 30196 y 39223).



En algunas tareas, la endogamia era lógica porque los hijos heredaban de los padres no tan solo el taller –si les correspondía ser *hereus*–, sino también el conocimiento del propio oficio y las relaciones humanas establecidas por sus antecesores para que fluyeran mejor las compras y las ventas. Quizá por eso, en Mataró –en el Maresme, la comarca situada al sur del Ampurdán–, la endogamia se acentuaba más entre los pescadores y demás gentes de la mar que entre los tejedores, seguramente porque esta última tarea se había desarrollado mucho después que aquella, apenas desde el siglo XVIII y, ante todo, en el propio siglo XIX, y eran bastantes los obreros y obreras inmigrantes en la industria textil.

En cierto modo, sucedía lo mismo con marinos y pescadores. Era el tráfico naviero el que se hallaba en alza, desde el siglo XVIII ante todo, y era frecuente que los hijos de pescadores se hicieran marineros, más que al revés. Entre los marineros, a su vez, la promoción se percibía en los hijos que conseguían ser pilotos y –tanto o más– en los que optaban por el comercio (que era lo que impulsaba la navegación). Esto último sobre todo en el siglo XIX.

Llama más la atención –aunque, al contrario, sucediera en aquellos días sin que nadie diera importancia al hecho– que en más de la mitad –bastante más– de los matrimonios contraídos allí entre 1827 y 1868 fueron del propio Mataró los dos cónyuges y que, de la otra mitad –muy escasa–, la procedencia de otros lugares de la misma comarca se redujera en los varones a un doce por ciento, cantidades menores en los vecinos territorios de la Selva, el Barcelonés y el Vallés oriental, un diez por ciento más del resto de Cataluña, y tan solo un cuatro por ciento repartido a partes iguales –casi– entre el resto de España y Francia. En todo el Pirineo era relativamente frecuente que varones franceses pasaran a buscar esposa en la península –porque las españolas (según ellos) eran más trabajadoras y fieles³⁸ y que hubiera francesas que pasaran a España a servir y dieran prueba de que también eran trabajadoras y fieles, así que se casaban con españoles.

En los porcentajes de matrimonios que acabamos de recoger de Mataró, por otra parte, hablamos de los varones y no hablamos de las mujeres porque tendía a respetarse la costumbre de celebrar la boda en la parroquia donde la novia había sido bautizada. Y aún hemos de añadir que casi todos los varones que se casaban fuera de su pueblo decían ser labradores, cosa que hace pensar que se trataba de

³⁸ Convicción escuchada en los años sesenta del siglo XX en los Pirineos occidentales.



segundones, o sea de agricultores que no habían sido designados *hereus* y carecían de patrimonio propio, por pequeño que fuera el familiar.

En conjunto, la endogamia socioprofesional había comenzado a descender regularmente en Mataró desde el decenio 1827-1836 (40,63 %) hasta los años 1847-1856 (35,16 %). Pero seguía siendo un índice notable³⁹.

* * *

No se habrá pasado por alto el hecho de que, a principios del siglo XIX, en la villa ampurdanesa de La Bisbal, hubiese un regimiento que se llamara «de América».

Sobre todo desde que estalló la Revolución francesa (1789) y la armada británica se declaró beligerante, el tráfico entre España y América se hizo cada vez más difícil; los ingleses impidieron frecuentemente que los envíos de remesas de oro y plata de las minas y cecas del otro lado del Atlántico llegaran a la corte de Madrid. No eran el renglón principal de los ingresos. La Real Hacienda seguía sosteniéndose ante todo en las espaldas de los súbditos de la parte europea de la corona castellana. Los reinos de la Corona de Aragón y los de Indias aportaban menos de la mitad. En los años mejores, los ingresos que procedían de América se aproximaban a la quinta parte de lo que entraba en la Hacienda Real. Pero perder la quinta parte en unas arcas que iban más que ajustadas para hacer frente a los empeños de la monarquía equivalía a hacer inviable lo que importaba más en aquellos momentos (y otros muchos): la defensa militar justamente.

La Monarquía que llamaban «Católica» —la española— seguía siendo una de las primeras potencias del mundo. Pero la mayoría de los españoles que pensaban en ello no lo creían así. Había sido la primera potencia —en exclusiva— en el siglo XVI, y la pérdida de peso que llevó a compartir la hegemonía mundial con franceses e ingleses en primer término y con germanos en segundo (de Austria y Prusia ante todo) y, muy avanzado el siglo XVIII, incluso rusos, había generado primero y agravado después —ya en el siglo XVII; mucho más en el XVIII— un complejo de «decadencia» que aún no nos hemos sacudido plenamente. Al comenzar el siglo XIX, sin embargo, la decadencia era real; la enorme Monarquía —que llegaba hasta

³⁹ Según Ros (2003, I: 76-77, 89, 150, 173 y 179; II: 189).



las antípodas, las Filipinas— se venía por momentos abajo. Pero no era la situación como para negar que Carlos IV aún gobernaba una de las mayores comunidades políticas del mundo —si no la mayor— y contaba con una de las tres armadas más fuertes, amén de un buen ejército. El problema estribaba justamente en que había que mantener todo eso y era caro, muy caro, incluso superior a la capacidad fiscal de sus súbditos.

Se comprende que las desamortizaciones eclesiásticas posteriores vinieran con la guerra de Independencia, cuando hubo dos ejércitos que mantener y dos Reales Haciendas —la de José Bonaparte y la de quienes defendían la autoridad del rey Fernando VII, apresado por Napoleón—, y que, por eso, se decretara —la desamortización— en ambos territorios, el napoleónico y el patriota. Detenida en 1814, se reanudó en el trienio 1820-1823, que se llamó «constitucional» (porque se reintrodujo la constitución de 1812) y se cerró con la guerra realista y la invasión de los llamados «Cien mil hijos de san Luis». Por fin, la desamortización de 1837 fue acaso la que de forma más explícita miró a nutrir la Hacienda del dinero que hacía falta para que el aún Real Ejército venciera a los carlistas.

Una vez vencidos, la cosa estaba clara: América ya no era jurisdicción del rey de España. Tenía que conformarse con Cuba, Puerto Rico y los archipiélagos del Pacífico que incluían las Filipinas, y ya hemos visto que los Marañas de La Escala —cuando aún lo escribían así, Marañas en vez de Maranges— tenían intereses comerciales en las islas del Caribe. No era para ellos, por lo tanto, un espacio del que habían oído tan solo hablar.

No se puede decir que el puerto de La Escala tuviera relevancia —ni grande ni pequeña— en el comercio americano; pero la afluencia de mercancías foranas convertía la villa en un pequeño centro financiero. Por la aduana, no solo habían de pasar los productos de exportación, sino el dinero que salía para comprar los de otras tierras de los que carecía el Ampurdán: no mucho, es cierto, pero *in crescendo*: 140.000 reales de vellón en 1844 y 250.800 al año siguiente. Se compraban con eso, sobre todo, comestibles que revelaban un mínimo consumo que podemos calificar de refinado, *in crescendo* también, desde lo imprescindible (trigo, alcohol y productos químicos y farmacéuticos) y lo más extendido (aguardiente, almendras, pasas e higos y nada menos que naranjas) a lo que suponía una ampliación de la dieta que había comenzado sobre todo con el comercio americano en el siglo XVI (el azúcar, la pimienta, la canela, el cacao, el café) y unas



pocas materias primas (hierro para las herrerías, palo campeche para el tinte de la naciente industria textil).

Antes de escribir de otro modo el apellido, los Maranjas habían apostado como nadie para impulsar el puerto de La Escala. En los años ochenta del siglo XVIII, aquel José Pedro Miguel Maranjas Marimón podía afirmar –como afirmaba ciertamente– que los mareantes de la villa y su jurisdicción «se mantenían en una total inacción, sin atreverse a salir ni navegar»; huían –aclaraba– «de las contingencias y riesgos a que se exponían» y cuya fuerza hoy nos puede sorprender, porque se refería a los corsarios mogrebíes.

El Mogreb, ya se sabe, es el nombre que se daba en España a lo que se llamaba «Magreb» en otras lenguas europeas y era lo que es: sencillamente, el norte de África. Hacía siglos que los piratas y corsarios mogrebíes no tan solo abordaban los navíos de los reinos cristianos del mar Mediterráneo y se los llevaban cautivos –con sus gentes– a sus puertos de origen, sino que se atrevían a desembarcar en las costas desguarnecidas, saquear los pueblos próximos y volverse a la mar con el botín.

A veces lo hacían incluso en los propios puertos cristianos, como La Escala: entraban en ellos sin temor alguno, hacían la fechoría y escapaban. Carlos III se había preocupado de ese asunto y había reforzado la réplica, el corso español. Antes, había hecho lo mismo en Sicilia y en Nápoles, donde había reinado hasta 1759 y, en esta fecha, allí, le sucedió su hijo como Fernando IV, que siguió la misma política, de acuerdo con su padre, el ahora rey de España.

No lograron erradicar ese problema, que mantenía en vilo a los pueblos costeros aún avanzado el siglo XIX –y desde Gibraltar a Rosas, en lo que atañe a costas españolas–; pero debe enmarcarse en ese esfuerzo la tarea que acometió José Pedro Miguel en su segundo bienio como *bayle* (1781-1782): consistió en colocar cuatro cañones en el puerto de La Escala, claro es que con auxilio del comandante general de Cataluña, «con cuyo medio –consta en la *Relación de los méritos, y servicios contrahidos por D. Josep Maranjas Marimón en los empleos que ha obtenido* (1785)– aseguró la defensa de los mareantes de aquella costa y sobstuvo [sic] el comercio y tráfico, que tanto había decaído».

Lo malo es que tan solo lo sostuvo; no consiguió impulsarlo. En su primer mandato como *bayle* (1769-1770) se había esforzado en mejorar, primero, los caminos que podían ser carreteros y hacer más accesible el puerto de La Escala.



Había hecho abrir un camino de dos mil cuatrocientos palmos de longitud y treinta de ancho; distancia corta pero cuya necesidad e importancia se entiende si se añade que, en ese corto trecho, hizo falta quebrar peñascos que entorpecían el paso de las cargas, carruajes y demás que conducían los caminantes, «expuestos antes a muchas fatigas y riesgos» por tan poderosa razón. La obra era costosa; pero convenció a las autoridades de los pueblos comarcanos a que instaran a los vecinos –aparte de que lo hiciera él mismo– a concurrir con su trabajo personal. Y así se hizo, «con notable beneficio de los muchos Pueblos» de la comarca y sin el menor costo para el erario público –ni real ni municipal– ni dinero de los propios vecinos.

Y reanudó esa tarea en 1780-1781, en que volvió a ser *bayle* e hizo construir otro camino carretero de media hora de longitud –y los treinta palmos de anchura– que mejoraba el tráfico entre Figueras y La Escala, o sea, de norte a sur, por Ampurias, L'Armantera, Vilacolum, Castellón –el de la propia Ampurias–, Figueras «y otros muchos de aquel país», «privados antes de este recomendable beneficio, principalmente en las rigurosas estaciones del año, en que se cerraban sus respectivos caminos» (se entiende los que había y aún no eran carreteros o, al menos, no reunían las condiciones necesarias). No solo mejoró el firme, sino que el trazado se cambió cuanto hizo falta y eso obligó a negociar con los propietarios de las tierras que se vieron afectadas en varios pueblos.

En el tercer mandato como *bayle* (1785-1786) atendió a mejorar el propio puerto y dirigió la construcción, en sus inmediaciones de once pontones de piedra de diez palmos de largo y cuatro de circunferencia, «ordenados con método y arte», para que se pudieran sacar a tierra los barcos que arribaran allí, y todo eso con cien libras catalanas «de bienes propios» más otros arbitrios con los que consiguió que no pusieran nada ni los vecinos ni la villa como tal (cosa que hace pensar que los «bienes propios» de que hablaba en la *Relación* eran los suyos personales, y no los llamados «de propios» que solían tener los pueblos y eran propiedad del común hasta la desamortización general de 1855).

Pues bien, todo eso no había bastado para resistir el impulso que empezaba a tomar el tráfico marítimo y que se reanudaría y multiplicaría cuando se perdiera de vista la sucesión de guerras que sufrió especialmente el Ampurdán –por su proximidad a Francia– entre 1793 y 1840 ante todo. En 1844, se proyectaba la construcción de un ferrocarril –enorme novedad en aquellos momentos– que uniera Rosas con San Juan de las Abadesas y, de esa forma, diera salida al carbón



de las minas prepirenaicas en pleno auge de las máquinas de vapor, tanto en Italia como en la propia Cataluña.⁴⁰ No se construyó por entonces; pero quedó constancia de la vitalidad de aquellas nuevas formas de desarrollo comercial. De hecho, se construyeron en la zona otros ferrocarriles pocos años después.

* * *

Pero no hemos de ser prosaicos. José Pedro Miguel Maranjas Marimón entendía tan ampliamente el cargo que suponía ser *bayle* de La Escala y Ampurias, que, en calidad de tal, fue quizás el primero en dirigir o, al menos, controlar excavaciones en las ruinas grecorromanas de Ampurias y reunió gran número de monedas antiguas de plata y cobre, además de otras muchas cosas; todas las cuales, claro, puso a disposición del rey⁴¹. Y eso eran ya palabras mayores. Injertaba literalmente la familia –y las personas que oían que se hablaba de esas cosas como propias de los suyos– en la «gran historia» del mundo más cercano, que era el del Mar Mediterráneo, incluida la Grecia clásica y la Roma imperial.

Los Maranges y las Maranges se formaron en ese clima. Y los demás ampurdaneses, también, aunque cada uno a su modo. El pequeño territorio en que solía desarrollarse la vida de las personas de que hablamos no significa que las conversaciones entre unos y otros no encadenaran referencias que, por ese camino –el de conversar–, podían alcanzar a las gentes más alejadas y más ajenas a los círculos de las personas con estudios y que eso hacía posible que todos los mentados –incluidas María Comas y María Gri– oyeran que se hablaba de esas maneras de organizar a las mujeres que se oían o se sentían llamadas a consagrarse a Dios y habían empezado a fundar congregaciones femeninas –precisamente en Cataluña– igual que se escuchaba que alguien iba o había vuelto de Génova.

O de América. Como los demás frailes, los capuchinos catalanes fueron echados a la calle en 1836-1837. Pues bien, no pocos de ellos optaron por cruzar el Atlántico y pasar a América, donde se incorporaron o crearon nuevas comunidades o –atención– reforzaron o reiniciaron la tarea de misioneros que sus antecesores habían desarrollado entre el siglo XVI y bien entrado el XIX entre los indígenas.

⁴⁰ Véase Camino de Hierro (1844).

⁴¹ Véase APLL, Barcelona 1785, en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/7 y 8.



* * *

Eso implicaba viajar, ya se entiende, y los viajes de entonces eran verdaderas aventuras sin necesidad de hacerse a la mar. Bastaba desplazarse de una comarca a otra.

Esperamos que algún día festivo iremos a Alba [de Tormes], donde se venera el cuerpo de s[an]ta Teresa y se enseña el corazón de la santa, que despide una gran fragancia –escribe en Salamanca el jesuita Francisco Butinyà en 1857 a sus padres, que vivían en Bañolas–⁴². Alba dista de aquí unas tres horas. ¡Qué gozo tendría madre de poderlo ver!

Pero en la expectación influía no solamente la novedad del viaje, sino los encuentros con gente e incluso la manera en que uno era recibido.

Mis queridísimos padres –les había dicho unos días antes, al dar noticia de que ha pasado de Loyola (Guipúzcoa) a Salamanca–⁴³: después de 10 días de camino llegamos finalmente a Salamanca [...]. Tuvimos un felicísimo viaje. Al pasar por Vitoria y Valladolid fuimos tan obsequiados por algunos benefactores de la Compañía que no sabíamos cómo bendecir al Señor que nos proporcionaba tal gozo.

Y no era menor noticia –ni menor novedad– el paisaje. «¡Qué llanuras tan inmensas pasamos y vemos todos los días!», añade. «Parece que uno está a la orilla del mar, sin ver dónde acaban tan extensas llanuras»⁴⁴.

Hablaba un hombre acostumbrado a las montañas catalanas que se abren justamente a la mar allí donde terminan, por más que fuera cierto que su comarca originaria era precisamente «la Llanura del lago», el Plà de l'Estany.

Ir de Bañolas a Loyola y de aquí a Salamanca requería empalmar diversos medios de transporte. En general, los viajes regulares, organizados como empresa, solían ceñirse al territorio provincial y apuntar precisamente a la capital de provincia. Con la Revolución liberal, de manera definitiva –solo unos pocos años antes de que se escribiera esa carta (en la década de los treinta)–, España ya había

⁴² Butinyà (2005: 26), Salamanca, 14 de diciembre de 1857. Original en catalán.

⁴³ De nuevo, Butinyà (2005: 22), Salamanca, 25 de septiembre de 1857. Original en catalán.

⁴⁴ 25 de septiembre de 1857.



quedado articulada en partidos judiciales, provincias y, para algunas cosas, regiones, y los partidos judiciales se habían diseñado de manera que cualquier persona –añadamos «sana»– pudiera desplazarse andando hasta la cabeza de este en un día como máximo. Se había intentado, por ello, que los pueblos no distaran mucho más de veinte kilómetros de la cabeza de partido; aunque lo montañoso de muchas comarcas lo había hecho imposible en muchos casos.

La novedad, por lo tanto, la brindaban ahora los viajes a la capital de provincia y, alguna vez, a la de la región. En general, esto último pasaba sobre todo cuando atañía a asuntos militares y ponía en juego, por tanto, la prevalencia de la ciudad con sede de capitán general o gobierno militar, según las épocas.

Los viajes interprovinciales –siempre, los de las líneas regulares de transporte, con calendario fijo– eran los que llevaban sobre todo a Madrid y, en medida menor, a las demás grandes ciudades españolas, que no eran muchas. A Salamanca, por lo tanto, había medios de transporte directos con Madrid y, para llegar desde Loyola, junto al Cantábrico y la frontera francesa, a la ciudad universitaria, había que ir aprovechando tramos de los transportes que unían las ciudades del camino con la villa y corte, en tanto que los tramos intermedios o, mejor, transversales –de este a oeste y viceversa–, debían supeditarse a la oportunidad que los permitiera o a líneas regulares de radio provincial. Así, ir de Loyola a Vitoria –ambas en el camino de Madrid– no ofrecía problema. De Vitoria a Valladolid, la cosa era distinta; pero se daba la circunstancia de que ni en Guipúzcoa ni en Álava había universidad y, al reestructurar la enseñanza superior –justo en la época de que hablamos, el siglo XIX–, esas provincias habían sido incorporadas al distrito universitario de Valladolid, lo que suponía un cierto tránsito de estudiantes.

Pero ya no se daba nada parecido entre las dos ciudades justamente universitarias que eran y son Valladolid y Salamanca. Así que «permanecemos tres días en Valladolid por no encontrar plaza para Salamanca», decía en la misma carta de 1857 Francisco Butiñá⁴⁵.

Y si en vez de viajar se enviaba una carta –por ejemplo, de Bañolas a la propia Salamanca–, la disposición de las señas tendía a evocar esa articulación y, en el fondo, la prioridad de lo comarcal otra vez:

⁴⁵ La de Salamanca, 25 de septiembre de 1857, en catalán. Butinyà (2005: 22).



Cuando queráis escribirme –advertía Butiñá en la misiva que citamos– podréis poner las señas de este modo:

«Castilla

Al Sr. Francisco Butiñá en el Seminario Conciliar de Salamanca».

A los carteros receptores –los salmantinos– no les hacían falta más señas, en tanto que a los carteros remitentes había que decirles –por si acaso– a qué región pertenecía Salamanca. Así, a los catalanes de Bañolas había que advertirles de que Salamanca se encontraba en Castilla.

En realidad, Salamanca no pertenecía a Castilla, sino a León. Pero Butiñá pensaba sin duda que, para sus paisanos, lo primero de todo –antes incluso que acudir a las denominaciones administrativas– era advertirles de que la carta se dirigía a territorio de habla *castellá*, y entendían por tales todos los que no eran de habla *catalá*. La simplificación era puro pragmatismo y tenía que ver con lo que acaba de decirse acerca del tráfico: el más fluido –con mucha diferencia sobre todos los demás– era el que unía Barcelona y Madrid y, en consecuencia, lo primero de todo era dirigir la misiva a una estafeta de correos que estuviera situada en esa carretera principal. Allí, el correspondiente cartero decidiría cuál era la estafeta *castellá* entre Barcelona y Madrid más apropiada para que, desde ella, la carta se apartara de esa ruta principal y se reorientara a Salamanca. Cabía desde luego que cortara por lo sano y pensara que lo mejor era que llegase a Madrid para que aquí se reorientase por otra vía fluida que era la que llevaba a Salamanca desde la villa y corte. En todo caso, un cartero catalán tenía que saber, lo primero de todo, que aquello iba a «Castilla».

* * *

Pasemos ahora del Ampurdán a América.

Desde que se descubrió el llamado «Nuevo Mundo» no habían faltado catalanes para cruzar el Atlántico. Pero la independencia política de la América continental, sentenciada en la batalla de Ayacucho (1824) y consumada al comenzar la década siguiente, no solo permitió que continuara el flujo migratorio español a las Antillas, que seguían como jurisdicción del rey de España (Puerto Rico y Cuba), además de las Filipinas, sino que le añadió un refuerzo importante, el de los militares, y bastantes de ellos –de los llamados «de carrera»– eran precisamen-



te catalanes. Antes no sucedía así en la misma medida. A los reinos de Indias no se envió jamás un verdadero ejército –Real Ejército, se entiende– hasta 1814. En los siglos XVI, XVII y XVIII, cuando hacía falta, la defensa corría a cargo de fuerzas auxiliares que nutrían y, con frecuencia, organizaban los propios habitantes varones de América o de las islas del Pacífico. Fueron las rebeliones de los años 1810-1814 las que obligaron a que un ejército del rey –el que mandó Morillo, el general– cruzara el mar para restablecer el orden. Desde entonces, sí; hubo Real Ejército mientras duró la guerra, por más que la recluta necesaria para cubrir las bajas o ampliar los efectivos hiciera que, al final, en la batalla de Ayacucho, la mayoría de los soldados de ambos bandos fueran nacidos en América. Hacía mucho que las guerras de independencia americanas eran guerras civiles en rigor. Basta decir que, antes de que empezase la batalla mencionada –la de 1824–, los generales de ambos bandos autorizaron a que se saludaran los soldados que iban a pelear y eran parientes –en el sentido estricto, familiar, de la palabra– y que, de los vencidos, los repatriados a España después de la derrota por propia voluntad fueron 387, y 986 los que se quedaron⁴⁶.

Vino después la carlistada (1833-1840) y, en consecuencia, solo en la década que siguió pudo reorganizarse plenamente el ejército español, incluida su presencia en América, que ahora se reducía a las Antillas y el Pacífico.

Y eso reorientó hacia ellas a un número estimable, pero, ante todo, muy cualificado de varones de la Montaña catalana. Religiosos catalanes –como Francisco Butiñá– hubo en América desde el siglo XVI. Comerciantes también. Ya recordamos que el propio José Pedro Miguel Marañjas Marimón era accionista de la Real Compañía de Barcelona establecida «para el giro y comercio a las Islas de Santo Domingo, Puerto Rico, y la Margarita» en 1756, y de relacionarlo con las nuevas expectativas que se abrían en esos tiempos en Europa. Seis años después (1762), Su Majestad Británica ocuparía La Habana con su ejército y, en los meses que duró la presencia de sus soldados, los ingleses allí presentes dieron prueba de lo que se podía llevar a cabo si se explotaba la isla con tino y sin escrúpulos –las dos cosas–; la inundaron de esclavos negros e impulsaron las plantaciones, y cuando devolvieron la isla a Carlos III este y los «principales» de La Habana demostraron que habían aprendido la lección y la aplicaron. En lo que quedaba de siglo y al

⁴⁶ Según el marqués de La Serna (2015: 475).



entrar el siguiente, Cuba cambió completamente de fisonomía; pasó a ser una isla cuajada de mulatos y de negros y una próspera colonia de españoles y criollos de ascendencia europea, muchos de ellos catalanes, sobre todo desde el tercio inicial del siglo XIX. En estos años, las Antillas habían pasado a ser destino principal del comercio naviero catalán. Solo de la comarca del Garraf, de 2.062 migrantes de los años 1801-1862, fueron a las Antillas 1.797, más 135 a otros puntos del Caribe⁴⁷. Un buen puñado se llegó a Filipinas, y muchos más en el periodo inmediatamente siguiente –el del último tercio del siglo XIX, cuando el canal de Suez se abrió y acortó enormemente la duración del viaje.

Y fue a este nuevo mundo al que empezaron a llegar también los que antes no solían: los oficiales catalanes del ejército español.

Recordemos que a la nobleza se le llamaba «brazo militar» en algunas regiones, y eso porque el sentido propio de su existencia como grupo privilegiado era precisamente la defensa del reino. Clerecía y ejército fueron las principales salidas que tenían los segundones de familias hidalgas para mantener el prestigio y hasta suplir el patrimonio que había quedado al cargo del *hereu*, y sabemos de la relativa abundancia de oficiales con que contaron los Marimón y los Maranges, además de los Valls. Eran linajes prestigiosos en toda la comarca ampurdanesa, y entroncar con ellos era un honor y –también– una forma de asegurar al tiempo el dinero y la honra.

¿Que eso ya no tenía vigencia mediado el siglo XIX? Para muchos así era ciertamente. A no pocas personas del tiempo de que hablamos sonaba ya muy mal eso último (lo de «hacer los honores» a personas que no tenían otro mérito que el de haber nacido en familia supuestamente hidalga). Muchos de ellos seguían ternes en la idea de que «la justicia y el señor no hacen injuria ni deshonor».

La idea del honor era importante. Importantísima. La habían heredado de los griegos de antaño y la compartían, por tanto, casi todas las gentes de tradición que diremos «occidental», que era la derivada de la cultura griega clásica. Había sido en esta en la que había germinado la idea de que, en la comunidad, se han de «hacer los honores» –esto es: reconocer expresamente el honor– a aquellos varones que desempeñan funciones de mediar con los dioses, gobernar la propia comunidad o defenderla con las armas, y claro es que ese derecho se extendía a las

⁴⁷ Según Soler (2002: 91).



esposas y a los hijos e hijas de quienes desempeñaban una de esas tres funciones (si los tenían, obviamente).

Ya vimos que aquel José Pedro Miguel Maranjas Marimón había ofrecido al rey de España levantar una compañía y mantenerla a su propia costa para luchar contra el ejército francés de la llamada Convención, donde se había decidido guillotinar a Luis XVI. El patriarca de la familia tardó diez años en morir; lo hizo en Palamós en 1804. No dijimos, en cambio, que había contraído un segundo matrimonio. La primera mujer, Teresa Terradas Roselló, le había dado un hijo –Domingo José Miguel–, de quien solo sabemos que nació al año siguiente de casarse sus padres, en 1762. Teresa había muerto en 1772 y, exactamente nueve meses después de que muriera –los que van del 14 de septiembre de ese año al 13 de junio inmediato–, José Pedro Miguel contrajo nuevo matrimonio con Margarita Riera, que le dio ocho hijos, aunque varios consta que murieron muy niños⁴⁸. Pues bien, tres de los varones –Inocencio, Maximino y José Luis– ingresaron en los Reales Ejércitos, como hicieron después varios hijos de éstos, nietos de José Pedro Miguel. Era lo dicho: si el *hereu* era otro, esa era para ellos la salida más digna, fuera de la eclesiástica. En este caso, iba a ser José Luis el hacendado, de modo que Inocencio y Maximino optaron por las armas.

No es cosa de consignar la nómina completa de militares que hubo en la familia. Pero sí querríamos que se viera hasta qué punto esa salida era la opción de los varones que no contaban con patrimonio suficiente para mantener el estilo de vida que se consideraba propio de ellos. Inocencio Francisco de Paula Juan Maranges y Riera pudo ingresar en los Reales Ejércitos –que eran aún tales– en 1807 y, de hecho, al llevarlo a cabo, hizo constar expresamente la condición de «noble»⁴⁹. Dos años después, a Maximino –su hermano– y a él los ascendieron a subtenientes del regimiento de Ultonia por su comportamiento en la defensa de Gerona frente a las tropas imperiales, cuando la guerra de Independencia frente a Napoleón⁵⁰. Y aun el tercer hermano mencionado, José Luis Maranges Riera, siendo *hereu*, había acudido enseguida al servicio nocturno de los baluartes y murallas gerundenses, de manera que, en el último intento de los soldados impe-

⁴⁸ Véase Rodríguez Rullán (2014) y AGMS.

⁴⁹ En AGMS hay un expediente a nombre de Inocencio Maranges Riera, 1807, Carabineros, y el expediente matrimonial de Inocencio Maranges Rieras (sic), Inf. 1817.

⁵⁰ Véase DG 27 de junio de 1809.



riales de vencer la resistencia de la ciudad, los tres hermanos —«todos los varones de su casa»— habían plantado cara al invasor, aparte de que, luego, José Luis asistiera con un criado al sitio de Figueras y se ofreciera —todavía en 1808— al rey para levantar una compañía con sus propios caudales y luchar contra el invasor e hizo también carrera militar. Alegaría todo eso y más para que lo ascendiera el rey Fernando a capitán de Infantería en 1816⁵¹.

No es que se desdénara el futuro de las mujeres. Cuando José Pedro Miguel se ofreció a levantar la compañía militar (1795), aprovechó para pedir a Carlos IV una plaza de «camarista» para su hija María Josefa Luisa, que seguía soltera y ya tenía la friolera de veinte años⁵². Una «camarista» era una mujer noble distinguida con el honroso privilegio de entrar —claro es que con el fin de servir en ella— en la cámara real o similares, entendiendo por «cámara» lo que podría llamarse «dormitorio». Ver cómo se acostaba la reina en sus habitaciones —y ayudarla si es que era menester— constituía realmente un privilegio, como sucedía con los varones —nobles siempre— que hacían eso mismo en la cámara del rey.

Si ahora seguimos la genealogía de uno de esos Maranjas, Inocencio, hijo de José Pedro Miguel, recordaremos que había nacido en La Escala en 1788⁵³; ingresó en el ejército y pidió el permiso preceptivo para casarse en 1817; un militar no podía contraer matrimonio sin autorización del rey o de su delegado, y eso precisamente porque había que acreditar también la dignidad de la futura esposa. Ella —Micaela Chabau Feliú— era de Gerona (1796) y acaso fue en Gerona donde se conocieron, porque Inocencio peleó en el sitio —que en realidad fueron tres, dos en 1808 y el tercero al año siguiente— a que sometieron la plaza fuerte catalana más cercana a la frontera francesa los soldados napoleónicos. Restablecida la paz, la carrera militar lo llevó de un lado para otro, por lo pronto hasta Andalucía: los Maranges-Chabau vivían en Medina Sidonia en 1819 y en Granada en 1824, donde respectivamente nacieron Federico y Lucio Eugenio, dos hijos. Luego Inocencio se incorporó al cuerpo de Carabineros, que se creó en 1829 para

⁵¹ Véase APLL, representaciones de José Luis Maranges Riera y de Ribes al marqués del Palacio, San Juan de Palamós, 24 de agosto de 1808, y de este al rey, Barcelona, 26 de octubre de 1816. Copias en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/15 y 16b.

⁵² Véase APLL, Barcelona 1799. Copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/12.

⁵³ Véase ADG, L'Escala, Bautismos 4, f. 28v, acta de bautismo de 30 de diciembre de 1788. Copia en AGFSJ, Fund.II.c1/Sc.1/11.



la vigilancia del fraude y contrabando⁵⁴ y lo destinaron a Asturias; otro hijo –Enrique– nació por eso en Avilés, el 21 de agosto de 1832, y el propio Inocencio figura como coronel de Infantería y segundo comandante de la de Asturias de Carabineros en 1833-1834⁵⁵. Sabemos ya que, en 1837, en plena guerra carlista, apeló a las Cortes de la Nación para que se le formara causa sobre la separación de su destino o se le repusiera en él y la cuestión fue remitida al Gobierno⁵⁶ y debió de ganarla, porque, en 1843, siendo aún coronel, fue promovido a primer comandante de la tercera de Carabineros del Reino, que era la comandancia de Pamplona⁵⁷.

Sus hijos Federico y Enrique cruzaron ya el Atlántico; fueron destinados a Puerto Rico y allí casaron. Federico con Teresa Baerga Salazar, que era precisamente puertorriqueña –de Trujillo Alto–, y enviudó y reincidió con Francisca Ana Susana del Valle López, puertorriqueña igualmente, solo que de Aguadilla; Enrique lo hizo con Adela, con quien pasó después a Cuba, y allí, en Holguín, nació su hijo Luis.

Federico no regresó. Era teniente coronel cuando murió en Guanabacoa, en Cuba. Y varios de los hijos de uno y otro también hicieron carrera militar; así, Federico Maranges Baerga, que tuvo hermanos de los dos matrimonios de su padre. «Federico Maranges Baerga nació en Guayama, Puerto Rico, y murió en Guanabacoa, Cuba. Mis sobrinos descienden de éstos», escribía alguien del Rosellón el 18 de octubre de 2014⁵⁸.

«Maranges Soft® es el socio tecnológico del Grupo Maranges, reconocido por su solidez financiera y avances en el área de procesos de construcción» en México, leíamos en el año 2013⁵⁹.

Menos mal que al teniente de Ingenieros José Maranges Camps le autorizó el ministro del Ejército español a regresar de ultramar a la península en 1894⁶⁰. Otros no regresaron, y el propio don José ya estaba de capitán en Cuba al año

⁵⁴ Véase Pintado (1908).

⁵⁵ Véase Estado (1833: 96) y Calendario (1834: 97).

⁵⁶ Véase DSC (189: 249), 22 de julio.

⁵⁷ Véase AM 3[110], p. 3.

⁵⁸ En <http://boards.rootsweb.com>.

⁵⁹ Véase <http://www.maranges-soft.mx/SitioWeb/about/default.html>.

⁶⁰ Véase Real Orden en tal sentido, de 10 de diciembre de 1894, en DOMG, vii, n.º 271 (1894), p. 664.



siguiente⁶¹. Luego vino el Desastre; regresó a Cataluña y aún tuvo que pechar con la tarea de liquidar los cuerpos militares que procedían de Filipinas y acababan de ser disueltos después de la derrota ante la armada norteamericana, ya en 1899.⁶²

BIBLIOGRAFÍA

ADG = Arxiù Dicesà de Girona (España).

AGFSJ = Archivo General de las Hijas de San José (Madrid, España).

AGMS = Archivo General Militar de Segovia (España).

AHDG = Arxiù Històric de la Diputació de Girona (España).

AM = *El Archivo Militar* [1843]. *Periódico dedicado a promover los intereses del Ejército*. Madrid: Imprenta del Archivo Militar, 3(110), 8 pp.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (2018): *España, Cataluña y su gente en la obra de Francisco Butiñá*, Madrid, Editorial 19.

APFLS = Archivo Parroquial de San Cucufate de Fornells de La Selva (España).

APLB = Archivo Parroquial de La Bisbal (España).

APLL = Archivo particular de la familia Llovet (Barcelona, España).

ASV = Archivio Segreto Vaticano.

BUTINYÀ, F. (2005): *Cartas*. Transcripción del catalán, traducción al castellano y notas críticas por Julia Butiñá Jiménez, Presentación por Adela de Cáceres, Transcripción, regestos y notas críticas de las cartas escritas directamente en castellano por María Soledad Ezquerro, Josefina Gómez Charles y María Teresa Valentines. Madrid: Siervas de San José e Hijas de San José.

Calendario [1834]: *Manual y guía de forasteros en Madrid para el año de 1834*. Madrid: Imprenta Real.

Camino de Hierro [1844] titulado *De la Serenísima Señora Infanta D[ña]a María Luisa Fernanda de S[an] Juan de las Abadesas al puerto de Rosas: Memoria*. Barcelona: Impr. de J. Verdaguer.

DG = *Diario de Gerona*. Gerona: s.I., 27 de junio de 1837. Disponible en: <http://www.pedresdegirona.com>.

⁶¹ Véase Real Orden de 9 de mayo de 1895, ibíd., n.º 103 (1895), p. 371.

⁶² Véase Real Orden de 12 de septiembre de 1899, ibíd., n.º 201 (1899), p. 958.



- DOMG = *Diario oficial del Ministerio de la Guerra* (1894-1899). Madrid: Impr. del mismo.
- DSC = *Cortes constituyentes de la Nación española: Diario oficial de las sesiones de julio de 1837*. Tomo VII. Madrid: Imprenta del Eco del Comercio.
- Estado [1833] militar de España: Año de 1833*. Madrid: Imprenta Real. Disponible en: <http://boards.rootsweb.com>; <http://www.maranges-soft.mx/SitioWeb/about/default.html>.
- LASERNA, marqués de (2015). «Las expediciones militares al Perú durante la guerra de Emancipación». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 212(3): 457-480.
- MADOZ, Pascual (1848-1850). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid: Imprenta del Diccionario geográfico-estadístico-histórico de D. Pascual Madoz, 18 vol.
- MARTÍNEZ KLAISER, L. (comp.) (1978): *Refranero general ideológico español*. Madrid: Editorial Hernando (ed. facsímil de la de 1953).
- PÉREZ ESTÉVEZ, M.^a Rosa (1976). *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*. Madrid: Publicaciones del Fondo para la Investigación Económica y Social de la Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- PINTADO ALCUBILLA, B. (1908). *Notas para la historia militar del cuerpo de carabineros*. S.L.: Gutenberg-Castro.
- Real Compañía de comercio [1755] para las islas de Santo Domingo, Puerto-Rico, y la Margarita, que se ha dignado su Magestad conceder con diez Registros para Honduras, y Provincias de Guathemala, al Comercio de la Ciudad de Barcelona, y su Establecimiento en la misma, baxo el Patrocinio de Nuestra Señora de Monserrate, y de la Real Protección de Su Magestad*. Madrid: Joseph Rico.
- RODRÍGUEZ RULLÁN, Familia (2014). Disponible en: <http://lirodrigo.tribalpages.com>.
- ROS NAVARRO, C. (2003). *Les estratègies familiars i la mobilitat social dels menestrals a Catalunya: Segles XVII-XIX: El cas de Mataró*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2 vols.
- SOLER, R. (2002): «Emigración ás Antillas e crecimiento económico: O caso da comarca de Garraf, 1778-1860», *Estudios migratorios*, 13-14, pp. 87-114.



II

REGULACIÓN DEL CICLO

Breves notas sobre la evolución del sistema matrimonial español

Diego Torres Sospedra
Universitat de València
E-mail: dietosos@alumni.uv.es

INTRODUCCIÓN

El objeto de la presente comunicación resulta la evolución más reciente del sistema matrimonial español. Es del todo punto necesario y conveniente, para un correcto y pleno entendimiento de la evolución social, tener en mente unas breves notas, que van a ser mis pequeños apuntes sobre la cuestión, en torno al sistema matrimonial.

La institución matrimonial responde indubitadamente al natural deseo humano de familia, además de ser una límpida manifestación del *ius connubii* o derecho a contraer matrimonio; un derecho natural inherente a la condición humana y por tanto preexistente a cualquier declaración por parte de los estados, de las que no necesita para su existencia pero con las que goza de una mayor presencia, protección y significación.

Resulta a todas luces incontrovertido que el matrimonio ha devenido esencial como acto, con toda la significación social que lleva implícita, y como estado, configurando inequívocamente la morfología de nuestra sociedad. Matrimonio y familia constituyen un binomio tantas veces en revisión, pero siempre de actualidad y en debate.

En la actualidad, en la que el tradicional modelo de familia no es que esté en cambio, sino que ya está totalmente desfigurado, existen nuevos modelos de rela-



ción familiar, imponiéndose a fuerza de evidencia el axioma de que «no existe una familia modelo, sino modelos de familia». En este punto he de decir que una cosa es la realidad y otra, muy diferente, un anhelado deseo de aquello que debiera ser y que desgraciadamente no es. En este caso, nos referimos al ser.

Por otro lado, no podemos olvidar otro derecho humano natural, calificado como fundamental por nuestro actual texto constitucional, como es el derecho de libertad religiosa¹, que sin duda ha marcado definitivamente en la historia de España el sistema matrimonial.

En nuestro análisis veremos sucintamente el sistema matrimonial español inmediatamente anterior a la dictadura franquista, el modelo matrimonial ya en la dictadura, el modelo fruto de la Constitución de 1978 y el estado de la cuestión en la actualidad. Pero en primer lugar sería conveniente, dada su importancia cuantitativa y cualitativa, apuntar unas breves notas en torno a qué entendemos por «matrimonio canónico».

MATRIMONIO CANÓNICO O MATRIMONIO CELEBRADO SEGÚN LAS NORMAS DEL DERECHO CANÓNICO

Entendemos por matrimonio canónico aquel tipo de matrimonio que viene regulado por las normas propias de la Iglesia católica. El matrimonio canónico viene regulado en los cánones 1055 y ss. CIC de 1983.

A la luz de la regulación canónica podemos decir que está configurado como la unión jurídica heterosexual, entre hombre y mujer, que constituyen con su unión un «consorcio de toda la vida, ordenado al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole», que alcanza su plenitud en virtud del sacramento entre los bautizados, obligados canónicamente a contraer según estas disposiciones.

Según dispone el canon 1056, las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad. Además de ser sacramento entre los cristianos.

Del mismo modo el canon 1057 habla de «alianza irrevocable».

¹ Resulta de interés la lectura de OLMOS ORTEGA, M^a. E.: «Pluralismo y libertad religiosa en la España del siglo XXI», en CAMASSA, E., *Democrazie e religione. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Napoli, Editoriale Scientifica Università di Trento, 2016, pp. 25-42. Y más concretamente sobre la cuestión matrimonial, OLMOS ORTEGA, M^a. E.: «El matrimonio canónico en el Código Civil de 1981», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 39, n.º 112 (1983), pp. 43-78.



Por tanto, no se admite bajo ningún concepto la poligamia, ni tampoco el divorcio. Sin perjuicio de la posibilidad, en el caso de que exista causa, de la declaración de nulidad del vínculo por parte de los tribunales eclesiásticos competentes (cc. 1671 y ss.) o del obispo en el caso del nuevo proceso «Más breve ante el Obispo»². Solo cabe de una forma excepcional la disolución del vínculo matrimonial en caso de matrimonio rato y no consumado o por privilegio en favor de la fe.

Para que exista matrimonio válido deben darse tres circunstancias: habilidad para contraer o falta de impedimentos o prohibiciones para ello (cc. 1073 y ss.), consentimiento matrimonial válido (cc. 1095 y ss.) y cumplimiento de la forma canónica prescrita (cc. 1108 y ss.). El matrimonio es un acto y un estado; un negocio consensual formal de naturaleza indisoluble.

En este sentido son interesantes algunos documentos recientes, como puede ser el Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* ya señalado, y la reciente Exhortación Apostólica Postsinodal del papa Francisco «Amoris Laetitia». Además existen abundantes documentos de gran interés dentro del Magisterio de la Iglesia a lo largo de la historia sobre la familia y el matrimonio cristiano. A parte de los discursos o alocuciones que el papa suele dirigir a la Rota Romana al comienzo del año judicial.

MATRIMONIO Y SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA (1931-1939)

El 14 de abril de 1931 se proclamó la Segunda República española, tras la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) y el reinado de Alfonso XIII. Con ella vendría la Constitución de 9 de diciembre de 1931, en la que se establecía el principio de aconfesionalidad del Estado. Pero esta aconfesionalidad del Estado poco o nada tenía que ver con la que disfrutamos en la actualidad, siendo más bien una actitud negativa e incluso beligerante frente al hecho religioso, en esos

² Introducido por el papa Francisco con el Motu Proprio «*Mitis Iudex Dominus Iesus*», sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del matrimonio en el Código de Derecho Canónico, del 15 de agosto de 2015. Véase HEREDIA ESTEBAN, F.: «El proceso más breve ante el obispo», *Anuario de Derecho Canónico UCV*, n.º 5 (2016), pp. 98-122.



momentos eminentemente católico. Con ello se impuso el matrimonio civil obligatorio, esto es, solo tenía eficacia a ojos del Estado el matrimonio civil.

La Constitución de 1931, en su art. 43, establece el matrimonio civil obligatorio; más tarde, la Orden de 10 de febrero de 1932 el matrimonio civil facultativo. Ya con la Ley de 1 de marzo de 1932 se admite el divorcio vincular, y con la Ley de 28 de junio de 1932³ se establece nuevamente el matrimonio civil obligatorio⁴.

MATRIMONIO Y DICTADURA FRANQUISTA (1939-1975)

Superada la aciaga y fratricida contienda civil española (1936-1939), se instaura la dictadura de Francisco Franco, que pese a ser una oscura etapa en libertades y derechos fue para el matrimonio canónico un dulce momento por su primacía. No hablamos de otros matrimonios religiosos ya que esas inquietudes no surgían en aquellos momentos, dada la confesionalidad sociológica católica imperante.

En un primer lugar, el recién instaurado régimen dicta una serie de normas de carácter transitorio, como es la Ley de 12 de marzo de 1938 que derogó la Ley de matrimonio civil de 1932 y de las disposiciones dictadas para su aplicación, en la que se reconocen los matrimonios canónicos celebrados durante su vigencia. Además de la Orden de 22 de marzo de 1938 en la que se impone la declaración de acatolicidad para contraer civilmente y la Ley de 23 de septiembre de 1939 por la que se deroga la Ley de divorcio vincular, suspendida por el Decreto de 2 de marzo de 1938.

En 1941 se promulgó la Orden de 10 de marzo, en la que se establece que para poder contraer matrimonio civil es necesario aportar documento en el que se acredite la acatolicidad⁵ de los que van a contraer, y no basta para ello la declaración ante el juez municipal. En su defecto cabía la presentación de una declaración negativa de bautismo, so pena, si se demostrase la falsedad de la declaración, de la invalidez del matrimonio civil contraído.

³ Gaceta del día 3 de julio de 1932.

⁴ Art. 1: «A partir de la vigencia de la presente Ley, sólo se reconoce una forma de matrimonio, el civil...».

⁵ Cuestión muy discutida por la doctrina y que ha dado lugar a numerosas interpretaciones e hipótesis.



En 1956, fruto del Concordato entre el Estado Español y la Santa Sede de 27 de agosto de 1953, por el que el Estado español reconoce efectos civiles al matrimonio canónico, bastando para ello la inscripción del acta matrimonial en el Registro Civil⁶, se promulga el Decreto de 26 de octubre de 1956, por el que se modifican determinados artículos de la Ley y Reglamento del Registro Civil de 1870.

En 1957 se promulgan la Ley de 8 de junio de 1957 y el Reglamento de 14 de noviembre de 1958 sobre Registro Civil⁷.

En 1958 se promulga la Ley de 24 de abril, con el fin de armonizar la legislación civil con el Concordato, como consecuencia de lo dispuesto por el Decreto de 26 de octubre de 1956. En esta ley se establece el matrimonio civil como supletorio⁸.

Así las cosas, este panorama imponía la completa prohibición a los católicos de contraer civilmente.

Un hito importante para el devenir del sistema matrimonial en nuestro país fue el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la proclamación de la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae* (1965) que instauró de forma pionera el principio de libertad religiosa como criterio rector de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, además de reconocer el derecho de libertad religiosa como derecho humano natural de toda persona⁹.

Como corolario se promulga el 28 de junio de 1967 una ley sobre ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, en un Estado que aún continuará

⁶ En cuanto a la cuestión del matrimonio entre católicos y no católicos, el Estado, en virtud del Concordato, se comprometió a adecuar su legislación a las soluciones prescritas por la regulación canónica.

⁷ Con las que se continúa exigiendo la acreditación y prueba de acatolicidad para la celebración de matrimonio civil.

⁸ Art. 42 CC fruto de la reforma: «La ley reconoce dos clases de matrimonio: el canónico y el civil. El matrimonio habrá de contraerse canónicamente cuando uno al menos de los contrayentes profese la Religión católica. Se autoriza el matrimonio civil, cuando se pruebe que ninguno de los contrayentes profesa la Religión católica». De este artículo cabe destacar dos aspectos, entre otros; hace prácticamente imposible que los católicos contraigan matrimonio civilmente, por un lado, y en su tenor literal, por otro, ya hace referencia a que el matrimonio canónico es un tipo de matrimonio y no una mera forma, discusión sobre la que se han vertido ríos de tinta en la doctrina jurídica española civilista, eclesiasticista y canónica.

⁹ En un estado confesional como España, que inspira su legislación en los postulados de la Iglesia católica, tuvo un papel muy significativo, ya que fue el germen del inicio del reconocimiento por parte del Estado español de otras confesiones religiosas. De hecho, supuso la modificación del art. 6 del Fuero de los Españoles, con el fin de acomodar lo prescrito por la Declaración Conciliar.



siendo confesional. Por cuanto al matrimonio, no aporta nada nuevo, pues el art. 6 expone que

Conforme a lo dispuesto en el artículo 42 del Código Civil, se autoriza el matrimonio civil cuando ninguno de los contrayentes profese la Religión católica, sin perjuicio de los ritos o ceremonias propios de las distintas confesiones no católicas, que podrán celebrarse antes o después del matrimonio civil en cuanto no atenten a la moral o a las buenas costumbres.

Correlativamente en 1969, por Decreto de 22 de mayo, se modifica el Reglamento del Registro Civil, sin eliminar el requisito de la prueba de la acatolicidad, pero reduciéndolo a la comunicación al párroco. El matrimonio civil continúa siendo subsidiario del canónico en la legislación del Estado.

Muerto el dictador, se inicia en España el periodo denominado «Transición Política Española». En cuanto al sistema matrimonial tendremos que esperar a la Constitución de 1978 para ver cambios verdaderamente significativos.

En este periodo se reforma el Reglamento del Registro Civil por Real Decreto de 1 de diciembre de 1977, por el que se preceptúa que para la prueba de la acatolicidad resulta suficiente la declaración expresa del interesado ante el Encargado del Registro, además de presumirse legalmente por el mero hecho de contraer civilmente.

MATRIMONIO Y ETAPA DEMOCRÁTICA

La Constitución de 1978 supuso un giro copernicano respecto de todo el sistema precedente, se reconoce el derecho a contraer matrimonio en plena igualdad jurídica de hombres y mujeres (art. 32.1 CE), la igualdad ante la ley y la prohibición de discriminación por razón entre otras, de la religión (art. 14 CE), el derecho de libertad religiosa (art. 16 CE) y la obligación positiva del Estado de remover todos los obstáculos para conseguir una igualdad y libertad efectivas de todos los ciudadanos (art. 9.2 CE), etc.

En la regulación constitucional no se apunta un modelo de sistema matrimonial concreto, más bien se apuntan fórmulas ambiguas con el fin de postergar para otro momento tan delicado debate, dada la necesidad de un consenso que muchos llamarán «consenso de la ambigüedad».



Así las cosas, el Estado español firma el 3 de enero de 1979 el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede, sobre Asuntos Jurídicos. Además de otros tres acuerdos más¹⁰, que sustituyen al Concordato de 1953.

En virtud del acuerdo, y de la posterior modificación del Código Civil operada por la Ley 30 de 7 de julio de 1981¹¹, se reconoce que el matrimonio canónico produce «efectos civiles» desde su celebración, siendo esta constitutiva del vínculo, y «plenos efectos civiles» desde su inscripción de carácter declarativo en el Registro Civil. Por otro lado, los tribunales eclesiásticos ya no son exclusivamente competentes en materia de causas matrimoniales, pudiendo ser disueltos estos matrimonios (a efectos civiles) por la jurisdicción del Estado. En el caso de que los fieles acudan para la declaración de nulidad de su matrimonio o disolución de rato y no consumado, las resoluciones de los tribunales eclesiásticos serán homologadas por la jurisdicción civil si se declaran «ajustadas al Derecho del Estado». Con todo ello, el legislador definió el sistema matrimonial español como un sistema facultativo, esto es, un sistema donde los ciudadanos pueden optar por casarse canónica o civilmente. En palabras de Lalaguna Domínguez, el sistema matrimonial español consta de dos especies de matrimonio, el civil y el canónico, con autonomía legislativa y jurisdiccional¹².

Visto que existen dos tipos de matrimonio, debemos entrar en la cuestión de los matrimonios civiles en forma religiosa.

La Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio de Libertad Religiosa¹³, en su art. 2.1 b), establece el derecho de toda persona a celebrar sus ritos matrimoniales¹⁴. Esto, unido al deseo de algunas confesiones religiosas del reconocimiento de sus formas de matrimonio, junto con el deber de cooperación del Estado con las confesiones previsto en el art. 16.3 CE, dio como resultado la aplicación de lo

¹⁰ Los cuatro acuerdos de 1979 entre el Estado español y la Santa Sede son los siguientes: Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos; Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales; Acuerdo sobre la Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos; y Acuerdo sobre Asuntos Económicos (BOE núm. 300, de 15 de diciembre).

¹¹ BOE n.º 172, de 20 de julio de 1981.

¹² LALAGUNA DOMÍNGUEZ, E.: *La reforma del sistema matrimonial español*, Madrid, Reus S. A., 1983, p. 17. Considera el sistema matrimonial actual como un «barroco cuadro repleto de sombras y claroscuros».

¹³ BOE n.º 177, de 24 de julio.

¹⁴ Algo que no implica necesariamente que se les tenga que reconocer eficacia civil. En este sentido resulta interesante RAMÍREZ NAVALÓN, R. M.ª: «Estudio comparativo del art. 7 de los acuerdos con la FEREDE, FCI y CIE», *Revista Española de Derecho Canónico*, (54)142, 1997, pp. 155-186.



previsto en el art. 7 de la LOLR citada, y en 1992 se concluyeron acuerdos de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, con la Federación de Comunidades Israelitas de España y con la Comisión Islámica de España. Junto con lo dispuesto en los arts. 59 y 60 del Código Civil, produce la eficacia de estos matrimonios, que no son otra cosa que matrimonios civiles en forma religiosa, pues la remisión a lo dispuesto por las confesiones resulta solo en cuanto a la emisión del consentimiento. Viene a dotar de contenido lo previsto en el art. 49 del CC.

Ya en 2005, con la Ley 13/2005 de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, se permiten los matrimonios entre personas del mismo sexo¹⁵.

Hasta 2015 no se produce ningún hito significativo en materia de matrimonio, en que la Ley 15/2015, de 2 de julio, de la Jurisdicción Voluntaria¹⁶, otorga también eficacia civil al matrimonio de las confesiones que hayan obtenido la declaración de «notorio arraigo en España», esto es, aquellas que estando inscritas en el Registro de Entidades Religiosas hayan obtenido la declaración de notorio arraigo prevista en el art. 7 LOLR, sin necesidad de tener firmado un Acuerdo con el Estado. Hasta el momento, han obtenido la declaración de notorio arraigo el protestantismo y judaísmo (1984), el islam (1989), la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2003), los testigos de Jehová (2006), la Federación de Entidades Budistas de España (2007) y, por último, la Iglesia ortodoxa (2010). Fórmula de esta ley que deja abierta la puerta a aquellas confesiones que con el devenir de los tiempos obtengan la citada declaración.

En cuanto a la cuestión del divorcio, este se restableció en 1981 con la Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio. También hay que tener en cuenta la Ley 15/2005, de 8 de

¹⁵ Resulta de muy recomendable lectura el comentario jurisprudencial de la Sentencia del Tribunal Constitucional 198/2012, de 6 de noviembre, sobre el derecho a contraer matrimonio, de CARRIÓN OLMOS, S. *La Ley* (4 de abril de 2014). En la citada sentencia, el Tribunal Constitucional declara la constitucionalidad de la Ley 13/2005.

¹⁶ BOE n.º 158, de 3 de julio de 2015, en vigencia desde el 23 de julio de 2015. Véase el informe de GARCÍA GARCÍA, R. NIETO MUÑOZ CASILLAS, C. OLMOS ORTEGA, M^a E. RUANO ESPINA, L. GARCÍA GÁRATE, A. ALENDA SALINAS, M.: «La nueva regulación del matrimonio en forma religiosa por la Ley 15/2015, de 2 de julio, de la jurisdicción voluntaria (BOE del 3 de julio de 2015)», *Ars Iuris Salmanticensis: AIS: Revista Europea e Iberoamericana de Pensamiento y Análisis de Derecho, Ciencia Política y Criminología*, 3(2), 2015, pp. 11-18.



julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio¹⁷, así como la citada de la Jurisdicción Voluntaria de 2015.

Por tanto, en la actualidad los ciudadanos españoles pueden contraer matrimonio según las normas del Derecho canónico o contraer matrimonio civil, y específicamente también civil en una de las formas religiosas que hemos mentado. Por otro lado, hay que mencionar que puede contraerse matrimonio civil entre parejas del mismo sexo.

Con todo ello vemos de una manera clara cómo ha influido el sistema matrimonial en la configuración del tejido social; no puede resultar en modo alguno comparable una sociedad en la que el único matrimonio permitido es el matrimonio canónico, indisoluble, con aquella en que existen tantas posibilidades.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A la vista de todo lo expuesto podemos llegar a varias conclusiones:

- La posición del Estado con respecto al hecho religioso marca definitivamente el modelo de sistema matrimonial existente en cada momento de nuestra historia.
- En la actualidad, pese a existir un abanico mucho más amplio que en etapas pretéritas, la institución matrimonial ya no solo ha perdido peso cuantitativo en cuanto a número de matrimonios celebrados, sino que cualitativamente ha dejado de tener la centralidad que no hace muchas décadas poseía.
- Pese a continuar existiendo el muchas veces inconfesable «deseo de familia», propio del ser humano, las respuestas a este ya no siguen el patrón matrimonial, algo que define la nueva sociedad que, surgida de esas familias en constante cambio, sobreviene.
- No puede hoy existir un idéntico deseo por el matrimonio que medio siglo atrás, pues todo aquello que se obtenía con el matrimonio se alcanza ahora

¹⁷ BOE n.º 163, de 9 de julio de 2005.



fugazmente a ojos de los jóvenes. La pregunta que entonces se plantea es qué aporta la institución matrimonial a los jóvenes de nuevo. Por otro lado, ¿la posibilidad de la fácil disolución en el horizonte matrimonial hace que los que optan por casarse estén optando realmente por aquello que supone «casarse»?

- Entiendo que, en la actualidad, pese a parecer una cuestión demodé, que lo sea nos aporta también mucho para conocer mejor en qué sociedad vivimos y hacia dónde nos dirigimos. Por lo tanto, incluso hoy el estudio del sistema matrimonial resulta esencialmente necesario para un mejor entendimiento de nuestro pasado, presente y futuro.



El maestro, los niños y la escuela a finales del siglo XVIII.
Una aproximación a la luz de unos documentos de archivo
y un manual inédito

Vicent Sebastián-Fabuel

Universitat de València

E-mail: vicentsebastian@gmail.com

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII educación e ideología se encuentran íntimamente unidas en España, circunstancia que no es una novedad, pues la educación es el instrumento para volcar en las sociedades los valores previamente seleccionados y admite una gran cantidad de contenidos que trascienden la instrucción, volviendo la vista hacia metas más elevadas y hacia la transferencia de toda una serie de valores que se pueden observar en las ideas que transmiten los diversos textos doctrinales del momento y los maestros a sus alumnos a través de las clases.

Nos hallamos ante una época de cambios que se han ido sucediendo desde el principio del siglo XVIII. Cambios en el orden político con la sustitución de la casa reinante. La nueva dinastía trajo nuevas formas políticas e institucionales y de relación con los señores que poseen jurisdicción sobre los distintos territorios (en el caso de la Baronía de Chulilla, el arzobispo de Valencia).

Al investigar en el archivo municipal de Chulilla (Valencia) hallamos unas actas que se referían a las condiciones laborales del maestro y de la enseñanza local a finales del siglo XVIII. Estos documentos nos muestran el entorno social y laboral del magisterio en el «Siglo de las Luces». Se podrá deducir, a partir de ellos y sin esfuerzo de interpretación, las condiciones de un maestro valenciano del momento. Se relacionan con la enseñanza básica: se refiere a la elección del maestro y las obligaciones de su empleo, que, como se describe, difícilmente



pudo soportar el afectado, y pueden contextualizar y completar el análisis de la realidad escolar de una escuela rural con un manual de uso, un directorio, de ahí que nos ha parecido de interés el presentar aquí esos documentos en paralelo.

Precisamente, en una investigación que realizábamos sobre un destacado personaje local, el venerable franciscano Cervera¹, tuvimos la oportunidad de acceder a diferentes archivos religiosos de la provincia de Valencia y localizar un *manual* utilizado en la escuela, resultando llamativo el hecho de que no existieran referencias a él, ni que hubiera sido objeto de estudio o investigación. Aunque sí aparece en la compilación bibliográfica de Ximeno² y es mencionado por Benlloch³. Además, destaca el hecho de que el tema al que se refería es de especial relevancia en la actualidad: el comportamiento, el sistema de valores de la sociedad, la urbanidad, la ciudadanía, el papel de la familia y de los maestros... todos ellos aparecen como elementos de preocupación y controversia, así puede sorprender que el contenido referido en este texto del siglo XVIII sea similar a los editados a lo largo del siglo XIX y del siglo XX.

El texto, de 515 páginas, fue publicado en diferentes ediciones a lo largo del siglo XVIII⁴. Lo cual muestra su importancia en un momento en que había otros textos que buscaban la formación de la infancia, si bien tenían un exclusivo contenido doctrinal sin la parte didáctica, lo cual es lo que hace original el libro del doctor Sebastián, que indica su finalidad desde el primer momento, y lo hace con un título absolutamente transparente.

¹ AGULLÓ, BENJAMÍN I SEBASTIÁN, VICENTE: *Vida admirable del venerable padre fray José Cervera Cava*, Valencia: Ayuntamiento de Chulilla, 1999, 234 pp.

² XIMENO, VICENTE: *Escritores del Reino de Valencia: Cronológicamente ordenados desde el año 1238 de la christiana conquista de la ciudad hasta el de 1748*, 2 vol., Valencia, Imp. de Joseph Estevan Dolz, 1799.

³ BENLLOCH, ANTONIO: «Catecismos Valentinós», en AA. VV., *Vivir en la Iglesia. Homenaje al prof. Juan Agulles*, Valencia, Facultad de Teología, 1999, pp. 523-551.

⁴ SEBASTIÁN, VICENTE: *Directorio Catholico y Declaracion de la Doctrina Christiana, dispuesta en forma de dialogo, para que sepan los fieles lo que han de creer, y obrar para salvarse, y lo que han de enseñar los maestros á los niños, y los padres a sus hijos, y los amos a los criados, muy util, y necesario para todo genero de personas. Con dos tratados mas; el uno en que se dan algunos avisos para la buena crianza de los niños y el otro de algunas devociones, en que han de ser instruidos, para que le usen en las escuelas.*

Madrid : Herederos de Antonio Gonçalez de Reyes, 1723

Valencia: Cosme Granja, 1741

Valencia: Cosme Granja, 1756 reimpresión

Valencia: Agustín Laborda, 1759

Murcia: Felipe Teruel, 1770

Valencia: Benito Monfort, 1777



El autor es natural de la villa de Zucaina (Castellón)⁵. Aunque no hemos podido averiguar su fecha de nacimiento, suponemos que sea alrededor de 1672. Ximeno, en la página 201 del tomo II, refiere sus datos biográficos: «estudió en Valencia, y entra por oposición en el Colegio Mayor de Santo Tomas de Villanueva⁶ con una de las Becas fundadas por el Santo, después de reintegradas por una devota suya, el día 14 de julio del año 1690». Solían ingresar a los dieciocho años. Según el Archivo de la Universidad de Valencia es bachiller en Artes⁷. Le faltaban medios para el Grado de Maestro en Artes, pero su «extraordinaria aplicación» le abrió el paso para conseguirlo, y opositó a las cátedras de Filosofía⁸. Fue rector del Colegio Mayor de Santo Tomás de Villanueva, y después se graduó doctor en Sagrada Teología en la Universidad de Valencia. En 1698 obtuvo la vicaría del lugar de Puebla de Benaguasil, de donde le trasladaron al de Puebla de Arenoso. Hemos de suponer que fue en esta vertiente pastoral donde se fraguó su *Directorio*.

Se articula alrededor de una serie de elementos: la busca de una educación humana integral, los alumnos son considerados como personas que merecen toda consideración y respeto, y el respeto mutuo es la actitud que mejor caracteriza las relaciones interpersonales, tanto en la escuela como fuera de ella, en la familia y en la calle. Para desarrollar este tipo de relación se impone un conocimiento profundo del alumno, la presencia prolongada del maestro entre los alumnos y los encuentros del maestro con los padres de manera habitual y cada vez que sea necesario. La finalidad de esta manera de actuar es la de establecer una relación educativa cargada de confianza y afecto. Respecto a las necesidades sociales o espirituales del alumno, la actitud ejemplar de padres y maestros constituye un medio privilegiado de humanización y socialización, idea en la que el autor insiste una y otra vez. Pero hay otra característica: la prevención; y eso en una época y en una sociedad en las cuales estaba en vigor el sistema de castigo y era muy difícil escapar a los castigos corporales. Sin embargo, el *Directorio* incide en evitarlos, explicando a los educadores cómo hacerlo, puesto que pensaba que la

⁵ SANCHIS, JOSÉ: *Nomenclátor geográfico-eclesiástico de los pueblos de la diócesis de Valencia*, Valencia, Tip. de Miguel Gimeno, 1922, 477 pp.

⁶ Catálogo de colegiales, libro 101, folio 55, n.º 251.

⁷ AUV, Libro de grados de la Universidad de Valencia y del estudio general de [...] Valencia de los años 1719 hasta 1722, Sig. 25, f. 206r-207v., libro 84, libro 21, f. 9 y 13.

⁸ *Libro 479 de Oposiciones a Cátedra 1720-1751*, p. 99.



relación con los educandos era, ante todo, una tarea del corazón y que esto era esencial para establecer vínculos de afecto con ellos.

Pero también había una preocupación destacable para los educadores de este momento, y esa era la moralidad, puesto que existía desconfianza hacia la naturaleza humana, particularmente durante las edades más tempranas. El autor estaba convencido de que los «ociosos y viciosos» eran una realidad frecuente en las calles. Esto motivaría las indicaciones que se encuentran en el texto: los peligros de las malas compañías, la observancia de ciertas posturas en la escuela y en la Iglesia para evitar cualquier contacto, la reglamentación de los desplazamientos de la escuela a la Iglesia y de la Iglesia a casa, y también y sobre todo, insistentemente, la necesidad del buen ejemplo por parte de los padres y maestros.

Lo que el autor pretendía al escribir este libro lo indica en el preámbulo de la primera edición: «todo aquello que conduce a dicho fin, con una Declaración, clara, breve, fácil, y casera, pero de forma que da luz bastante a los ignorantes, a los pequeñuelos, y a los grandes para creer, y saber todo lo necesario para salvarse». Sus destinatarios son los padres de familia y maestros de niños, y les proporciona este instrumento, un método completo para el desempeño de su obligación, y espera que sirva de luz, «que destierre en muchos las tinieblas de la ignorancia, luz que ilumine los entendimientos, y les guarde de caer en los lazos del demonio, y luz que a todos guíe a la Gloria Eterna».

El *Directorio* está estructurado en sesenta y dos capítulos que, a su vez, se encuentran organizados en tres *Tratados*, y que se agrupan en tres ámbitos:

1. Educación religiosa: a la cual se referirían los cuarenta y tres primeros capítulos, que a su vez conforman el primero de los apartados, dividido en tres partes: las bases de la Doctrina Cristiana, los Mandamientos y los Sacramentos.
2. En el Tratado Segundo, el autor *da algunos avisos para la urbanidad, y buena crianza de los Niños*⁹, advierte de que no puede separarse *lo cristiano de lo prudente y urbano*, por eso la función de esta *Cartilla Christiana* es que desde niños aprendan a ser prudentes en las palabras y costumbres, evitando toda acción y grosera.

⁹ Ibid., p. 353.



3. En el Tratado Tercero se proporcionan unos textos a los padres de familia y a los maestros, para la buena enseñanza de los niños, y también algunas devociones y ejercicios espirituales para instruirlos. Esta parte resulta para los docentes especialmente importante, es una foto de época del quehacer como educadores y mueve a reflexión. Incluso llega a explicitar una metodología didáctica de la lectura y escritura.

Poco conocíamos de primera mano sobre la estructura de la enseñanza, que podemos llamar básica o elemental, de ahí la importancia que concedemos al análisis de estos textos, que nos hablan mucho más de continuismo ideológico que de espíritu reformista y de paso del umbral de la preindustrialización. Temas como el horario laboral, el programa de enseñanza, la disciplina, el apostolado religioso, los tiempos extraescolares, el sexo, la «urbanidad» e incluso un modo de educación permanente aparecen reflejados; además de las amarguras, tan actuales, de este profesional de la enseñanza. Los limitados fondos de los ayuntamientos no garantizaban una continuidad en la labor docente, y dependiendo de los recursos los maestros trabajaban de modo intermitente y estacional. A ello se unía la baja formación de los maestros, como indica Fernández Clemente: «raro era el pueblo que no tuviese maestro, pero muchos de ellos por no decir casi todos, ni merecían el nombre de maestros ni podían encontrarse maestros excelentes por una paga miserable con la que no podían vivir». Ciertamente, en un buen número de localidades puede constatarse la existencia de maestros seglares que ofrecían sus servicios, a menudo muy mal pagados, bien por los municipios que los seleccionaban bien por los propios particulares que asistían regularmente a las clases.

Además de las «Cartillas» para aprender a leer y escribir, existía otro material muy usado en aquellos momentos; se trata de las llamadas «Cartillas de la doctrina cristiana», que incluyen las principales oraciones, sin ser explicadas, y otros elementos, como la manera de ayudar a misa. A parte estaban los catecismos, compuestos como un falso diálogo de «preguntas y respuestas», que suponen una prolongación didáctica y catequética de las nociones fundamentales de la doctrina cristiana, tal como referencia Baranda¹⁰. Además de los anteriores, existen

¹⁰ BARANDA, NIEVES: «La literatura del didactismo», *Criticon*, 58, 1993, pp. 25-34.



tratados sobre las actividades sociales, las maneras de comportarse a la mesa, las maneras de vestir, de saludar, las reglas del trato con los superiores, los reglamentos de los juegos, etc. En la mayoría de los casos, van destinados más a los padres y maestros que a los propios niños a quienes están dedicados.

En la escuela tradicional la doctrina cristiana era el núcleo de la enseñanza y en las escuelas más pobres era lo único que se enseñaba, dado que se concebía la naturaleza, el mundo y al hombre girando en torno a Dios. Por lo tanto, se consideraba que había que enseñar a leer a los niños para que pudieran aprender la doctrina cristiana, y al conocer mejor sus postulados pudiesen llegar a obtener la gracia divina, que era el objetivo de la vida en la tierra. Sin embargo, más allá de los propósitos expuestos se obtenían otros, pues a través de las normas de la cristiandad los niños aprendían no solo una concepción del mundo, sino una manera de relacionarse con los iguales, con la autoridad, con los subalternos, con la sociedad en su conjunto. El niño lograba así adquirir una identidad propia y asimilar las normas del comportamiento de la sociedad, aceptando su papel dentro de una sociedad sumamente rígida.

Para ello la educación debía comenzar en su tierna edad, ya que los niños pueden mejorar sus costumbres sin el rigor de las leyes mediante la educación y el buen ejemplo: han de adquirir conocimientos cristianos, morales y útiles que les permitan conducirse con honradez y decencia, para ello: deben aprender *la doctrina cristiana*, ir a misa los domingos y días de fiesta, cumplir el precepto anual, vivir con honestidad y cumplir las obligaciones de cristianos; una *educación moral*, formación que tiene por objeto regular su comportamiento, atañe fundamentalmente al aseo y la decencia en el vestir, así como a las diversiones, y a los *primeros rudimentos de leer, escribir y contar*.

Las nociones de urbanidad presentes en esta obra caracterizan el comportamiento y expresan un poder modelador.

La familia, de carácter patriarcal, se erige en el principal instrumento de inculcación y transmisión de las reglas de urbanidad. El control de los instintos se basa, pues, en el respeto que se debe a las personas de rango social elevado; también exige un alto grado de disciplina y autodominio a todos sus miembros.

El autor ya señalaba a comienzos de su tratado cómo la formación de la infancia constaba de muchos elementos. Además de la urbanidad en las buenas maneras estaban *la piedad, las buenas letras y la instrucción* en los oficios y deberes



de la vida. No solamente se tratan en el *Directorio* los grandes temas, desarrollados antes por Erasmo o Vives, como levantarse, lavarse, vestirse, estar a la mesa o comportarse en los juegos, sino que además lo hace en términos muy parecidos.

En suma, se ponen en vigor muchas de las normas que, con mayor o menor fortuna, han intentado inculcarnos desde niños: la modestia, el respeto, la humildad, la moderación o la codificación progresiva de los instintos naturales, como por ejemplo: comer, escupir, orinar, dormir, etc. El cuerpo estaba sometido a una normalización intensa mediante la inculcación de los buenos modales, el vestido, el lenguaje, los juegos... *El manual* usado por el maestro del momento sistematiza un código de urbanidad y sus espacios de aplicación: la casa, la escuela, la calle y la iglesia. Este código está articulado a través de las nociones de orden y respeto mutuo; pero también la disciplina, la docilidad y el respeto a la propiedad ajena formaban parte del conjunto de valores que el maestro debía inculcar a sus discípulos, junto a los valores de higiene, laboriosidad y conducta moral y religiosa.

La Iglesia concebía la educación, en general, como una obra pía más, dependiente de la caridad y humanismo de personas de privilegio económico que se autoerigían como protectores locales.

Por otra parte, cada ayuntamiento obraba según su criterio, cuando lo tenía. Lo podremos observar a continuación, cuando las autoridades locales enumeran las obligaciones exigidas al maestro de primeras letras. A esas condiciones habría que añadir las precarias condiciones en que solía impartirse la enseñanza: edificios ruinosos, fríos, lúgubres e incómodos, y escasez de los medios materiales más imprescindibles.

Con este panorama era milagroso alcanzar objetivo alguno, a pesar de su humildad: una alfabetización mínima que permitiese entender y firmar papeles: leer, escribir, contar... y el recitado de oraciones religiosas.

A tenor de todo ello, podemos comprender mejor la peripecia vital del maestro en aquel tiempo.



DOCUMENTOS

*Libro de Actas del Ayuntamiento de Chulilla del año 1788**Documento 1*

Una vez reunidos los representantes de la Villa y el del Señor en la sala capitular de Chulilla, el texto (AMC, libro de actas)...

«Chulilla y junio de 1788 el Ayuntamiento de esta Villa, en vista del memorial que antecede. Dize que se da por despedido el dicho suplicante desde el día de la fecha tanto del magisterio como de los demás aquerdos. Y su muger de maestra de niñas.

Así mismo en vista de las despedidas de los suplicantes de los años 85 y 86 y se difieren quejas de los vezinos y el memorial que antecede se manda que el día de la fecha se le despida.

En la sala capitular de la Villa de Julilla, a ocho días del mes de septiembre de 1788 años: juntos, y congregados los señores Sebastián Camisán Alcalde segundo Ordinario, por ausencia de Josef Rodrigo de Thomas, Miguel Cervera de Jacinta, Francisco Rodrigo de Serafina Regidores, y Francisco Cremadas Síndico Procurador, mayor parte de los que componen su Ayuntamiento, con intervencion de el Señor Mossen Thadeo Juan Presbítero Economo de la Iglesia Parroquial de esta Villa, unánimes, y conformes determinaron, y acordaron, poner nuevos Capítulos en algún modo, a más de los que en el contrato pasado le tenían puestos a Dionisio Rojas actual pretendiente para la buena heducacion, y Enseñanza de los niños, que asistan a su Escuela caso que llegue a devido efecto la aprobacion del Excelentísimo Señor Arzobispo de Valencia y Dueño Territorial de esta Baronía; cuyos capítulos se anotan en la forma y manera siguiente.

Primeramente que el Maestro aya de asistir todos los días del año a excepcion de los calendas fiestas de primera clase, y días en que obligue sin misa, desde las ocho horas de la mañana, asta las onze, y desde las dos horas de la tarde, hasta las cinco. Empleando estas tres horas de mañana, y tres de tarde, en enseñarles a leer en romance, latín, principios de gramática, escribir, contar, y explicacion de la Doctrina Christiana, el ayudar a misa, y demás circunstancias, que pertenezcan al Santo Temor de Dios, hurvanidad, y respeto a los Eclesiásticos, a sus padres, y mayores.



Otro sí: que el Maestro cuide que los niños no profieran palabras feas, escandalosas o mal sonantes, como son votos, por vidas, maldiciones, ni blasfemias, ni juren el nombre de Dios, de María Santísima, de los Santos, ni las Santas.

Otro sí: que todos los días de fiesta especialmente, tenga el mayor cuidado, de que oyan misa con atencion, devocion y reberencia a la Casa del Señor; y lo mismo hará en la asistencia al Santísimo Rosario, apercibiéndoles, que luego que oigan tocar las campanas a los divinos oficios, acudan a la escuela, de donde saldrán en su compañía, de dos en dos hasta llegar a la Iglesia, procurando tenerlos delante y a la bista, para que no causen irreverencias, ni inquietudes, volbiéndolos a la misma escuela acabada la funcion.

Otro sí: que cuide el Maestro que los niños fuera de las horas de escuela, no bayan en pandillas, apedreando, ni lleguen a las inmediaciones de la balsa, puestos peligrosos, como son las murallas del castillo, peña de los pastores, la peñeta, río, huertas ajenas, y otros semejantes, para hevitar todo género de desgracia; ni menos consienta jueguen a naipes, ni aún se acerquen donde jueguen, para hevitar los graves inconbenientes, que de hello puede resultar, según lo acredita la experiencia.

Otro sí: que por ningún título ni pretexto permita el Maestro, se junten niños con niñas aunque sean de tierna hedad, a menos no sean hermanos, para que de esta suerte no padezca la honra de nuestro criador.

Otro sí: que igualmente zele, y vigile, en que los niños saluden destocados, a los que se encontraren de su mayor hedad por los caminos, y calles con la salutacion angélica.

Otro sí: que tenga obligacion el Maestro, de enseñar a los que acudan de noche a su casa, a leer, escribir, contar, y la Doctrina Christiana caso de que no la sepan; esto en pagándole el trabajo que en ello tubiere.

Otro sí: que siempre y quando, tenga nezesidad por alguno o algunos días fuera de la poblacion haya de ser con licencia del Párroco, Regidor Decano y Síndico Procurador General; dejando otro hidoneo, para que desempeñe sus empleos.

Otro sí: que cuide el maestro que los niños, no jueguen juegos maliciosos, si que precisamente sean juegos inozentes.

Otro sí: que tenga obligacion el Maestro de quitar el polbo y templar la lengüetería tres veces al año, a eleccion del Párroco, Regidor Decano, y Síndico Procurador General; cuidando de cerrar la puerta del organo, y coro, para precaver, las irreverencias y extravío de algunos caños.



Otro sí: que el Maestro deva castigar moderadamente a los niños, sin ofenderles en la caveza, ni parte principal del cuerpo.

Otro sí: que quando algún niño, su padre, u otra persona, dieren que sentir al Maestro injustamente, deva acudir al cura y justicia, para tomar la correspondiente satisfaccion.

Otro sí: se le permite al Maestro que si al tiempo de la escuela, es menester en la Iglesia para algún oficio, que pueda asistir, por cuya razon, se le admitirá en parte de las distribuciones, por considerar ser corta la renta, que como a tal Maestro, le tiene consignada el Real y Supremo Consejo de Castilla.

Otro sí: que siempre y quando que hubiere que quitar o añadir algún capítulo, aya de ser con interbencion del cura, Regidor Decano, y Síndico Procurador General. Y caso que el Excelentísimo Señor Arzobispo, añada o quite algunos capítulos, que vien bisto le sean, deva el Maestro hadmitirlos y obedecerlos; pues así lo trataron, y combinieron otros señores, mediando la aprobacion del Excelentísimo Señor Arzobispo de Valencia, y Dueño Territorial de su Baronía de Julilla.

Otro sí: y últimamente, que si el Maestro no cumpliera con lo arriba escrito, esté a la voluntad del Ayuntamiento el despedirle, dándole el tiempo, prevenido por las salas cuyos capítulos arriba expresados se leyeron a presencia del otro Dionisio, quien hadmitio los empleos, con otros cargos; y lo firmo, con otro señor Mossen Thadeo Juan Presbítero Economo, y no los señores del Ayuntamiento por no saver, lo que certifico, y firmo de su orden en esta Villa, otro día, mes y año».

El mismo maestro, sin embargo, había ya escrito una carta al Concejo en junio de ese año despidiéndose del pueblo, aunque luego se arrepintió y siguió:

Documento 2

Dionisio Rojas Maestro de primeras letras puesto a los pies de vuestras Señorías con el mayor respeto, veneracion Dize: que la obligacion que tiene contraída con el noble Ayuntamiento por tiempo de quatro años va a cumplir; y aunque en el transcurso del tiempo pasado se ha esmerado el suplicante y puesto el mayor cuidado y vigilanzia para la mayor utilidad de los niños, parece no habérsele sido agradecido, antes sí, despreciable; por cuyo motivo, y los que en si encierra



dicho suplicante desde aora para entonzes, pueden V. S. S. hazer diligencia de Maestro que sea más hidoneo que el suplicante. Para de esta suerte estar más vien servidos los vezinos de esta Ilustre Villa. Y no hatribuian V. S. S. a desprecio esta mi despedida, que la haze el suplicante con bastante dolor de su corazon, pero contemplando, lo mal bisto que es y los sinsabores que arrastra el tal empleo de Maestro le quiere orillar, y buscar otro modo de bivar con más quietud, y serenidad de conciencia. Por tanto, y por lo mucho, que a todos en común, y a cada uno en particular debe, y confiando me harán durante el resto del corto tiempo que queda para cumplir su contrato. En primer lugar da a V. S. S. rendidas gracias y a cada uno de los demás vezinos, pidiendo el suplicante que por el amor de Jesuchristo le perdonen las faltas que se le ayan hadbertido en sus malos procedimientos, y rueguen a Dios le de luz, y acierto en hadelante para saberle serbir, y agradar así como el suplicante lo hará por la paz de la República, por sus bienes espirituales y temporales, y que el mismo Señor guarde las importantes vidas de V. S. S. por muchos años, así como se los desea el más humilde y afecto servidor Q. S. M. B.

Documento 3

En la sala capitular de la Villa de Chulilla a los veinte y uno del mes de setiembre, juntos los señores Josef Rodrigo Alcalde, Miguel Cervera, Francisco Rodrigo, Regidores, Francisco Cremadas Síndico Procurador General, Miguel Rodrigo Personero, en vista del memorial que antecede, determinaron se quede por Maestro de primeras letras, y organista Dionisio Rojas, con los capítulos que en el memorial se anotan, hasí lo notaron y combinieron de común consentimiento por el tiempo de un año.

Libro de Actas del Ayuntamiento de Chulilla del año 1792

Documento 4

Josef García, Maestro de primeras letras, residente en la Villa de Viver y al presente hallado en esta suplicante con el respeto, que puede y debe dice: que noticioso el exponente de hallarse vacante, el magisterio de esta, y este ser uno de los maestros aprobados, según está mandado, por Real Orden de su Magestad



(que Dios guarde) como también lo está con yqual aprobacion para Maestra su consorte Manuela Gil.

Suplica a Vuestras Señorías se dignen admitirle para dicho empleo, como también a dicha su consorte para el de Maestra de niñas; pues de sus modos de proceder podrán informarse de las Villas de Bexís donde han señado por espacio de ocho años, tres, en la del Toro; y seis en la de Viver.

Gracia que espera el suplicante alcanzar del recto proceder de Vuestras Señorías. Chulilla dos de febrero de 1792.

Documento 5

En la sala capitular de la Villa de Julilla a los dos días del mes de febrero de 1792 cuando juntos en ella los señores bocales que componen su ayuntamiento habiendo bisto el precedente memorial que dijeron les había sido presentado por parte del contenido Josef García y los buenos informes de la conducta de éste dados por el Doctor D. Manuel Ortí, Cura de Benafer presente a este acto dijeron que bajo los capítulos y condiciones con que a servido el magisterio Dionisio de Roxas desde luego admitían al mismo empleo al dicho García que también está presente el qual haviendole leído dichos capítulos expreso que le acomodavan y prometía cumplir con lo qual quedaron acordes y para los efectos que correspondan firmaron los que supieron.

Gabriel la Cava, Vicente la Torre, Xaviel Lopez, Pedro Cardona Escribano.

Documento 6

En la sala capitular de la Villa de Julilla a los veinte y quatro días del mes de junio de 1792 años juntos en ella precedida con vocacion los señores Gabriel la Cava y Josef Clemente Alcaldes Ordinarios, Josef Cervera y Bernardo Cremadas Regidores, Xabier Lopez y Josef Cervera de Senente Diputados, Vicente la Torre y Casimiro Serrano Procuradores Síndico General y Personero del común quienes componen enteramente el Ayuntamiento de esta Villa de común acuerdo y parecer dijeron, que habiéndosele hecho presente que el excelentísimo Señor Arzobispo de Valencia Dueño y Señor territorial de esta Baronía tenía intencion de hacer a beneficio de la misma una casa de enseñanza de niñas y niños y cono-



ciendo dicho excelentísimo señor que el parage más proporcionado para el intento era el que ocupa el meson y hospital considerando igualmente lo [...] acertar dos oficinas con especialidad el hospital que solo sirve de acogimiento de vagos y gente biciada determinaron que todo se ponga a la disposicion y voluntad de su Excelencia para que como absoluto dueño; se digne resolver la construccion de las casas en los términos que sean de su mayor agrado: y atendiendo a que el referido meson es uno de los propios de esta Villa pero de tan ínfima calidad, que su producto o arrendamiento anual asciende quando más a diez libras, según se acredita por las cuentas de dicho ramo y que de dicho fondo se pague el alquiler de la casa en que avita el Maestro de escuela lo que no sucede en el caso que se verifique la nueva construccion de enseñanza mediante que ha de habitar en ella dicho Maestro; y que a mayor abundamiento se hará otra casa meson en paraje más proporcionado comodo anchuroso y con muchas ventajas para poder producir mayor alquiler en lo sucesivo según el proyecto que se esta dispon de que se hará con consulta al Señor Intendente para que enterado preste su consentimiento en los términos que le parezcan más conformes y lo firmaron los que saben.

Documento 7

Directorio Catolico...

El principal motivo de escribir la declaracion de la Doctrina Christiana, ha sido el que los Padres de Familias, y Maestros tengan un método, ni tan conciso, que no se entienda, ni tan dilatado, que cause molestia, para enseñarlas a sus familias, y a los niños; y me ha parecido conveniente añadir algunas instrucciones, y documentos provechosos para que en ellos puedan ser instruidos desde niños, y ejercitarse, cuando grandes, para atesorar por este medio muchos bienes de gracia, y premios para la Gloria.

De las principales obligaciones que tienen los maestros, para la buena enseñanza de los niños

No hay duda, que es una de las mayores obligaciones, la que tienen los Maestros de Niños, y de las más importantes, que hay en la República Christiana; pues



tienen a su cargo el criar, industrial, y enseñar a la juventud en letras, y virtud, y principalmente en el temor de Dios nuestro Señor, que es el principio de toda la sabiduría; y para que esto se haga con el cuidado, y christiandad que se debe, pongo aquí las principales obligaciones, que tienen los que se emplean en tan santa enseñanza.

Deben mostrarse los Maestros muy temerosos de Dios, y muy compuestos delante de sus discípulos en palabras, obras, y acciones, dándoles buen ejemplo en toda virtud, particularmente frecuentando los Santos Sacramentos de la Confesion, y Comunión, para que puedan imitar lo que ellos vieren.

Han de ser los Maestros laboriosos en su ministerio, y industriosos para enseñar, pero tan moderados, que no impongan a los niños mas de aquello que su talento pudiere aprender, y así los que comienzan el Jesús; bastará el darles por lección cada día, una, o dos letras solas, repitiéndolas muchas veces, y hasta que las sepa, y conozca, que no pase a las otras; y preguntárselas muchas veces interpoladas con las que sabe, y de ningún modo con las que aún ignora.

Cuando comenzare a letrear, que sea uno, o dos renglones solos, y no permita, que pase a otro, ni que estudie lección nueva, hasta que los sepa letrear con perfección, y perfecta pronunciación; pues si algún mal hábito aprendiere en la pronunciación, le costará mucho el quitárselo; y así tome el trabajo por sí, o por medio de algún muchacho de enseñársela hasta que la sepa bien, y entonces para que se imprima, que la repita muchas veces y cuando de ese modo sepa bien una llana, que la vuelva a dar muchas veces a largas lecciones, cuando empezare a escribir el niño, si quisieren que gaste poco papel, que sepa mucho, bien, y en poco tiempo, no le quieran luego hacer formar todas las letras del Abecedario, sino primero que forme los Palotes: después que les convierta en Ees, y Emes, y cuando eso hiciere, ya más de medio bien, que llene tres, o cuatro llanas de Cees, y después esas mismas, que las haga Aes, después Dees, después Ques, y después si quiere que las haga Gees. Después de esto, que forme dos, o tres llanas de Eles, y después, que las convierta en Bees, y de ese modo proporcionándose con la corta comprensión de un niño, sin confundirle le enseñará a escribir mejor, y más presto todas las letras del Abecedario.

Cuando le enseñe el Ayudar a Misa, Doctrina Christiana, o otra cosa, que hayan de aprender de memoria, sea poco, y con continuas repeticiones, como una, o dos respuestas solas, y estas bien sabidas, y pronunciadas, y en saberlas así, pasarle a toras, haciéndoles repetir las que supiere, porque no se le olviden,



y con este método, verán como con menos tiempo lo aprenderán mejor, y más perfectamente, que si de una les quisieren enseñar mucho.

Deben ser sufridos para las continuas importunaciones, que traen los discípulos en tal edad, amándoles con amor de padres, pues los tienen a su cargo, no siendo tan ásperos, y severos, que los aborrezcan, ni tan blandos, y conversables, que los menosprecien. Al discípulo docil, bastará el amor, y blandura; pero al descuidado, o protervo, es necesario el castigo, y cuando éste lo ejecute, no sea con indignacion, ni con ira, sino con moderacion, y atendiendo solo a la enmienda, con quietud, con paz, y tal vez riendo, proporcionando el castigo con la culpa, y de esta forma, lograrán mejor la enmienda; el castigar a los niños con razon, no es no quererlos, antes bien es amarlos, y querer que aprovechen.

Procurarán imponer a los niños en la virtud, declarándoles la obligacion que tienen de obedecer a sus padres, el respeto a sus mayores, y la urbanidad con todos; enseñándoles frecuentemente á alabar el Santo Nombre de Dios, y de su Santísima Madre, reprehendiendo, y castigando con rigor la mala costumbre de jurar, y maldecir, y las palabras deshonestas, dándoles à entender lo que es pecado, y como por el mortal, queda el alma en desgracia de Dios, y desheredada de la Gloria, procurando imprimirles en su memoria esta, ù otras sentencias: El servir á Dios permanece, todo lo demás perece; pues los ecos de estas voces de la escuela; les suelen resonar despues por toda la vida.

Deben tener mucho cuidado en desterrar de sus escuelas libros profanos, y deshonestos, así en prosa, como en verso, coplas, jacaras de malos cantares, porque este es un veneno de la juventud, con que el Demonio procura inficionar los entendimientos de los niños, para que ocupados con lo malo, y dañoso, no apetezcan lo bueno, y provechoso; mandándoles, que decoren algunas canciones, y documentos, que para este fin se pondrán en este tratado, o otras que se hallan en libros de devocion.

Serán muy vigilante en enseñarles todos los días la Doctrina Christiana; y para que en materia de tanto interés espiritual, no haya escusa, ni omision se manda en las Constituciones Sinodales¹¹ de este Arzobispado de Valencia; tit. I. Const.

¹¹ Constituciones synodales del Arzobispado de Valencia. Elaboradas por Fr. OP Thomas de Rocabertí en 1687. Fue arzobispo de Valencia de 1677 a 1699. El párrafo previo al mencionado por el Dr. Sebastián dice así: «Y porque materia de tanto momento y de tanto interés espiritul, como la buena educación d elos niños, quede *çanjada* de todo punto, mandamos a los maestros de escuela, que enseñen a los niños a leer y escribir, les hagan



I. A los que eligen, y nombran Maestros de niños, les impongan expresamente esta obligacion en el nombramiento; y particularmente haràn, que los Sabados, traigan cada uno de memoria, un capitulo de la Doctrina Christiana, que aprendiendolos de esta manera, en poco tiempo tomaràn todo el Catecismo; haciendoles, que lo vuelvan à repetir de nuevo, porque no se les olvide.

Finalmente, deben exhortar á los niños á la guarda de la Santa Ley de Dios, à Confesar, y comulgar los que tuvieren edad con frecuencia, á la devocion de oír Misa cada día, y rezar el Santo Rosario, asistir á los Templos con devocion, silencio, y veneracion, á venerar los Sacerdotes, y Ministros de Dios; y muy en particular a la devocion del Santisimo Sacramento del Altar, y de Maria Santisima Señora nuestra, y del Angel de su Guarda, que con esto, y su buena industria, y cuidado, saldrán en todo muy aprovechados los niños, y los Maestros tendrán el premio en la vida eterna.

Documentos provechosos y Canciones Doctrinales para la Cristiana crianza, y enseñanza de los Niños Para que tengan en este Libro quanto puedan desear los Maestros, y Niños para la Christiana educacion, y para el gusto, y devocion, se ponen algunas poesias devotas, que aprendiendolas podrían servirles de mucho provecho, y se evitaran otras canciones, que tal vez no son del gusto de Dios, ni del bien de las Almas.

Mira Niño que te aviso
Que a Dios sirvas y le ames
Y guardes sus Mandamientos
Y nunca de ellos te apartes.
Que aborrezcas el pecado
Que es el mayor de los males
Por el qual en fuego eterno
Infinitas Almas arden
Es el pecado mortal
Una mancha tan notable
Que para borrarla, dio

dezir y cantar la Doctrina Christiana por la mañana y por la tarde. Y assi mismo, que en los Domingos a la hora de la Doctrina, los lleven a la Parroquia, en cuyo distrito estara la Escuela».



Jesús su preciosa Sangre.
Teme a Dios como a Señor
Amale como a tu padre
Mira que siempre te mira
Y conoce tus maldades.
Si alguna vez le ofendieres
Procura luego aplacarle
Borrando en la confesión
Lo que contra Dios pecaste.
Confiesa todas tus culpas,
Y ningún pecado calles
Porque el Confesor no puede
Manifestarlos a nadie.
No te detenga el temor,
Ni la vergüenza te ataje
Que es horrendo sacrilegio
Callar un pecado grave.
Pasa cuentas cada noche,
Y frecuenta el confesarte
Que siempre se muestra sucia
Casa que tarde se barre.
Sin necesidad no jures
Que es atrevimiento grande
Perder el respeto a Dios
Y a su Nombre Venerable.
Santifica los Domingos
Y demás Solemnidades
Con la Misa y devociones
Y obras espirituales.
Oye Misa cada día
Y visita los altares
Si del Tesoro de Dios
Deseas tener las llaves.
Ama, socorre, obedece,
Sirve y respeta a tus Padres



Si deseas larga vida
No llegues a disgustarles.
Obedece a tus Maestros,
Cumple lo que te mandaren,
Y su correccion recibe
Sin alterar el semblante.
Huye riñas y discordias
Que tantos estragos hazen
No sigas los vengativos
Ni con ellos te acompañes.
Aborrece como a peste
Todas deshonestidades:
Huye el ocio, que es la puerta
De los vicios detestables.
Nada tocan de lo ageno
Los hijos de buena sangre,
Viven siempre satisfechos
Con la suerte que les cabe.
Huye de toda mentira,
Porque al mentiroso nadie
Da credito en lo que dize
Aun quando dize verdades.
Huye la ocasion, si quieres
De todo vicio apartarte,
Que es la leña en que se suele
Aqueste fuego cebarse.
Defiende tu corazon de los hechizos del naype
Que sino dinero y alma
Con todo daras al traste.
Cobra aficion al estudio,
Ocupacion tan loable,
Que adorna el entendimiento
Y aun mejora voluntades
Ten devocional a Maria
De los pecadores Madre,



Y amparo de quantos viven
En aqueste triste valle
Cada día tu rosario
Rezaras ante su imagen
Y pidele que socorra
Todas tus necesidades.
Son las cuentas del Rosario
Unas balas formidables
Que al primer tiro derriban
Las esquadras infernales.
Si deseas buena guía
Hasta llegar a salvarte
Invoca frecuentemente
El favor de tu Santo Angel.
Si de las penas deseas
Del Purgatorio librarte
Socorre la Santas Almas
Con Sufragios eficaces.
Porque son agradecidas
Piadosas y tan leales
Que pagan los beneficios
Con favores relevantes.
Ama, Niño, estos consejos
Tan dulces, y tan amables
Y aborrece los del mundo
Mas venenosos que el Aspid.
Y advierte, que si los guardas,
Tendras a Dios de tu parte,
Y te dara buena muerte
y los bienes Celestiales.



En los años de gracia, arqueo de caja

Juan Bautista Codina Bas

E-mail: juancodinabas@yahoo.es

Diógenes de Sinope, *El Cínico* (402-323 a. C.), hacia finales de su vida fue preguntado por una persona sobre el hecho de que caminara tanto, «pues ahora que estás ya llegando a la meta ¿no deberías ir más despacio, incluso descansar?», a lo que Diógenes le replicó: «Si tú estuvieras en el final de una carrera y tuvieras la meta ya muy cerca, ¿qué harías? ¿Irías más despacio o tal vez acelerarías el paso? Pues eso es lo que yo hago».

Esta anécdota sirve para comenzar esta comunicación a la vista de algunas cosas. Creo que cuando dentro de quinientos años se estudie nuestra época habrá un vacío cultural enorme, ya que los medios para conservar el conocimiento son perecederos y sufren un cambio acelerado para sustituir unos a otros, con desplazamiento de los viejos.

- Las cintas de casete ya no tienen usuarios. Yo tengo unas cintas con entrevistas diversas que no puedo escuchar o se oyen mal. Algunas se han desmagnetizado.
- Los disquetes donde se almacenaba información no se pueden leer, ya que hay dificultad para encontrar lectores para ellos.
- Los CD actuales no se pueden ver en los ordenadores portátiles o se necesita un aparato externo.



- En cuanto a los epistolarios, ya no hay correspondencia escrita y remitida por correo postal. No se podrán conocer muchas cosas de lo cotidiano que delatan las cartas entre amigos y las biografías que puedan realizarse estarán faltas de contenido confidencial, y a veces transmiten datos sobre la personalidad del autor de la carta y del receptor de esta.
- ¿Cuántas fotos que se realizan con el móvil permanecerán en el futuro? Existe un *culto a lo efímero*. Esas miles de fotos que se realizan en un instante, en múltiples ocasiones, solo sirven una vez, cuando se hacen, y son para enviar a los amigos y dejar constancia de que se asiste a algo, pero ese mismo envío quedará en esa nebulosa que parece existir y ahí permanecerá, en el olvido.
- El mundo emocional ha desaparecido. Cuando escribimos algo por correo recibimos una cara redonda con ojos muy abiertos, con una lágrima o con las manos en la cabeza. A veces un dedo hacia arriba o unas manos que aplauden. No se saben expresar esas emociones.

¿Por qué escribo todo esto? Para fundamentar esta reflexión: el mundo va caminando en un proceso imparable y la presencia de nuevos instrumentos inutiliza los anteriores. Hubo un momento en que las máquinas de fotografiar fueron sustituidas por las de vídeo, y a la hora de buscar fotos de esos años para ilustrar libros casi no se encuentran. Ahora la proliferación de los móviles que hacen fotos sustituye de nuevo a las máquinas de fotografiar, y lo mismo ocurrirá con estos, porque también tienen un tiempo efímero.

Otro dato que corrobora esta reflexión es que últimamente se habla del testamento digital, en el que una persona facilita las claves de todos los artefactos que posea, desde ordenadores a libretas de banco o tarjetas... con el fin de que los herederos puedan acceder a toda esa información. Cada uno tiene multitud de datos en el ordenador que, a lo mejor, quien lo obtenga no podrá acceder a ellos, y pudiera ser que en un descuido desaparecieran o por una infección o ataque cibernético ocurriera lo mismo. ¿Qué pasaría con toda la información que allí hay, posiblemente recopilada durante años y con esfuerzo y tras una experiencia acumulada? He visto a personas mayores que con lápiz en ristre copiaban documentos antiguos. Si esa información no se pasa a otra persona, posiblemente se pierda y el esfuerzo de la persona sea inútil.



Pues bien, ante esta situación, ¿qué hacer con las investigaciones que vamos realizando?

Hay que distinguir dos casos: los que investigan por obligación y los que lo hacen por afición.

- Los que investigan por obligación suelen publicar lo que investigan: profesores que han de acumular créditos y han de dar a conocer sus trabajos. Si no publican no tienen los créditos «sexenios de investigación con objetivo económico y de estratificación del profesorado», por la forma de *medir* la investigación en la Universidad española. Y estas investigaciones se mueven por criterios muy estrictos. «El investigador –dice José Albelda– (en la Universidad) se ve forzado a participar solo en aquello que puntúa, por ejemplo en publicaciones especializadas de perfil muy estricto y en muchas ocasiones con escasa repercusión para la sociedad»¹.

Si un investigador trabaja en la Universidad, es lógico que sus investigaciones permanezcan en el departamento, por lo que su trabajo no se pierde, si bien puede que parte de esa investigación la tenga en su domicilio particular y no esté a disposición de las personas del departamento. Pero como esa investigación forma parte de su trabajo como docente universitario, debe rendir cuentas en su departamento.

- Los que investigan, ajenos al tipo anterior, por afición, a veces acumulan muchos datos que quedan en su fichero, ordenador o papeles, y en este caso corren el peligro de desaparecer con el tiempo.

Pues bien, mi reflexión va a estos últimos aunque también los primeros pueden aprovecharse de ella.

Hay cierto momento de la vida en que una persona considera que ya lo ha hecho todo y que su meta está cerca, como decía Diógenes. Son los que hemos llamado «años de gracia», como los denominaba el médico Jaime González Castellano. Son años en que nos encontramos bien para acometer una tarea importante, pero a la vez sentimos cansancio y que nuestras capacidades van disminu-

¹ Albelda, José: «Investigar es sufrir», *Levante*, 30 de abril de 2017.



yendo, desde la memoria hasta la agilidad mental. Pues bien, en ese momento hay que hacer arqueo de caja.

El arqueo de caja supone revisar los documentos y papeles que existen en nuestro archivo privado, ponerlos en orden y darlos a conocer o dejarlos preparados para que se conozcan.

En esta tarea podemos comenzar a tomar notas, conforme vamos viendo papeles y documentos, para trazar nuestra *biografía*. Seguro que disfrutaremos de este momento, y aquí no hay que olvidar ver las fotos del pasado, ya que la memoria nos juega malas pasadas, y al pensar en el modo en que algo sucedió la realidad de la foto nos lleva a ver algo diferente. Será nuestra *autobiografía*, aunque solo sea para dejarla escrita a los seres queridos.

Dos experiencias personales con relación a la población en la que vi la luz primera: Xàbia/Jávea y sobre la que he investigado durante más de treinta años.

Un *Diccionario biográfico javiense abreviado*. De toda la documentación acumulada se extraen los personajes que en esa documentación aparecen y se va confeccionando un diccionario, anotando los hechos en los que se vieron envueltos. En mi caso lo he hecho a nivel local. Muchos de los personajes tienen expedientes en algún archivo, ya que dieron motivo para ello: los que quisieron la tonsura, los militares, los universitarios y los que dan sentido a que se conozcan tales datos en un modo de diccionario. ¡Ojalá hubiera un diccionario similar en todas las poblaciones, para comparar y completar datos!

Unos *Anales*. Toda la documentación que tenemos, trabajándola un poco y ordenándola por fechas, nos da pie a la elaboración de unos *anales* en los que van apareciendo de forma cronológica los hechos relevantes de la historia que nosotros conocemos por nuestras búsquedas. Con el fin de que esa información sea útil para otras personas, debemos poner las fuentes de donde la obtenemos. Son muchas veces las que un historiador se calla esas fuentes para tener él su coto de trabajo, pero dado que estamos en años de gracia, en mi opinión, debemos darla a conocer: a lo mejor eso incita a otros a completarla con otra documentación que se pueda encontrar en el futuro. Los archivos van incrementando su documentación y lo que hoy no encontramos quizá, en unos años, exista nueva documentación incorporada al archivo que podemos trabajar. En mi caso, esos *Anales de Xàbia/Jávea* que voy redactando los estoy proporcionando a unos cuantos amigos para que no se pierdan.



Espero que estas reflexiones ayuden a dilucidar alguna cosa en la encrucijada de la vida, en la última etapa, cuando nuestro intelecto aún funciona de forma correcta. Porque cada uno de nosotros tiene muchas cosas acumuladas que se pueden perder al final de la vida.



Los centros de estudios locales y comarcales. Asociaciones entre el sector público y el tercer sector

Julio Montagut Marqués^a y Pau Rausell Köster^b

^a Forma parte del grupo de investigación ECONCULT (Universitat de València)
y es miembro del Taller d'Història Local de Godella

^b Director de ECONCULT (Área de Investigación de Economía Aplicada
a la Cultura y el Turismo - Universitat de València)

* E-mail: jvmarques@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Si aceptamos como válida la definición que el DRAE nos da de comarca, es decir, el «territorio que, en un país o una región, se identifica por determinadas características físicas o culturales», o en una segunda acepción, la «entidad administrativa compuesta por una pluralidad de municipios en el seno de una provincia», vemos que ambas tienen implícita una concepción de identidad local muy importante. Un concepto cultural y social vinculado al territorio. Este sentimiento de identidad se deriva de que estos bienes culturales están considerados propiedad de un pueblo que los ha heredado de sus antepasados y que entran a formar parte de su legado, un legado que a su vez deberá transmitirse a las futuras generaciones, en las mejores condiciones posibles de uso, disfrute o estudio y aprovechamiento.

Adicionalmente, otro fenómeno espacial nos ocupa: considerar el patrimonio histórico cultural como *input* del sector servicios y vector importante del desarrollo económico local o comarcal. La existencia de un vínculo de unión entre patrimonio cultural y desarrollo económico es compleja, pero existen múltiples evidencias empíricas, observadas mediante numerosos estudios, que demuestran que los elementos patrimoniales pueden activar distintos procesos de dinamización económica mediante el sector servicios, principalmente.



Por ello, las decisiones sobre los elementos que debemos preservar para el futuro no solo deben ser públicas, sino también privadas; y abundando en este sentido, Ballart y Tresserras (2001) inciden en la participación de la población local en la toma de decisiones que afecte al patrimonio, así como en su protección, de manera que estos se sientan implicados en los proyectos que se emprendan sobre estos elementos; del mismo modo, afirma Rausell (2004: 13), que «los bienes patrimoniales son un recurso que nos pertenece como fruto de un proceso de construcción social y sobre los que tenemos el derecho de conservarlos, pero también de reinventarlos, recrearlos e incluso llegado el caso, en procesos democráticos y participativos, de amortizarlos o destruirlos», por lo que las decisiones de conservación sobre aquellos elementos no deben ser responsabilidad exclusiva del sector público, sino también de los propios ciudadanos.

Es precisamente este carácter local del patrimonio cultural el que asegura en cada momento que el conjunto de decisiones públicas o privadas que se tomen respecto a él afectarán de la mejor manera posible a la capacidad de transformación del territorio, tanto en las grandes intervenciones realizadas como en aquellas de menor dimensión.

El interés por el patrimonio histórico aumenta en las últimas décadas y coincide con la aparición de nuevas disciplinas académicas asociadas a su estudio, tales como la historia oral, la microhistoria o la historia local. Este interés se ha ido acrecentando según la evolución experimentada por el concepto de patrimonio, que en estos últimos años ha visto modificada su esencia.

Diversos estudiosos (Ballart, Fullola y Petit, 1996; Benhamou, 2003; DeCarli y Tsagaraki, 2006; Querol, 2010) ilustran esta evolución del concepto y significado del patrimonio histórico cultural, al mismo tiempo que inciden en la inclusión de nuevas categorías (jardines históricos, patrimonio industrial o patrimonio inmaterial).

Adicionalmente, Llull (2005) describe de manera detallada la evolución a lo largo de nuestra historia del patrimonio histórico-cultural «mediante un complejo proceso de atribución de valores, sometido a continuos cambios de gusto y al propio dinamismo de las sociedades», precisando sobre algunos matices, de manera que la conceptualización del patrimonio y sus distintas formas de entenderlo quedan más enriquecidas, obteniendo como resultado la puesta al día del concepto y su evolución. Consecuentemente, tenemos un patrimonio local considerado como riqueza colectiva y social, planteamiento que le concede tam-



bién un valor de identidad colectiva, y por ello concluir con el deber de ponerlo al servicio de los ciudadanos, que deberán protegerlo y mantenerlo (con todas las acepciones que estos términos poseen en la «Recomendación sobre la Protección, en el Ámbito Nacional, del Patrimonio Cultural y Natural», Unesco, París, 16 de noviembre de 1972).

En este contexto histórico surgen, en la Comunitat Valenciana, unas entidades cuyos objetivos principales están fijados sobre su patrimonio histórico local, su protección, su cultura y costumbres, etc., razonando todo ello mediante estudios, conferencias y textos en soportes diversos, con ánimo de concienciar a todo un colectivo social; nos referimos a los Centros de Estudios Locales y Comarcales¹ (CELYC).

UNAS DISCIPLINAS MUY ELEMENTALES, PARA UN BIEN PÚBLICO

Los investigadores de la historia encuentran en estas nuevas disciplinas (historia local, microhistoria, historia oral) un nuevo instrumento diferenciador, a la par que innovador, basado en la reducción de la escala de observación de los hechos; esto se traduce en realizar un análisis mucho más desmenuzado de la historia, aumentando, de este modo, sus posibilidades de interpretación. Con relación a esas disciplinas podemos afirmar que siempre han existido, pero tal y como las conocemos en la actualidad se originan sobre la década de los ochenta del pasado siglo XX.

Estas transformaciones académicas llevan parejas la aparición de un nuevo colectivo, grupos de estudiosos (historiadores, geógrafos, arquitectos, profesores y en general *amateurs*) que, atraídos por el fenómeno reciente de la historia local, buscan mediante sus publicaciones o conferencias llamar la atención sobre determinado territorio y difundir los resultados de sus estudios, realizados sobre aquellos bienes culturales históricos, plasmados con diferentes técnicas artísticas (pictóricas, musicales, bibliográficas, archivísticas o arquitectónicas) que los distintos pueblos han heredado de sus antepasados. Según afirma Wild (1994), en esta

¹ También se les puede denominar IDECO y CEL, en función de quién los utiliza.



nueva modalidad de historia, se estudian las causas políticas, religiosas, económicas y culturales que provocaron los cambios paradigmáticos y sus consecuencias. Se trata de ofertar a un público concreto, a través del descubrimiento de su historia, un sentimiento de identidad colectivo, a través del rechazo a las formas preestablecidas de escribir la historia y a la aceptación de las nuevas formas de realizarla, no convencionales.

Pocas dudas podemos tener de que el patrimonio y la historia son conceptos que se encuentran fuertemente ligados, y que se puede acceder al conocimiento del primero mediante el estudio de la segunda. También, muy frecuentemente, se puede producir la relación inversa. Asimismo, estos interactúan como *inputs* sobre el sector servicios, impulsando el turismo, la cultura, el ocio y la restauración a través de las distintas formas del patrimonio o de la diversidad gastronómica local, ocupando una parte importante del tiempo de ocio del consumidor; todo ello respondiendo, en parte, a las expectativas depositadas en el patrimonio.

Otros investigadores de la cultura y de la historia, como Troitiño y Troitiño (2016), afirman que «no siempre se es consciente, por un lado, que no todo el patrimonio tiene dimensión turística y, por otro, que la dinamización económica a partir del turismo y de los equipamientos o infraestructuras culturales tiene importantes limitaciones». Y a continuación *añaden* que «el éxito de un destino turístico patrimonial, aquel donde el patrimonio constituye su principal factor de atracción, depende tanto de la capacidad para coordinar políticas sectoriales como de la formulación explícita de políticas turísticas o patrimoniales...», indicando con ello que con una buena gestión de los recursos se pueden conseguir unos resultados satisfactorios.

¿Por qué un bien público? El patrimonio cultural forma parte de lo que denominamos, en términos generales, «bienes públicos», porque comparten dos características que los hacen especiales: el principio de *no exclusión*² y la *rivalidad*³ en el consumo. Según como se apliquen estos criterios, más o menos relajados, obtendremos los distintos bienes que componen el sistema económico de una sociedad,

² Decimos que existe principio de exclusión cuando es posible impedir la utilización o el consumo de los bienes, sobre los individuos o grupos de ellos; por el contrario, cuando no podemos evitar que las personas utilicen o consuman esos bienes, aunque no paguen por ellos, estamos en presencia de bienes no excluyentes.

³ El principio de rivalidad en el consumo de un bien existe cuando el uso por parte de ese bien, por un individuo, reduce o anula el uso de todos los demás. Así mismo, un bien es no rival en el consumo si más de una persona puede consumir o disfrutar del mismo bien, simultáneamente.



entre los que sobresalen los que componen nuestro patrimonio histórico. Dependiendo de que relajemos las características citadas, según sean o no «excluyentes o no excluyentes», y de que «exista o no exista rivalidad en el consumo», podemos construir la tabla 1, en la que conseguimos diferenciar cuatro clases distintas de bienes, según las características mencionadas, si bien algunos de ellos pueden ser muy ambiguos (educación, sanidad, medios de comunicación, información, etc.).

Tabla 1. Distintos bienes de consumo

TIPOS DE BIENES		
	Bien excluyente	Bien no excluyente
Bien rival	Bienes privados • Un traje • Mi vivienda	Bienes comunes • El pasto • La caza
Bien no rival	Bienes «club» • El peaje de autopista • El club de tenis	Bienes públicos • Un faro • La defensa nacional

Fuente: Elaboración propia a partir de Krugman y Wells (2006).

LOS CENTROS DE ESTUDIOS LOCALES Y COMARCALES

Derivado del derecho de asociación⁴, al que se refiere la Constitución Española, y la L.O. 1/2002, de 22 de marzo, reguladora del derecho de asociación, se recoge uno de los derechos fundamentales de las personas, por el que se les reconoce su capacidad de asociación, tanto para constituir nuevas como para adherirse a otras ya creadas, siempre que tengas fines lícitos. Sin embargo, hubo una ley preconstitucional que también recogía el derecho de asociación, a cuyo amparo surgieron múltiples asociaciones que se mantienen vigentes hoy en día (tras adaptar sus estatutos a la nueva legislación), la Ley 191/1964, de 24 de diciembre, *de asociaciones* (vigente hasta el 26 de mayo de 2002). La mayoría de los CELYC que existen en la actualidad nacieron bajo esta normativa.

⁴ Art. 22.1: *Se reconoce el derecho de asociación.*



Debido a la gran importancia y participación de estas asociaciones en la vida activa del territorio, contribuyendo con sus actuaciones a la protección de la cultura, el cuidado del medio ambiente, la mejora de la educación, la recuperación del patrimonio histórico u otras de análoga naturaleza, demostrando con ello que el asociacionismo es útil a la sociedad, como instrumento de apoyo, se observa la existencia de un sector social fuerte y consolidado.

En los procesos de valorización y recuperación del patrimonio histórico ha habido una creciente participación e implicación de la sociedad local que, de alguna manera, se ha ido materializando mediante distintas formas de organizaciones, públicas o privadas, pero también frecuentemente de las que llamamos del «tercer sector», tales como los CELYC. Entes que nacen con múltiples finalidades, entre las que podemos destacar:

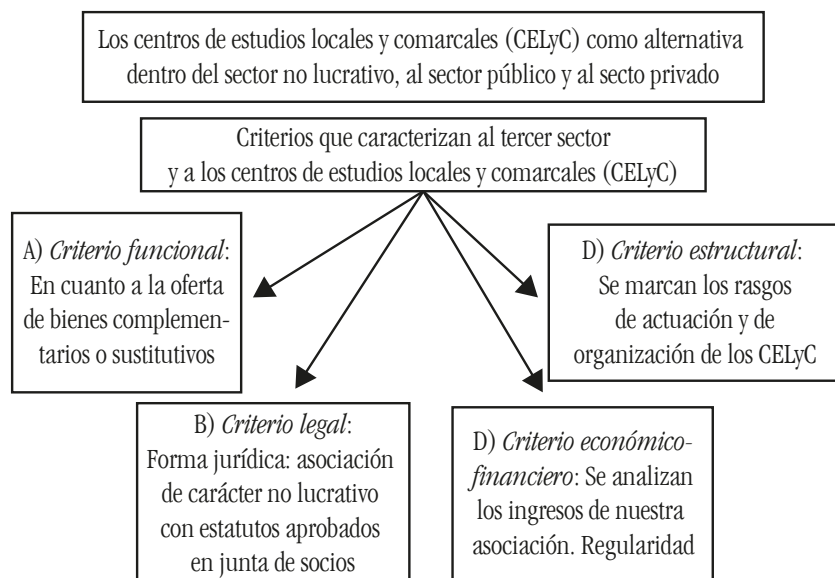
- Impulsar la investigación y divulgación de la historia local del territorio.
- Constituir un fondo archivístico y documental, gráfico y sonoro donde se recoja, de la mejor manera, aquella documentación relativa a la bibliografía, la cultura y el patrimonio histórico local, recuperando aquello que esté en otros archivos, añadiendo legados y donaciones que realicen los vecinos y particulares, organismos oficiales o empresas.
- Fomentar entre la población y las entidades públicas y asociaciones ya constituidas en el municipio o la comarca la conservación y la cesión o donación de fondos a los ya ubicados en los mencionados centros de estudios para su posterior difusión y gestión.
- Promover la recuperación, protección, conservación, estudio, restauración, defensa y divulgación del patrimonio cultural, histórico, artístico, arqueológico, arquitectónico, etnológico, lingüístico y ecológico del territorio, utilizando todos los medios de difusión y comunicación que sean necesarios.

De esta manera van apareciendo sobre el territorio una serie de organizaciones que, tomando la figura jurídica de asociación, han adquirido una enorme relevancia social en los últimos años, y dado el carácter de «no lucratividad»⁵ de estas quedan encuadradas en el tercer sector, como los CELYC.

⁵ La «no lucratividad» en una organización implica que esa entidad no reparte ni distribuye sus beneficios entre propietarios y accionistas, sino que los reinvierte en ella misma para cumplir sus objetivos fundacionales, que figuran en los estatutos.



Figura 1. Los CELyC se caracterizan por una serie de criterios, al igual que las organizaciones que conforman el tercer sector



Fuente: Elaboración propia a partir del propio texto y Montagut (2002: 9).

Esta serie de asociaciones, con el nombre genérico de CELyC, han surgido en muchos países, y por supuesto en España, a partir de las primeras décadas del siglo XX, con el ánimo de mantener vivo el espíritu de la identidad local y territorial que tenemos los grupos humanos, respecto a nuestra región/comarca/municipio; para ello, según sus propios estatutos, se especializa en proporcionar una serie de bienes o servicios culturales, los cuales también son proporcionados por el sector público, aunque con demasiada frecuencia no lo son por el sector privado lucrativo.

No obstante lo anterior, como señalamos en otros textos (Montagut, 2015), afirmar que el patrimonio histórico-cultural se recupera y se transmite gracias a las aportaciones de estas asociaciones (elementos pertenecientes al tercer sector), y a las donaciones y al trabajo de los voluntarios y demás público, en general, sería un gran error por nuestra parte; sin embargo, hay que reconocer que estas



aportaciones ayudan y contribuyen al mantenimiento de importantes bienes públicos; y no debemos olvidar que la mayor parte de los recursos necesarios para la protección y el mantenimiento de este patrimonio son aportados por el sector público, que es quien administra, mediante sus presupuesto, la gran cantidad de recursos que les depositan los ciudadanos para su gestión.

Siguiendo a Salamon y Anheir (1992), y posteriormente a Sajardo (1996), el tercer sector se caracteriza por una serie de cinco criterios que surgen de la Universidad «Johns Hopkins» de Baltimore, según los cuales aquellas instituciones formales que los cumplan formarían parte del citado sector. Las propiedades que caracterizan o distinguen a estas organizaciones de otras de carácter público o privado son las siguientes (Salamon y Anheier, 1992):

- Se trata de entidades organizadas formalmente, siguiendo una estructura y con una serie de socios bien definidos.
- Son organismos privados, separados claramente de la Administración pública, ya sea nacional, autonómica o local; aunque sí que pueden recibir ayudas, de cualquier tipo, del sector público.
- Poseen sus propios mecanismos de control mediante un autogobierno, tanto de la entidad como de las actividades que se realicen.
- No tienen ánimo de lucro (véase nota a pie 5), por lo que entre sus fines no debe figurar la obtención de beneficios, pero sí que pueden tener beneficios de carácter social.
- Contar con un elevado grado de participación voluntaria. Aunque pueda tener personal contratado para determinadas tareas.

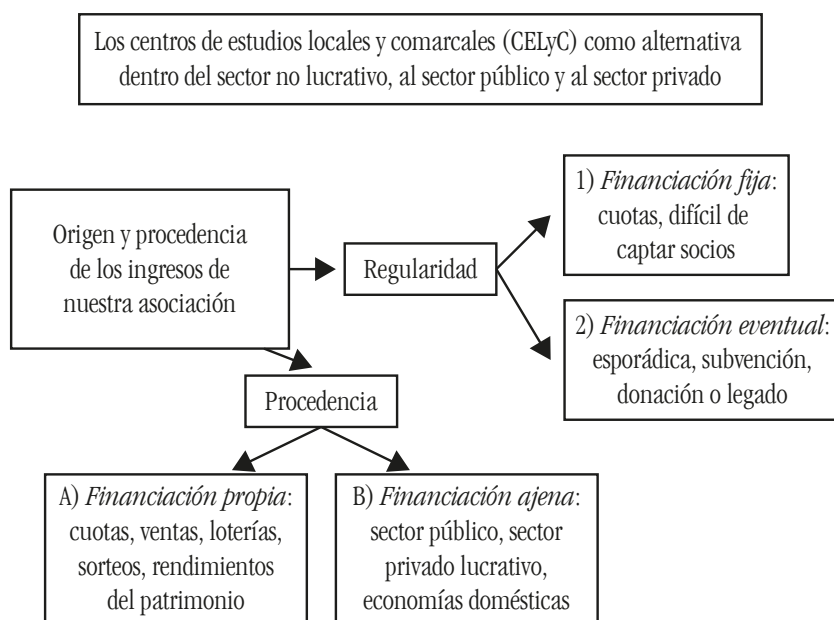
Sin embargo, Sajardo y Chaves (1995) y Sajardo (1996) establecen que estas cinco propiedades pueden agruparse en torno a cuatro rasgos diferenciales que nos permitirán clasificar estas entidades del sector no lucrativo, por lo que las entidades que se encuadran en este sector las cumplen. Estos rasgos o criterios son los siguientes:

- *Criterio funcional.* Según este rasgo, el estudio de las funciones que realizan tales entidades se basa en la oferta de bienes o servicios que no son producidos por el sector privado lucrativo, y que tampoco son provistos por el sector público.



- *Criterio legal.* Establece los criterios jurídicos, su funcionamiento (regulado por unos estatutos aprobados en asamblea de socios) y su diferencia, otorgando derechos y deberes a los distintos tipos de socios.
- *Criterio económico-financiero.* Analizamos la naturaleza de los ingresos *a)* en función de la regularidad en que estos se producen, y *b)* según quién realice las aportaciones monetarias (entre los primeros tenemos las financiaciones fija –cuotas, trabajo– y eventual –subvenciones, donaciones–; dentro de los segundos se encuentran las financiaciones propia –cuotas, ingresos por venta de bienes– y la ajena –patrocinio de publicidad o desgravaciones fiscales).

Figura 2. Distintas formas de financiación de los CELyC



Fuente: Elaboración propia a partir del texto de Montagut (2002: 12).

- *Criterio estructural.* Según este criterio se establecen los rasgos de actuación y de organización de las entidades, de modo que adquieran una estructura formal, el carácter privado, y que no exista distribución de beneficios, entre gestores y asociados, sino que reviertan sobre sus objetivos; y por último,



que el apoyo de la entidad, tanto de recursos monetarios como de trabajo, proceda de simpatizantes o asociados de forma voluntaria.

Asimismo, estas entidades comarcales, según la Clasificación Internacional de las Organizaciones sin Fines de Lucro⁶ (CIOSFL), estarían encuadradas en el Grupo 1: Cultura y ocio. Subgrupo 1.100, que nos indica que es una «Asociación Cultural» dedicada a la cultura y las artes⁷; entidades que también podrían estar encuadradas en el Grupo 2: Educación e investigación. Subgrupo 2.400, lo que nos indica que nos referimos a una asociación dedicada a la investigación⁸ (Salamon y Anehier, 1992).

LOS CELYC EN LA COMUNIDAD VALENCIANA

Antecedentes

La importancia de este tipo de asociaciones radica en el ambiente de estudio regional o local creado en su seno; su origen puede remontarse a la proliferación

⁶ Según la nomenclatura internacional (Salamon y Anheier, 1992), International Classification of Nonprofit Organizations (ICNPO).

⁷ Subgrupo 1.100 Cultura y artes.

- Medios de comunicación y comunicaciones: Producción y difusión de información y comunicación. Incluye estaciones de radio y televisión, publicación de libros, revistas, periódicos y boletines; producción de película; bibliotecas.
- Artes visuales, arquitectura, arte cerámico: Producción, difusión y exhibición de artes visuales y arquitectura. Incluye escultura, sociedades fotográficas, pintura, dibujo, centros de diseño y asociaciones arquitectónicas.
- Las artes escénicas: Centros de artes escénicas, empresas y asociaciones. Incluye teatros, danza, *ballet*, ópera, orquestas, corales y conjuntos de música.
- Sociedades históricas, literarias y humanistas: Promoción y valorización de las humanidades, preservación de artefactos históricos y culturales, conmemoración de acontecimientos históricos. Incluye sociedades históricas, poesías y sociedades literarias, asociaciones lingüísticas, promoción de la lectura, monumentos conmemorativos, fondos conmemorativos y asociaciones.
- Museos: Museos generales y especializados que abarcan arte, historia, ciencias, tecnología y cultura.
- Zoológicos y acuarios.

⁸ Subgrupo 2.400 Investigación.

- Investigación médica: Investigación en el campo médico. Incluye investigación sobre enfermedades específicas, trastornos o disciplinas médicas.
- Ciencia y tecnología: Investigación en las ciencias físicas y de la vida, ingeniería y tecnología.
- Ciencias sociales, estudios de políticas: Investigación y análisis en el área de ciencias sociales y políticas.



de pedagogos europeos de los siglos XVIII y XIX, tales como Rousseau, Kant, Pestalozzi y Comte, entre otros —en España destaca la figura del Padre Sarmiento (Capel, 2006)—. Estas corrientes pedagógicas, durante el transcurso de los años, vienen a desembocar en lo que sería el origen de los centros de estudios locales europeos; Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia sientan las bases en las que crecerán estas organizaciones dedicadas a los estudios locales.

A principios del siglo XX, surgen en España diversas entidades que irán englobando otras de menor entidad sobre estudios regionales, como el Institut d'Estudis Catalans (creado en 1907), pionero en este modo de contemplar la historia y el territorio. Posteriormente, entre otros, se creó el Seminario de Estudios Galegos (1923), que cesó su actividad por causa de la Guerra Civil, pero que utilizando sus fondos dio origen, en 1944, al Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento; en 1978 se creó otra entidad, el Novo Seminario de Estudios Galegos. También cabe señalar la creación de la Institución Fernando el Católico (1943), en Aragón. Además se fueron integrando en la CECEL, y a través de esta en el CSIC. Estas instituciones, que nacieron públicas o semipúblicas, con posterioridad han dado origen a otras entidades de menor entidad, muchas de ellas privadas no lucrativas, que son las que estamos tratando en el texto.

A partir de los años sesenta, esta corriente se generaliza en la Europa occidental, sembrando algunos antecedentes próximos de estas entidades (Samuel, 1994; Wildt, 1994) y que todavía mantienen vivo su espíritu de estudios inicial; a partir de la década siguiente, en España comienzan a proliferar estas entidades.

En la Comunidad Valenciana, a raíz de la celebración del «1.º Congreso de Historia del País Valenciano», realizado en 1971 en Valencia, se aprende a valorar nuestra historia, economía, patrimonio, arte y lengua valencianas, de manera que su estudio empieza a ser una tarea pendiente de desarrollar desde el punto de vista del territorio; en la década siguiente, años ochenta, se fundan veintitrés centros de estudios locales y comarcales —Centre Alcoià d'Estudis Històrics y Arqueològics (1982); Centre d'Estudis del Maestrat (1983); Centre d'estudis i investigacions comarcals Alfons El Vell (1984); Centre d'estudis Camp de Morvedre (1989)—, y la mayor parte de ellos adoptan la forma jurídica de asociación; con posterioridad fueron apareciendo algunos más —ya entrados en el siglo XXI, el Centre d'Estudis Locals de l'Eliana (2003), el Institut d'Estudis de les Valls de Mariola (2010) o el Centre d'Estudis Locals de la Pobla de Vallbona (2012-13)—,



centros de estudios que desde entonces están desempeñando una gran labor dentro y fuera de sus territorios.

Una muestra del trabajo realizado sobre la bibliografía local y comarcal nos la dan Bordes y Llibrer (2010), que recogen una gran serie de estudios realizados sobre esta temática. La extensa muestra que contiene su publicación relaciona los distintos análisis y trabajos de investigación territorial realizados tanto dentro como fuera de los CELYC. Conforman una compilación de estudios realizados por investigadores a título personal, o en el marco que ofrecen estas entidades comarcales y locales, bien de titularidad privada o bien de titularidad pública o semipública.

Un futuro incierto para los CELYC

En el año 1999, en el marco de la realización de un congreso comarcal sobre cultura y patrimonio valencianos, se presentó al público asistente la recientemente constituida Federació d'Instituts d'Estudis Comarcals del País Valencià (FIECPV)⁹, una entidad que integraba a trece centros de estudios locales y comarcales (tabla 2) con ansias de trabajar por sus respectivos territorios. En dicho congreso, que contó con la participación de numerosos expertos, se analizaron aspectos tan diversos, relativos a la cultura valenciana, como el patrimonio rural y natural, monumental, toponímico y archivístico de nuestros pueblos, la historia local, los recursos naturales y los medios de comunicación local, así como otros ingredientes que integran la cultura popular (gastronomía, música, danzas tradicionales, etc.).

En el año 2002, esta federación contaba con diecisiete centros de estudios, tras la incorporación de cuatro nuevos. Pero la otra cara de la moneda estaba representada por aquellas entidades que se resistían a integrarse en la FIECOV, probablemente por la falta de adopción de criterios jurídicos o económicos, y de hecho son asociaciones que, emulando a las ya existentes, han ido incorporándose a la red.

⁹ Con posterioridad pasó a denominarse con las siglas FIECOV, pero con el mismo nombre.



Tabla 2. La FIECOV se creó por el acuerdo de estos 13 centros de estudios, en el año 1999

Centro de Estudios Comarcal o Local (año 2000)	Territorio
01. Centre d'Estudis dels Ports	Comarca dels Ports
02. Instituto de Cultura del Alto Palancia	Comarca del Alt Palància
03. Centre d'Estudis del Camp de Morvedre	Comarca del Camp de Morvedre
04. Institut d'Estudis Comarcals del Camp de Túria	Comarca del Camp de Túria
05. Centre d'Estudis Comarcals de l'Horta Nord	Comarca de l'Horta Nord
06. Instituto de Estudios Comarcales de la Hoya de Buñol-Chiva	Comarca Hoya de Buñol-Chiva
07. Institut d'Estudis Comarcals de l'Horta Sud	Comarca de l'Horta Sud
08. Associació d'Amics de la Costera	Comarca de la Costera
09. Centre d'Estudis i Investigacions Comarcals "Alfons El Vell"	Comarca de La Safor
10. Associació Cultural Centelles-RiuSech	Oliva
11. Institut d'Estudis Comarcals de la Vall d'Albaida	Comarca de la Vall d'Albaida
12. Institut d'Estidis Comarcals de la Marina Alta	Comarca de la Marina Alta
13. Institut d'Estudis Comarcals del Baix Vinalopó	Comarca del Baix Vinalopó
Pendientes de incorporar	
01. Institut de Filologia Valenciana	Valencia
02. Societat Castellonenca de Cultura	Castellón
03. Asociación de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia	Comunidad Valenciana

Fuente: Elaboración propia a partir de vv. AA. (2012).

En el año 2011, con el ánimo de realizar un encuentro cultural y de trabajo entre la Universitat de València, la Federación de Institutos de Estudios Locales y Comarcales y las distintas entidades, encuadradas o no dentro de la federación, se contactó con veintiocho asociaciones que participaron activamente y se comprometieron a proporcionar una continuidad a este tipo de investigaciones territoriales, y cuyas aportaciones serían publicadas en una nueva colección de estudios publicada por la Universitat.



Tras la realización de dos congresos y varios encuentros realizados entre la Universitat de València, la Federación de IDECO y los distintos entes de estudios locales, en los que se ha generado distinto material de estudio, plasmado en cinco publicaciones, además de todas las publicaciones que *motu proprio* realizan las entidades en sus respectivas publicaciones, a lo largo de su existencia, queda constatado que en pleno siglo XXI se sigue manteniendo el espíritu progresista de trabajo y estudio por el que se promovieron estos centros en su día.

Tabla 3. Centros de estudios locales y comarcales que desean la refundación de la FIECOV, y se inscriben como miembros fundadores

Centro de Estudios Comarcal o Local (año 2017)	Territorio
01. Centre d'Estudis del Camp de Morvedre	Comarca del Camp de Morvedre
02. Centre d'Estudis Comarcals de l'Horta Nord	Comarca de l'Horta Nord
03. Taller d'Història Local de Godella	Godella
04. Instituto de Estudios Comarcales de la Hoya de Buñol-Chiva	Comarca Hoya de Buñol-Chiva
05. Associació Cultural Centelles-RiuSech	Oliva
06. Institut d'Estudis Comarcals de la Vall d'Albaida	Comarca de la Vall d'Albaida
07. Instituto de Estudios Territoriales «El Caroig»	Comarca La Canal de Navarrés
Pendientes de incorporar	
01. Centro de Estudios del Maestrazgo	Maestrat (Comarca del Baix Maestrat)
02. Institut d'Estudis Comarcals del Camp de Túria	Comarca del Camp de Túria
03. Institut d'Estudis Comarcals de l'Horta Sud	Comarca de l'Horta Sud
Asistentes con ánimo de permanecer	Entidades Públicas
01. Centro de Estudios Requeneses	Comarca Requena-Utiel
02. Centre d'Estudis i Investigacions Comarcals «Alfons El Vell»	Comarca de La Safor

Fuente: Elaboración propia.

En la actualidad, a las puertas de la realización de la asamblea para confirmar la refundación de la FIECOV, así como la ratificación de los centros fundadores de



esta nueva federación, solamente han manifestado su idea de pertenecer a ella las siete organizaciones que se indican en la tabla 3, quedando pendientes de incorporar, a falta de pequeños trámites administrativos, las tres que se indican como tales; pero también figuran como miembros integrantes los dos centros relacionados, que son entidades públicas.

Esperemos que no haya demasiados impedimentos que dificulten la entrada del resto de organizaciones comarcales en esta federación, toda vez que una mayor «federación» implica una mayor fuerza, lo cual proporciona más ventajas que servidumbres, a la hora de conseguir objetivos comunes¹⁰.

CONCLUSIONES

Los CELyC conforman un grupo de asociaciones preocupadas por el estudio de las regiones, comarcas o municipios que surgen como una respuesta al interés

¹⁰ Desde la celebración del IV Congreso Universitario de Historia Comarcal (del 3 al 5 de mayo de 2017) hasta la actualidad (diciembre de 2017), han transcurrido siete meses. Un periodo temporal insignificante para según qué queramos analizar, pero relativamente importante para indicar que para confirmar la refundación de la FIECOV no solo tenemos las siete asociaciones que figuran en la tabla 3, sino que se han agregado doce más. Concretamente, en septiembre de 2017, la FIECOV insta al Registro de Asociaciones de València (con fecha de entrada de 11 de septiembre 2017) la incorporación de las asociaciones que se indican, a la Federación de IDECO, detallando la documentación que lo justifica:

1. Centre d'Estudis del Maestrat - Centro de Estudios del Maestrazgo
2. Instituto Cultural y de Estudios del Rincón de Ademuz (ICERA)
3. Institut d'Estudis Comarcals del Camp de Túria
4. Institut d'Estudis Guardamarencs
5. Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta
6. Centro de Estudios de la Serranía (CELS)
7. Centre Alcoià d'Estudis Històrics i Arqueològics (CAEHA)
8. Institut d'Estudis Comarcals de l'Horta Sud
9. Associació d'Amics de la Costera
10. Asociación Cultural Las Alcublas
11. Col·lectiu Vall de Vernissa
12. Centre d'Estudis dels Ports

A primeros de octubre, la federación manifiesta a todas las asociaciones implicadas una serie de medidas adicionales, con tal de adaptar la situación de cada una de ellas a la vigencia legal asociativa; el resultado es que de todas estas entidades a cinco de ellas les falta solucionar unos pequeños trámites administrativos, y dos de ellas están pendientes de comprobación con los respectivos registros provinciales de asociaciones.

De todo ello, lo realmente importante es la voluntad manifestada por todos y cada uno de los CELyC de integrarse en el proyecto colectivo que implica la FIECOV, lo cual indica una idea general de permanencia y continuidad, en el tiempo, de este tipo de asociaciones.



demostrado por los territorios, su cultura e historia, y a la proliferación de la microhistoria como instrumento innovador de estudio, ya que posibilita un análisis más detallado dentro de la recuperación histórica de los distintos grupos sociales.

Estas instituciones también cumplen, en el ámbito de la preservación del patrimonio y como agentes del territorio, la función de ubicarse en una posición intermedia entre el valor de mercado y el dirigismo e intervencionismo tecnocrático para identificar la relevancia y la importancia del patrimonio histórico-cultural.

Por último, cabe señalar que aunque se requiere más investigación podría ser una respuesta el asociacionismo propuesto por dichas instituciones, al hacernos partícipes de una serie de inquietudes culturales y facilitar el diálogo entre las instituciones públicas y privadas; no obstante, los CELYC, hoy en día, pueden estar en peligro debido a múltiples causas, entre las que citamos: el relevo generacional, por la falta de atractivo para las generaciones más jóvenes; la actual crisis económica, y por ello su propia financiación; y la falta o la separación de competencias en la gestión de las organizaciones (hasta el punto de que esta gestión impida o dificulte algunos procesos de investigación), toda vez que una correcta gestión de ellas podría absorber grandes recursos económicos y humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- BALLART, J.; FULLOLA, J. M.^a; PETIT, M.^a A. (1996): «El valor del patrimonio histórico», *Complutum Extra*, 6 (II), pp. 215-224.
- BALLART, J.; JUAN TRESSERRAS, J. (2001): *Gestión del patrimonio cultural*, Ariel Patrimonio (3.^a ed., 2007), L'Hospitalet (Barcelona).
- BENHAMOU, F. (2003): «El patrimonio», en R. Towse (ed.), *Manual de economía de la cultura*, Fundación Autor, Datautor, Madrid, pp. 625-637.
- BORDES, J.; LLIBRER, J. A. (2010): *Les comarques valencianes. Guia bibliogràfica bàsica*, València. Disponible en: https://www.academia.edu/9335077/Les_comarques_valencianes._Guia_bibliogràfica_bàsica la web (última consulta: 11 de abril de 2017).
- CAPEL, H. (2006): «Los Centros de Estudios y la protección del patrimonio: protección del patrimonio y participación», en *Jornades «Els Centres d'Estudis i el patrimoni cultural. Els papers dels Centres d'Estudis en la protecció, recerca*



- i difusió del patrimoni*», Barcelona, Centre d'Estudis Ignasi Iglesias, 20, 21 i 22 de octubre de 2006 (reproducido en *Scripta Vetera*, 107, Barcelona, Universidad de Barcelona). Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/sv-107.htm>.
- DECARLI, G.; TSAGARAKI, C. (2006): «Un inventario de Bienes Culturales: ¿por qué y para quién?», *Publicación electrónica ILAM* (Instituto Latinoamericano de Museos), mayo, San José, Costa Rica. Disponible en: <http://www.ilam.org/ILAMDOC/IBC-porqueYparaquien.pdf> (última consulta: 10 de agosto de 2015).
- GINZBURG, C. (1994): «Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella», *Manuscripts. Revista d'història moderna*, 12, UAB, Barcelona, pp. 13-42.
- KRUGMAN, P. R.; WELLS, R. (2006): *Introducción a la economía: microeconomía*, Editorial Reverté, S.A. Barcelona.
- LLULL, J. (2005): «Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural», *Arte, Individuo y Sociedad*, 17, pp. 175-204.
- MONTAGUT, J. (2002): «Los Talleres de Historia Local y Comarcal: Experiencias emergentes de Economía Social en el sector de Servicios Culturales», en *Cooperativas y sociedades laborales: las empresas de la Economía Social ante los desafíos del mercado_CD*. ISBN 84-95003-17-1. VIII Edición de las Jornadas de Investigadores en Economía Social y Cooperativa. Tenerife. Ciriec España.
- MONTAGUT, J. (2015): *Valoración contingente del patrimonio cultural: ¿siguen siendo válidos los viejos axiomas en épocas de crisis?* (tesis doctoral inédita), Departamento de Economía Aplicada, Universitat de València.
- QUEROL, M.^a A. (2010): *Manual de gestión del Patrimonio Cultural*, Ediciones Akal, Madrid.
- RAUSELL KÖSTER, P. (2004): «El instrumental Económico en la Protección y la Participación Ciudadana», en E. Sánchez y P. Rausell (eds.), *Rehabilitación, patrimonio y participación*, Fundación Pere Compte, Valencia, pp. 5-15.
- SAJARDO, A. (1996): *Análisis económico del sector no lucrativo*. Tirant lo Blanc. Libros. Valencia.
- SAJARDO, A.; CHAVES, R. (1995): «El tercer sector desde la teoría Económica del *Non-profit organizations*. Contenidos y limitaciones», en *Cuadernos de Economía*, vol. 23, pp. 567-588.
- SALAMON, L.; ANHEIER, H. (1992): «In Search of the Nonprofit Sector II: the problem of Classification», *Working Paper of the Johns Hopkins University*, 3.



- SAMUEL, R. (1994): «Veinticinco años de talleres de historia en Gran Bretaña», *Revista Taller D'Història* n.º 4. Centre d'Història local (Diputació de València), pp. 43-48.
- TROITIÑO, M. Á.; TROITIÑO, L. (2016): «Patrimonio y turismo: reflexión teórico-conceptual y una propuesta metodológica integradora aplicada al municipio de Carmona (Sevilla, España)», en *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, XX(543). Disponible en: <http://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/543/19719> (última consulta: 10 de abril de 2017).
- VV.AA. (2012): *Aportacions per a la reflexió al voltant del territori. Segona Trobada Universitat de València - Instituts d'Estudis Comarcals*, Universitat de València.
- WILDT, M. (1994): «Los talleres de historia en Alemania: Un análisis al final de la posguerra alemana», *Revista Taller D'Història* n.º 4. Centre d'Història local (Diputació de València), pp. 55-62.



La enfermedad.

Atención sanitaria ofrecida en el Dispensario de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia (1952-1956)

María Ángeles Reig Ureña
Servicio de Radiología. Hospital Universitario de La Ribera
E-mail: reurma@gmail.com

CONCEPTO DE ENFERMEDAD A LO LARGO DE LA HISTORIA

La OMS define la enfermedad como «la alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible»¹. Al mismo tiempo, define la salud como una situación de equilibrio del hombre con su entorno que va más allá de lo puramente físico y va a estar influenciada por factores de orden espiritual, psicológico y social.

Tanto la percepción de salud como la de enfermedad dejan de ser percepciones individuales y estrictamente físicas para pasar a ser conceptos más complejos que vienen determinados por factores sociales y culturales.

La idea de salud responde, además, a una condición histórica, pues en cada momento determinada sociedad puede tener una visión particular de esta. De hecho, cada época corresponde a cierta estructura irrepetible de poder, técnicas, ideas, valores, costumbres, creencias y normas, de manera que la noción de lo que se entiende por salud es un producto o construcción social².

¹ Organización Mundial de la Salud: *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*, 1948. Disponible en: http://www.who.int/gb/bd/PDF/bd46/s-bd46_p2.pdf (última consulta: 4 de abril de 2017).

² ALCÁNTARA MORENO, G.: «La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad», *Sapiens*, 9, Caracas, 2008, pp. 93-107 (esp. p. 95).



Las relaciones ente enfermedad y sociedad son ampliamente estudiadas por la sociología médica³.

M. A. Ruffer (1859-1917) llamó paleopatología a «la ciencia de las enfermedades que pueden ser demostradas en restos humanos procedentes de épocas remotas». El hombre prehistórico, contra la tesis imaginativa de una primitiva e íntegra «salud natural», padeció enfermedades, y conoció el diagnóstico de no pocas de ellas; nos permitió adivinar en aquel una patología bastante próxima a la de los tiempos históricos⁴. Las enfermedades son inherentes a la condición humana, la prevalencia de estas, así como el modo de afrontarlas el individuo y la sociedad es lo que varía a lo largo de la historia. Acudir a un remedio porque su empleo ha sido favorable en ocasiones similares, y atribuir a la enfermedad causas relacionadas con fenómenos naturales que impiden la progresión de esta, así como el convencimiento de que ritos o ceremonias especiales puedan determinar la acción de esos fenómenos, caracterizan la medicina prehistórica⁵.

También las culturas arcaicas recurren a fórmulas mágicas y sobrenaturales para explicar la causa de la enfermedad. Asirios y babilonios en Mesopotamia y egipcios al otro lado de la península arábiga continuaron atribuyendo a la enfermedad causas sobrenaturales⁶. Las tablillas sumerias⁷ y el código de Hammurabi⁸,

³ Coe distingue, al menos, cuatro aspectos susceptibles de análisis en la sociología médica: destaca la influencia de los modos de vida en la aparición de enfermedades, el concepto de enfermedad que cada persona tiene y su reacción ante ella, considerándola desde las perspectivas de la propia cultura; explica los recursos que las personas crean para atender la enfermedad de forma sistemática, y por último afirma que el tratamiento de la enfermedad incluye algo más que el mero conocimiento médico por medio de instituciones, refiriéndose a toda una red social y comercial que se desarrolla para proporcionar atención sanitaria. Véase RODNEY M. COE.: *Sociología de la Medicina*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 14.

⁴ LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina*, Barcelona, Salvat Biblioteca Médica de Bolsillo, 1978, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ Sobre medicina en Mesopotamia y Egipto los diferentes tratados de historia de la medicina ofrecen amplias referencias. Véase GARGANTILLA, P.: «La edad antigua: La enfermedad como castigo divino», En: *Breve historia de la medicina*, Nowtilus, Madrid, 2011, pp 31-67; LAÍN ENTRALGO, P. «La medicina asirio-babilónica y la medicina del Antiguo Egipto». En: *Historia de la Medicina*, Salvat Biblioteca Médica de Bolsillo, Barcelona, 1978, pp. 13-22.

⁷ El más antiguo documento médico conocido es una tablilla sumeria del tercer milenio con quince recetas médicas, encontradas en Nippur. En 1974 se descubrió la biblioteca del palacio Real de Ebla con más de veinte mil tablillas de arcilla, alrededor de 800 contienen información de carácter médico. Véase GARGANTILLA, P.: *Breve historia de la medicina*, Madrid, Nowtilus, 2011, p. 33.

⁸ El Código de Hammurabi (1750 a. C.) cuenta con un conjunto de artículos (213 al 223) referidos a la práctica de la cirugía. Véase HAMMURABI, LARA PEINADO, F.: *El código de Hammurabi. Estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado*, Madrid, Tecnos, 1986.



sumados a los diferentes papiros pertenecientes a la cultura egipcia, nos ofrecen las primeras referencias escritas sobre tratamientos médicos y atención a la enfermedad⁹.

En la civilización grecorromana, con Hipócrates¹⁰ y Galeno¹¹ como máximos representantes, respectivamente, se produce el giro hacia la medicina racional. El empirismo es sustituido por la razón y la causa de enfermedad se entiende como una alteración de la propia naturaleza. Además, en este periodo, la asistencia al enfermo se universaliza, mostrando un verdadero carácter filantrópico¹².

La propagación del monoteísmo judeocristiano por toda la cuenca mediterránea propició un nuevo enfoque a la percepción de enfermedad. El hombre, creado a imagen de Dios, se sintió instituido hijo suyo, y por ello se dio un sentido providencial a los más humildes acontecimientos del transcurso de la vida. Es en esta época cuando la idea cristiana de enfermedad se entiende no como castigo de la divinidad, ni tampoco como azar o necesidad de la dinámica del cosmos, sino como prueba¹³.

La idea de la doble condición «personal» y «espiritual» del hombre, y una concepción de amor hacia él, fundamentada en el amor al prójimo, llevará a una serie de modificaciones en cuanto al tratamiento de los enfermos en la sociedad: el sentimiento de ayuda al enfermo como un deber religioso y, por tanto, la creación de instituciones adecuadas a ese fin, sobre todo la fundación de hospitales;

⁹ Laín Entralgo recoge una relación de los papiros encontrados referentes a la medicina egipcia y un breve comentario sobre su contenido. Ver LAÍN ENTRALGO, P. *Historia de la Medicina, ...op. cit.*, p. 17.

¹⁰ Sobre Hipócrates de Cos (450 a. C.) existen numerosos trabajos de obligada consulta. Por ejemplo: LAÍN ENTRALGO, P.: *La medicina hipocrática*, Madrid, Ediciones de la Revista de Oriente, 1970; ALBY, J.C.: «La concepción antropológica de la medicina hipocrática», *Enfoques*, 1, Chile, 2004, pp. 5-30; LÓPEZ FÉREZ, J.A.: «Hipócrates y los escritos hipocráticos: Origen de la medicina científica», *Epos: Revista de filología*, 2, Madrid, 1986, pp. 157-175. Con una visión general sobre la medicina grecorromana, citamos a LÓPEZ PIÑEIRO, J.M.: «La Medicina en la Antigüedad», *Cuadernos de Historia* 16, 256, Madrid, 1985, pp. 4-31.

¹¹ Galeno (131-203 d. C.) es considerado el máximo representante de la medicina clásica; concilia, enlaza e integra muchos aspectos de su obra con las doctrinas hipocráticas. Estudia las relaciones entre alma y cuerpo cuando aparece la enfermedad. Establece que el equilibrio de los cuatro humores cardinales depende del temperamento humano y la salud. El principal experto en galenismo en España es Luis García Ballester; véase GARCÍA BALLESTER, L.: *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, Valencia-Granada, Universidad de Granada, 1972.

¹² LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina...*, *op. cit.*, p. 131.

¹³ La enfermedad como prueba hace referencia a la capacidad de sobrellevar la enfermedad y entenderla como una «dichosa desgracia» que pone a prueba la capacidad de sufrimiento del que la padece al mismo tiempo que participa del sufrimiento de Cristo. GOBERNAS TRICA, J. (2004): «La enfermedad a lo largo de la historia. Un punto de mira entre la biología y la simbiología», *Index de enfermería*, 3(47), Granada, pp. 49-53 y 50.



la condición igualitaria del tratamiento a pobres y ricos, libres y esclavos, compatriotas y extranjeros; la asistencia gratuita, solo por caridad, al enfermo menesteroso; la asistencia médica más allá de las posibilidades de curación, llegando al cuidado de los enfermos incurables y de los moribundos; la incorporación metódica del consuelo; la valoración, moral y terapéutica, de la convivencia del dolor, y finalmente la incorporación de prácticas religiosas cristianas –la oración, la extremaunción– al cuidado de los enfermos¹⁴.

Las novedosas enseñanzas procedentes del cristianismo (caridad, amor por el prójimo, compasión) son actitudes que exigen hacerse presentes en la sociedad medieval, pues las epidemias, la muerte y la pobreza son constantes a lo largo de este periodo, y tal vez esta es la causa por la que la aparición de las nuevas estructuras sociales no se hace esperar.

Los hospitales hacían un servicio inestimable a la comunidad; su existencia era una prueba manifiesta del interés de la sociedad por los pobres, y, al mismo tiempo, un estímulo, una llamada persistente a la conciencia pública. Fueron instituciones de carácter social para pobres y enfermos, constituyendo, también, un factor civilizador que benefició a todos. Y ayudaron, finalmente, a solucionar un estado de tensión, inherente a la existencia de una pobreza muy extendida¹⁵.

La secularización de la práctica médica, junto con la necesidad de acreditación para el ejercicio, influirá no solo en la definición de lo que se considera enfermedad sino también en la forma de tratar a los enfermos¹⁶.

Al extinguirse poco a poco la atención monástica y clerical al enfermo, la discriminación social en la asistencia aumenta: «la cristiana Edad Media admitió la existencia de una medicina pauperum y, salvo excepciones, el pobre medieval

¹⁴ FERNÁNDEZ DUEÑAS, A.: «Cristianismo y medicina», en SANTOS, F. J. Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J. (coords.), *21 Simposium. Instituto Escorialense de investigaciones Históricas y Artísticas*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial, 2013, pp. 105-118 (esp. p. 106).

¹⁵ BURNS, R.I.: «Los hospitales del reino de Valencia en el siglo XIII», *Anuario de estudios medievales*, 2, Madrid, 1965, pp. 135-154. Sobre la asistencia médica prestada en la Valencia medieval, destacamos la tesis doctoral de GALLENT MARCO, M.: *La asistencia sanitaria en Valencia: (1400-1512)*, en Luis García Ballester (dir.), Universidad de Valencia, Facultad de Geografía e Historia, Valencia, 1981.

¹⁶ LAÍN ENTRALGO, P.: *El médico y el enfermo*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969, p. 62.



aceptó como natural y meritoria esa discriminación, tan lejana del espíritu que había inspirado la fundación de la medicina monástica»¹⁷.

La revolución de la ciencia con grandes aportaciones en el campo de la anatomía, la cirugía o la fisiología vinieron de la mano de la corriente renacentista¹⁸. El antropocentrismo, centrado en el valor del hombre por sí mismo, el gusto por el arte, la música, la literatura y el redescubrimiento de los clásicos, con la recuperación del método de observación científico, suscitaron entre los científicos de la época un interés por la ciencia médica que se acentuó en los siglos posteriores. Los siglos XVII y XVIII son considerados siglos de contrastes, pues se incorporaron al saber médico nuevos datos, progresos e instrumentos que aumentaban el cuerpo de conocimiento, pero no tenían aplicabilidad en la práctica clínica¹⁹. La asistencia al enfermo seguía arrastrando el modelo sostenido durante el Antiguo Régimen²⁰.

Durante el siglo XIX, las redes de apoyo sociofamiliares se debilitaron. La elevada movilidad de la población que se trasladaba de sus lugares de origen a las grandes capitales donde se concentraba la industria, así como las diversas desamortizaciones que a lo largo del siglo se sucedieron, crearon una situación de vacío asistencial que se manifestó de forma evidente en las clases más desfavorecidas²¹. Es con la aprobación de la constitución de 1812 y la posterior Ley General de Beneficencia de 1822 cuando por primera vez la asistencia social pasa a manos del poder público restando protagonismo a la iniciativa religioso-privada que sustentaba la acción social hasta el momento²².

¹⁷ LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina...*, op. cit., p. 238.

¹⁸ Sobre Anatomía, Vesalio (1514-1564) publicó *De humani corporis fabrica libri septem* (1543), discrepando de los escritos de Galeno ampliamente aceptados por la Iglesia y la comunidad científica; Paracelso (1493-1541) y Paré (1510-1590) introdujeron grandes avances en técnica quirúrgica. La práctica de la transfusión sanguínea fue iniciada durante el siglo XVII por Francesco Folli (1623-1685); durante el XVIII se iniciará de manera científica y eficaz la historia de la profilaxis médica, y Jenner (1797) descubre la vacuna antivariólica. Harvey (1628) describe la circulación sanguínea. Véase GRANJEL, L.: *Manual de historia de la medicina*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1968, pp. 89-96.

¹⁹ Como síntesis de los avances más importantes en medicina durante los siglos XVII al XX, véase RODNEY M. COE: *Sociología de la Medicina*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 213.

²⁰ Véase LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina...*, op. cit., p. 381.

²¹ CARASA SOTO, P.: *El sistema hospitalario español en el siglo XIX. De la asistencia benéfica al modelo sanitario actual*. Valladolid, Salamanca, Universidad de Valladolid-Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1985, pp. 45-46.

²² Sobre la beneficencia existe una extensa literatura que comprende desde su estructura y funcionamiento, en los inicios del siglo XIX en España, hasta las diferentes instituciones a nivel provincial y local que aparecen en las



El concepto de enfermedad se verá una vez más influenciado por el contexto social del momento, aunque el Estado se responsabilice de la salud pública atendiendo a los más pobres y portadores de enfermedad, en ningún caso se puede hablar de salud como un derecho de los beneficiarios²³.

ATENCIÓN SANITARIA EN LOS AÑOS CINCUENTA

Durante la Segunda República, desde el Ministerio de Trabajo dirigido por Largo Caballero, se lanzó un proyecto de Unificación de Seguros Sociales que incluía el de enfermedad junto al de maternidad y el de retiro obrero, que incluía a su vez vejez, invalidez y muerte, coordinando así la obligatoriedad de todos los seguros sociales²⁴. La propuesta integradora y plural lanzada por el Ministerio de Trabajo nunca llegó a materializarse.

Tras la Guerra Civil, el 14 de diciembre de 1942 se aprobó en España la Ley del Seguro Obligatorio de Enfermedad. Esta propuesta contaba con importantes detractores entre los que se contaba con grupos corporativos médicos y grupos de trabajadores y obreros que contaban con amplias coberturas sociales en sistemas de mutualidades privadas²⁵. Carmen Molinero defiende que esta medida formaba parte del discurso social del régimen, pues «pretendía alimentar el mito de la madre patria protege a todos sus miembros»²⁶. En aquel momento, España no tenía capacidad económica para generar la infraestructura necesaria para cubrir estatalmente los seguros sociales que se gestionaban en gran parte por entidades

diferentes ciudades españolas. Véase: «España. Ley sancionada sobre establecimientos de Beneficencia», *GM*, 5.398, 24 de junio de 1849. En cuanto a la organización de instituciones de beneficencia a nivel local encontramos, por ejemplo, CORBÍN FERRER, M.P.: *La beneficencia en Valencia en el siglo XIX: la Gran Asociación de Beneficencia domiciliaria de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1980; ACOSTA SÁNCHEZ, J.A.: *Beneficencia, formación y empleo en Valencia (1874-1902): Casa Hospicio Nuestra Señora de la Misericordia y Real Casa de Beneficencia*, Valencia, Servei de publicacions Universitat de València, 1995.

²³ VAQUER CABALLERÍA, M.: *La Acción social: (un estudio sobre la actualidad del estado social de derecho)*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 30-32.

²⁴ SAMANIEGO BONEU, M.: «Hacia la unificación de los Seguros Sociales: El intento integrador de la II República», *Studia histórica. Historia contemporánea*, 2, Salamanca, 1984, pp. 103-121.

²⁵ Véase PONS PONS, J.: «Los inicios del seguro social de salud en España, 1923-1949. Del seguro de maternidad al Seguro obligatorio de enfermedad», en *XVI Encuentro de Economía Pública*, Granada, 2009, sspp.

²⁶ MOLINERO, C.: *La captación de las masas: política social y propaganda del régimen franquista*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 85.



privadas. Por ello, al menos en los primeros años del franquismo, se debió contar con estas instituciones, y principalmente con las mutualidades patronales²⁷. Así, mediante la Obra 18 de Julio, las entidades privadas podían establecer conciertos con el Instituto Nacional de Previsión²⁸, estableciéndose así un sistema de cotización laboral que excluía a una parte importante de la población española.

En 1950, el 49 % de la población activa española se dedicaba a la agricultura²⁹, este sector poblacional sufrió un importante retraso en cuanto a la cobertura sanitaria. Las causas que pudieron motivar el retraso se resumen a continuación: los diferentes sistemas productivos centrados unos en grandes latifundios con trabajadores al amparo del propietario paternalista y otros, de carácter familiar, sujetos a varias modalidades contractuales; la política intervencionista, favoreciendo a los grandes propietarios; la dificultad para organizarse en asociaciones que defendiesen sus intereses con los consecuentes salarios bajos; la eventualidad en el trabajo; la escasa información estadística en el ámbito rural, y una patronal agraria poco receptiva a aceptar el coste de la implantación de los seguros sociales, supusieron un lastre que demoró la cobertura del seguro de enfermedad en el sector agrario hasta bien entrados los años cincuenta³⁰.

El Régimen Especial de la Seguridad Social Agraria cubría a todos los trabajadores del campo, pero centraba su cobertura en los subsidios familiares y de vejez, sin referirse en ningún momento al seguro de enfermedad³¹.

²⁷ Pons ofrece, en la publicación anteriormente referenciada (véase n. 25), una relación de las entidades colaboradoras del SOE que actúan en el ámbito nacional en el año 1945, incluyendo también el número de asegurados.

²⁸ Los artículos 27 y 29 de la Ley del SOE explican la posibilidad del concierto del Instituto Nacional de Previsión con entidades privadas. España. Ley de 14 de diciembre de 1942, por la que se crea el Seguro Obligatorio de Enfermedad. BOE n.º 361, del 27 de diciembre de 1942, pp. 10592-10597.

²⁹ CAMPO URBANO, S.: «Componentes de crecimiento de la población en España, 1940-1950», *Revista de Estudios Políticos*, 59, Madrid, 1957, pp. 149-176.

³⁰ VILAR RODRÍGUEZ, M. PONS PONS, J.: «La cobertura social de los trabajadores en el campo español durante la dictadura franquista», *Historia Agraria*, 66, Murcia, 2015, pp. 177-210. Véase CLAR, E. MARTÍN-RETORILLO, M. PINILLA, V.: «Historia y desarrollo económico en España, 1870-2000, Zaragoza», *Sociedad Española de Historia Agraria- Documentos de trabajo*, 1503, 2015, sspp.

³¹ El primer paso en la introducción de los seguros sociales entre los trabajadores agrarios se produjo con las leyes de 18 de julio de 1938, por la que se crearon los subsidios familiares, y de 1 de septiembre de 1939, que reformó el antiguo retiro obrero. El Régimen especial de seguros sociales en la agricultura aparece publicado en el Boletín Oficial del Estado en marzo de 1943. Ley sobre el Régimen especial de los seguros sociales de la agricultura. BOE n.º 61, de 2 de marzo de 1943, pp. 2012-2013.



Unos años más tarde, en diciembre de 1948, se produce la unificación de los procedimientos de afiliación y de cotización de los seguros sociales obligatorios. En su art. 1 dice así:

Quedan comprendidos obligatoriamente en el campo de aplicación de los seguros sociales de vejez, invalidez y enfermedad: a) Los trabajadores españoles por cuenta ajena, tanto manuales como intelectuales, mayores de 14 años ya sean fijos o eventuales o a domicilio cuyas rentas de trabajo no excedan de 18000 pesetas. b) los productores autónomos agropecuarios en las condiciones que determina la legislación aplicable a esta rama de producción...³².

Pero como aclara Vilar Rodríguez, la propia norma señalaba en una disposición transitoria que aplazaba la incorporación de los trabajadores eventuales y autónomos al seguro de enfermedad hasta que el Ministerio de Trabajo lo indicara y esto no se produjo hasta el año 1953. A partir del Decreto-ley de 23 de julio, cuando se creó el Régimen Especial de Seguros Agropecuarios³³, se incluye en el seguro obligatorio de enfermedad a los trabajadores agrarios fijos, pero la norma no se extendió a los eventuales hasta julio de 1958³⁴.

Antes de la implantación del seguro obligatorio de enfermedad la asistencia sanitaria, excepto para aquellos sin ningún recurso, que eran atendidos por la beneficencia, era exclusivamente privada. Ante esta situación, la cobertura sanitaria española en las décadas de los años cuarenta y cincuenta quedaba estratificada en tres niveles: beneficencia, asistencia privada y el Seguro Obligatorio de Enfermedad que cubría en sus primeros años a un 25 % de la población³⁵.

³² Decreto de 29 de diciembre de 1948, por el que se simplifican y unifican los procedimientos de afiliación y de cotización de los seguros sociales obligatorios. BOE n.º 18, de 18 de enero de 1949, pp. 278-280.

³³ Decreto-ley de 23 de julio de 1953, por el que se dispone que el Régimen especial de los Seguros Sociales Agropecuarios, contenido fundamentalmente en la Ley de 10 de febrero de 1943, comprende exclusivamente los Subsidios Familiar y de Vejez de los trabajadores agrícolas, forestales y pecuarios. BOE n.º 224, de 12 de agosto de 1953, p. 4892.

³⁴ Seguro de Enfermedad-Orden por la que se desarrolla el Decreto de 18 de octubre último, sobre extensión del mismo a los trabajadores agropecuarios calificados como eventuales en el Censo Laboral Agrícola. BOE n.º 86, de 10 de abril de 1958, p. 632.

³⁵ SEVILLA, F.: *La universalización de la atención sanitaria. Sistema Nacional de Salud y Seguridad Social*, Madrid, Fundación Alternativas, Ministerio de trabajo y asuntos sociales, 2006, pp. 11-12.



Por otro lado, y entendida exclusivamente como prevención de la enfermedad y no como promoción de la salud, la salud pública se reguló en la Ley de Bases de la Sanidad Nacional de 1944³⁶, que sustituyó a la de Beneficencia de 1849.

La cobertura sanitaria del campo español quedó en manos de las familias y de médicos rurales que en muchos casos pertenecían a la beneficencia municipal³⁷, a quienes se acudía en casos más graves y en muchas ocasiones aceptaban pagos en especie.

MARCELINO OLAECHEA. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE VALENCIA.
AÑOS 1940-1950

Finalizada la Guerra Civil, se instaura en España un régimen autoritario que estará vigente durante treinta y seis años. Son años difíciles para los españoles, pues el hambre y las dificultades económicas marcarán un periodo de tiempo difícilmente olvidable para aquellos que lo vivieron. El poder centralizado en la persona del Caudillo y las difíciles relaciones exteriores hicieron que el país estuviera sometido a un periodo de escasez y grandes dificultades.

³⁶ Ley de 25 de noviembre de 1944, de Bases de Sanidad Nacional. BOE n.º 331, de 26 de noviembre de 1944, pp. 8908-8936.

Sobre salud pública en España, véase RODRÍGUEZ OCAÑA, E., MARTÍNEZ NAVARRO, F.: *Salud Pública en España. De la Edad Media al siglo XXI*, Granada, Escuela andaluza de Salud Pública, 2005. BERNABEU MESTRE, J. GASCÓN PÉREZ, E.: *Historia de la Enfermería de Salud Pública en España (1860-1977)*, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 1999.

³⁷ La Ley Orgánica de Sanidad de 1855 estuvo vigente hasta los años cuarenta del siglo pasado. Establecía en sus artículos 64 y 65 la obligación de los municipios de prestar asistencia médico-farmacéutica a las familias pobres del lugar, creando puestos de médico titular para cubrirla y atender simultáneamente los asuntos de higiene pública. RODRÍGUEZ OCAÑA, E.: «Medicina y acción social en la España del primer tercio del siglo XX», en *De la beneficencia al bienestar social, cuatro siglos de acción social*, Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales, Madrid, 1985, pp. 227-250.

Desde el punto de vista estructural, en la primera etapa del franquismo se superponen tres subsistemas de bienestar social: los seguros sociales, la Acción social benéfico-paternalista del Estado y la Beneficencia de las entidades locales. Estas últimas integradas por ayuntamientos y diputaciones persisten como herencia regresiva del pasado y tienen competencia sobre beneficencia, protección de menores, prevención y represión de la mendicidad, mejora de costumbres y atención de índole social, perpetuando así el carácter represivo y correctivo con el que surgieron. CERDEIRA GUTIÉRREZ, I.: «Los servicios sociales del franquismo a la Constitución», *Cuadernos de trabajo social*, 0, Madrid, 1987, pp. 135-158. La alternativa para los pobres sin recursos y sin derecho al seguro obligatorio de enfermedad seguirá siendo la beneficencia privada en manos de la Iglesia.



En el caso concreto de Valencia, durante la Guerra Civil la ciudad y su huerta fueron tierra de acogida para muchos evacuados de las zonas de lucha. Cuando terminó la guerra no todos regresaron a sus lugares de origen y hubo además una oleada de recién llegados que escapaban de la miseria rural de la posguerra. Los bajos salarios, la escasez de empleo y la incapacidad de construcción de alojamiento barato al ritmo necesario produjeron un extenso chabolismo que llegó a penetrar en la ciudad a través del cauce³⁸. El Turia se transformó en un alargado suburbio. La dimensión del barranquismo y las prácticas abusivas vinculadas al urbanismo de posguerra incrementaron la degradación del río y agravaron la tragedia, a menudo ignorada, de la riada de 1949³⁹.

La marcada superpoblación y el hacinamiento actuaron como factores favorecedores de la aparición de tuberculosis⁴⁰. Otras enfermedades como el tifus exantemático, viruela, paludismo, avitaminosis y anemias y difteria, componían el catálogo de las enfermedades recurrentes en aquellas décadas de miseria y condiciones higiénicas deplorables⁴¹.

Ante la difícil situación social, surgen opciones para paliar en la medida de lo posible la precaria situación de las familias valencianas.

El nuevo régimen trajo consigo la recuperación, por parte de la Iglesia, del puesto de privilegio que durante años había ocupado en la sociedad española. En efecto, la jerarquía eclesiástica a nivel nacional había aceptado plenamente los presupuestos franquistas de una manera explícita y Valencia no fue una excepción⁴².

³⁸ PÉREZ PUCHAL, P.: «Introducción», en CANO GARCÍA, G. (coord.), *Inmigrados en el área metropolitana de Valencia*, Valencia, Universitat de València, 1978, pp. 7-16 (esp. p. 11).

³⁹ PORTUGUÉS MOLLÀ, I., MATEU BELLÉS, J. E.: «Río y suburbio: el cauce del río en la Valencia de la autarquía. (1939-57)», *Cuadernos de Geografía*, 91-92, Valencia, 2012, pp. 141-160 (esp. p. 145).

⁴⁰ GARCÍA FERRANDIS, X.: «Aspectos epidemiológico-asistenciales de la tuberculosis en Valencia durante la guerra civil española y la posguerra inmediata (1936-1941)», *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y las técnicas*, vol. 36, 77, Zaragoza, 2013, pp. 13-34.

⁴¹ CAYUELA SÁNCHEZ, F.: «La memoria en el cuerpo. La situación socio-sanitaria en el Levante español de la posguerra», *Revista murciana de antropología*, 23, Murcia, 2016, pp. 47-64 (esp. p. 56). Ver también PALANCA, J. A.: *Las epidemias de la posguerra. Discurso leído en la solemne sesión celebrada el día 28 de marzo de 1943 en la Real Academia de Medicina*, Madrid, Instituto de España, 1943.

⁴² PALACIO LIS, I., RUIZ RODRIGO, C.: *Infancia, pobreza y educación en el primer franquismo*, Valencia, Universitat de València, 1993.



Una figura crucial en el desarrollo de obras sociales fue el arzobispo de la Diócesis de Valencia durante esa época.

Marcelino Olaechea y Loizaga (Baracaldo, 1889 - Valencia, 1972). Hijo de un obrero metalúrgico, fue alumno desde su infancia de los salesianos, y a los 16 años ingresó en la congregación fundada por San Juan Bosco. Fue ordenado sacerdote en 1912. Amplió estudios de sociología en Lieja (Bélgica) y fue nombrado visitador de los seminarios de las provincias eclesiásticas de Valencia, Granada y Sevilla. Un año más tarde fue nombrado obispo de Pamplona, donde emprendió una gran tarea pastoral en momentos trágicos para la Historia de España⁴³.

Toma posesión de la archidiócesis de Valencia el 16 de junio de 1946. El estilo pastoral del nuevo prelado pivotará sobre dos ejes centrales: la renovación espiritual de la diócesis⁴⁴ y las iniciativas de carácter benéfico-asistencial. Estas últimas reforzadas por la urgente intervención necesaria para paliar la precaria situación socioeconómica de las familias valencianas y por el protagonismo social de la Iglesia favorecido por el Nuevo Régimen. Olaechea, sensible a las cuestiones sociales impulsó numerosas iniciativas a favor de los más necesitados de la sociedad. Funda el Instituto Social del Arzobispado en 1948⁴⁵, el Banco de Ntra. Sra. de los Desamparados durante el mismo año⁴⁶, la tómbola valenciana de la Caridad⁴⁷, que obtuvo recaudaciones de hasta 300.000 pesetas diarias. Introdujo también grandes contribuciones en el campo de la educación. Erigió el Hogar Instructivo Católico de Señoritas Oficinistas y la Escuela Diocesana de Auxiliares Técnicos

⁴³ CÀRCEL ORTÍ, V.: *Historia de la Iglesia en Valencia. Tomo II*, Valencia, Arzobispado de Valencia, Artes gráficas Soler-La Olivereta, 1986, pp. 853-887.

La Instrucción Pastoral de 6 de agosto de 1936 firmada por los obispos vascos Mújica y Olaechea, constituye la primera postura pública de dos obispos ante la situación de guerra declarada. Ante las interpretaciones que puedan hacerse sobre la afinidad de los obispos con el bando sublevado, coincidimos con Càrcel Ortí al afirmar que fue el primer documento episcopal que denunció el crimen organizado contra la Iglesia y sus miembros. Véase RODRÍGUEZ DE CORO, F.: «El obispo Olaechea y su pastoral conjunta sobre el nacionalismo vasco (1936)», *Vasconia. Cuadernos de historia-geografía*, 4, San Sebastián, 1984, pp. 237-267. Sobre el ministerio pastoral del obispo Olaechea en Navarra, VALIENTE ROSELL, G.: «El papel reconciliador de los eclesiásticos en la Guerra Civil: el caso de Marcelino Olaechea», *Historia Digital*, 26, 2015, pp. 25-36.

⁴⁴ Sobre iniciativas de renovación espiritual propuestas por Olaechea en Valencia, ver *Historia de la Iglesia en Valencia...*, *op. cit.*, pp. 855-858.

⁴⁵ BOAV 53 (1948) 2458, pp. 99-100.

⁴⁶ BOAV 52 (1947) 2453, pp. 413-416.

⁴⁷ BOAV 56 (1951) 2529, pp. 231-232.



Sanitarios⁴⁸. Fundó el Patronato de Educación e instrucción del Arzobispado⁴⁹, la escuela de magisterio y de asistentes sociales⁵⁰. Su lucha a favor de los más necesitados le llevó a impulsar la construcción de un grupo de viviendas para los que sufrían el grave problema del chabolismo en el cauce del Turia⁵¹. Impulsa la construcción del seminario metropolitano de Moncada con capacidad para 800 seminaristas⁵², revisa la geografía valenciana en aras de una nueva organización de las parroquias⁵³, participa activamente en las cuatro sesiones conciliares del Concilio Vaticano II, e interviene en los debates como miembro de la comisión «De seminariis, de studiis et de Educatione Catholica»⁵⁴.

En agosto de 1966, con 77 años de edad, presenta su renuncia a la sede valentina, que es aceptada durante el mes de noviembre del mismo año. Fallece en Valencia el 21 de octubre de 1972. La apertura de su causa de canonización es formalizada el 17 de septiembre de 2014.

DISPENSARIO NTRA. SRA. DE LOS DESAMPARADOS

Entre las iniciativas benéfico-asistenciales llevadas a cabo por el arzobispo Olaechea, el Dispensario de Nuestra Señora de los Desamparados, inaugurado el 8 de diciembre de 1952, centra la atención de nuestro estudio. La noticia sobre

⁴⁸ BOAV 58 (1953) 2577, pp. 410-416.

⁴⁹ BOAV 55 (1950) 2506, pp. 231-232.

⁵⁰ Véase BLANQUER, C. et al. (2012): «Cincuenta aniversario de la Escuela Diocesana de Asistentes Sociales de Valencia», *TS nova: Trabajo Social y Servicios Sociales*, 5, vol. 10, Valencia, 2012, pp. 93-96. BOAV (1962) 2772, p. 38.

⁵¹ El grupo de San Marcelino, 525 viviendas; grupo de Tendetes, 159; grupo de Patraix, 272; grupo de Rosales-Benicalap, 88; grupo Virgen del Puig, 99. Total: 113 viviendas construidas en Valencia y otras 397 en distintas poblaciones (Serra, Villanueva de Castellón, Sueca, Játiva, Benisa, Torrente y Catarroja). CÀRCEL ORTÍ, V.: *Obispos y sacerdotes Valencianos de los siglos XIX y XX. Diccionario Histórico*, Valencia, Edicep, 2010. Véase CHECA ARTASU, M. (2001): «Catòlics i habitatge durant el franquisme. Problemàtica i exemples a les terres de parla catalana (1939-1957)», en *Franquisme i transició democràtica a les terres de parla catalana: actes del 2n Congrés de la CCEPC, Palma, 16, 17 i 18 d'octubre de 1997*, Palma, Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana, 2010, pp. 703-720.

⁵² El 15 de mayo de 1944 fue colocada la primera piedra del nuevo edificio. BOAV 49 (1944) 2361, pp. 385-397. Carta pastoral sobre nuevo seminario metropolitano BOAV 52 (1947) 2435, pp. 33-36.

⁵³ BOAV 58 (1957) 2696, pp. 472-518. Documento erección nuevas parroquias diócesis de Valencia.

⁵⁴ LABOA, JM.: «Los obispos españoles en el concilio», *Anuario de historia de la Iglesia*, 14, Pamplona, 2005, pp. 29-50.



el nuevo establecimiento asistencial se recoge en el Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia⁵⁵. El estudio de este, servirá de base para conocer su actividad y funcionamiento⁵⁶. La motivación para crear el nuevo dispensario fue ofrecer una asistencia sanitaria adecuada para los pobres valencianos que la necesitasen. «Funcionan ya diversos dispensarios parroquiales, y funcionan bien. Quisiéramos darles empuje y coordinarlos. Quisiéramos crear el Dispensario Central del Secretariado diocesano de caridad, para asesorarlos y ayudarlos dotándolo de los medios de que ellos, por sus propios esfuerzos, no disponen»⁵⁷. Su fin último consistía en «atender a aquellos enfermos verdaderamente pobres, que no pertenezcan a seguros ni a mutualidades a los cuales presentarán los secretariados parroquiales de caridad»^{58 y 59}.

Entre las especialidades que se ofrecen en el dispensario se encuentran:

cirugía, traumatología, dermatología, medicina interna, digestivo, neurología, odontología, otorrino, oftalmología, urología, ginecología, niños y todos los servicios de rayos X, electrología, laboratorio y análisis⁶⁰. (...) Al frente de las clínicas y servicios están especialistas médicos auxiliados por las madres Mercedarias^{61 y 62}.

⁵⁵ BOAV 58 (1953) 2598, p. 408.

⁵⁶ Véase DEL RÍO HIJAS, M.E.: «Dispensario de Nuestra Señora de los Desamparados de Valencia», *Anales Valentininos*, 63, Valencia, 2006, pp. 149-157.

⁵⁷ BOAV 57 (1952) 2557, p. 78.

⁵⁸ BOAV 57 (1952) 2575, p. 418.

⁵⁹ Con la reorganización de Acción Católica en 1941, la nueva Junta Técnica Nacional tendrá como objetivo redactar unas normas mínimas para reorganizar los Secretariados Parroquiales de Caridad. Sánchez Jiménez recoge en su obra las bases para organización y funcionamiento de los secretariados parroquiales de caridad publicadas en la revista *Ecclesia* en el año 1942. SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, J.: *Cáritas española: 1942- 1997. Acción social y compromiso cristiano*, Madrid, Cáritas Española Editores, 1998.

⁶⁰ BOAV 58 (1953) 2598, pp. 408-409.

⁶¹ Don Juan Nepomuceno Zegri y Moreno funda en Málaga el Instituto de Hermanas Mercedarias de la Caridad. El 8 de marzo de 1878 visten el hábito mercedario en la parroquia de San Ildefonso de Málaga las primeras seis novicias de la nueva orden mercedaria. El 24 de abril de 1901, su Santidad León XIII otorga el Decreto de Aprobación del Instituto y las constituciones que regirán el mismo. Se establecen en Valencia, en la Casa de Maternidad del Santo Celo el 22 de julio de 1886. También permanecen en otras localidades valencianas, como es el caso de Serra y Enguera, así como del sanatorio infantil de Busot en Alicante. Al de Bétera, próximo a la cartuja de Porta Coeli, llegan el 15 de diciembre de 1948, a petición del Dr. Olachea, y atienden a 500 enfermos. AMUNDARAIN, A.: *Vida, espíritu y hechos de la Congregación Religiosa Hermanas Mercedarias de la Caridad*, Madrid, Imprenta Avillista, 1954.

⁶² BOAV 58 (1953) 2598, pp. 408-409.



Para ser atendidos en el dispensario son necesarios una serie de requisitos que deben ser cotejados por parte del párroco responsable de la parroquia a la que pertenece el enfermo. Estos requisitos son: presentar papeleta firmada por parte del párroco que acredite la verdadera pobreza del feligrés y que vaya firmada por el médico de la parroquia que haya visitado al enfermo. Procede también que firme la papeleta una enfermera parroquial, en el caso de que hubiere⁶³. El dispensario funciona desde el primer momento en el edificio del Santo Celo, situado en la calle número 10 de Valencia. Durante el primer año de existencia son atendidos cerca de 3000 enfermos y se les ha dispensado medicinas por más de 200.000 pesetas⁶⁴. Los requisitos para ser atendidos en el dispensario no son respetados con la rigurosidad necesaria, y es durante el mes de febrero de 1956 cuando el arzobispo Olaechea publica una nueva circular dirigida a los párrocos modificando los requerimientos de atención: «hemos pensado, que nos enviéis a Nos mismo listas de todas las familias de la parroquia que llenen las condiciones de pobreza tantas veces detalladas para poder ser atendidos sus miembros en el Dispensario»⁶⁵.

En cuanto a financiación del proyecto, se sufraga desde las aportaciones voluntarias de los ciudadanos: «pon tu limosna generosa en el buzón del Dispensario o entra y déjala en él, o ven y entrégala para este fin en el banco de Nuestra Señora de los Desamparados»⁶⁶, pero estas aportaciones resultan insuficientes: «la caridad de los valencianos hacia esta gran obra no va acorde con la actividad inmensa que desarrolla»⁶⁷.

Pese a las dificultades económicas que pueden adivinarse la actividad del dispensario durante sus años de existencia no cesa. Así, durante el primer año son atendidos cerca de 3000 enfermos⁶⁸; en el año 1954 son visitados 4136 pacientes⁶⁹; en 1955 se atiende a un total de 5673 personas, y son intervenidas quirúr-

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ BOAV 61 (1956) 2653, pp. 91-92

⁶⁶ BOAV 57 (1952) 2575, pp. 389-393.

⁶⁷ BOAV 61(1956) 2650, p. 19.

⁶⁸ BOAV 58 (1953) 2598, p. 409.

⁶⁹ BOAV 60 (1955) 2620, p. 32.



gicamente 257⁷⁰. Durante 1956 se atiende a 2573 enfermos en primera visita y se practican 159 intervenciones quirúrgicas⁷¹.

A partir de 1957, en los números del Boletín Oficial de la Diócesis de Valencia, no vuelven a aparecer noticias sobre el dispensario.

Causas que justifiquen el cese de la actividad en el dispensario no pueden ser contrastadas, pero varios motivos pudieron propiciar la clausura de este: la falta de recursos económicos para mantener los servicios ofrecidos por el Dispensario⁷², o la redirección de estos para tratar emergencias como la riada de 1957⁷³, y la mejora en las políticas sociales y económicas del régimen, pudieron motivar el cese de la actividad del dispensario⁷⁴.

En cualquier caso, la empresa iniciada por Olaechea y secundada por un grupo de profesionales comprometidos y anónimos sirvió para mejorar la salud y la dignidad de los sectores más humildes de la sociedad valenciana en los años cincuenta.

CONCLUSIONES

- El concepto de enfermedad y el modo de afrontarla varían a lo largo de la historia de la humanidad.
- La doctrina cristiana, con la idea de la doble condición «personal» y «espiritual» del hombre y una concepción de amor hacia él fundamentada en el amor al prójimo, influirá en la atención prestada al enfermo.
- La cobertura sanitaria a los ciudadanos por parte del Estado se instaura en España en la década de los años cuarenta del siglo XX y queda estratificada

⁷⁰ BOAV 61 (1956) 2650, p. 19.

⁷¹ BOAV 62 (1957) 2674, p. 20.

⁷² Existen varias referencias en los boletines del Arzobispado, rogando una mayor colaboración económica por parte de los fieles. Olaechea se refiere al sostenimiento económico del dispensario en estos términos: «Y ¿de dinero? ¡Muy mal!... una gran sordera a mis voces». BOAV 59 (1954) 2602, p. 4. «Cerramos el ejercicio de 1954 con no menos de un cuarto de millón de pesetas de deuda». BOAV 60 (1955) 2628, p. 55.

⁷³ Se destinan los beneficios obtenidos en la Tómbola de la Caridad a los daños ocasionados por la Riada. BOAV 63 (1958) 2702, p. 131.

⁷⁴ Véase RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J.L.: «La división de la clase política en el tardofranquismo», en NAVAJAS ZUBELDÍA, C., ITURRIAGA BARCO, D. (coords.), *Crisis, dictaduras y democracia: I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, 2008.



en tres niveles: beneficencia, asistencia privada y el Seguro Obligatorio de Enfermedad que cubrirá en sus primeros años a un 25 % de la población.

- Las iniciativas de carácter benéfico-social iniciadas por el arzobispo Olaechea serán cruciales para aliviar la situación socioeconómica de las familias valencianas durante los años de la posguerra.
- En apenas cinco años de existencia serán atendidos en el dispensario de Ntra. Sra. de los Desamparados más de 15000 enfermos procedentes de todas las parroquias de la diócesis de Valencia.
- La atención sanitaria ofrecida en este dispensario conformará una iniciativa de carácter benéfico que, sustentada por los principios de la doctrina cristiana, ofrecerá asistencia médica a los sectores más necesitados de la sociedad valenciana de los años cincuenta.



III MEMORIA

Valencia y Roma. Dos ciudades unidas por los papas Borja

Miguel Navarro Sorní

Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia

E-mail: navarrosorni@telefonica.net

La época de los papas Borja marca uno de los periodos de más intensa relación entre Valencia y Roma, pues si en la segunda mitad del siglo xv y los primeros años del xvi es evidente que se percibe un especial contacto entre ambas ciudades, a todos los niveles –cultural, religioso, artístico, mercantil, etc.–, esto tiene su primera y principal (aunque no única) explicación en la sorprendente ascensión al solio pontificio de dos prelados valencianos: Alfonso de Borja y su sobrino Rodrigo de Borja, que, como es sabido, ocuparon la sede de Pedro con los nombres de Calixto III (1455-1458) y Alejandro VI (1492-1503).

La presencia de estos papas valencianos en Roma tuvo como consecuencia que se buscara intencionadamente relacionar la Urbe romana con Valencia, la ciudad cabeza del reino de donde provenían los papas y de la que habían sido obispos, utilizando para ello una cierta analogía en el significado de sus nombres. El primero en recurrir a este argumento relacional fue el papa Calixto III, quien, como testifica el humanista Gaspare da Verona en su *Vida de Pablo II*, «solía comparar» Valencia «con la urbe romana»; y precisa: «Se refería al nombre, pues, como él mismo repetía a menudo, Roma significa en argólico “fuerza” y “valor” [valencia]»¹.

¹ El cardenal Alfonso de Borja había encomendado a este prestigioso humanista, que tenía una escuela en Roma, la educación de sus sobrinos Rodrigo de Borja y Joan Lluís del Milà, cuando estos jóvenes llegaron de



¿Dónde se inspiró el primer papa Borja para realizar esta afirmación, cuál fue la fuente de esta? Sin duda fue la lectura (o mejor, la indicación por parte de algún humanista romano que desearía halagarlo) de la *Collectanea rerum memorabilium* de Cayo Julio Solino, en cuyo primer capítulo, al tratar del origen de la ciudad de Roma, este autor latino afirmaba que en opinión de algunos «Valentia» fue el nombre primitivo que tuvo la ciudad del Tíber, pero el rey Evandro lo cambió por el de Roma cuando vino con sus gentes desde Grecia hasta el Lacio y conquistó esta plaza fuerte, pues conservó el significado del nombre latino de esta pero lo tradujo al griego y la llamó Roma, ya que *rhomé* significa en griego antiguo ‘fuerza’ y ‘valor’: «Sunt qui videri velint Romae vocabulum ab Evandro primum datum, cum oppidum ibi offendisset, quod exstructum antea Valentiam dixerat inventus Latina, servataque significatione inpositi prius nominis, Romam Graece Valentiam nominatam»².

Pero sabemos que en la intención de Calixto III esta comparación entre Roma y Valencia iba mucho más allá de la feliz semejanza en el nombre, y tenía en su mente una oculta finalidad política: conectar a los Borja con Roma, hasta el punto de hacerlos verdaderos romanos, itálicos. Así lo descubrió el pontífice cuando, el 19 de agosto de 1457, hizo público en un consistorio el nombramiento de su sobrino Pere Lluís de Borja (hermano de Rodrigo) como prefecto de la ciudad de Roma y capitán general de las tropas de la Iglesia. Al presentarlo a las autoridades y a los ciudadanos principales de Roma, Calixto justificó el nombramiento diciendo que lo había hecho porque su sobrino «era d’ánimo et costume italico et semper s’era alenato a Roma da piccolo, et così havea animo d’essere et vivere et morire cittadino romano; et cossì, gli lo ricomandava come cittadino romano et multa huiusmodi». Es decir, que su sobrino era de ánimo y costumbres itálicos y se había criado en Roma desde pequeño, y que tenía la voluntad de ser y vivir y morir como ciudadano romano; y así se lo recomendaba como ciudadano

Valencia a Roma, y era preciso darles un baño cultural más acorde con la cultura imperante en Italia, para que no «desentonaran» en aquel refinado ambiente. El texto completo de Gaspare da Verona dice así: «Cardinalis Vicecancellarius [Rodrigo de Borja] ex ea parte Hispaniae est, quae Valentiae regnum dicitur, immo Valentinus est. Est autem Valentia hodierna luce clarissima urbs, qua Calistus Tertius eius avunculus cum urbe Roma convenire praedicare solebat. Verum de nomine loquebatur, nam, ut ipse saepenumero dictitabat, Roma, argolicum nomen, robur et valentiam significat». G. Da Verona: *De gestis tempore Pontificis Maximi Pauli secundi*, en *Le vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi*, a cura di G. Zippel, en *Rerum Italicarum Scriptores* III/16, p. 39.

² C. Iulii Solini *Collectanea rerum memorabilium*, recensit Th. Mommsen, Berlín, 1895, p. 3.



romano³. De ese modo el primer papa Borja se desvinculaba de su condición de súbdito de Alfonso el Magnánimo, una circunstancia que originaba muchos recelos entre las potencias de Italia por las intenciones de dominio sobre aquella península de las que el soberano daba muestra, y se insertaban él mismo y sus familiares en el mundo de la política italiana como naturales o nativos y no como odiosos extranjeros, a fin de ser aceptados sin recelos ni reparos.

La misma actitud adoptó su sobrino, el cardenal Rodrigo de Borja, quien al acceder al papado se sirvió de un dominico italiano –Giovanni Nanni, más conocido como Annio de Viterbo– para diseñar un complejo programa iconográfico destinado a decorar los apartamentos Borgia del palacio vaticano remodelado por el pontífice valenciano, con el expreso fin de relacionar a los Borja con los antiguos etruscos, fundadores de Roma.

Este dominico era un personaje muy singular, pues además de teólogo era un estudioso de la gramática latina, arqueólogo, aficionado a la alquimia y a la astrología y gran devoto de la cultura oriental, en especial de la egipcia, aunque en realidad podemos considerarlo un ecléctico, al que su biógrafo R. Weiss no duda en calificar de «falsario senza scrupoli»⁴.

¿Cómo entró en relación Alejandro VI con este fantasioso fraile predicador? Muy probablemente fue por medio de la familia Farnese, con la que Alejandro VI estaba muy ligado (por su relación con Giulia Farnese). El hecho es que Annio había dedicado en 1491 a Pierluigi Farnese –padre de la bella Giulia– su *De Viterbiis viris et factibus illustribus*, donde, basándose en supuestos «autores antiquísimos», hacía descender a los Farnese nada menos que del dios egipcio Osiris. Pero en 1493 Nanni tuvo ocasión de conocer personalmente al papa, cuando este se vio obligado a hospedarse en Viterbo con toda su corte, a causa de un temporal que le retuvo allí varios días. Annio aprovechó la ocasión para organizar un presunto descubrimiento de varias estatuas antiguas (que al parecer él había mandado enterrar previamente), y que identificó con los míticos fundadores de la ciudad de Viterbo⁵. Este descubrimiento impresionó mucho al papa, y Annio

³ Las palabras del papa las cita el orador milanés Ottone del Carreto, en un despacho dirigido al duque de Milán el 20 de agosto de 1457, en el Archivio di Stato di Milano, *Carteggio Sforzesco, Potenze estere, Roma*, 45, n. 176.

⁴ Weiss, R.: «Traccia per una biografia di Annio da Viterbo», en *Italia Medioevale e umanistica* V, 1962, pp. 425-442.

⁵ Cf. J. Rubini: *Annio da Viterbo e il Decretum Desiderii. Storie e miti del libero comune viterbese*, Viterbo, 2012, p. 8.



debió de aprovechar la ocasión para hablarle de sus fantásticas teorías sobre los descendientes de Noé, y la relación de estos con la Hispania de la que provenía el pontífice. Fue entonces cuando Alejandro tomó la decisión de llevarlo consigo a Roma para diseñar el programa iconográfico que el Pinturicchio debía plasmar en sus apartamentos del Vaticano.

Como base de este programa Annio transformó el toro heráldico de los Borja en la divinidad egipcia Apis, que se representa como un buey, pues de acuerdo con sus fantasías, Osiris y su hijo Hércules egipcio (o libio) habían venido a Italia pasando por la península ibérica, donde habían puesto en fuga a los gigantes y fundado la civilización etrusca, precursora de Roma. En el programa iconológico ideado por el imaginativo dominico, Alejandro VI era el nuevo Osiris, y su hijo César el nuevo Hércules, que librarían a Italia de los «gigantes», es decir, las potencias extranjeras que la ambicionaban (Francia y España), y crearían la nueva Etruria, o sea, un Estado Pontificio fuerte⁶.

Para fundamentar estas fantasías, en 1498 Annio publicó en Roma una obra titulada *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, en la que mezclaba noticias auténticas con textos ficticios que atribuía a autores antiguos, libro que se hizo muy popular y conoció varias ediciones; posteriormente se publicó en diversas remodelaciones, tanto en latín como traducida al italiano y con títulos diversos, siendo el más habitual el de *I cinque libri de le Antichità di Beroso sacerdote caldeo*. En dicha obra los orígenes de España ocupaban un lugar importante, pues se les dedicaba un libro entero de esta, y se ponían en relación nada menos que con los hijos del patriarca Noé, de quienes vendrían los primeros pobladores de la península ibérica después del diluvio, a través de un descendiente de Jafet, Tubal, que sería el primer rey de España.

Pues bien, en esta obra Annio atribuía la fundación de Valencia a un mítico rey de España llamado Romo, quien le habría dado el nombre de Roma en honor suyo, para que en su nombre mantuviera la memoria de su fundador: «Romo Re de Celtiberi fu quello che edificó Roma non lungi da Sagonto». Y fueron los romanos quienes, al conquistarla, cambiaron su nombre por el de su significado en latín, es decir, *Valentia*: «e romani interpretando il nome, la chiamarono Va-

⁶ Véase al respecto Carbonell i Buades, M.: «Els papes Borja, l'art i la cultura», en *Xàtiva, els Borja: una projecció europea*, vol. 1, Xàtiva, 1995, pp. 63-84 (esp. p. 74). También Mattiangeli, P.: «Annio da Viterbo ispiratore di cicli pictorici», en *Annio da Viterbo. Documenti e ricerche*, Roma, 1981, pp. 255-339.



lencia». Y justificaba así su invención: «Romo significa Valente e Robusto quasi in ogni lingua, e per conseguente Roma Valentia». Y páginas más adelante insistía: «Et in voce aramea [*sic*] Roma significa Valentia, e Romo Valente. Così Valentia, città antichissima da questo Romo edificata»⁷. Es decir, para Annio, la Roma hispánica antecedería a la Roma itálica, y –dando la vuelta a la afirmación de Solino sobre la Roma itálica– serían los propios romanos quienes cambiarían el nombre de aquella, traduciendo al latín su significado, ya que Roma significa Valencia.

No es casual que al año siguiente, 1499, Annio fuera elevado por Alejandro VI a la dignidad de maestro del Sacro Palacio, o sea teólogo oficial del papa, sin duda para premiar sus servicios ensalzando hasta límites insospechados, con unos orígenes míticos y sorprendentes, la patria y el linaje del pontífice.

En efecto, pues debemos resaltar que esa presunta semejanza onomástica entre los nombres de Valencia y de Roma, promocionada por Annio de Viterbo, y el hermanarlas en su origen, fue una táctica hábilmente utilizada en el entorno romano de los Borja, para ensalzar y honrar, por asimilación a la Ciudad Eterna, la ciudad de Valencia, cabeza y representante del reino del que aquel linaje procedía y de la que los dos papas Borja habían sido obispos, y por ende engrandecer a estos y a su parentela. Pero, además, y esto era mucho más importante, servía – como ya hemos visto en el caso de Calixto– para presentar a los Borja ante la opinión pública italiana no como bárbaros extranjeros (acusación que corría en las cortes de Italia, entre los humanistas e incluso en la curia), sino como auténticos romanos, procedentes de una antigua ciudad hispana llamada Roma, rebautizada por Roma como Valencia y en clara armonía con aquella, con su civilización y su cultura. Como vemos, la asimilación onomástica entre las dos ciudades no era baladí, ni un mero recurso retórico para adular u honrar a los Borja, sino un argumento de gran calado político.

Todavía a inicios del siglo XVII estaba viva en Valencia la conciencia de esa especial relación onomástica con Roma que se había originado en la época borgiana –y que Pedro Antonio Beuter se había encargado de difundir en su *Historia de Valencia*–, como pone de manifiesto el religioso mínimo fray Guillermo Vicente Gual en su *Historia de la vida, muerte y milagros del muy reverendo y bendito*

⁷ *I cinque libri de le Antichità di Beroso sacerdote caldeo. Con lo commento di Giovanni Annio di Viterbo Teologo eccellentissimo*, Venecia, Baldissera Constantini, 1550, f. 104r y 294r.



*padre... fray Gaspar Bono*⁸, donde, tras referir que este «fue natural de la noble y coronada ciudad de Valencia, en España», añadía con tono de complacencia no exenta de una evidente exageración patriótica: «la qual [Valencia] en santidad y virtud parece que compite con cualquier otra ciudad o lugar del mundo, excepto la ciudad de Roma [...]. Porque –advertía– la ciudad de Roma es la más célebre, la más excelente que las otras ciudades, hasta ser la cabeza y señora del mundo». A su parecer se trataba de una semejanza o similitud con la Ciudad Eterna que le venía a Valencia «desde el principio de su fundación», como confirmaba

un autor muy grave, el qual hablando del rey Romo y de la fundación de Valencia dice estas palabras: «Rumus dicitur valens & robustus ferme ab omni lingua & historico: quare [...] si Romus valens est & item valens Romus, necessario consequens est ut Roma sit Valentia & Valentia Roma».

Es decir, Romo se traduce por valeroso y robusto en casi todas las lenguas y por la mayor parte de los historiadores; por lo tanto, si Romo significa ‘el que vale’ y ‘el que vale’ Romo, es necesario en consecuencia que Roma sea Valencia y Valencia Roma. Naturalmente el «autor muy grave» al que se refería era Annio de Viterbo, cuyas fantasías se habían difundido en nuestra tierra por obra de Pedro Antonio Beuter, mediante el cual las recibió fray Guillermo Vicente Gual⁹.

Se había creado, pues, un lazo o relación especial entre ambas ciudades, que además de su semejanza onomástica se encontraban hermanadas aún más en la persona de los papas Borja: la Roma itálica y la hispánica estaban a la par.

⁸ Publicada dentro del *Enchyridion o breve crónica de varones ilustres en santidad de la Sagrada Religión de los Padres Mínimos* [...] compuesta por el doctor Pedro Jayme Tristañ Burges, en Barcelona, por Esteban Liberós, 1619.

⁹ Sobre la fundación de Valencia por el rey Romo, véase Beuter, P. A.: *Primera part de la Història de València*, ed. a cura de Escartí, V. J., Valencia, 1998, p. 89. Véase también Pla Ballester, E.: «Los cronistas de Valencia y la fundación de la ciudad», *Saitabi*, 1962, pp. 61-88 (esp. p. 62).



Inquisidores y escobas al filo de la leyenda negra.
Estudio antropológico de la hechicería
en la monarquía hispánica

María Lara Martínez

Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)

E-mail: maria.lara@udima.es

RECUESTO DE HOGUERAS

Se tiende a pensar que la relación entre los inquisidores y las hechiceras fue un episodio macabro de tensión extrema. Sin embargo, si nos acercamos al testimonio de Alonso de Salazar y Frías, el teólogo al que se encomendó la supervisión de las aldeas navarras cercanas a las grutas de Zugarramurdi tras el famoso auto de 1610, nuestra opinión puede mudar de signo.

Generalmente una falsa impresión nos lleva a considerar que la población de los países meridionales es más extrovertida, impulsiva y pasional, mientras que a los habitantes nórdicos los estimamos más dados a la reflexión. No obstante, cuando nos dejamos llevar por conceptos preconcebidos podemos caer en errores, como resulta falaz en nuestro siglo (en el que, por imperativo moral y lógico, debemos defender la equiparación plena entre los dos sexos) continuar adjudicando a los niños el azul y a las niñas el rosa, que bien está pero con viceversa y tonos intermedios.

La bruja había sido la médica del milenio, pero en Plena Edad Media la concepción había cambiado radicalmente. Surgió la universidad, la lección académica se impuso al saber popular y, de sanadoras, pasaron a ser envenenadoras y a ser consideradas malditas, novias del diablo, pues vivían en lugares siniestros y aislados, entre ruinas, escombros y podredumbre. El pueblo, que desconocía la



diferencia entre superstición y ciencia, adoptaba una actitud maleable. El odio y la ignorancia mataban a cualquiera, por celos o por codicia. Solo Dios es competente para curar el cuerpo y el alma, por lo tanto todo aquel que encaminara sus prácticas a contradecir la voluntad divina, o a representar un papel inalcanzable como criatura, sería encarcelado y juzgado.

En sus inicios, en la península ibérica el Santo Oficio había tratado con ligereza los temas de brujas por considerarlos heréticos para, posteriormente, cebarse con el castigo de la herejía. Pero algo cambió a partir de las brujas de Zugarramurdi. A partir del inquisidor Salazar y Frías se diagnosticó una auténtica psicosis en torno a la magia y, así, se impuso el silencio como medicina ante la superstición. Mientras que los vampiros proliferaban en Europa y el jurista británico

sir William Blackstone declaraba en 1775 que «negar la posibilidad, mejor dicho, la existencia real de la brujería es al mismo tiempo contradecir rotundamente la palabra revelada de Dios», en España, desde el informe de más de 5.000 páginas confeccionado por Salazar y Frías, la Suprema optó por asumir el criterio de la reflexión científica. Puesto que no había pruebas que justificaran el delito, los hombres y las mujeres acusados de contacto con el esoterismo más tenebroso no serían entregados al brazo secular.

En la Edad Moderna, la mitad de las brujas que sucumbieron en la hoguera, unas 25.000, lo hicieron en los estados alemanes. Fue Lutero quien modificó, pasando al género femenino, la cita del Éxodo (22, 17): «a las magas no les dejarás vivir», y en su predicación del 6 de mayo de 1526 afirmó cinco veces que «deben ser ajusticiadas». Durante la Guerra de los



Fig. 1. La hechicera Alcina se hace un encantamiento a sí misma. *Orlando furioso*, poema épico del siglo XVI.

Treinta Años, cuando la lucha se dirigía hacia su punto álgido, diezmando a la población, las denuncias ante los tribunales se multiplicaron.

Las cifras aportadas han sido dispares. Consensuando las estimaciones, podemos sostener que, en España, la proporción se reduce al haber sido ejecutados unos 300 individuos de un total de 8.100.000 habitantes hacia 1610, relación que se ve superada en el pequeño territorio de Liechtenstein, donde la poda se llevó por delante a 300 hechiceras, pero de un censo demográfico de 3.000. En Italia perecieron en las llamas 1.000, de 13.100.000. Entre 1575 y 1580, en el norte de la península adriática varios miembros de una secta conocida como los *benandanti* fueron apresados por afirmar que, mientras dormían, sus espíritus salían a combatir contra las brujas. En general, en el área mediterránea la mayor parte de los 12.000 procesos de brujería fueron sentenciados con penas menores, interrupción por falta de pruebas o absolución.

De 1489 a 1522, en la primera fase del Santo Oficio hispano, fueron condenadas 11 brujas a la hoguera, cuatro años después la élite de teólogos se agrupó en Granada para elaborar unas nuevas instrucciones. Encabezó las sesiones el inquisidor general Manrique y, tras una ajustada votación de seis contra cuatro, se afirmó que «todos los más juristas de este reino han tenido por cierto que no hay brujas». A partir de 1526, todos los casos referentes a esta truculenta materia deberían ser remitidos al inquisidor general, los jueces averiguarían si los detenidos habían sido sometidos a tortura y se haría constar en el expediente si dichas personas se habían ausentado de sus domicilios ante la convocatoria de la junta.

Del mismo modo, cualquier bruja que confesara voluntariamente y mostrara arrepentimiento sería reconciliada sin ver sus bienes confiscados. Si los asesinatos y crímenes relatados eran reales, las autoridades civiles aplicarían el castigo, mas si eran ilusorios los juzgarían los inquisidores. Con estas instrucciones muchas brujas españolas quedaron a salvo de la hoguera, pero en la primera década del siglo XVII la idea del contagio francés volvió a conceder actualidad al tema.

«No hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se empezó a hablar y escribir de ellos», aseveró Alonso de Salazar y Frías cuando la psicosis se extendía por la comarca de Zugarramurdi. Y es que ni la pira traía el fin de la superstición ni tampoco podía intentarse arrancar de las conciencias del Siglo de Oro el pensamiento espurio sin previo aviso de que, en el intento, saldrían enmarañadas buenas dosis de cristianismo.



Decía Shakespeare que «el hereje no es el que arde en la hoguera, sino el que la enciende». No obstante, conviene matizar que en esta macabra fiesta del despilfarro (el auto de fe de Córdoba de 1655 costó 2.139.590 maravedíes), el autor de la ejecución era colectivo pues, a los inquisidores, hay que sumar al pueblo encolerizado que abarrotaba los balcones, saltaba a los palenques y agredía a los reos. La ejecución compartía espacio de ocio con las corridas de toros, los entremeses y los fuegos artificiales. Sorprende la preocupación por facilitar comodidades al público, proporcionándole la opción de alquilar una especie de sombrillas: «en los tejados de la Plaza Mayor donde se hizo y ventanas de ella hubo asimismo mucha gente con telas de lienzo en ellas por el gran sol que había los cuales se alquilaban a diferentes precios según los lugares»¹.

Algunos espectadores se quedaban a dormir junto a la humareda, con la tranquilidad conferida por los cuarenta días de indulgencia a ganar por la contemplación de la hoguera. Unos pernoctaban en la plaza por gusto, otros por necesidad al congregarse en la ciudad, movidos por un deseo hipócrita de pureza religiosa, vecinos de tantas aldeas que las posadas quedaban más que llenas. Como recuerdan los pliegos de cordel, «no menos los forasteros / cuidado de verlo toman, / deseando que a la Fe / se ensalce con honra y gloria».

Aparte de la represión ejercida desde los organismos oficiales, la infrajusticia de la vecindad fue tremenda. En 1611, en cimas navarras, el párroco Irisarri escribía sobresaltado que

el martes pasado, en el lugar de Sumbilla, a la hora de misa, a una vieja de setenta y más años, dieron cuestión de tormento ciertas mujeres del mismo lugar y, habiéndole dado tormento por más de una hora entera y no confesando nada la vieja, sino sólo decir que ella jamás había confesado ni hecho pecado de brujería, ni había llevado a ninguna criatura a aquelarre, la bajaron del tormento y la llevaron a la parroquial de San Juan, del mismo lugar, las mismas mujeres, y allá, con muchos halagos, unas veces, y otras con grandes amenazas, le hicieron muchas preguntas para que dijese cómo era bruja; y ella, al cabo, como le prometieron de ponerla en el mismo tormento de cuerdas, dijo que la dejaran y no la llevaran a casa y que confesaba ser bruja, pero jamás había hecho mal ninguno de brujería [...] La pusieron en la misma cuestión, adonde expiró y murió.

¹ BNE, Manuscritos, 1104, fol. 79r.



Han transcurrido más de tres siglos desde que el teólogo Salazar y Frías abogara por la discreción. Precisamente desvelar el misterio de los brujos y embrujados es nuestro propósito, adentrándonos en los catálogos mágicos de un tiempo en el que las admoniciones del púlpito se mostraban infructuosas en el bloqueo de la desviación o herejía.

A medida que avanzaba el siglo XVII, las altas autoridades fueron desligando la magia de su vínculo con la herejía. Enfatizaron, en cambio, el engaño y la ignorancia de los acusados. El racionalismo se abría brecha en la península ibérica a pesar de que en el contexto internacional reinara el silencio. Por ello, en 1623, Calderón, que conocía a muchos embusteros andantes del Madrid de los Austrias, compuso *El astrólogo fingido*, cuya trama se desarrolla en un ambiente licencioso de burla donde ni, por asombro, el telescopio aparece. Había muchos magos, más que literatos, viviendo del *cuento*, mientras que el príncipe Segismundo, de *La vida es sueño* (1636), a causa de una profecía funesta, permanecía encadenado en la más oscura caverna.

LAS PÓCIMAS EN LOS TRATADOS

En el *Diccionario de la Real Academia Española* leemos que la bruja es la «mujer que, según la opinión vulgar, tiene pacto con el diablo y, por ello, poderes extraordinarios» y «en los cuentos infantiles tradicionales, mujer fea y malvada, que tiene poderes mágicos y que, generalmente, puede volar montada en una escoba». Más orientado a la vertiente de encandilar, se expone el vocablo *hechicera*: «que por su hermosura, gracias o buenas prendas atrae y cautiva la voluntad y cariño de las gentes».

En los acercamientos al más allá, la opinión está dividida. Hay quien piensa que no hay brujas buenas y malas, en tanto en cuanto pueden orientar sus poderes hacia el remedio o el daño. Sin embargo, el examen de los amarillentos papeles corrobora que las benévolas siempre fueron sanadoras y que las perversas no cesaron de urdir vuelos de dudoso destino o, lo que es más grave, de atentar contra los paisanos. El sentido de grupo lo advertimos precisamente entre las brujas negras, ya que quienes ejercían de curanderas desarrollaban su jornada como *meigas* o hadas, aunque algunas adquirirían tanta fama que visitarlas suponía una cita ritual, la cual reclamaba para el enfermo la compañía de los parientes.



Aunque habitualmente son empleadas como sinónimos (así manejaremos estos conceptos en este trabajo), se puede definir la brujería como un poder desencadenado y controlado por el ser humano. En contraste, la hechicería sería la práctica de la magia mediante un proceso de manipulación de amuletos. En este caso, la distinción estribaría en que la primera es un don natural y la segunda, una habilidad adquirida; aunque para gustos, los colores, pues hay quienes estiman que la hechicería puede ser blanca o negra, y la brujería solo nefasta. En términos coloquiales, la bruja aplica amuletos, jaculatorias, bebedizos, etc., y la hechicera los fabrica.

Abrimos el baúl de la Historia y sacamos el espejo de la literatura. Porque el estudio permite advertir una correspondencia entre lo que estos personajes fueron y cómo sus contemporáneos las presentaron. Fantasía documentada o realidad inspiradora de fábulas.

El hecho es que, una vez predisuestas al encuentro con el macho cabrío, en el organismo de las hechiceras más espeluznantes las hierbas alucinógenas actuaban como billete al averno. Sobre la muerte de niños por causas extrañas, atribuidas a las brujas, reflexiona Cervantes por boca de la Cañizares en una de sus *Novelas Ejemplares*:

Aquí pudieras también preguntarme qué gusto o provecho saca el demonio de hacernos matar las criaturas tiernas, pues sabe que, estando bautizadas, como inocentes y sin pecado, se van al cielo, y él recibe pena particular con cada alma cristiana que se le escapa, (pero lo hace) por la pesadumbre que da a sus padres matándoles los hijos, que es la mayor que se puede imaginar.

La sombra necesita de la luz. Es una evidencia que el mal existe, pero la religión cristiana enseña que el bien se alza con la victoria. Desde antiguo, a san Miguel se lo invoca como defensor en la lucha. ¿Quién como Dios? es su lema porque dirigió el ejército celestial para preservar el nombre del Todopoderoso. Por prudencia y simpatía, con el arcángel como protector, abordamos la descripción de esta dialéctica en el Siglo de Oro.

En *El coloquio de los perros*, la Cañizares no preguntó al demonio por el futuro de los dos canes «porque nunca a lo que le preguntamos responde a derechas, sino con razones torcidas y de muchos sentidos. Así que, a este nuestro amo y señor no hay que preguntarle nada, porque con una verdad mezcla mil mentiras».





Fig. 2. San Miguel Arcángel, por Bronzino. Capilla de Leonor de Toledo, en el Palacio Vecchio, de Florencia.

Del mismo modo, en su autobiografía, Pasamonte (autor del supuesto Quijote espurio) indica: «ven aquí como el demonio, diciendo y haciendo demostraciones verdaderas, miente y engaña».

A pesar del enojo, de *El Quijote* de Avellaneda obtuvo ideas de Cervantes, especialmente para el ya mentado pasaje de *El coloquio de los perros*. Es ahí donde vemos la sarcástica comparación entre la estriga y el facultativo, dos profesiones que en el presente nada tienen en común y, por ello, la ironía. Apostillaba Berganza que «de cinco mil estudiantes que cursaban aquel año en la universidad, los dos mil oían medicina», de lo que infería que «estos dos mil médicos han de tener enfermos que curar (que sería harta plaga o mala ventura) o ellos se han de morir de hambre»². En el apócrifo se indicaba que en la Universidad de Alcalá

² CERVANTES, Miguel de: *Coloquio de los perros*, *Novelas Ejemplares*, 1613.



«hay... pasados de cuatro mil» estudiantes, a propósito del homenaje que hizo dicha institución a un doctor, mientras los escolares agitaban ramos gritando: «Fulano, Víctor».

Y en Francia, Montaigne, en sus *Ensayos*, advertía del efecto placebo con el que los facultativos podían quitar la aprensión, supliendo la inutilidad de las pócimas por el efecto de la fantasía. Sobre este particular decía Quevedo en *Los sueños* que «mucha más gente enferma de los enfados que de los tabardillos y calenturas, y mucha más gente matan los habladores y entrometidos que los médicos».

Cierto es que, como en toda época, había galenos excelentes. Ahí tenemos el ejemplo de los médicos-filósofos que dedicaron buena parte de su vida a la reflexión, experimentación y sistematización de los avances científicos.

Es el caso de Miguel Sabuco, el boticario de Alcaraz que atribuyó su *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* a su hija Oliva, o de Juan Huarte de San Juan, estudiante de medicina en Alcalá entre 1553 y 1559, y autor del *Examen de ingenios para las ciencias*, un tratado en el que se conjugaba el análisis del temperamento con las recomendaciones para escoger carrera profesional. Tanto se enfrascó don Quijote en la lectura que se pasaba las noches de claro en claro, y los días de turbio en turbio, con el juicio enajenado por los encantamientos. Al final se le secó el cerebro, lo que revela el profundo conocimiento que Cervantes poseía de la teoría de los humores corporales.

No obstante, los sanadores no académicos gozaban de enorme predicamento y a ellos se iba en compañía. Cuando a la futura Santa Teresa la llevaron en 1538, con 23 años y los votos recién hechos, a la curandera de Becedas (un pueblo de trescientos vecinos frente a la sierra de Gredos), la escoltaron su padre, Alonso Sánchez, una monja de la Encarnación, llamada Juana Suárez, y algunos amigos. El viaje fue largo, en litera para Teresa, y hubo que hacer muchas escalas por la debilidad en que se encontraba.

En Ortigosa, a punto de retirarse de los jerónimos de Guisando, Pedro de Cepeda regala a su sobrina el *Tercer Abecedario* del franciscano Francisco de Osuna. Como de camino se enteran de que la señora no atiende en invierno, pues precisa de hierbas que solo crecen en la primavera, se detienen en Castellanos de la Calzada, en casa de la hermana de la fundadora, María. En abril de 1539 retoman el viaje hacia Piedrahita y, tras cruzar el Tormes, llegan a Becedas, donde se instalan en una posada.



Según cuenta en el capítulo V del *Libro de la Vida*, pronto conoce al sacerdote, Pedro Hernández, que le confiesa estar contrito por mantener desde hace siete años relaciones con una feligresa y seguir diciendo misa. La mística advierte que el cura lleva un amuleto de cobre, pues la barragana le obligaba a no desprenderse de él para mantenerlo sujeto, por ello con urgencia le pide que le entregue el colgante y, después, ella lo tira a un torrente, poniendo fin al amarre.

El cortejo de Teresa sospecha que padece una enfermedad de corazón pero cuando la recibe en su cubículo resulta que la ensalmadora es especialista en digestivo, por lo que atiende a la paciente en consecuencia, administrándole durante un mes purgas diarias con pociones de uñas de rana, alas de araña y excrementos de culebra.

Con este régimen de misteriosos brebajes, Teresa empeora. Tras varios meses sin ningún resultado positivo, don Alonso decide volver con su hija a Ávila. Allí sufre un nuevo ataque al corazón, permaneciendo sin sentido cuatro días. En el monasterio le preparan la sepultura temiendo que falleciera en cualquier momento. Solo quedaba la esperanza del padre que, cuando todos la daban por muerta y querían enterrarla, exclamaría: «esta hija no está para enterrar».

Hasta mayo de 1578 no se encuentra la doctora de la Iglesia con otra curandera y, en esta ocasión, fue certera, pues le colocó en un santiamén el brazo izquierdo, sacado de su sitio en la Nochebuena del año anterior al caerse de una escalera en el convento abulense de San José.

Como advertíamos, la equiparación entre los métodos de algún médico ineficaz y los de la hechicera traicionera se insinúan en la producción literaria aurisecular.



Fig. 3. Santa Teresa de Jesús. Fray Juan de la Misericordia pintó el rostro de la Doctora de la Iglesia y parece que es el retrato más cercano.



Lope de Rueda, en su paso *El médico simple*, introduce en el corral de comedias a dos payasos que se hacen pasar por el galeno al que sirven y por su ayudante para ganar las monedas y las igualas en especie con que los pacientes agradecían la sanación; en este caso su entelequia es un «bollo mantecada».

En la *Vida* de Pasamonte se habla de dos brujas enfrentadas: «Hulana entosigó a hulano por algún mal efecto, la otra bruja lo sanó porque lo pagaba».

Leemos en *El licenciado Vidriera* que «sólo los médicos nos pueden matar y nos matan sin temor y a pie quieto, sin desenvainar más espada que una receta. Y no hay modo de descubrir sus delitos, porque al momento los meten bajo tierra». Vidriera había enfermado por el encantamiento que una morisca le hizo a través de un membrillo. Desde entonces pensaba que era de cristal y, por tanto, se desplazaba con mucho tiento para no quebrarse.

Sin embargo, las infracciones de las hechiceras se circunscriben al choque entre el saber empírico de las mujeres y el conocimiento científico masculino, al ser implantada la medicina en las universidades como disciplina vetada a las damas. Así, el *Martillo de las brujas* subraya la importancia del asesoramiento médico para determinar las acusaciones: «Y si alguien preguntara cómo es posible determinar si una enfermedad ha sido causada por un hechizo o es consecuencia de un defecto físico natural, responderemos que ante todo debe recurrirse al juicio de los médicos [...] Una mujer que tiene la osadía de curar sin haber estudiado es una bruja y debe morir».

Estudiar, ¿cómo? Si el paso a toda enseñanza superior le estaba vetado a la hembra...

La reflexión sobre las negligencias médicas de una época en que las sangrías y las purgas no se aplicaban a pulso, sino a tiento, salta a las páginas de *Lo que quería ver el marqués de Villena*, de Rojas Zorrilla: «¿Y a cuántos ha muerto la medicina? Ciencia es la medicina que a nadie daña; los que usan mal della son los que matan».

En cuatro camas reposaban en el Hospital de la Resurrección de Valladolid un alquimista, un poeta, un matemático y un arbitrista según cuenta Berganza en *El coloquio de los perros*, representantes de los afanes y desvaríos de una monarquía que empezaba a sentir en su seno los síntomas de la crisis.

En *El Buscón* de Quevedo, don Pablos, natural de Segovia, escolar complutense y futuro pasajero a Indias, hijo de un barbero ladrón y hermano de un niño de siete años que robaba a los clientes paternos, departía con un arbitrista, «un loco



repúblico y de gobierno» que quería aconsejar al rey para que, conquistando Amberes, secara el mar con esponjas. Luego, con un maestro de esgrima, que hablaba constantemente de estocadas pero acababa huyendo ante un mulato. Más tarde con un viejo clérigo, autor de malos versos, que despotricaba porque, a pesar de llevar catorce años haciendo las «chanzonetas al Corpus y al Nacimiento», no le habían premiado «unos cantarcicos». Para esquivar al Santo Oficio, Quevedo, quien había estudiado en las universidades de Alcalá y Valladolid, no incluyó su única novela en el listado bibliográfico de 1640.

Los rumores que han circulado en torno a las brujas son tantos que hoy esta palabra se emplea o bien con temor o bien con tintes humorísticos, o con un decidido carácter despectivo. La bruja es el personaje antisocial por antonomasia, ejerce de controlador y quebranta, por encargo o decisión personal, a quien cuestiona su poder o lleva la contraria a su cliente.

Pero ¿por qué la escoba? La popularización de este instrumento tiene lugar en el siglo xv, cuando el feudalismo empieza a decaer y desaparecen las obligaciones de la servidumbre en los terrenos comunales. Debían de tener entonces más tiempo para adecentar la propia morada, antes un tanto descuidada por las prerrogativas crecientes del señor. También podrían soñar con que las hacenderas se realizaran por sí solas gracias a la magia.

La noción de brujas voladoras puede inspeccionarse como creencia popular vasca a partir de finales del Medievo, es decir, prácticamente en las mismas fechas que en el resto de Europa, pues en 1451 está codificada la escoba en el margen de una página de *Le champion des dames* de Martín Le France, con dos chicas vestidas de atractivos colores y sendas sonrisas por maquillaje. En las siguientes páginas reproducimos una de ellas. En el País Vasco hallamos ya mención a una asamblea mágica en un proceso de 1508 que la Inquisición de Durango llevó a cabo contra una comadróna de Munguía, junto a Bilbao.

Pero los vuelos eran visiones de las brujas, no desplazamientos. Se pasaban por el cuerpo un ungüento a base de belladona, beleño y opio. El estramonio, que crecía en las parideras y era echado al fuego como suero de la verdad, y la amanita muscaria, hongo con propiedades antiinflamatorias en dosis controladas, compartían el espacio del botiquín presurrealista con el tejo y el peyote, condimentos indispensables en los rituales chamánicos por sus propiedades alucinógenas. Es lo que en el box de urgencias se llama intoxicación aguda por drogas de abuso.



No sabemos quién inventó la pócima del vuelo, pero es posible que viniera transmitiéndose la receta desde la Antigüedad, pues ya los pueblos celta, griego y romano practicaban ceremonias sagradas, en el curso de las cuales creían entrar en contacto con el mundo de ultratumba.

La diosa de las adormideras (1450-1100 a. C.), hallada en una pequeña capilla de Gazi, cerca de Cnosos, representa a una mujer en postura orante con una corona de amapolas. Los carbones hallados en el yacimiento sugieren un ritual basado en la inhalación de vapores de opio, que pudo estar relacionado con el culto a Cibeles o Deméter, por su simbolismo agrícola, o a Hipnos, la deidad griega del sueño.

Cuando esta loción pasaba a la corriente sanguínea producía alucinaciones y, como las mujeres no podían desgraciadamente trabajar remuneradamente fuera de casa, la escoba era su herramienta principal, también para escapar y liberarse en ficción de la discriminación que les había tocado vivir. Desde la Antigüedad las damas usaban la atropina, sustancia extraída de la belladona, para dilatar las pupilas y crear, simuladamente, los efectos del deseo sexual. Pero, por vía oral, en porciones ingentes, la belladona aturdiría el juicio y hacía que los inconscientes vieran a la bestia liderar los aquelarres.

Asimismo, está la interpretación de que la escoba es una estilización del caballo o una réplica del falo, en correspondencia con las bacanales. El dramaturgo toledano Rojas Zorrilla nos da buena cuenta del estupor que suscitaba la creencia en el vuelo de las brujas:

Marqués: Luego otros que creen que
vuelan las brujas.

Zambapalo: ¿Pues no?

Marqués: No, ignorante.

Zambapalo: Yo pregunto
como es que yo soy un lego.

Marqués: Úntanse todas.

Zambapalo: ¿Y luego?

Marqués: Provoca a sueño aquel unto,
que es un opio de un beleño
que el demonio les ofrece,
de calidad, que parece
que es verdad lo que fue sueño;



pues como el demonio espera
solamente en engañar,
luego las hace soñar
a todas de una manera;
y así piensan que volando
están cuando duermen más,
y aunque no vuelan jamás,
presumen en despertando
que cada una en persona
el becerro ha visitado,
y que todas han paseado
los campos de Baraona³;
siendo así que, vive Dios,
que se han visto por momentos
durmiendo en sus aposentos
untadas a más de dos.

Entre las tres hechiceras maléficas dibujadas por Cervantes había rivalidad. La Cañizares, que se tenía a sí misma por teóloga, dudaba de que la Camacha pudiera convertir a los hombres en animales y confesaba ser más temerosa que esta: «verdad es que el ánimo que tu madre tenía de hacer y entrar en un cerco y encerrarse en él con una legión de demonios, no le hacía ventaja la misma Camacha. Yo fui siempre algo medrosilla; con conjurar media legión me contentaba». Con emplastos de perejil o ruda practicaban abortos.

La Cañizares tiene claras concomitancias con la prostituta Bárbara sacada a escena por Avellaneda. Con sus ladridos, Berganza denunció los encuentros amorosos que una sirvienta negra de la casa mantenía con un negro, por lo que la asistente le dio una esponja frita con manteca para matarlo y, al respecto, comenta el mastín «que era peor que comer zarazas». Cabe aclarar que esta palabreja alude a los venenos preparados a partir de la mezcla de vidrio molido y agujas. Avellaneda ya había relatado que su hechicera había urdido matar con zarazas al perro de una vecina.

³ Barahona (Soria).





Fig. 4. Don Quijote, ilustración de 1848.

El agua encantada de la sabia Felicia⁴ esclarecía laberintos castellanos al tiempo que otras hechiceras urdían complejas máquinas de enredos para sanar enfermos, amarrar amores o borrar del mapa a los que no caían en gracia.

Al mago Fileno, con el que se encuentra el marqués de Villena en la obra de Rojas Zorrilla, recurrían:

la que desea saber, más de ambiciosa que tierna, si ha de volver el galán que le ofreció la pollera⁵, porque ya dejó tomada la medida de la tela [...] la que perdió a Jazminillo, su perro, y saber desea si ha de hallarle, siendo un perro cosa que hallará en cualquiera [...] la que le hurtó la criada el manto, y pierde en perderla dos mantos, que ella como él cubrían de una manera...

⁴ Personaje de *Los siete libros de la Diana*, de Jorge de Montemayor (Valencia, c. 1559).

⁵ Falda.

VARIEDADES REGIONALES EN LA ESPAÑA MODERNA

En el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Covarrubias incluye literalmente y, por cierto, con amplia extensión, las voces *bruxa* y *mag*, mientras que la de *hechicero/a* la podemos ver glosada en el infinitivo *hechizar*: «cierto género de encantación, con que ligan a la persona hechizada, de modo que le pervierten el juicio, y le hacen querer lo que estando libre aborrecía. Esto se hace con pacto del demonio expreso, o tácito». Desafortunadamente reproduce la mentalidad imperante que asociaba el pecado con la hembra: «Este vicio de hacer hechizos, aunque es común a hombres y mujeres, mas de ordinario se halla entre las mujeres, porque el demonio las halla más fáciles; o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas, y también envidiosas unas de otras».

El antropólogo Julio Caro Baroja catalogaba como brujas a las que operaban en el ámbito rural y, como hechiceras, a las «urbanitas». En otros estudios la magia es dividida en baja (más sencilla, como tallar en un árbol un corazón con el nombre de la persona amada y el propio) y en alta (fundamentada en correspondencias de tipo teológico, astrológico y cabalístico, que precisan de conocimientos específicos y de instrumentos canalizadores de energía, como la famosa «varita»).

En las décadas de la Contrarreforma, el Santo Oficio de la Inquisición, puesto en marcha en Castilla por Isabel y Fernando en 1478, vigilaba atentamente la pureza dogmática de toda manifestación pública y privada. La delación convertía lo más personal de un individuo, sus creencias, en asunto público, pasando a ser así habitual en una monarquía que presumía de ser la capitana del catolicismo.

Y es que los reinos hispánicos ocupan un destacado lugar en los episodios de brujería que salpican con extravagantes destellos toda la Europa moderna. La Celestina de Fernando de Rojas «entra en la cámara de los ungüentos y en la pelleja del gato negro, donde te mandé meter los ojos de la loba le hallarás, y baja la sangre del cabrón, y unas poquitas de las barbas que tú le cortaste». En el *Jardín de flores curiosas* (1570) de Antonio de Torquemada, una mujer sostenía ante los inquisidores «que ella misma en persona iba y venía en poco tiempo adonde quiera que quería, aunque estuviese encerrada y fuese mucha cantidad de leguas», la encerraban y, al cabo de un rato, la encontraban tendida y sin sentido, como si estuviera muerta.





Fig. 5. Brujas preparando el banquete. *Compendium maleficarum* (1608).

De Asturias a Andalucía

En 1524 tenemos el garrote y la hoguera dictados para la Manjirona en Puebla de Montalbán (Toledo), hechicera que causaba mal mediante fetiches y tramaba filtros amorosos. Su vejez la libró de la ejecución pública en la plaza de la capital imperial. Menos suerte tuvo Catalina Tapia, alcahueta experta en «amansar» maridos y secar a las personas que resultaban antipáticas a sus clientes, la cual fue ajusticiada en 1534. Estaba casada con un tejedor y se desenvolvía en el distrito próximo a la judería, cerca de Santa María la Blanca, donde trabó amistad (si este valor es posible en una bruja) con otra hechicera conocida como La Sabia.

Según sus vecinos, Juana Ruiz, anciana de Daimiel y madre de siete hijos, salía por la chimenea para participar en las juntas noctámbulas, se arrodillaba semi-desnuda en los nichos y robaba huesos a la luz de un candil para fabricar luego los conjuros. En 1530 la sentenciaron en Toledo. En el auto de fe también celebrado

en Zocodover el 9 de junio de 1591 abjuraron de *levi*⁶ los delitos de brujería las ancianas Olalla Sobrino, Catalina Mateo y Juana.

En 1571 existió un activo núcleo en Montilla (Córdoba) en torno a Leonor Rodríguez, conocida como la Camacha, compañera de la Cañizares y de la Montiela en *El coloquio de los perros*, pieza literaria ya transcrita y sobre la que volveremos en el capítulo:

En esta villa vivió la más famosa hechicera que hubo en el mundo, a quien llamaron la Camacha de Montilla; fue tan única en su oficio, que las Eritos, las Circes, las Medeias, de quien he oído decir que están las historias llenas no la igualaron. Ella congelaba las nubes cuando quería, cubriendo con ellas la faz del sol; y cuando se le antojaba volvía sereno el más turbado cielo; traía los hombres en un instante de lejanas tierras; remediaba maravillosamente las doncellas que habían tenido algún descuido en guardar su entereza. Cubría a las viudas de modo que con honestidad fuesen deshonestas, descasaba a las casadas, y casaba las que ella quería. Por diciembre tenía rosas frescas en su jardín, y por enero segaba trigo. Esto de hacer nacer berros en una artesa era lo menos que ella hacía, ni el hacer ver en un espejo, o en la uña de una criatura, los vivos o los muertos, que le pedían que mostrase. Tuvo fama que convertía los hombres en animales, y que se había servido de un sacristán seis años en forma de asno.

Primero en *El casamiento engañoso* (novela ejemplar que precede a esta), el escritor alcalaíno nos presenta al alférez Campuzano con aspecto bizarro, sombrero con plumas y una cadena de oro al cuello, seducido por un rostro velado y unas manos blancas repletas de sortijas. El desgraciado esposo cuenta al licenciado Peralta —al que se encuentra al salir del hospital de Valladolid, tras recibir una cura de cuarenta sudores para combatir la sífilis— que tanto la mujer que lo enamoró como él pensaron que uno y otra eran más ricos de lo que en realidad eran. El engaño es una constante en la crítica cervantina y, al final, la dama confesó ser prostituta y huyó con un invitado a la boda que había fingido ser su primo. El *casamiento* se había convertido en un auténtico *cansamiento* burlesco, pues había dejado a Campuzano enfermo y sumido en la tristeza.

⁶ Sentencia dada por la Inquisición cuando había indicios leves. Habitualmente, el acusado comparecía en el auto de fe, donde sería reprendido, multado, azotado o desterrado por un plazo inferior a ocho años. Si recaía, se recrudecería la pena.



Después, Cervantes nos induce a participar en el juego del encantamiento, ya que los perros del hospital vallisoletano de la Resurrección, según declara la Cañizares, resultan ser (como ya apuntamos) los hijos de la Montiola, reducidos en un arrebató de ira sufrido por la Camacha a la mera condición de canes.

Así es, pero bien confesarás –comenta Cipión– que ni has visto, ni oído decir jamás que haya hablado ningún elefante, perro, caballo o mona. Por donde me voy a entender que este nuestro hablar tan de improvisó cae debajo del número de aquellas cosas que llaman portentos, las cuales cuando se muestran y parecen, tiene averiguado la experiencia que alguna calamidad grande amenaza a las gentes.

Apuntando al Juicio Final, la perversa hechicera avisó de que los perritos volverían a su verdadero ser «cuando vieren con presta diligencia derribar los soberbios levantados y alzar a los humildes abatidos con poderosa mano para hacello».

En el Siglo de Oro, la farsa de que una persona cayera en el estado animal para luego elevarse a la de hombre sublimado daba pie a los moralistas para crear alegorías de ejemplaridad cristiana. El inquisidor Diego López de Cortegana tradujo en 1525 la *Metamorfosis o el Asno de Oro* de Apuleyo, una obra compuesta en el siglo II d. C. En ella, el joven Lucio es víctima de un sortilegio fallido que lo convierte en asno, sin perder sus facultades intelectuales (salvo el lenguaje).

Cortegana era consciente de que si quería divulgar la obra de Apuleyo estaba obligado, en lo referente al contenido, a hacerla asequible al mayor público posible. Por la relevancia del mito en la literatura española, debió de concentrarse en el cuento de Psique y Cupido, pieza esencial del *Asinus aureus*, que tiene como narradora a una vieja anónima y como destinataria a Cárite, la joven doncella que es consolada después de haber sufrido el rapto por una banda de ladrones.

En la coda de su versión, enfatizaba el andaluz la carga ética: «Y en este envolvimiento de su historia se parecen y expresan nuestras costumbres y la imagen de nuestra vida continuada... para servir a Dios y a su Divina Majestad». En 1530, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, el teólogo aragonés Pedro Sánchez Ciruelo, que luego glosaremos, aseveraba que «ver algún animal bruto hablar como hombre en la lengua de los hombres que lo entienden» era un «efecto maravilloso» sin causa física conocida.

De acuerdo con el *Coloquio*, se podían precipitar tres tipos de sucesos sobrenaturales: el portento (es inusual que dos canes hablen), el sueño (es plausible



que Campuzano, sudando sus «catorce cargas de bubas», hubiera soñado la conversación entre Cipión y Berganza) y la metamorfosis (en una certera alusión al romano Lucio, que torna de humano a asno, la Cañizares afirma: «el cual modo quisiera yo que fuese tan fácil como el que se dice de Apuleyo en el Asno de oro, que consistía en sólo comer un rosa»).

Esto es literatura, pero, de hecho, en la serranía conquense, en 1603, el pueblo de Cañizares vivía atemorizado por la bruja María Bodoca⁷. Este municipio posee una peculiar vinculación con el escritor alcalaíno, en tanto en cuanto su yerno, Luis de Molina, tenía arrendada, en las inmediaciones, la Herrería de Santa Cristina. En dicho año la Bodoca, esposa de Juan Mayordomo, fue denunciada por haber hechizado durante la boda a los novios: Miguel de la Serna, pastor de Francisco de Mansilla, y Quiteria Tejera, ambos vecinos de Cañizares. Cervantes se inspira en el rumor de su sociedad y, por ello, los tipos literarios hunden profundas raíces en el contexto más veraz.

A finales de los años treinta del siglo XVII surgiría un nuevo brote en Tinajas (localidad conquense con varios episodios de hechicería), siendo denunciadas ante el Santo Oficio las hermanas Ana, Juliana y Catalina de León, esta última casada con Domingo de Buendía. El delator, Juan de Lete, afirmaba haberlas visto vestidas de brujas con «el cabello suelto, la cara untada con muchas señales negras, los pechos y la mitad de los brazos todo untado del mismo modo que la cara», bailando «con un panderillo» y una luz en la mano.

Poco antes de la medianoche del 24 de septiembre de 1640 se introdujeron en la habitación donde Juan estaba durmiendo. Iban con ellas dos hombres que debían de llevar postizos en la cabeza, pues parecía que tenían melena. Al verlo, exclamaron: «¡Qué bien duerme éste!» Y él «le dio un golpe a una con un estoque y la derribó y puso el pie en el pescuezo y ella, porque no la conociese, volvió la cara al suelo, y queriendo darle cara, las demás le detuvieron el brazo y arrimaron a la pared y echaron al suelo. Dice que a quien dio el golpe fue Juliana de León y la conoció en el habla cuando llegó a la puerta y que a las demás no las pudo conocer». Luego, se marcharon, mas cuando el mozo quiso ir tras ellas, halló la cancela cerrada.

⁷ ADC, Fondo de Inquisición, leg. 356, n.º 5064.



En Guadalajara sembraban el pánico las brujas de Pareja, exhibiendo el municipio, ya a inicios de la modernidad, su alto grado de conciencia ciudadana por poner los hechos en conocimiento del obispado y no tomar la justicia por su mano. En Salamanca se amedrentaban ante *la Pastora*; en Miraflores de la Sierra (Madrid) delataron en 1644 a María Manzanares y a Ana de Nieva, de 60 y 64 años, respectivamente, y al año siguiente, en la ciudad de villa y corte, fueron procesadas cuatro mujeres.

Hemos de advertir que las brujas cántabras y castellanoleonesas (empleando terminología de las actuales autonomías) tenían predilección especial por el pueblo burgalés de Cernégula, al que partían todos los sábados volando transformadas en cárabos (ave rapaz) para celebrar sus reuniones alrededor de un espino y luego apagar el calor sumergiéndose en una charca: «De la cueva de Ongayo⁸ salió una bruja con la greña caída y otra “brujuca”. Al llegar a Cernégula ¡válgame el cielo!, un diablo cornudo bailó con ellas. Por el Redentor, por Santa María, con el rabo ardiendo ¡cómo bailarían...!».

En la Meseta el vuelo de las estrigas se dirigía hacia el campo de Barahona, en Soria. Ahí se localiza el mojón-confesionario de las brujas, una roca con una cruz en la parte superior y atravesada por un agujero por el que estas metían la cabeza para hacer las confidencias.

Los aquelarres acontecían en diferentes puntos de la geografía española: Buendía, Tinajas y Sacedón (Castilla-La Mancha), Montes de Oca (Castilla y León), Aezcoa y Rentería (País Vasco), Peñamellera o Veiga del Palo (Asturias), los arenales de Sevilla (Andalucía), en la soporífera sombra de un largo, etcétera.

Los saludadores de Aragón

Podría ser el título de un entremés o de una comedia, pero obedece a una constatación de la picaresca: «embaucador que se decide a curar o precaver la rabia u otros males, con el aliento, la saliva y ciertas deprecaciones y fórmulas». Había hechizos para todo y las estrategias eran múltiples. Por este amplio espectro de actuación, los nigromantes tan pronto eran acusados de envenenar anima-

⁸ Localidad del municipio de Suances (Cantabria).



les de las granjas, de chupar la sangre a los niños, de provocar esterilidad en los matrimonios o de apropiarse de la fuerza espiritual ajena. En este último caso era preciso un contra-brujo pagado por la víctima para que le restituyera la energía.

Y, efectivamente, había burlones ávidos de la pasta gansa y delincuentes camuflados con el pasamontañas de lo esotérico. Aunque también muchos inocentes que ninguna culpa tenían de ser sensitivos, antes bien usaban ese don con generosidad sin causar malestar a nadie, porque el tener un sexto sentido, el poseer la intuición de tu parte, siempre es positivo.

Joan Vicente, presbítero de la iglesia de San Pablo, sobresalió como buscador de tesoros. Con la esperanza de conjurar espíritus que les trajeran moneda, el cura convenció a un tejedor (Miguel de Soria), a un notario (Miguel Sánchez del Romeral) y al criado de este (Jerónimo de Valdenieso) para realizar un cerco general y, tras jurar sobre una forma consagrada, decidieron guardar secreto para no delatarse unos a otros. Tenían claro el fin, pero los medios nunca llegaron a consumarse por las fuertes disputas que enfrentaron a dos de los miembros de la trama.

Entre los movimientos que detalla el expediente estaba el manejo de la Clavícula de Salomón⁹ y de la Clavícula de Virgilio¹⁰ (esta última incluía los oficios de cien demonios, con sus nombres y caracteres). Quienes entraran en el círculo esotérico debían ir con vestidos, calzones y zapatos nuevos, marcados con caracteres mágicos trazados con una pluma procedente del ala derecha de un ansarón macho, y tallados con un cuchillo templado con sangre del mismo animal.

Para fabricar las espadas, Valdenieso localizó a un maestro cerca del Carmen. Los artilugios serían ocultados por mosén Joan Vicente en el armario de la iglesia de San Pablo, donde guardaba las vestiduras talaras. Pero el sirviente no quiso entregar las espadas al sacerdote hasta que no le pagara los cuatro ducados que le habían costado. Por su parte, el cura quiso tener todas las piezas para bendecirlas de un tirón en vez de rezar las nueve misas. Al término, Valdenieso y Soria riñeron porque cada uno decía entender mejor el arte de la nigromancia y, amedrentado ante la posibilidad de que se publicara la noticia de la pelea, se retiró el párroco.

⁹ Se presenta como el testamento de un padre a un hijo, o de un maestro a un discípulo. Salomón, el supuesto creador del libro, legó los conocimientos mágicos a su vástago, Roboam, rey de Judá, posiblemente hacia el año 931 a. C., en que murió.

¹⁰ También de autoría salomónica, se llamaba así por haber sido hallada en los montes de Arabia por el poeta romano.



En 1511 el Santo Oficio zaragozano examinó el círculo mágico del barrio de El Gancho y, por este orden, fueron encarcelados todos los participantes: primero el notario, luego el tejedor, después el cura y en extremo el mozo. Estando preso en la Aljafería, se escapó el sacerdote descolgándose desde la torre por una ventana con una cuerda. Los inquisidores preguntaron a los carceleros y a los demás convictos, mas no hallaron otro rastro en su celda que una cédula de amenazas contra el Santo Oficio escrita en venganza. Tampoco aguantó mucho en el calabozo el notario.

El clérigo fugitivo partió a Roma y, pasados tres años, consiguió anular la sentencia a muerte que figuraba en su proceso, denunciando además a los inquisidores aragoneses que lo habían juzgado, los cuales tuvieron que pagarle una multa de 500 ducados en compensación por el secuestro de sus bienes. Así lo expuso el susodicho, en julio de 1514, a su amigo Jerónimo Cristóbal, igualmente presbítero de San Pablo:

He deliberado hacer por mi honra lo posible y, así, los he condenado en quinientos ducados y he anulado la sentencia de ella. Mucho me amenazan que me han de matar y otras cosas que serían luengas de contar, empero yo hago como el perro rabioso que a su dueño muerde [...] Pues no tengo de ir allá, quiero hacer todo el mal que yo pueda¹¹.

Por la confesión de Miguel de Soria que, antes de morir, quiso descargar su conciencia, sabemos que otros individuos del mismo vecindario estuvieron relacionados con la magia: mosén García hizo concierto con Jorge de Rodas y con el tejedor para el hallazgo de tesoros, y el dominico Ullate dijo tres misas sobre unos pergaminos en los que estaban escritos varios nombres de la Clavícula.

Con el oficio de exorcista, Pablo Borao camuflaba la desinhibida sexualidad que lo llevaba a mantener, de adulto, relaciones o «tocamientos» con mujeres casadas y con religiosas y, de muchacho, con perras, gatas y ovejas. Como saludador, recorría los pueblos, mandando a las mujeres que se congregaran en la plaza para después dilucidar, a la luz de los testimonios, cuáles eran brujas. De entrada se partía de un prejuicio machista, en tanto en cuanto, en el pregón que agluti-

¹¹ TAUSIET, María: *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2007, p. 56.



naba a las gentes, no se preveía la existencia de «brujos» (con *o*) y, según fardaba Borao, en viéndolo, las que eran hechiceras se desmayaban.

Con actitud prepotente, también iba Borao a los conventos pues, en su recogimiento, a mediados del siglo XVII, muchas monjas se hallaban asaltadas por el temor de la posesión individual o colectiva, como ocurrió en 1628, en el convento madrileño de San Plácido, donde el fraile que ejercía de exorcista intentó curar a las monjas con caricias y besos, y en Loudun (Francia), en el cenobio de ursulinas en 1634, por el hechizo del padre Grandier, condenado a la hoguera.

En concreto, Borao visitó el monasterio del Santo Sepulcro, de agustinas calzadas, y el convento franciscano de Santa Catalina, en los que intentó liberar a monjas espiritadas exigiendo a muchas que no le pagaran con dinero sino con su cuerpo¹².

Como consta en su causa de 1658, en ocho años practicó 5.000 comuniones sacrílegas y pasó del lenocinio a la espiritualidad intensa pues, según el licenciado Morata, al que este sacerdote había curado, en una ocasión «le consoló y dixo razones tan espirituales que le tuvo por un santo», confesándole que, de noche, lo asaltaban los demonios y le dejaban acardenalado el cuerpo.

Entre los papeles que en 1616 se le encontraron al fraile del convento de San Pablo de Cuenca, fray Alonso de Carvajal, estaba la «cédula de la imagen», que servía para protegerse de los enemigos en particular y del mal en general. Se trata de una hoja con tamaño de folio que presenta veinte círculos alrededor, en cuyos centros van inscritas cruces, en torno a las que se leen nombres de carácter ocultista.

Estos signos se reparten simétricamente en torno a una oración escrita en latín en la que, entre otras muchas cosas, se conjuran la lanza de Longinos, que atravesó a Jesucristo, la espada de san Pedro, las piedras con las que se lapidó a san Esteban, las saetas que atravesaron a San Sebastián, el agua del mar en la que pescó Pedro y una larga lista de mártires, a quienes se pide protección contra los enemigos. En el centro se encuentra una cruz en la que se lee que «vence todas las adversidades». Siguen los evangelios de Juan, Lucas, Mateo y Marcos y varios textos latinos, donde se solicita salvación de la muerte súbita.

¹² AHN, Inquisición, libro 996, fol. 74v.



El oscense Francisco Casabona¹³, nacido en Albera en 1602, se puso a servir con 8 años en Zaragoza a un soldado llamado Morales, anduvo con él año y medio por Castilla y luego marchó a Cartagena, llegando a ser saludador en el valle de Tena. Allí pedía una nómina de las mujeres de cada pueblo (a menudo el concejo no se la proporcionaba) y hacía una cruz en los apellidos de quienes eran brujas.

Para huir de los saludadores, muchas hechiceras aragonesas se refugiaron en la impersonalidad de la gran ciudad próxima, Zaragoza. Es el caso de María Sánchez, de Sallent de Gállego (Huesca), una bruja procesada en 1574 que ocultaba esta profesión espuria bajo su habilidad natural como comadrona.

Antonio Poyanos, presbítero de la iglesia de San Juan el Viejo, fue denunciado en 1692 por preparar conjuros amatorios valiéndose del santo sacrificio de la misa¹⁴. Y, a pesar del sambenito que le obligaron a llevar en 1597, la casa de la morisca Isabel Gombal, ubicada en la morería zaragozana, nunca se vaciaba de clientela. Esta especialista en magia erótica, natural de Benalguacil (Valencia) para más señas, presumía de ser capaz de recuperar a los amantes tornadizos¹⁵.

Las asambleas en castillos

En Cataluña, los próceres del valle de Aneu (Lérida) dictaron en junio de 1424 sendas penas contra las brujas que asistieran a los aquelarres de Biterna, describiendo las prácticas de estas y el castigo impuesto:

Y como en dicho valle se han cometido crímenes muy enormes [...] debido a que van de noche las brujas al bosque de Biterna, al que toman por señor, le hacen homenaje, reniegan el nombre de Dios, yendo a la noche, sacando a los niños del lado de sus madres, los matan, envenenan de diversas maneras, según aparecen todos estos crímenes por procesos y confesión propia...

Sin embargo, este enclave aún no está localizado por lo que parece ser un lugar imaginario, mentado tan pronto en España como en Francia o Alemania.

¹³ AHN, Inquisición, libro 991, fol. 639v.

¹⁴ AHN, Inquisición, libro 990, fol. 34r.

¹⁵ AHN, Inquisición, libro 998, fol. 368.



En Cataluña, uno de los monumentos que recuerda el paso de las brujas es el castillo del Brull, cuya construcción data de los siglos XII-XIII. Sus ruinas se encuentran dentro del pueblo San Martín del Brull, entre Collformic y Seva, en la zona norte del Montseny (Barcelona). La tradición nos habla de que este hito, ubicado en mitad del campo con una iglesia románica, era muy frecuentado por las «voladoras», pues hacían allí sus reuniones.

En este territorio abundaban y persisten los cuentos que hablan de damas blancas y de estrigas cabalgando invisibles por los aires, montadas en palos de escobas. Por eso, cuando los truenos anunciaban tremendas tormentas, con sus carabinas los hombres disparaban balas con la señal de la cruz, bendecidas por el párroco, a los cúmulos de vapor. A la par, las mujeres encendían grandes hogueras de laurel, con el propósito de que la humareda ahuyentara a los malos espíritus.

Ese es un rasgo diferencial de la brujería desarrollada en la comarca, con respecto a la practicada en otros puntos de la geografía catalana en particular y española en general, pues en el Brull los aquelarres no tenían lugar a escondidas en cuevas o al aire libre, sino en la misma casa del señor. La constatación hace intuir un apoyo decidido de este, que podría derivar de la ayuda que estas hembras le habrían proporcionado anteriormente para obtener su título nobiliario, una variante curiosa del *auxilium* y *consilium* con que el vasallo correspondía a la protección feudal.

Las noches en que había junta de brujas, los condes de Centelles y todos sus sirvientes se marchaban del castillo, trasladándose a otra residencia señorial, pues temían el influjo de las fuerzas del mal. Lógicamente este trasiego no debía agradar a los señores, pero se sentían en la obligación de respetar el pacto establecido por sus antepasados, a fin de que no les arrebataran el poder. Las brujas bailaban en torno al diablo, mientras que la rumorología divulgaba que el monstruo tocaba el flautín y el tambor en un estruendo audible desde fuera del recinto.

En 1619 Elisabet Beneta, una hermosa hechicera, sedujo al sacerdote de la iglesia local y le dio muerte para obtener la alianza con el diablo en la siguiente reunión, exhibiendo después el cadáver como trofeo. Enterado del suceso, el obispo de Vic se desplazó hacia el Brull y la hizo apresar pero, en ausencia de su marido, la condesa de Centelles, preocupada por los acontecimientos que pudiera producir la muerte de la bruja, intercedió por ella, consiguiendo al menos un juicio, más al final la «belleza de las aguas», como era llamada por el pueblo, fue colgada.



Su medio hermana, Valentina Vinyes Grau, descrita como una mujer bajita y de edad avanzada, sembraba el miedo con su trapo viejo atado a la cabeza. Fue colgada en 1620 al igual que Elisabet Martina, avecindada en Seva desde hacía cincuenta años, al ser su marido desterrado de Viladrau por robar árboles del bosque de Montseny (propiedad del señor del castillo de Taradell) para fabricar escaleras. También se abrió proceso en 1620 a Margarida Font, de 28 años, llamada «la Gabatxona», por ser su esposo de origen francés, y a Montserrat Soler, conocida como «La Flassada», que habitaba en Seva.

En los expedientes custodiados en Vic se describe una de las reuniones celebradas en agosto de 1616 en un montículo cercano al castillo de El Brull, en el que se les apareció el demonio como un macho cabrío y se puso a tocar el flautín y el tamboril; al sonido bailaron todas las hechiceras, postrándose después con candelas encendidas. Se desplazaban juntas, montadas en el carnero, o volaban por los aires sobre la niebla, siempre bajo las órdenes de una bruja mayor, a la que llamaban «La Abadesa», responsable de llevar las pomadas de untar de forma previa.

Casi todos los pueblos del Pallars tuvieron alguna bruja. Cuando una nube negra se acercaba, las campanas tañían. La estriga Esperanza Margó relató cómo hicieron que cayera piedra en verano de 1618, cerca del torrente que desciende del Coll Formic:

Allí, en presencia del demonio la llamada Bacada, se sacó unos ungüentos que llevaba y los tiró al agua. Todas las demás hicimos unas cruces de paja y las lanzamos a dichas aguas. Invocamos al demonio diciendo: demonio haz que caiga piedra. Del agua se alzó una humareda como una nube y poco después empezó una fuerte tormenta con granizo que hizo mucho daño en los alrededores.

Al tiempo que el cura trataba de espantar las malas artes con su ritual de agua bendita desde el *comunidor* —pequeño cobertizo cuadrado contiguo a la parroquia—, las mujeres encendían velas, elaboradas expresamente, y los hombres se preparaban para emprender las mencionadas descargas. Se creía que, con los bastones, las brujas batían el líquido elemento hasta que de él se elevaba una humareda bruna, entonces se montaban en las nubes y se dirigían hacia donde querían. Solo si la persona encargada de tocar las campanas era rápida, la aldea quedaba a salvo de la ruina provocada por la lluvia.



En 1619 Francina Marrast confesaba haber hecho caer el granizo sobre la viña de un vecino y otra bruja del Bages había realizado la misma acción por la envidia que le suscitaban los dueños de los parajes. Joana Toy, de Terrassa, en 1619, indicaba que el maleficio fue su revancha ante el vecino que rehusó darle un poco de vino. Muchos mendigos cultivaban el temor para conseguir el sustento, bajo amenaza de entrañar un serio peligro si no les daban víveres. Ejemplo de ello es Joana Vilar, que provocó el granizo sobre una casa porque no le habían ofrecido nada en caridad.

En Cataluña el punto de aterrizaje era Vallgorguina (Vallés Oriental): en torno al dolmen de piedra Gentil realizaban las danzas. El filólogo Joan Coromines llegó a sugerir que el nombre de *bruixa* procedía de los brezales y garrigas por las que estos se movían. Generalmente las hechiceras catalanas, como las de toda España, eran personas pobres, sencillas y analfabetas, inscritas en pequeñas localidades, donde se dedicaban a las labores del campo o del pastoreo.

Pero pueden aducirse causas racionales. La Cataluña interior del Barroco era un territorio dominado por la desesperanza y el miedo. La superpoblación de la montaña obligó a algunos de sus vecinos a convertirse en salteadores de caminos, poniéndose de relieve la figura del bandolero que, mediante robos y secuestros, vivía al margen de la ley, actuando a menudo al servicio de personas influyentes con el fin de ejecutar sus venganzas.

En 1627, Joan de Serrallonga fue perseguido por Felipe IV y, con la ayuda de sus paisanos, huyó a Francia, pues los asaltos practicados a los carruajes reales, que portaban la recaudación de los impuestos, despertaban simpatía popular. En 1607, Perot Rocaguinarda (Roque Guinart en la segunda parte de *El Quijote*) atacó el palacio del arzobispo de Vich y, cuatro años después, fue indultado por el virrey de Nápoles, a cambio de ser oficial de los tercios españoles. Y, aunque minoritarios, también hubo brujos, como atestigua el hecho de que, en la comarca de Vic, entre más de setenta personas acusadas de este cargo tres fueran hombres.

Desde la mentalidad providencialista, el ajusticiamiento de la bruja facilitaba la expiación de los pecados, aunque cabe recordar dos rasgos distintivos del proceder catalán ante la hechicería: el primero, que la Inquisición no fue la encargada de perseguir, interrogar y torturar a las invocadoras, sino que fueron los señores y los tribunales locales quienes se ocuparon de esta tarea, profesionalizándose el cargo de «cazador de brujas»; en segundo lugar, no eran quemadas, sino colgadas.



La actitud incrédula de la Inquisición catalana, apuntando hacia la desmitificación del misterio, puede apreciarse en una carta del obispo de Solsona dirigida a Felipe III:

Esta materia de brujas es dificultosísima y cuantos autores escriben de ellas lo dicen de esta manera, particularmente un inquisidor que, haciendo experiencia en una mujer que ella misma había confesado ser bruja, halló ser gran parte de ello falso, y que todo son embustes y embelesos del demonio para llevar almas al infierno, y busca para esto los sujetos más débiles y flacos, que son las mujeres, y ordinariamente viejas; y todos los jueces seculares, queriéndolo llevar jurídicamente, se engañan en muchas confesiones, porque por miedo de los tormentos confiesen; y muchas mueren sin culpa.

En 1620 en vista de la alta cifra de hechiceros catalanes, haciéndose eco de la carta del virrey, Felipe III se vio obligado a sugerirle que decretara un perdón general para todos los sospechosos:

Tengo entendido que hay gran cantidad de brujas en este Principado, y particularmente en los condados de Rosellón y Cerdaña. Y habiéndose considerado la forma en que se podría remediar tan gran daño, se ha ofrecido un medio, que es conceder perdón general a los que hubiesen incurrido en este pecado, por ser tanto, para castigar a los que reincidiesen después con mayor rigor.

Bajando del pico de Les Agudes por el pantano de Santa Fe, camino del pueblo de Gualba (Barcelona), se percibe en la espesura un salto de agua el cual, al caer, forma la poza llamada El Gorg Negre. La leyenda afirma que, a medianoche, durante la luna llena del mes de agosto, las brujas del Montseny se bañan en el remanso.

Hechizos en Canarias

El folclore de las Islas Afortunadas es producto del temperamento de sus habitantes, de su ascendencia guanche y del influjo recibido del exterior. En materia brujeril, a raíz de la conquista castellana de las Islas Canarias, sobre el pensamiento aborigen, se fueron imponiendo tradiciones de aluvión traídas por moriscos, judíos, gitanos, negros y esclavos de Berbería.



Una vez introducidas estas prácticas foráneas, los naturales las asimilaron pronto. La musicología hechiceril –danzas, cánticos y toques entonados en las noches de aquelarre– incluye conceptos arraigados en Canarias, como el baile del «gorgojo» y el «rosario de mi comadre».

En 1625-1627 se siguió el proceso de la morisca Juana Cardona. Las vecinas de Vegueta, en Gran Canaria, delataron sus sortilegios y embustes. Una noche, Juana paseaba sobre las nueve por tal barrio exclamando a voces que era hechicera. María Cabrera dijo haber visto a Juana y a su hija Melchora hincadas de rodillas en el umbral de su puerta. Tanto empujaron que fue a abrir la dueña y, entonces, echaron a correr una para arriba y otra para abajo.

Lo curioso es que dejaron el quicio manchado de aceite y vinagre, saliendo la testigo tras Juana gritando: «bruja, hechicera, que me has celado a mis puertas». También fue al acecho de «la Cardona» María de Candelaria, mujer de Juan Rico, junto con un amplio tropel de la vecindad. La alcanzaron temblando detrás de la ermita de la Cruz. En la declaración disimuló cuanto pudo y no firmó porque era analfabeta, pero no se libró de un intervalo de reclusión.

EL PUEBLO Y LA ESCOBA: CRÓNICA ETNOGRÁFICA Y VISUAL

Una de las acciones recurrentes que el visitante puede apreciar con sus ojos en, prácticamente, todas las aldeas durante las primeras horas de la mañana es el de las señoras barriendo la puerta. Es común que sean las mujeres y no los hombres quienes realicen este gesto higiénico (por retirar la basura acumulada en las ráfagas de viento), pero también defensivo y purificador (porque marca el territorio y limpia las malas energías). Nótese que el contacto con la naturaleza es patente, pues normalmente no se emplea un cepillo de plástico, sino una escoba de hojas secas de palma con mango de caña.

Todavía hoy permanece en la toponimia la impronta hechiceril. Por ejemplo, en Zamora, junto a La Raya y Portugal, prolifera en los pueblos la referencia a estos seres, como demuestran la Peña de las Brujas, los callejos de las Brujas y expresiones populares como «¡Ha pasado una bruja!», al levantarse un remolino de viento. Antes de entrar en el pueblo de Alpedrete de la Sierra (Guadalajara), rehundida en la ladera del monte, está la Cueva de la Bruja y, en Murcia, una pedanía lleva el nombre de Llano de Brujas, nombre atribuido al episodio que





Fig. 6. La escobavoladora. BNF. Siglo XV.

protagonizó un carmelita, conocido como Padre Tomatera. La leyenda cuenta que este fraile sufrió una alucinación, creyó que lo cogían las brujas de Alcantarilla y que lo llevaban volando ante el mismísimo diablo. Sin embargo, él pronunció una fórmula de exorcismo y las fuerzas del mal lo soltaron de inmediato. No obstante, existen causas físicas que explican el extraño comportamiento de la tierra, dotada de salinidad durante los periodos de luna llena.

En Asturias, los aquelarres se celebraban en el monasterio de Hermos, en Penamellera, en la Veiga del Palo y en la Cueva de Sequeiros. Y

en Barro de Llanes el día de san Bartolomé se escenifica la caza, en una fiesta conocida como las «brujas de barro», tal vez en relación con las efigies que sacaban en procesión en los autos de fe. Al finalizar octubre se queman manzanas porque, desde antaño, se ha creído que es una fruta contaminada por la tentación.

La manzana es una pieza recurrente en la mitología, en la historia y en el arte. Por un bocado cayeron Adán y Eva en el pecado perdiendo el Paraíso. Es este dorado fruto el que decide el juicio de París, apasionado ante la bella Helena. Un idilio que desembocó en la guerra de Troya... También en el cuento de Blancanieves la pérfida madrastra se sirve de una manzana para tratar de eliminar a la dulce princesa. Aunque también fue una manzana la que le hizo a Newton tomar tierra y formular la gravedad.

La cuestión es que, en Asturias, la pira de manzanas es atizada por este conjuro: «Aquelarre, aquelarre, aquelarre / en esta noche de bruxes, / venimos a conceyar, / cuál de nosotras será, / la que el fuego va a llevar/ si superian les muyeres / las virtudes de la yedra, / pacerían por las paredes / como las vacas a la hierba».

La investigación etnográfica nos ha revelado que, además de Galicia, *terra da meigas*, muchos enclaves presumen de ser el pueblo de las brujas, tales como Peñalén, en Guadalajara, Herencia, en Ciudad Real, o Valdehúncar, en Cáceres, localidad que cuenta con numerosos grabados en la roca que, supuestamente, son letras vinculadas con hechizos.

En Monteagudo de las Salinas (Cuenca) todavía se relata la anécdota de que, en torno a la Peña, hoy llamada de los Gazpachos, las brujas preparaban su al-

muerdo y, en un alarde de simpatía, convidaban a los vecinos que pasaban. En Valverde de Júcar, aunque nunca se ha documentado ningún expediente de hechicería, está asumida la creencia de que los gemelos y mellizos tienen «gracia» para curar.

En Ciudad Real, Daimiel presume de ser el pueblo de las brujas, con su Isla del Pan, en Las Tablas. Como prevención ante los aquelarres, las cruces de madera en las chimeneas y las escobas invertidas junto al quicio de las puertas intentaban evitar que entrara la inesperada presencia. Esta rivalidad por ser la aldea de las brujas es atestiguada por el refrán manchego «Ni pueblo sin brujas, ni hervor sin burbujas, ni cesta de brevas sin papandujas».

En Lomo el Pino (Gran Canaria) cantaban:

De Canarias somos,
de Madrid venimos,
no hace media hora
que de allí salimos.

Y en La Gomera:

De La Gomera somos,
de Madrid venimos,
no hace un cuarto de hora
que de allá salimos.

La etnografía revela que, en la localidad de El Paso (La Palma), vivió un personaje conocido como El Hilandero, el cual acompañaba a las brujas en los bailes que ejecutaban en el Llano de Jable. El tipo vestía el traje típico, formado por un pantalón corto de lienzo y una especie de delantal de piel de cabra.

Y en la brujería extremeña: «Tres somos de la Raya, dos de Alburquerque, y la capitanita, de Valdefuentes». Se cuenta que las hechiceras pacenses y cacereñas también volaban en cuadrilla, si bien adquirirían forma de urracas, gatas o perras negras. Una de las más temidas era Ana la Casareña, que desenterraba cadáveres de niños para quitarles las vísceras y usarlas en sus brebajes. También corrió de boca en boca el nombre de Josefa Zarpazos, de Trujillo, quien a instancias de un hombre rico, que no quería que su heredera tuviera como novio a un joven



pobre, transformó a este en un monstruo peludo. Dice la leyenda que, desde entonces, pasó el resto de su desdichada existencia escondido en una cueva del monte. La bella y la bestia en plena dehesa...

En Abezames (Zamora) exponen que hay diferentes tribus de demonios en las nubes y que, cuando luchan entre sí, lo cual es bastante frecuente, se producen los nublados, pagando las consecuencias los sufridos labradores.

En Aragón, el mito encontraría un buen aliado en Gustavo Adolfo Bécquer y su bruja de Trasmoz que, en *Cartas desde mi celda*, desciende por la chimenea de la casa de Dorotea, la sobrina del cura, como es: vieja, fea y malintencionada, convertida en un gato gris. Este municipio sigue manteniendo una alta intensidad nocturna cada 31 de octubre, con calabazas que sellan el sosiego de cada una de las sepulturas.

Por si la acidez de los dichos despierta sentidos y el atrevimiento de las redondeadas curvas arroja luz al misterio, en México, Cuba y Puerto Rico se emplea la expresión «estar de bruja», en alusión a hallarse sin dinero.

EL DETECTIVE ENTRE CONJUROS

Desde mediados del siglo XIV encontramos la referencia al *sabbat* (reunión nocturna con fines siniestros). Está comprobado que numerosos sujetos juzgados en Aragón por nigromancia procedían del sur de Francia, de Béarn y Gascogne. En 1640 el Santo Oficio de Zaragoza guardó un conjuro realizado con pelo trenzado, tres clavos e hilos, paquete que hoy se conserva en el Archivo Histórico Nacional¹⁶.

Como en tantas otras capitales, en la capital del Ebro la magia urbana constituía un oficio o, al menos, una forma de luchar contra la pobreza, pues el anonimato que proporciona el hábitat urbano torna a este en refugio de quienes quieren escapar de los rumores de la sociedad cara a cara propia del agro español. Elena Sánchez, valenciana asentada en Zaragoza, solía santiguar a la ristra de enfermos que la visitaba con la plegaria «Viernes Santo a mediodía, tan claro como la luz, cuando a mi Señor Jesucristo le pusieron en la cruz. Quiso morir por

¹⁶ AHN, Inquisición, MPD 6.



darnos salud [...] así como estas palabras son verdad, quien las dijere tres veces al día (no padezca) ni terciana, ni cuartana ni cotidiana». En su consulta de magia amatoria exigía que le fuera presentado un pichón y algo de tierra de sepultura. A continuación, arrancaba el corazón del animal, lo pinchaba con alfileres y se lo tendía a su clienta con la promesa del efecto. En 1654 fue desterrada por la Inquisición por hechicera.

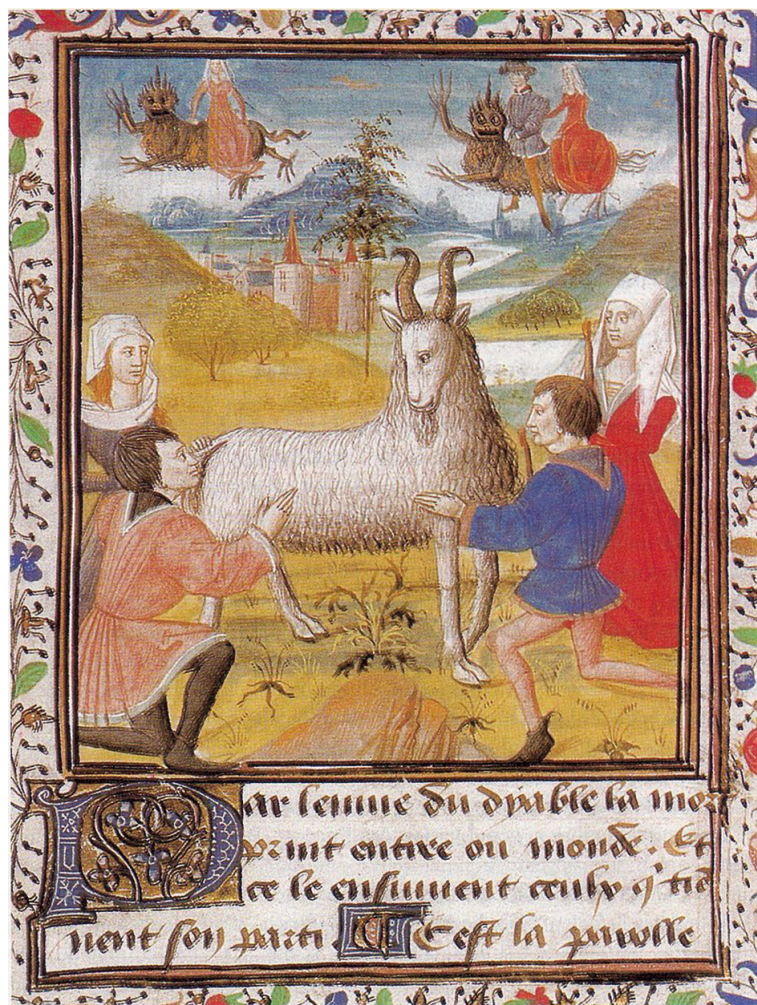


Fig. 7. Una de las primeras representaciones del aquelarre. Siglo xv.



Ciertos rituales se hacían mirando una estrella, algunos con orines de la mujer, otros echando unas habas en el suelo, también con un par de habas en la boca, o separando en dos grupos de 9 (machos y hembras) las 18 habas, tomando una de cada sexo entre los dientes, arrojando las 16 de las manos y escupiendo las 2 restantes. Pobres santos metidos en tan atrevidos azares:

Conjúroos habas
por san Pedro y san Pablo
y con el apóstol Santiago,
con el portal de Belén,
en la casa santa de Jerusalén,
con el mar y las arenas,
con el cielo y las estrellas,
que si fulano me quiere, salga conmigo junto,
y si no me vuelva las espaldas y salga con otra mujer.

La Celestina invocaba a Plutón, señor de la profundidad infernal, recordándole que era su «más conocida cliéntula» y no dudaba en presentarle exigencias pues, si le fallaba, heriría con luz sus tristes cárceles, desvelando sus continuas mentiras. Según especificaba Pármeno, empleaba en sus pócimas corazón de ciervo para el apetito amoroso, cabezas de codornices para estimular la lujuria, lengua de víbora para atraer al ser querido, sesos de asno contra el embrutecimiento de los maridos celosos, habas moriscas como afrodisiaco y granos de helecho en prevención de embarazos.

La alcahueta «se andaba a media noche de cimiterio en cimiterio [...] Ni dejaba cristianos ni moros ni judíos, cuyos enterramientos no visitara. De día los acechaba, de noche los desenterraba». Sin embargo, Rojas daba un toque irónico a este relato macabro añadiendo que arrancaba los dientes al ahorcado con unas tenacillas para cejas y que los diablos se atropellaban para acudir a su llamado, temiéndola tanto que le decían la verdad.

En México, la mulata Polonia vendía polvos amatorios para que las mujeres recuperaran a sus esposos y Gertrudis la Flores empleaba la «yerba Rosa María»¹⁷. También se utilizaban los naipes, por ejemplo, las llamadas cartas de toque que no eran más que estampas religiosas imbuidas de poderes esotéricos, pero no

¹⁷ AGN, Inquisición, leg. 866, f. 225.



debemos confundir la hechicería con la cartomancia, la cual tenía por objeto predecir el futuro a través de los naipes:

Conjúroos naipes
con Adán y Eva,
con el clérigo que la misa celebra,
con el norte y los marineros guía,
y que me digas la verdad
si es que fulano me quiere bien
que salgamos juntos.

Algunos brujos suscitaban el enfrentamiento de las instituciones en el seguimiento de las causas. En 1636-1637 se registró un pleito de competencias entre el Santo Oficio de Valladolid y el teniente de corregidor de dicha ciudad, el licenciado Mármol, que procedió contra Luisa Guerrero por adivinaciones¹⁸.

El juicio contra Juan de Ayala Godoy, camarero del duque de Veraguas, se originó en Sevilla en 1646 por enseñarle éste hechizos al noble¹⁹. Entre las cartas del Santo Oficio de Cerdeña al Consejo de la Inquisición, se halla la solicitud de perdón de una mujer desterrada por bruja, la cual fue cursada desde 1662 y, en 1736, el Santo Oficio de Valencia vigiló a Manuel Dupré, natural de San Juan de Mariana, por buscar tesoros empleando la videncia²⁰.



Fig. 8. *Las brujas de Lancashire*. Ilustración de William Harrison Ainsworth (siglo XIX).

¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 2132, exp. 10.

¹⁹ AHN, Inquisición, leg. 2061, exp. 14.

²⁰ AHN, Inquisición, leg. 5323, exp. 43.



Fuera de nuestras fronteras en 1692 se sucedieron los juicios por brujería en la ciudad de Salem, al norte de Boston, en el actual estado de Massachusetts. Al igual que en Navarra, en las reuniones funestas participaban mayoritariamente mujeres, pero también hombres y niños, susceptibles de convertirse en agentes de subversión política. Explica esta oleada el enfoque racional pues, en Nueva Inglaterra, con el duro invierno, la amenaza de la viruela, los indios al oeste en pie de guerra y los impuestos exagerados del gobierno de la metrópoli, el vulgo empezó a achacar las desgracias a la nigromancia. Otros factores a tener en cuenta son la estricta conducta religiosa exigida por los puritanos (quienes consideraban a las esposas carentes de derechos, siervas a tiempo completo de los maridos) y la intoxicación con pan de centeno fermentado, producto con elementos químicos similares al alucinógeno LSD.

Diferenciando en categorías la magia blanca de la brujería dañina, hemos de recapacitar en cuántos remedios, recetas, cartas astrales y tratados adivinatorios no quedarían ahogados por el humo de los fogones, al tiempo que las obras artísticas y literarias desarrolladas por mujeres no recibían como recompensa más que una sonrisa paternalista en el mejor de los casos pues, con frecuencia, se sucedían las escenas de represión de la creatividad por considerarse una faceta ajena a la esposa, madre o religiosa.

En el arte, el mito de la bruja de Durero, que con la melena al viento lanza su desafiante mirada al futuro, fue retomado por Goya en la *Linda maestra*. En diálogo con Leandro Fernández de Moratín (quien andaba recuperando los papeles de Zugarramurdi), don Francisco, aquejado de la terrible sordera, plasmó sus visiones negras desafiando con la crítica los márgenes establecidos por el absolutismo: «La escoba suele servir a algunas de mula de paso: enseña a las mozas a volar por el mundo»²¹.

FUENTES

Archivos y bibliotecas

- Archivo Histórico Nacional (AHN)

²¹ Capricho 68, manuscrito de Ayala.



- Archivo Diocesano de Cuenca (ADC)
- Biblioteca Nacional de España (BNE)
- Bibliothèque Nationale de France, París (BNF)
- Widener Library, Harvard University, Estados Unidos

Bibliografía

- ABAD GONZÁLEZ, Luisa (2005): *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- BAJTIN, M. Mijailovich (1987): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1990): *Madrid: judíos, herejes y brujas. El Tribunal de Corte (1650-1820)*, Toledo, Arcano.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (2011): *El astrólogo fingido*, Madrid, Biblioteca Áurea Hispánica (ed. de Fernando Rodríguez-Gallego).
- CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián (1942): *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla La Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC.
- FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso (1972): *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Espasa-Calpe (ed. de Martín de Riquer).
- FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso (2007): *Segundo tomo del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Biblioteca Castro (ed. de Javier Blasco).
- GARCÍA ÁVILA, Celene (2009): «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)», *Contepec*, 17 (julio-diciembre), pp. 45-63.
- GARCÍA BARBUZANO, Domingo (1984-1986): «Los bailes de brujas en Canarias», *Revista de Historia Canaria*, 38, pp. 1003-1024.
- GARCÍA HERRERO, M.^a del Carmen.; GASPAR TORREBLANCA M.^a Jesús (1990): «Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)», *Alazet*, 2, pp. 67-82.
- LARA MARTÍNEZ, Laura; LARA MARTÍNEZ, María (2013): *Civilización y cultura en el mundo hispánico*, Madrid, Ediciones CEF.
- LARA MARTÍNEZ, María (2013): *Brujas, magos e incrédulos en la España del Siglo de Oro. Microhistoria cultural de ciudades encantadas*, Cuenca, Alderabán.
- PASAMONTE, Jerónimo de (1922): «Vida y trabajos de Gerónimo de Passamonte», *Revue Hispanique*, 55, en Raymond Foulché-Delbosc (ed.), pp. 310-446.



- QUEVEDO, Francisco de (2001): *Historia de la vida del Buscón, llamado don Pablos, ejemplo de vagamundos y espejo de tacaños. La novela picaresca española*, Madrid, Cátedra (ed. de Florencio Sevilla).
- ROJAS, Fernando de (2000): *La Celestina*, Barcelona, Crítica (ed. de Francisco Rico).
- ROJAS ZORRILLA, Francisco (2010): *Lo que quería ver el marqués de Villena*, Barcelona, Linkgua.
- TAUSIET, María (2007): *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.



Bernat Guillem d'Entença.
Alcaide del Castillo del Puig de Santa María y personaje
fundamental en la conquista de Valencia y su reino

Julio Samuel Badenes Almenara
Cronista de El Puig de Santa María
E-mail: jubal_130@hotmail.com

UN GUERRERO FUNDAMENTAL EN EL CICLO VITAL DE LA HISTORIA VALENCIANA

No se puede amar y valorar aquello que se desconoce. Por tal motivo, estudiar y reflexionar sobre el ciclo vital e histórico de nuestra comarca siempre debe ser una ocasión para poder comprender mejor nuestra cultura desde el conocimiento de nuestro devenir histórico. Pues ser valenciano es pasar de ser alguien que simplemente vive en un lugar geográfico a convertirse en un ciudadano que ama su tierra desde un profundo conocimiento de sus arterias histórico-culturales, que le dota de interés e ilusión en todo lo que realiza en su territorio y sociedad; siendo capaz, porque conoce lo que une y humaniza a sus conciudadanos, de dejar de lado intereses egoístas e insolidarios que van destruyendo el patrimonio histórico-cultural que garantiza nuestra conciencia como pueblo valenciano y que fundamenta la democracia.

En dicho ciclo vital-histórico hubo un profundo cambio cultural debido a la firme empresa conquistadora de Jaime I, pero ello no nos debe hacer creer que todo el mérito fue suyo. Hay un personaje que, tras la reconstrucción del castillo de El Puig en 1237, fue materializando las intenciones del rey de Aragón hasta dejar preparada la toma final del *cap i casal del Regne*: Bernat Guillem d'Entença. Como todo gran proyecto, el objetivo que se había propuesto el Conquistador, para cumplirse, necesitaba grandes dosis de arrojo, esfuerzo, talento estratégico



y valentía para llevarlo a término, características estas que se materializaron en Bernat Guillem d'Entença.

LA ELECCIÓN DE BERNAT GUILLEM D'ENTENÇA COMO ALCAIDE DEL CASTILLO DE EL PUIG

En la reunión del castillo calatravo de Alcañiz, Jaime I, aconsejado por Blasco de Alagón y el maestre de la Orden del Hospital, Hugo de Fullalquer, decidió que, para llevar a cabo la conquista de Valencia y su territorio, primero conquistaría Burriana, y tras haberlo conseguido

hi anirem a un lloc que els cristians anomenen el Puig de la Cebolla i que està prop de València, a dues llegües. I amb les cavalcades que des d'ací farem fer a València i el que la devastarem quant hi anirem, en saber que hauran vingut a gran feblesa i a gran necessitat per fam, ens llançarem damunt d'ells abans que puguen collir els blats altra vegada, i els assetjarem, i, amb la voluntat de Déu, els prendrem¹.

Pero, ahora, el rey tenía que elegir muy bien al hombre que debería poner al frente de la fortaleza de El Puig de Cebolla o de Enesa. Pues a quien designase para estar al mando de una plaza tan importante, estratégicamente hablando, tenía que reunir una serie de virtudes que lo capacitasen para ser el alcaide del castillo porque «els homes no pugen en honor ni en valor sense bones obres, per la qual cosa, a aquell que nós més amàssem i en qui confiàssem, havíem d'encomanar un lloc com era aquell, quan l'haguéssim pres»². Y en honor, valor y buenas obras, Bernat Guillem d'Entença había destacado, sobradamente, en la toma de Burriana, al aconsejar al rey no abandonar el lugar, permaneciendo en la primera línea de la vanguardia hasta que la ciudad fue conquistada³.

Respecto a la confianza y la estima, Jaime I argumenta que «Bernat Guillem d'Entença era oncle nostre, per part de la nostra mare, i perquè els bens que ell posseïa, els posseïa en nom nostre, ens estimàrem més d'encomanarlo a ell que a

¹ *Llibre dels Fets*, cap. 131. Edición de Antoni Ferrando y Vicent Josep Escartí, Editorial Afers, 1995.

² *Ibid.*, cap. 206.

³ *Ibid.*, caps. 170, 171, 172, 173 y 174.



cap altre home, quan Déu ens hagués concedit de prendre aquell lloc»⁴ de El Puig de Santa María. Bernat Guillem d'Entença era hijo de Guillem VIII, señor de Montpellier, y su segunda e ilegítima mujer, la dama castellana Agnes. Por tanto, era hermanastro, por parte de padre, de la reina Maria de Montpellier, madre de Jaime I.

Así, Bernat Guillem d'Entença fue el elegido y el rey se lo comunicó en 1236, encontrándose en Huesca. Ante tal ofrecimiento, el futuro comandante del castillo de El Puig «no ens parlà ni ens respongué, i estigué una gran estona dubtant»⁵. La decisión que debía tomar el tío de Jaime I no era nada fácil. Por una parte, le llenó de orgullo el ver la confianza que el monarca depositaba en él, pero, por otra parte, suponía estar al cargo de una plaza sumamente peligrosa. Tengamos presente que El Puig de Cebolla (también conocido como de Enesa y de Santa María), en aquel momento, por los cuatro puntos cardinales, era una isla dentro de un océano musulmán. Burriana era el lugar cristiano más cercano. Mas, finalmente, Bernat Guillem d'Entença aceptó tan arriesgada empresa.

BERNAT GUILLEM D'ENTENÇA PREPARA LA CONQUISTA DE VALENCIA TRAS TOMAR POSESIÓN DEL CASTILLO DE EL PUIG

Después de la toma de Burriana, el talento militar de Bernat Guillem d'Entença se hace patente en los preparativos que está realizando para instalarse en el castillo podiense (de El Puig) en julio de 1237. El rey le había dicho que permanecería en dicha fortaleza, «en aquella frontera amb cent cavallers»⁶. Pero Bernat Guillem d'Entença pensó que era una guarnición demasiado pequeña. De modo que se presentó en el castillo de El Puig de Cebolla con «cent cavallers [...] I ens digué que encara havien de venir quaranta cavallers. I, quan veiérem que duia més cavallers que nós no li haviem manat, suposàrem que allò que li havíem donat per a queviures, ho havia donat a cavallers»⁷. Jaime I montó en cólera y advirtió a su tío «que si no fos perquè em sou tan acostat de parentesc i perquè

⁴ *Ibid.*, cap. 206.

⁵ *Ibid.*, cap. 207.

⁶ *Ibid.*, cap. 206.

⁷ *Ibid.*, cap. 213.



us estime tant, no conec cap home del món de qui no me'n venjàs, per açò que vós m'heu fet»⁸. Pero esos 140 caballeros, que deberíamos sumar a los cien que afirmó Jaime I que dejaría en el castillo⁹, fueron decisivos a la hora de ganar la crucial Batalla de Enesa o de El Puig. Este hecho, por tanto, habla de la experiencia y prudencia militar de Bernat Guillem d'Entença y permite explicar por qué la hueste cristiana venció a un ejército musulmán muy superior en número, pero peor preparado militarmente.

A principios de agosto Jaime I deja el castillo de El Puig y regresa a Cataluña en busca de víveres para los guerreros que quedaban a cargo de su tío Bernat Guillem d'Entença. Entonces, Zayyan, creyendo que con la marcha del rey sería mucho más fácil vencer al ejército cristiano, hizo todo lo posible para reunir un gran ejército. Había juntado todas sus fuerzas desde Játiva hasta Onda. Era un ejército de unos 600 jinetes y unos 11.000 hombres de a pie¹⁰. Pero el rey musulmán no contaba con las dotes en el arte militar del tío de Jaime I.

Frente a tan numeroso ejército no es de extrañar el temor de la hueste cristiana, que tan solo contaba con cien caballeros, que llegaron con Jaime I, más los 140 que trajo Bernat Guillem d'Entença al tomar el mando del castillo, y unos 2.000 infantes. Desclot nos narra cómo la noche anterior a la batalla algunos querían desamparar el lugar, pero finalmente las palabras de Guillen de Aguiló y Bernat Guillem d'Entença les infundieron el valor necesario. Pues, como a cruzados que luchaban en una guerra santa, el alcaide les dijo «que nós som ací poca companya de cavallers e de servents, mas hajam bona fe en Déu, per qui nós som ací, e Ell será ab nós»¹¹. Tras estas palabras planificó la estrategia de la batalla. El rey Zayyan, tras la batalla, al evidenciar la superioridad del ejército cristiano, viendo perdidas todas sus esperanzas, «féu tancar a pera e a cauç tots los portals de la ciutat»¹². Cuando Jaime I recibió la noticia de la victoria se llenó de júbilo, pues sabía que la proeza de su tío anunciaba la conquista final de Valencia. O como lo expresaron aquellos bellos versos árabes, lamentando la pérdida de la Valencia musulmana, al decir que «esta violenta batalla no había de ser sino el

⁸ *Ibíd.*, cap. 214.

⁹ *Ibíd.*, cap. 206.

¹⁰ *Ibíd.*, cap. 217.

¹¹ Bernat Desclot: *Crònica*, cap. XLIX.

¹² *Ibíd.*, cap. XLIX.



aguacero que precede a un diluvio de aflicción; tal como las primeras gotas preceden a la lluvia torrencial»¹³.

Durante los meses siguientes Bernat Guillem d'Entença se dedicó, con sus guerreros, a materializar el plan propuesto por Jaime el Conquistador en Alcañiz, de manera que

amb el mal que hauriem pres de les cavalcades i amb la tala que nós els fariem, la maduraríem com fa amb la fruita aquell qui vol menjar-la. I quan nós veuríem que sería hora d'assetjar València i que aquesta es trobaria en greu situació per manca de queviures, convocaríem tots els nostres rics-homes i els ciutadans que ens vinguen a auxiliar per assetjar València i, amb la voluntat de Déu, que ens ajudarà, la prendrem¹⁴.

Ahora, todo el camino hacia la conquista de la ciudad del Turia estaba allanado. Pero en diciembre de 1237, estando en Zaragoza, el rey recibe, como un duro revés del destino que dificultaba sus planes, la inesperada noticia de la muerte de Bernat Guillem d'Entença. Nos dice Miedes, en su libro de 1584 sobre Jaime I, que «don Bernaldo Guillén, quebrantado de tantos trabajos y cuydados que en la defensa de Enesa havia padecido, adolecio de tan rezias calenturas, que murió»¹⁵. Y no era de extrañar, pues en julio de ese mismo año, al terminar de rehacer el castillo de El Puig, Jaime I estuvo muy enfermo¹⁶. Y posiblemente se debió a las enfermedades que producía la zona pantanosa o de marjal que se situaba entre el mar y la fortaleza de Enesa.

El monarca de Aragón tuvo que reaccionar rápidamente y, a pesar de que Blasco de Alagón le aconsejó abandonar el castillo de El Puig de Santa María, no estaba dispuesto a que la muerte del alcaide de El Puig hubiese sido en balde. Y hace saber «que aquell lloc no será abandonat, sinó que guanyarem València, per aquell lloc, i tota l'altra terra després»¹⁷.

¹³ Citados en Antonio Ubieto Arteta: *Orígenes del Reino de Valencia*, Zaragoza, 1981, vol. I, p. 96.

¹⁴ *Llibre dels Fets*, cap. 206.

¹⁵ Bernardino Gómez Miedes: *La historia del muy alto e invencible rey don Jayme de Aragón, primero d'este nombre, llamado el Conquistador*, Valencia, Viuda de Pedro Huete, 1584, libro X, cap. I, p. 218.

¹⁶ *Llibre dels Fets*, cap. 213.

¹⁷ *Ibid.*, cap. 234.



El rey inmediatamente regresa a El Puig de Enesa, entierra a su tío y jura, ante la Virgen de El Puig de Santa María, patrona de la ciudad y del Reino de Valencia, «que nós no passarem Terol ni el riu d'Ulldecona fins que haurem pres València»¹⁸. Bernat Guillem d'Entença había abierto las puertas para que, gracias a la tenacidad y decisión, su sobrino entrase en Valencia, como nuevo rey, el 9 de octubre de 1238.

BERNAT GUILLEM D'ENTENÇA Y EL PUEBLO VALENCIANO

Los valencianos medievales y del Renacimiento eran conscientes del papel que tuvo Bernat Guillem d'Entença en la conquista valenciana. Por tal motivo, afirma Miedes que «por la fama de su gloriosa victoria y hechos contra Moros, era muy visitado y casi venerado como santo»¹⁹. Su olvido comienza en el siglo XVIII, cuando se decide cambiar su emplazamiento, y de estar en un lugar privilegiado de la iglesia, «en la antigua capilla de San Miguel, hoy de Ntra. Sra. De la Merced, en artística urna gótica, labrada al lado del Evangelio [...] y frente por frente de la Sagrada Imagen de El Puig»²⁰, se traslada, inmerecidamente, a la entrada del templo gótico de El Puig de Santa María.

Y así, muchos valencianos fueron dejando de amar y valorar su tierra, porque el que no conoce cómo es su pueblo, su cuerpo histórico, sus características histórico-culturales, no puede apreciar el territorio en el que vive, ni decidir política y socialmente sobre lo que es mejor para sus conciudadanos. El monasterio de El Puig de Santa María, verdadero centro espiritual e histórico de los valencianos²¹, atesoraba uno de los conjuntos patrimoniales más simbólicos y representativos de la identidad de los valencianos.

Al comienzo de la Guerra Civil su patrimonio es destruido impune y ciegamente. Aquellos que lo destruyeron estaban imbuidos por la ingenua creencia de

¹⁸ *Ibíd.*, cap. 237.

¹⁹ Bernardino Gómez Miedes, *Op. cit.*, libro X, cap. III, p. 220.

²⁰ Faustino Barberá: *Crónica de la sesión solemne celebrada en el paraninfo de la Universidad de Valencia el día 18 de junio de 1815 con el objeto de encarecer la importancia de el monasterio de El Puig de Santa María*, Valencia, Establecimiento tipográfico Domenech, 1915, p. XLIV.

²¹ Francesc A. Cardells: *Somis i realitats de l'horta migeval de València*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2005, pp. 20-30.





Figura 1. Los restos del artístico sepulcro de Bernat Guillem de Entença, tío de Jaime I y vencedor de la Batalla de El Puig. Visitado y reconocido, desde la Edad Media, por su papel en la conquista valenciana. Destruído, bárbaramente, durante la Segunda República. *Fuente:* Archivo de El Puig de Santa María.

que destruyendo este patrimonio aniquilaban al enemigo, cuando realmente se estaban destruyendo a sí mismos, a su cuerpo cultural e histórico. Uno puede ser creyente, agnóstico o ateo, pero ni puede ni debe anular lo que le define antropológica e históricamente, porque entonces es cuando cae presa de las garras de



Figura 2. El sepulcro de Bernat Guillem d'Entença tras su acertada restauración. *Fuente:* Foto de Lluís Montero.

la historia que desconoce, de la ignorancia que en vez de liberarnos nos esclaviza, al no ser conscientes y conocedores de los ingredientes históricos que nos hacen actuar como lo hacemos en la actualidad.

Aquel patrimonio se podía haber utilizado como elemento que diese fuerza a un proyecto político y democrático coherente, que definiese la oposición contra cualquier actitud totalitaria como la de Franco y la de sus aliados fascistas. Pero la actitud de esta destrucción, desproporcionada e irreparable, se convirtió en lo mismo que pretendía anular, en una actitud totalitaria y antidemocrática. Y el sepulcro de Bernat Guillem d'Entença fue brutalmente destruido por la barbarie de las masas imbuidas por un concepto débil de democracia, durante la República.

El sepulcro, considerado una de las mejores muestras del arte del siglo XIV, fue restaurado en 1965 y hoy, a principios del siglo XXI, los valencianos deberíamos visitarlo para reflexionar sobre nuestra identidad, sobre nuestra herencia cultural e histórica. Pues sobre ella se construye nuestro presente, catapultándonos hacia decisiones que deberían humanizar nuestra sociedad. Pero, para ello, debemos tener en cuenta que la herencia histórica es un legado que hemos recibido. Y toda herencia tiene partes positivas y partes negativas. Por ello debemos conocer nuestra historia, sin venerarla o santificarla, sino reflexionando, desde una filosofía aplicada a la historia, sobre la herencia de Bernat Guillem d'Entença y su sobrino, Jaime I. Ellos nos traen una lengua, una religión, unas tradiciones, una moral, etc., pero junto a ello unos prejuicios que, a lo largo de la historia, han infundido en nuestra forma de ser, actitudes etnocéntricas, poco dialogantes, sin afán de conocer al otro (como individuo o como cultura). Reconocer este hecho y reflexionar acerca de nuestro cuerpo histórico-cultural es tener la capacidad de ser un pueblo valenciano unido, socialmente solidario y siempre abierto. Así, la identidad histórica evoluciona, pero si conservamos nuestra historia, podremos dirigir su rumbo ético, político y social, hacia una Comunidad Valenciana mejor, capaz de elegir más allá de las engañosas e interesadas, por los falsos demócratas, distinciones de izquierdas y derechas.



IV TRANSGRESIÓN

Brujas y caprichos. Las últimas décadas de la inquisición

Laura Lara Martínez

Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)

E-mail: laura.lara@udima.es

A VUELTAS CON EL SANTO OFICIO

Tras su creación por los Reyes Católicos en 1478 como policía ideológica, a la Inquisición pujante y activa de los siglos XVI y XVII siguió otra libresca y decadente en el XVIII, guardiana de las estructuras del Antiguo Régimen. En 1792, el inquisidor general Manuel Abad y Lasierra, anhelando que la práctica inquisitorial se amoldara al derecho natural, encargó al secretario del tribunal de corte, Juan Antonio Llorente, la elaboración de un informe sobre los orígenes del modo de proceder del Santo Oficio.

En este informe, Llorente criticó duramente la actuación de la Inquisición, pero como su destinatario cayó en desgracia, el riojano hubo de abandonar el proyecto de reforma. No obstante, antes enviaría su manuscrito a Melchor Gaspar de Jovellanos en 1797, el cual lo utilizó como fuente para su *Representación al Rey sobre el tribunal de la Inquisición*, atrevimiento que pagó con la reclusión en el castillo de Bellver.

Estalló la Guerra de la Independencia y, en 1808, en la Constitución de Bayona se declaraban suprimidos todos los tribunales de atribuciones especiales, entre los que se encontraba el Santo Oficio. Sin embargo, como el contexto bélico impidió la difusión del texto legislativo, tras la victoria de Somosierra Napoleón derogó la Inquisición en Chamartín. Cinco años después, el 22 de enero



de 1813, los diputados de Cádiz aprobaron su fin, con 90 votos a favor y 60 en contra y, el mismo día del mes de febrero, se dictaron varias normas que hicieron efectiva su aplicación, estipulándose la lectura pública en las parroquias del decreto de abolición, si bien hasta la Constitución *non nata* de 1856 no se recogió el derecho de libertad religiosa.

Al regresar a España en 1814, Fernando VII, a quien las esperanzas populares dieron inmerecidamente el sobrenombre de «El Deseado», restituyó el Santo Oficio y, durante la Década Ominosa, conocería su última etapa con las llamadas Juntas de Fe, hasta que muerto el último rey absolutista, el 15 de julio de 1834, con el ministerio de Martínez de la Rosa, se publicó el edicto definitivo de supresión. Sin un murmullo, la poderosa maquinaria de tortura, órgano purificante para sus adeptos, se desvaneció ante las tragantadas de las guerras decimonónicas y los pronunciamientos.

En las Indias el golpe de gracia del Santo Oficio llegaría con San Martín, cuando en 1822 ordenó transferir todos sus bienes a la Biblioteca de la Nación, porque allí, en los libros requisados, se acumulaban las ideas «luctuosas a los tiranos y valiosas para los amantes de la libertad».

LA BEATA DOLORES

Pero retrocedamos una décadas para recordar a uno de los personajes más singulares del siglo XVIII español. Al incluirla en sus *Heterodoxos*, Menéndez Pelayo especificó que «no era bruja, sino mujer iluminada, secuaz teórica y práctica del molinosismo¹, bestialmente desordenada en costumbres so capa de santidad»².

María de los Dolores López nació en una familia hispalense bien relacionada con el clero; su hermano era sacerdote y su hermana, carmelita descalza. Desde los 6 años dio muestras de ánimo rebelde, y a los 12 se quedó ciega, pasando a vivir los cuatro siguientes con su confesor, con el que dormía todas las noches para «quitarle el frío». Antes de fallecer, el reverendo no pudo dejar de advertir

¹ Molinos fue un teólogo español del siglo XVII que murió en las cárceles inquisitoriales en Roma. Su doctrina hacía coincidir la suma perfección del alma con la contemplación de Dios y el abandono completo a la gracia.

² MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo II, Madrid, BAC, 1956, pp. 762-764.



a los circunstantes que evitaran que la ciegucecita se acercara a su cama, pues les mortificaría la conciencia. Ingresó en el convento carmelita de Nuestra Señora de Belén y después pasó a Marchena, adquiriendo fama de misticismo.

Pronto empezó a propagarse que hablaba con su ángel custodio y con el Niño Jesús, al que llamaba «el tiñosito». El vulgo no entendía cómo podía ofrecer una descripción tan precisa de las visiones sin auxilio de los ojos, y así se incrementó su fama de bruja, a la vez que cundía el escándalo por los delitos de alcoba. En Lucena sostuvo otra escabrosa relación con un confesor que fue encarcelado y, al regresar a Sevilla, un tal Matheo Casillas, también sacerdote, la denunció en 1779, después de doce años de idilio, culpándose a sí mismo como solicitante (delito que describe el acoso sexual hacia el penitente en el confesionario). También corrían rumores de que estaba vinculada al demonio y de que bebía un líquido mágico que le permitía poner huevos. En julio se inició un proceso que duraría hasta agosto de 1781.

Las minutas (567 páginas hoy perdidas) fueron entregadas al Consejo de la Suprema y General Inquisición. En estos dos años, los más doctos personajes de Sevilla intentaron sin éxito que se retractara de sus errores, pero ella se defendió con pertinaces y absurdas alegaciones:

dijo que aun había cometido las dichas deshonestidades, jamás las había tenido ni tendría por pecado, porque todas las había tenido por especial mandato de Dios, que le había concedido que no cometiese vicio alguno para que lo sirviese con más perfección y pureza. Que cuando en el sexto precepto leía no fornicar, entendía no murmurar; que por este motivo ignoraba por qué parían las casadas y no las doncellas, y que cuando hizo voto de castidad fue para ella voto de no casarse³.

El 24 de agosto de 1781, día de San Bartolomé, se ejecutó la sentencia en el auto de fe celebrado en la iglesia de San Pablo. Desde el alba, sin temor a la fatiga estival, la muchedumbre se dirigió hacia el convento. Por una puerta del cenobio se dio entrada, desde las cinco de la madrugada, a las personas «de distinción y carácter», y a las seis era innumerable el concurso que ocupaba el crucero. Mientras, por el Altozano de Triana, solo se divisaban cabezas sin cara, expectantes por ver salir a la siniestra comitiva del castillo de San Jorge. El gentío era tal que

³ Archivo Municipal de Sevilla, sección XI, tomo 4, documento 56.



el puente de barcas por el que la procesión tenía que cruzar el Guadalquivir no aguantó, quebrándose los palos de la compuerta y la barandilla.

A las ocho de la mañana, con los ojos secos, la tez hollada de viruela y el cabello cano y sin peinar, la infeliz dejó la cárcel real, montada en un jumento con coraza pintada de llamas. A dicha hora ya estaba congregado en San Jorge el clero de la parroquia de Santa Ana, que desfiló con la cruz, a la par que un fraile mínimo exhortaba a los curiosos a rogar por la conversión de aquella endurecida pecadora. Por todas partes se escuchaban oraciones y lamentos, solo Dolores permanecía impassible ante la pena que iba a sufrir y hasta se atrevía a trazar en el aire gestos de indiferencia. Una vez que pasaron el puente, salieron los ministros en coches de caballos y, antes de las nueve de la mañana, los tres inquisidores y el fiscal recibieron a la convicta.

En San Pablo reinaba una excitación suma y el hacinamiento impidió que los eclesiásticos de Santa Ana ocuparan sus asientos. En el crucero se levantó un tablado al que se subía por una escalera y, en medio de él, se colocó una jaula de madera donde introdujeron a la beata, que pidió polvo de tabaco y, cuando se cansó de estar de pie, tentó los barrotes para sentarse. Al final tuvieron que amordazarla para que no blasfemara, si bien Teodomiro Ignacio Díaz de la Vega, del oratorio de San Felipe Neri, y otros frailes realizaron grandes esfuerzos para redimir a Dolores. Los religiosos preguntaron a la inmensidad de asistentes si creían que era pecado cuanto se prohíbe en el sexto precepto, a lo que todos respondieron, clamando, que sí. Querían que se uniera a la avalancha del público, mas ella permanecía en extremo parca.

Debido a la extensión del documento, que ocupaba 157 hojas, se alternaron en su lectura tres personas. La sentencia ratificó la excomunión mayor y, con el argumento de que la irreverente mujer no quería oír la voz de Dios, el Santo Oficio la entregó al brazo secular. De haber reconocido sus errores, hasta 3 días antes del auto de fe, podría haberse librado de la hoguera según contaba, por carta a Jovellanos, fray Miguel, presbítero sevillano, el 25 de agosto: «Amado Gaspar mío. Ayer tuvimos aquí el espectáculo funesto y horrible que te anuncié el correo pasado».

El alguacil mayor condujo a Dolores a la plaza de San Francisco mientras que los inquisidores terminaban la misa y regresaban a San Jorge. Junto a las casas capitulares, un dosel con un retrato del monarca, Carlos III, presidía la plaza, a la que llegaron a las dos de la tarde. Como testimonió su hermano, en la epístola



que en 1783 escribió al Consejo de la Suprema, se le dio garrote a la beata y, de inmediato, fue pasto de las llamas.

A las nueve de la noche, consumido el cadáver, el viento esparció las cenizas y el estupor llegó hasta la corte prusiana. El filósofo D'Alembert, uno de los padres de la *Enciclopedia*, puso el grito en el cielo cuando se enteró de que en España seguía pesando tanto la ignorancia⁴, mas en Centroeuropa aún se abrían nuevos casos, aunque no pusieran tanto en ellos la crítica *les philosophes* ilustrados.

En Holanda la brujería desapareció en 1610. En Inglaterra, hasta 1684, se registraron ejecuciones por este motivo. Pero en Gran Bretaña, en general, no dejó de ser delito hasta 1736. El edicto promulgado en 1682 por Luis XIV en Francia contribuyó al cese de la hechicería, aunque la última víctima fue de 1745, y en Suiza fue colgada una estriga llamada Anna Göldin en 1782.



Fig. 1. *La hechicera sentada*. Anónimo español, siglo XVII. BNE.

⁴ Carta de D'Alembert al rey de Prusia del 14 de diciembre de 1781: «J'apprends qu'en Espagne on vient de brûler il y a six mois une malheureuse femme pour hérésie de quiétisme. Quelle horreur et quelle imbécillité tout à la fois! Aussi l'Espagne croupit-elle dans la plus méprisable ignorance».



Todavía en 1836, en la península de Hel, una presunta hechicera fue sometida a la prueba del agua: como no se hundía, la ahogaron a la fuerza. En el otoño de 2015, en un pequeño pueblo de Italia, Brentonico, las autoridades locales reabrieron la causa de Maria Bertoletti Toldini, una viuda sin hijos, casada en segundas nupcias con un sacerdote, y llevada a la hoguera por bruja trescientos años antes. Nunca se había acercado al caldero mágico, sin embargo, disputaba la herencia a su pasada familia política. Historias reinantes y añejas, nunca nuevas...

LOS CAPRICHOS

Tal vez, cuando los sentidos nos niegan el auxilio de la naturaleza y la tristeza sumerge nuestro ánimo en sombrías turbulencias, solo nos queda el recurso de la imaginación y el ensueño. Algo así le debió de ocurrir a Francisco de Goya, cuya genialidad lo hizo capaz de proyectar en el lienzo, en la plancha o en el papel las tinieblas esparcidas en su mente por la decepción o el desaliento.

La serie de los *Caprichos* –ligada a la probable enfermedad del saturnismo que acabó devorando los oídos y el organismo del de Fuendetodos– nos habla de ese Goya hermético ante los tiránicos ruidos del mundo y los utópicos cantos de sirenas en desesperada búsqueda de un refugio interior donde dar libertad al espíritu creativo.

Para ocupar la imaginación mortificada en la consideración de mis males, y para resarcir en parte los grandes dispendios que me han ocasionado, me dediqué a pintar un juego de cuadros de gabinete, en que he logrado hacer observaciones a que regularmente no dan lugar las obras encargadas, y en que el capricho y la invención no tienen ensanches.

Esto confesaba en una carta a Bernardino de Iriarte, viceprotector de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, el 4 de enero de 1794.

Para conocer la génesis de los *Caprichos*, editados cuando Goya tenía 53 años, es preciso referirse a la década de 1780, en la que comenzó a relacionarse con algunos de los más importantes intelectuales del país, como Gaspar Melchor de Jovellanos, Juan Meléndez Valdés, Leandro Fernández de Moratín y Juan Agustín



Ceán Bermúdez, que lo introdujeron en los ideales de la Ilustración. Con ellos compartió la oposición a la superstición y al Santo Oficio, quedando cohesionados sus anhelos por el afán de impulsar unas leyes más justas.

En 1788 Carlos IV subió al trono, y por motivo de su coronación Goya lo retrató con su esposa María Luisa. Por este motivo fue nombrado pintor de cámara, si bien su alegría se vio empañada por la prisión de Cabarrús y el destierro de Jovellanos. Eran los convulsos años de la Revolución Francesa, etapa en la que los Pirineos se cerraban especialmente para el trasiego de libros para evitar subversiones contra la Corona española.

En enero de 1793, en un viaje de Madrid a Sevilla, Goya cayó enfermo.

Lo llevaron a restablecerse a Cádiz a casa de su amigo, también ilustrado, Sebastián Martínez. La debilidad lo mantuvo casi medio año como residente de la que estaba llamada a ser la capital del liberalismo y, al volver a Madrid, tardó mucho en recuperar su actividad habitual. De hecho, en marzo de 1794, el director de la Fábrica de Tapices consideraba que Goya había quedado imposibilitado para pintar y, en abril de 1797, tuvo que dimitir por las mismas razones de director de la academia debido a sus dolencias habituales.

La conmoción que le produjo estar a un paso de la muerte, a lo que se sumó su sordera permanente, confirió a su producción una seriedad nueva: su lenguaje era menos complaciente y más enigmático y el ideario de la Ilustración era su referente constante.

En 1796 regresó a Andalucía con Ceán Bermúdez y, desde julio, estuvo en Sanlúcar de Barrameda con la duquesa de Alba, que había quedado viuda el mes anterior. El encuentro abrió un periodo de sensualidad que se manifestaría en una colección de dibujos donde aparece la aristócrata. Este álbum A o de



Fig. 2. Autorretrato de Goya. *Capricho* n.º 1.



Sanlúcar inspiraría algunos pasajes de los *Caprichos*. Después realizó los bocetos del álbum B o de Sanlúcar-Madrid, donde caricaturizó costumbres licenciosas asentadas en las ciudades y aldeas españolas.

Goya concibió inicialmente esta serie de grabados como «sueños». Las estampas vendrían a constituir una especie de versión gráfica de las conversaciones en el infierno redactadas por Quevedo entre 1607 y 1635. No obstante, después, el pintor zaragozano les cambió la denominación, tomando la palabra *capricci*, empleada por Jacques Callot y Giambattista Tiepolo.

Los *Caprichos* fueron realizados mediante una técnica mixta de aguafuerte, aguatinta y retoques de punta seca. Deliberadamente Goya deformó las fisonomías de los seres que representan las torpezas humanas. Mediante esta apariencia bestial, reflejó su crítica mordaz a los vicios de la época pero, consciente del riesgo que asumía, dotó a algunas de sus escenas, sobre todo a las sátiras de la aristocracia y del clero, de rótulos imprecisos. También contribuyó a evadir la censura



Fig. 3. “Si quebró el cántaro”. Crítica de la violencia en el contexto escolar. *Capricho* n.º 25.

el hecho de dar un orden ilógico a las piezas. La forma definitiva de los ochenta grabados estaba terminada el 17 de enero de 1799, pues hay un recibo del Archivo de Osuna que indica que en esa fecha le abonaron cuatro series compradas por la duquesa de Osuna.

Poco después, el 6 de febrero, el diario *Madrid* anunciaba la venta de la «Colección de estampas de asuntos caprichosos, inventadas y grabadas al agua fuerte por D. Francisco de Goya». La adquisición podía llevarse a cabo en la «calle del Desengaño, nº 1, tienda de perfumes y licores, pagando por cada colección de a 80 estampas 320 reales de vellón».

La ausencia de Jovellanos y de Saavedra en el Gobierno precipitó los acontecimientos. Asustado por la posible intervención del Santo Oficio, retiró de la venta los *Caprichos*. En el libro *La Inquisición sin máscara*, publicado en Cádiz en 1811 por el ilustrado Antonio Puigblanch, con el seudónimo de Nataniel Jomtob, leemos que una de las estampas fue la que peor sentó a los inquisidores, aquella en la que aparece un reo sentado en una grada con sambenito y coraza y la cabeza caída sobre el pecho con ademán avergonzado, mientras que el secretario le lee desde el púlpito la sentencia. La lámina llevaba el lema «De aquellos polvos... estos lodos».

No sabemos si fue justo este grabado el que más airó al estamento eclesiástico, pero lo cierto es que, en 1803, Goya decidió ofrecer las planchas y todas las series disponibles a Carlos IV para que las enviara a la Real Calcografía, a cambio de una pensión para su hijo Javier.

Entre los núcleos temáticos más importantes de los *Caprichos* se hallan los autos de fe, las brujas, la lascivia masculina, los matrimonios de conveniencia, el papel de las alcahuetas... La inspiración para las escenas de brujería la encontró en Moratín y en la reimpresión que este realizó del auto de fe de Logroño. Cuando Goya tuvo que documentarse para pintar el terror inquisitorial hizo uso de la relación de su amigo. El enigma de la brujería quedó plasmado en desgarradoras imágenes de fuertes y negros matices que parecen iluminados por una linterna mágica.

La angustia salta de la oscuridad más tenebrosa en *Aquelarre*, *Dos brujas volando*, *Cuatro brujas por los aires*, *Conventículo campestre* y *Bruja comiendo en familia*. En el capricho 69, *Sopla*, describe el *chupado* de niños descrito en las prácticas del auto de fe de Logroño, y en el 64, *Buen viaje*, apreciamos el famoso vuelo: «¿Adónde va esta caterva infernal dando aullidos por el aire entre las tinieblas de



la noche? Aún si fuera de día, ya era otra cosa, y, a fuerza de escopetazos, caería al suelo toda la gorullada; pero como es de noche nadie las ve».

En el 61, *Volavérunt*, una dama con los brazos abiertos y la mantilla a modo de paracaídas es impulsada por tres hombres situados a sus plantas. La leyenda del manuscrito del Museo del Prado, que se tiene como autógrafo de Goya, alega que «el grupo de brujas que sirve de peana a la petimetra, más que necesidad es adorno. Hay cabezas tan llenas de gas inflamable, que no necesitan para volar ni globo, ni brujas». Una entelequia, la del ser humano volador, que aunque en distinta vertiente que a la cultivada por Leonardo da Vinci con sus máquinas concentró los esfuerzos del zaragozano, impresionado por el vuelo del primer globo aerostático por el Real Sitio de Aranjuez. El grabado número 13 de los *Disparates* o *Proverbios* (1815-1823), serie compuesta tras finalizar la *Tauromaquia*, lleva el nombre de *Modo de volar*.



Fig. 4. *Capricho* n.º 43.

Curiosamente, ambos, el dramaturgo y el pintor, comprometidos con la erradicación del fanatismo que asfixiaba a la sociedad en la que habían nacido, fallecieron al otro lado de los Pirineos en 1828, tildados de afrancesados.

Especialmente significativo es el grupo relativo a la carga que suponían para el tercer estado los estamentos privilegiados (nobleza y clero). En el Capricho 42, dos campesinos llevan a cuestras como bestias de carga a la nobleza y a los frailes, representados como dos burros contentos. El título, *Tú que no puedes*, es la primera parte de un refrán popular que concluye «llévame a cuestras», y resalta el pensamiento ilustrado en torno a la necesaria transformación de las instituciones. El dardo no puede ser más certero: las clases ociosas son pintadas con apariencia de animal mientras que los campesinos conservan la dignidad humana.

En el Capricho 51 una bestia corta las uñas a otro espectro, mientras un tercero tapa con sus alas a los anteriores. El título nos informa de que *Se repulen*, esto es, se embellecen. Sin embargo, los contemporáneos de Goya vieron en este grabado una sátira feroz al Estado. El lema del cuadro no puede ser más cáustico: «Esto de tener las uñas largas es tan perjudicial que aún en la brujería está prohibido».

La realidad más incisiva, difícilmente reductible a la categoría de arquetipo, adquiere los rostros del miedo y de la barbarie en la hechicera, en el encadenado, en el reo del auto de fe y en el niño que recibe azotes por romper el cántaro. A finales del siglo XVIII huyeron de la paleta los colores alegres de los cartones para tapices, dejando su hueco a las tintas oscuras del pesimismo que el viejo Goya experimentó en los años de la restauración, donde el reino de la hipocresía se impuso al diálogo constitucional.

La Edad de Oro había tocado a su fin. En el tránsito de la modernidad al mundo contemporáneo que personifica el artista aragonés, los duendes que suscitaban la reflexión de Feijoo pululaban por las casas, ya no eran ni los pícaros ni los amantes invisibles. *Duendecitos* es el título del Capricho 49. «Ésta es ya otra gente. Alegres, juguetones, serviciales y un poco golosos, amigos de pegar chascos, pero muy hombrecillos de bien», reza el lema del manuscrito del Prado. Sin embargo, el de la Biblioteca Nacional es anticlerical y corrosivo.

Sin disimulo alguno anticipa los vientos desamortizadores que, en el siglo XIX, soplarían sobre las manos muertas: «Los verdaderos duendes de este mundo son los curas y frailes, que comen y beben a costa nuestra. La iglesia o el clero tiene el diente afilado y la mano derecha monstruosa y larga para agarrar; el fraile des-



calzo, como más gazmoño, tapa el vaso de vino: pero el calzado no se anda con melindres y echa sopas en vino y trisca alegremente».

Y es que desde mediados del siglo XVIII la palabra *duende* significaba a menudo fraile, lo cual explica que los trasgos de los *Caprichos* vayan vestidos con hábito o sotana. Un siglo antes, en *La dama duende* (1629) de Calderón de la Barca, vemos una primera asociación entre estos dos conceptos, cuando, al dirimir sobre la naturaleza del espectro, Cosme alude al «duende capuchino», que resulta ser un ángel hermoso.



Fig. 5. «Duendes» reflejados en el *Capricho* n.º 49.

Una invitación a profundizar en ese tránsito de la modernidad al mundo contemporáneo que personifica el artista aragonés. Examinemos los proverbios goyescos partiendo del objetivo con el que el aguafuerte trabó las escenas: «desterrar vulgaridades perjudiciales» y perpetuar «el testimonio sólido de la verdad». Los vicios vuelan con alas extendidas por la región de la ignorancia y se sostienen unos a otros. «Lo envían a un recado de importancia y quiere irse a medio untar; entre los brujos los hay también troneras, precipitados, botarates, sin pizca de juicio; todo el mundo es país», nos dice en el Capricho 67, *Aguarda que te unten*. Al desentrañar la censura, la luz del sueño de la razón nos desvela la realidad que Goya disfrazó de monstruo.

HABERLAS, AINAS, O CASO É ENCONTRALAS

En el siglo XVII, el país de las brujas era Navarra. Sin embargo, en la tradición contemporánea se ha afianzado la idea de que Galicia es una tierra de antiguos y profundos hábitos, de supersticiones y de leyendas, llena de romerías litúrgicas seculares y de mujeres elegidas que dialogan con las fuerzas de la naturaleza, como reza el dicho: «haberlas, haylas, el caso es encontrarlas». Este reino de bosque y niebla es proclive para el misterio. Tanto influjo ejerce la fama de una comarca que, antiguamente, los malhechores, buscados por sus delitos, colgaban de los árboles artilugios para hacer creer a la justicia que se trataba de parajes encantados y evitar que fueran tras ellos.

Algo muy diferente a lo constatado en Canarias, donde los nativos más reacios a la integración, aislados en las áreas montañosas, eran llamados «magos» o «mauros», vocablos que equivalían a la connotación de campesino guanche sin referencia explícita o implícita alguna a los hechizos, pues los sortilegios se concentraban en la isla de Gomera, donde llegó a existir una variante del vampiro.

Y hoy, cuando se aproxima Halloween, aunque todas las localidades se encuentran invadidas por la moda anglosajona, muestran sin embargo sus respetos a los difuntos, con flores, velas y plegarias, pero también mediante singulares tradiciones, como las almonedas, las subastas, la suelta de reses y los bailes solidarios en sufragio de las ánimas.



Los vivos muertos parecen

A Teresa de Jesús estuvieron a punto de enterrarla viva cuando sufrió un síncope el 15 de agosto de 1539. Después de darle la extremaunción y de colocarle un espejo en la boca y cera en los párpados, y no dar señal alguna, empezaron a cavar la tumba. Menos mal que el padre se negó a que la sepultaran y, a los dos o tres días, Lorenzo, que velaba a su hermana, se duerme y una vela prende las mantas, lo que despierta a Teresa. Algo tremendo, pero corriente en el siglo XVI, cuando se estimaba de abuso el esperar un triduo antes de dar sepultura. Así lo reglamentó en 1553 el sínodo de Astorga. La norma era inhumar el cadáver tras veinticuatro horas, salvo en caso de muerte súbita, cuando se guardaba una jornada adicional.

Más estampas necrológicas. Hacia el final del embarazo, María de Arévalo, la madre del cardenal Espinosa, sufrió un ataque de catalepsia. Durante el funeral la dama volvió en sí y, en un rato, dio a luz al prelado. En 1571, al enterarse de que había caído en desgracia ante el rey, el propio Espinosa padeció una congestión cerebral, sin embargo tuvo menos suerte que su progenitora: cuando lo preparaban para embalsamarlo se percataron de que aún respiraba, aunque fallecería al poco.

Por este temor extendido de que la losa asfixiara las constantes vitales, es por lo que en 1656 la gaceta de Barrionuevo daba cuenta del óbito de la condesa de Benavente, y advertía de que esta había estipulado en su testamento que dejaran pasar, al menos, tres días antes de llevarla a la cripta, pues con frecuencia le bajaba la tensión y perdía el conocimiento.

Pero el recordatorio de la muerte, o mejor dicho, el gozo de haberla espantado, deambula por Galicia. De la procesión de las mortajas de A Pobra do Caramiñal, Ramón María del Valle-Inclán, asiduo a la localidad, debió de recoger algún detalle para sus famosos esperpentos.

Desde el siglo XV, quienes han rozado la muerte se ofrecen a Jesús Nazareno. En cumplimiento de su promesa, el tercer domingo de septiembre, tumbados en féretros o a pie detrás del ataúd, con hábito morado y un gran cirio, son acompañados por sus familiares en medio de un fervor que estremece al escéptico. El inicio de esta tradición se sitúa a finales de la Edad Media, cuando la comarca estaba asediada por bandidos. En torno a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, los forajidos fueron capturados y condenados a muerte por el alcalde mayor don Juan Linares.



Sin embargo, al poco de dictar la sentencia, empezó a encontrarse muy enfermo, escuchó el repique de campanas en A Pobra do Caramiñal y, desde el lecho, rogó por la salvación de su alma. Tan cerca veía su fin que pidió a sus criados que encargaran su ataúd, y al día siguiente su propio féretro desfiló con la imagen de Cristo. Al llegar al atrio de la iglesia el regidor perdonó la vida a los reos sin percatarse de que el ritual se perpetuaría hasta nuestro presente.

El 29 de julio se celebra la romería de Santa Marta de Ribarteme en As Neves (Pontevedra), donde las personas se ofrecen yendo dentro de ataúd. Como hemos apuntado unas páginas antes, su fama milagrosa se relaciona con la estrecha amistad con Jesucristo, en tanto que hermana de Lázaro y de María. Durante la procesión, la imagen de la hacendosa mujer de Betania es acompañada por la Virgen del Carmen y San Benito.

Llegada tardía de la Inquisición a Galicia

Es realmente sorprendente que, a diferencia del resto del territorio peninsular, en Galicia el Santo Oficio no se estableciera hasta fechas avanzadas (en concreto en 1562), cuando llegaron los primeros inquisidores de Galicia: los doctores Quijano del Mercado y Carvajal. Fue a partir de entonces cuando la Inquisición empezó a actuar contra las hechiceras en Galicia.

Una primera apreciación léxica es la distinción entre *meiga* y *bruxa*, pues esta última mantiene un pacto con el demonio, de quien recibe el poder para realizar maleficios, mientras que la genuina del noroeste ibérico es la curandera que utiliza oraciones y prácticas naturales para sanar a los enfermos, echar las cartas o la buenaventura (*cartuxeira* o *vedoira*), preparar hechizos y filtros amorosos (*feiticeira*) o solucionar los problemas de la gente, a cuyo encuentro sale con su largo vestido blanco (dama de castro).

En este orden de cosas, la bruja por antonomasia sería la que vemos reproducida por las tierras de Navarra, Castilla, Cataluña, Levante y Andalucía, si bien en el noroeste también las hay malas, como las *marimantas*, homólogas del hombre del saco castellano. No obstante, como ya dijimos, el concepto *bruja* es versátil y, por la extensión de su uso, no implica necesariamente inmoralidad.

La bruja más famosa de aquellos lares fue María Soliña (o Soliño), nacida en Cangas de Morrazo en 1551. De este puerto se extraían grandes cantidades de



merluza, congrio y otras especies que se vendían frescos o se exportaban secos. Un memorial del procurador Gerónimo Núñez relata cómo, en el año 1617, una escuadra de piratas turcos llegó a la ría de Vigo, desembarcando 2.000 hombres en Cangas, entre punta de Rodeira y punta Balea.

La villa fue saqueada y la pequeña nobleza vio descender sus rentas de manera alarmante, por lo que buscó los recursos necesarios para mantener su nivel de vida. La Inquisición, integrada casi exclusivamente por miembros de este grupo social, ejerció de colaboradora en el propósito.

María contrajo matrimonio con Pedro Barba, un pescador de la villa que constituyó una empresa de manufactura de pescado. Ella tenía varias fincas, pero las posesiones más importantes de la familia eran los derechos de presentación de esta mujer en la colegiata de Cangas de Morrazo y en la iglesia de San Cibrán de Aldán. Esto implicaba que los sucesores del fundador de una iglesia podían proponer a su titular cuando quedara vacante, y a su vez participar de los beneficios que aquella generara.

Aunque la causa real fue su riqueza material en una época de bajas rentas para nobles y burgueses, la acusación oficial ante el tribunal del Santo Oficio de Compostela fue de brujería. Los delatores hablaban de los múltiples viajes nocturnos de María a la playa, al lugar donde su marido y su hermano habían muerto luchando contra los turcos. El mar se había tragado los cuerpos inertes y la Soliño rezaba para que volvieran.

Siendo como era una de las señoras con más posibles del pueblo, enseguida llamó la atención de los nobles. Nueve mujeres en total, entre ellas Soliño, fueron juzgadas y condenadas por diferentes acusaciones relacionadas con la hechicería. Con los datos necesarios encontrados, y los que no, inventados, fue llevada a las cárceles secretas. Para disimular su reprochable propósito, los burgueses y la Inquisición mezclaron algunas mujeres que sí poseían derechos de presentación con otras que eran pobres de solemnidad. María fue torturada en Santiago de Compostela hasta que confesó ser bruja desde hacía dos décadas. Requisaron sus bienes y lo más cotizado, los derechos de presentación. La condenaron a llevar el hábito de penitente por seis meses, pero no se sabe si murió antes o después del castigo, pues no existe acta de defunción.

En 1611, otra bruja de Santiago, Lange Beatriz Fernández, declaró tras la tortura que contaba con 200 cómplices, más séquito que las aristócratas de su tiempo. Diez años después, en Cangas del Morrazo, en la playa de El Arenal, se



quemó en efígie a María Soliña, fallecida durante el tormento. La leyenda añade que la iglesia de Corio, situada a poca distancia, había sido arrebatada para el servicio del maligno y que, con el golpeo de su campana, se convocaba a las hechiceras para la celebración de sus reuniones periódicas. Como recomendación se colocó en ella la inscripción en piedra: «A ti que entras por esta puerta. Detén tu paso y advierte que hay que morir en la vida para vivir en la muerte».

Pero no solo existían en femenino. Entre los timadores religiosos perseguidos por la Inquisición en Galicia, desde el último tercio del siglo XVI, figuran en 1579: Pedro Sánchez Ciego, natural de Santiago, invocador de demonios, que decía adivinar el paradero de cosas hurtadas, y Jácome de Pigara, quien se atrevía a curar a toda clase de enfermos, poniendo una escudilla de agua cerca del lecho, no sin antes preparar un cirio, cuyo pábilo debía haber sido hilado por tres Marías, doncellas. Ambos fueron penitenciados, el primero condenado a reclusión en su ciudad y el segundo, desterrado.

Como en toda profesión, también en la de inquisidor había negligencias. Debió de ser el ánimo de venganza por no haber podido gozar del cuerpo de una joven lo que movió al comisario del Santo Oficio de Santa María de Cella (Pontevedra) a acusar de bruja a Catalina Pernas, esposa de Pedro da Ponte y madre de la muchacha. Hasta ese momento la familia vivía feliz con el dinero que aportaba el taller de zapatero. Se acumularon los detalles fantasiosos sobre los manejos de Catalina: que si volaba en forma de pájaro, que si hechizaba a los vecinos echándoles sueño, que si se metía debajo de sus camas e impedía que despertaran hasta que ella no quería...

La progenitora sufrió terribles tormentos, y al final resultó que los testigos eran falsos y que, en ocasiones, Catalina decía tonterías porque se emborrachaba. El 15 de agosto de 1621 tuvo lugar el desagravio en la sala de la audiencia y, después de la misa, celebrada en el altar del Espíritu Santo, se la puso en libertad con los miembros casi descoyuntados. No obstante, todavía se la reprendió con dureza ante un numeroso auditorio, aunque sin pronunciar sentencia alguna. Ni se culpó al comisario ni se reconoció el error, parecía que nada hubiera pasado, realmente solo quedaba intacta la honra de la hija, a costa del sacrificio de la inocente señora.

En 1602 Pedro Pazos, Labrador vecino de Villela (Orense), tuvo que dar más de una explicación al Santo Oficio por correrse el rumor de que curaba a los enfermos poniéndoles un emplastro en la espalda. Refería a sus infelices clientes



que el señor San Amaro (abad y navegante que, según la tradición, realizó un ajetreado viaje hasta el Paraíso Terrenal) se le había aparecido dos o tres veces, instruyéndolo en el método de sanación. Terminaba el ritual pronunciando palabras secretas.

También se vio al descubierto en la misma fecha Lucía do Mato, de Santa María de Villanueva (Orense). Ante la falta de médicos se recurría a los curanderos y, cuando el paciente moría, se echaba la culpa al autor del sortilegio. La terapéutica de esta mujer consistía en echar agua en un barreño con ramos de oliva y gotas de cera bendita mientras mascullaba algo entre dientes. En el umbral de la puerta donde dormía el enfermo hacía un agujero, en cuyo interior echaba tres gotas de la misma cera y tapaba el hueco con los ramos, expresando que allí dejaba encerradas a las malas brujas.



Fig. 6. Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán, de Pedro Berruguete (c. 1500).

Y de idéntico año son los expedientes de Gracia García, vecina de Tamagüelos (distrito de Verín), y de Isabel Bella, joven soltera de Vilar de Donas (Lugo). La primera hacía pócimas, como las del cine pero sin artificios tecnológicos, en la Galicia de los Austrias. Para que su marido la quisiera bien, echaba agua fría en

una caldera y, sin ponerla al fuego, comenzaba a hervir y a soltar vapor. La segunda había roto con unas tijeras un pedazo de ara consagrada en la iglesia parroquial y, cosiéndola a modo de relicario dentro un paño para llevarla pegada al cuerpo, afirmaba que, teniendo aquella pieza en su poder, aunque mantuviera relaciones sexuales con un hombre no se quedaría embarazada. La pseudociencia suscitaba confianza ciega...

La noche de san Juan, Teixido y la Compañía

El tránsito del 23 al 24 de junio es «a Noite da Queimada», donde los rituales de purificación encuentran su epicentro en el fuego que conmemora al único santo cuya natividad es festejada en el calendario católico, aparte de las de Jesús y la Virgen. Con el solsticio de verano, el precursor santifica el agua, mediante la que bautizó a Cristo, la cual carga de autoestima a las personas y bendice las plantas.

Después del auto de Zugarramurdi, María de Ollo acudió al tribunal de Pamplona en 1648-1649, acusada de

haber curado supersticiosamente a diferentes personas y de diferentes enfermedades aplicándoles unturas con perfumes de yerbas cogidas la mañana de san Juan, diciendo oraciones sin que nadie las entendiese, puesta de rodillas en las chimeneas, haciendo gestos y visajes a los enfermos y así mesmo de haber ligado y desligado a otras personas y de haber sido bruja por deponer un testigo de cuando era de edad de cuatro años y otro de oídas de que algunas noches cuando [...] dormir la susodicha con él lo solía sacar de la cama y lo llevaba a cierto sitio en el campo donde le hacía guardar sapos con una varilla mientras la susodicha con otras bailaba besando en ciertas partes del cuerpo a un señor a quien todas reverenciaban⁵.

El salto de la hoguera aleja a los malos espíritus, las nueve olas de la playa de Lanzada ponen fin a la infertilidad, y en la mañana del 24, cuando el sol sale bailando, las mujeres hacen abluciones con el agua macerada de artemisa, hierba de santa María, malvarrosa, malvavisco, orégano, verbena, etc., para ahuyentar

⁵ AHN, Inquisición, libro 838, fs. 121-123.



cualquier mal tanto del cuerpo como del alma. Así lo explica el conjuro propio de esa noche:

Corre, niña, ve a lavarte,
allá en la fuente te has de lavar,
y el agua fresca de este amanecer
color de cereza te ha de dar.
Si el sol raya, si el sol rayará,
todas las brujas llevará.

En la velada esotérica por antonomasia, con el cometido de preservar los hogares, se colocan ortigas en las puertas, ventanas, chimeneas y cerraduras, y contra el mal de ojo los marineros sitúan cardos en la proa de los barcos. El fuego bendito en la iglesia en la noche del Sábado Santo es transportado a las casas para favorecer la buena suerte, y cada vez que los truenos son estrepitosos se enciende una vela para calmar la tormenta. También los árboles poseen una rica simbología. El roble, o *carballo*, es el árbol sagrado de los gallegos y representa la fortaleza, pues se piensa que esconde en su interior los rayos de sol.

Para curar las heridas de los niños se hiende un roble joven y los padrinos hacen pasar a la criatura por la oquedad. Tres veces le entrega el padrino a la madrina el retoño en torno al roble negral, y después juntan las partes separadas de la planta, las atan cuidadosamente y, si llega a pegarse, el enfermo sana.

En aras de protegerse de los malos espíritus, los hombres y las mujeres utilizaban un cuerno de buey, de macho cabrío o de ciervo volador, un diente de jabalí o una rama de hinojo y, a fin de preservar a los animales de la envidia del vecino, se hacían fumigaciones en la cuadra, quemando en una sartén un cuerno de carnero, laurel bendito y azufre.

Se dice que no hay santuario gallego que no tenga al pie la fuente que hace milagros, y esta creencia en las fuerzas de la naturaleza viene de antiguo. Así, en la Galicia celta fue de gran importancia el culto al sol, sustituido posteriormente en las leyendas populares por el poder del trueno, no en vano Santiago es apodado «hijo del trueno».

Cada año se convocan las romerías para mostrar los respetos al patrón de la aldea e implorar su favor. Al santuario de San Andrés de Teixido, desde tiempos ancestrales, acuden los campesinos y los marineros para rendir culto al santo en



vida y no tener que ir de difunto, ya que existe el dicho «A san Andrés de Teixido vai de morto o que non vai de vivo» ('A San Andrés de Teixido va de muerto el que no va de vivo'). Esta frase es la razón principal de la leyenda en la que se entremezclan las creencias cristianas, la superstición y el animismo.

Se cuenta que el venerable, después de pasar muchos años en Teixido, se hallaba cabizbajo y silencioso porque todos los peregrinos iban a Santiago y pasaban de largo ante su ermita, aun cuando él hacía también milagros. El Señor le respondió que «aquel que, al menos una vez en la vida, no peregrinara a San Andrés de Teixido, lo haría después de muerto». Por eso, algunos cuentan que ciertos animales que deambulan por la zona (sapos, lagartos, culebras o sabandijas) son personas que no se desplazaron en vida y que, ahora, lo hacen reencarnados, por lo que está prohibido matarlos.

Hoy en día, al visitar la iglesia, la gente deja ofrendas en forma de exvotos de piernas, manos, etc., así como velas, súplicas y poemas. También dicen que San Andrés es especialista en asuntos amorosos, y por ello, cuando lo visitas, algunas vecinas del lugar ofrecen *A Namoradeira*, la hierba de enamorar, planta que se su-



Fig. 7. San Andrés de Teixido.



pone que es la que este discípulo tocó al desembarcar y que el sujeto debe entregar a la persona que desee que se enamore de él. Otra tradición es bajar a la fuente de los milagros y, después de beber de las tres salidas de agua, pedirle un favor esperando que se cumpla, hay gente que incluso pide tres y, para asegurarse, tira pan a la fuente, con el convencimiento de que si flota es porque se le concederá.

La Santa Compañía es una de las leyendas gallegas más populares. Según la mitología, es una procesión de muertos o ánimas en pena que, durante la noche, recorren los caminos de las aldeas gallegas vagando por sus calles. Su principal misión es visitar todas las casas en las que en no demasiado tiempo habrá una muerte. No obstante, también se le atribuye el hecho de atemorizar a los diferentes viajeros de la ruta compostelana, haciéndoles más complejo su camino, e incluso interrumpiéndoselo para siempre. Esta tradición afirma que las almas del purgatorio no pueden entrar en el cielo y deambulan en procesión por las noches, penando por sus pecados o los de otros todavía vivos.

Aunque el aspecto de sus miembros varía según la zona en la que es contada la historia, se suele relatar que las almas en pena van vestidas con túnicas blancas con capucha, y que hacen suya la noche gallega. La fantasmagórica procesión la forman dos hileras y los pies descalzos completan el uniforme. Cada ente lleva una vela encendida, a excepción del que encabeza la marcha, quien porta una cruz y un caldero con agua bendita. La historia cuenta que este *líder* es una persona viva y que, dependiendo de si el patrón de la parroquia o del pueblo en cuestión es un santo o una santa, será un hombre o una mujer.

A su paso, hasta la naturaleza enmudece: los árboles dejan de hablar con el viento y los animales olvidan comunicarse, para solo escucharse el sonido de alguna campana y los rezos a modo de rosario o los cánticos fúnebres que esbozan los peregrinos de la marcha fúnebre.

Si bien es cierto que todo gallego sabe de su existencia, casi nadie ha podido demostrarla empíricamente. Solo unos pocos cuentan con el don de verla y son adultos que, cuando eran niños, por error fueron bautizados con el óleo de los difuntos. El resto, no menos creyente, deberá conformarse con sentirla, apreciarla o temerla...

Cuenta otrosí la tradición que al viajero se le aconseja llevar una cruz encima y, si aún así se cruza a la comitiva, debe apresurarse y dibujar un círculo en el suelo entrando en él para sentarse, o incluso acostarse boca abajo. Una vez posicionado, ha de comenzar a orar sin escuchar ni prestar atención al llamamiento



de la compañía. Para los menos bizarros, en último término, queda la opción de salir corriendo.

Por Todos los Difuntos, baile de máscaras

Hacia el 31 de octubre, las telarañas pueblan las calles y las brujas infunden al ciudadano una amalgama de sensaciones. De día: atracción, curiosidad, respeto...; de noche: cierto miedo o un interés desmedido por adentrarse en su mundo. Esqueletos y vampiros, calabazas con ojos triangulares y hasta trajes de alta costura pululan por las cenas macabras.

En contraste con el bullicio del truco o trato, los cementerios se colman de flores, han de estar limpios y relucientes para la cita... Y, en los templos, las velas brillan con mayor fulgor por los que se fueron. Por doquier, eucaristías, amén de rosarios y responsos a pie de sepultura, pues las gentes siguen recordando el invisible hilo que separa la vida terrena del más allá, que a decir de los teólogos también es vida pero más grande y mejor, en tanto que eterna y celeste.

Desde el siglo xvi, en toda España proliferaron las cofradías de ánimas. Su objetivo era captar recursos y canalizarlos para sufragar misas por los difuntos. Ante la negación del Purgatorio por los protestantes, Trento alentó estas organizaciones. En Granada, las ordenanzas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio fueron aprobadas en 1541. La vinculación obligaba a los miembros a participar en las misas y procesiones de las jornadas de los finados (2 de noviembre) y de los Santos Ángeles (primer domingo de mayo).

En Villaveza del Agua (Zamora), la fiesta de las ánimas se conmemora con ofrendas de panes, castañas y vino. Hay parrillada y baile, por supuesto que también visita al camposanto. La antigua cofradía data de 1797 y festeja el domingo siguiente al día de Todos los Santos.

En el centro geográfico del Campo de Montiel, en Almedina, el culto a las Benditas Ánimas del Purgatorio se desarrolla el 28 de diciembre, día de los Santos Inocentes, interviniendo toda la comunidad en unas jornadas que se prolongan hasta el amanecer.

Una de las más documentadas es la de Fuentelespino de Moya (Cuenca). La vocación de salvar almas está presente en la denominación de todas. Cuando



el obispo recorrió la villa en 1583, se cantó ante el altar propio de la cofradía, dedicado al misterio del Juicio Final. Hoy, como prácticamente en todo el orbe católico, se sigue rezando con fervor la novena.

Seguimos en la misma provincia: de los lares y mares en Galicia a la tierra encantada en Cuenca, no en vano este último tribunal inquisitorial era uno de los más temidos desde el siglo XVI por el elevado número de causas.

En Campillo de Altobuey la cofradía de las Ánimas del Purgatorio (1553-1893) controlaba la explotación del pozo de nieve (empleado con fines terapéuticos o para refrescar víveres) y un alambique a alquilar por los que querían destilar licores. También sacaba fondos de las apuestas en las suertes taurinas, en los juegos de pelota y en los bailes pujados. Se preparaban dulces como rollos, buñuelos, bizcochos, culebras de mazapán y nuégados para ponerlos a la venta en las almonedas de Carnaval.



Fig. 8. *El día de la muerte* (1859), por William-Adolphe Bouguereau.

El montante conseguido se orientaba a pagar el entierro a los pobres de solemnidad y a encarar misas por el descanso de los hermanos fallecidos. Los miembros de la organización gozaban del privilegio de ser enterrados en el interior de la parroquia y, antes del fatídico trance, a toque de campanilla, los «Pedidores de Noche» y los «Pedidores de Día», ataviados con hábito, recorrían el término para recopilar dinero o productos susceptibles de ser comercializados con el encargo de misas como cometido.

El paragón de los cargos de la cofradía con la milicia (alférez, sargento...) se explica por el papel activo que cada uno desempeñaba en tanto que Iglesia militante. En Zafra de Zúncara el

personaje que representaba al *Ánima* portaba una calavera real que daba a besar a los vecinos mientras repetía la estrofa: «atended flores del campo lo que va de ayer a hoy, ayer maravilla fui, y hoy sombra mía no soy». Por otra parte, en Naharros la calabaza con la vela permanecía apostada durante toda la noche en la ventana.

Resulta curioso ese puente entre las lágrimas y la diversión, entre el luto y el disfraz, trabado desde el recordatorio de la muerte en otoño y la antesala de la Cuaresma. Durante las Carnestolendas, en Gascueña se realiza la «cacería de ánimas», mientras la hermandad va orando con armas por la calle. Parecida es la «animilla», en Cañaveruelas, o los «animeros», en Carboneras de Guadazaón. El propósito nuevamente es recoger fondos para ofrecer misas por los finados y, repetimos, que estas peticiones se desarrollan en vísperas del Jueves Lardero, no en noviembre.

En Overa (Almería) la cita tenía lugar los días 26, 27 y 28 de diciembre. Un hábito que allí se ha perdido aunque, de algunas de estas danzas, salieron noviazgos. Sin embargo, el también almeriense municipio de Abla continúa fiel a sus costumbres, recibiendo el año nuevo con el tradicional «baile de ánimas». Una veintena de personas de todas las edades es congregada el 1 de enero a mediodía en la placeta de la iglesia, desarrollando actuaciones por las calles. La cuadrilla de músicos recorre las calles de la localidad interpretando una singular copla que dice: «A esta puerta hemos llegado a pedir una limosna para las *Ánimas* benditas, que piden misericordia. A las *Ánimas* benditas no se les cierra la puerta, se les dice que perdonen y se van tan contentas».

En Daimiel (Ciudad Real) la tradición consistía en juntar a los vecinos en determinadas casas para bailar por Carnaval fandangos y seguidillas manchegas. Las convocantes eran las «ánimas». Este rito se ha recuperado recientemente.

Hasta hace medio siglo, las campanas doblaban toda la noche para espantar a los malos espíritus y llorar, con la bronca voz del metal, a los seres queridos. Resultaba sobrecogedor escuchar desde la cama el quejido. Los niños se cobijaban entre las mantas, y así surgió la leyenda de que las ánimas cambiaban las orejas por escamas de pescado a los que no quisieran dormir en ese atardecer.

Y es que en el tránsito al 1 de noviembre no se debía salir a la calle para evitar encontrarse con los fantasmas. Sin embargo, esa noche, en el siglo *XXI*, los mozos siguen pintando con gachas dulces las puertas de las casas de las chicas casaderas.

En Albalate de las Nogueras se hacían los puches el 1 de noviembre. Las amigas se reunían a preparar chocolate con churros en alguna casa deshabitada de su



propiedad. A la mañana siguiente tenían que frotar bien la cerradura para quitar la masa que los muchachos habían dejado como broma.

Algo más desconocido es el reposo o ausencia de actividad que, durante el 2 de noviembre, se ha aconsejado secularmente. Pues si el 1 es el Día de Todos los Santos, la posterior jornada es de Todos los Difuntos, aunque con frecuencia, y en función de los festivos, quedan unidas ambas fechas. No se debía cazar el día 2, tampoco salir de viaje.

Los testimonios etnográficos y las narraciones de historia oral recopiladas, entre otros parajes en Torralba, confirman este hecho: cazadores que, mucho tiempo atrás, hace un siglo, según detallan sus herederos, se veían incapaces de coger las liebres, abundantes pero fantasmagóricamente huidizas en esas horas de tinieblas. Una constatación que halla su correspondencia pretérita en los interrogatorios de Zugarramurdi.

El último ajusticiado en España por el delito de herejía fue condenado por la Junta de Fe de Valencia, no por la Inquisición, siendo la víctima un maestro de Ruzafa (Valencia): Cayetano Ripoll. Acusado de no asistir a misa, de no enseñar la doctrina cristiana en la escuela y de no arrodillarse al paso de la Eucaristía, fue tildado de deísta, roussoniano y cuáquero. Capturado y declarado hereje contumaz al quedar libre de la sombra de la locura, su caso sería examinado por la Audiencia de Valencia, cuya sentencia fue implacable al condenarlo a morir en la horca, pena capital que se cumplió el 31 de julio de 1826, siendo arzobispo de Valencia Simón López de Or, diputado reaccionario en las Cortes de Cádiz.



Fig. 9. «A María el corazón y la vida». Anagrama de la Virgen en la ermita de la Concepción. Villaconejos de Trabaque (Cuenca).

Ilustración, dar lustre y luz a las conciencias mediante el cultivo del respeto, el desarrollo de la interculturalidad y el afianzamiento de los valores, podría ser un buen propósito en este tiempo perennemente cervantino: para que el sueño de la razón expulse al monstruo de la violencia, domestique a los encantadores silvestres y mantenga contenta a la musa como agente de excelentes voluntades.

FUENTES

Archivos y bibliotecas

- Archivo Histórico Nacional (AHN)
- Biblioteca Nacional de España (BNE)
- Bibliothèque Nationale de France, París (BNF)
- Bibliothèque Fondation Maison des Sciences de l'Homme

Bibliografía

- BAROJA, Carmen (1945): *Catálogo de la colección de amuletos. Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*.
- BARREIRO, Bernardo (1980): *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*, Madrid, Akal.
- BIHALJI MERIN, Oto (1983): *Goya: los Caprichos: su verdad escondida*, Madrid, Encuentro.
- BRIGGS, Robin (1998): *Witches and Neighbours. The social and cultural context of European Witchcraft*, Nueva York, Penguin Books.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (2005): *La dama duende*, Madrid, Cátedra (edición de Ángel Valbuena Briones).
- CARO BAROJA, Julio (1992): *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Ediciones Istmo.
- DELUMEAU, Jean (1989): *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.
- FRAGUAS y FRAGUAS, Antonio (1999): *Galicia insólita*, A Coruña, Edicións do Castro.
- HENNINGSSEN, Gustav (2004): *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden, Brill.



- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1958): *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Revista de Occidente.
- LARA MARTÍNEZ, Laura (2013): *El despertar de Toledo en la Edad de Plata de la cultura española*, Madrid, Ediciones CEF.
- LARA MARTÍNEZ, María (2013): *Pasaporte de bruja*, Cuenca, Alderabán.
- LLORENTE, Juan Antonio (1995): *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición. Edición crítica y estudio preliminar por Enrique de la Lama*, Pamplona, Ediciones Eunat.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1956): *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo II, Madrid, BAC.
- MOLERO, Valérie (2009): «Heterodoxia y herejía: la última hoguera de la Inquisición española», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Grenoble.
- MONTOYA BELEÑA, Santiago (2014): «La cofradía de las Ánimas de Campillo de Altobuey (Cuenca). Siglos XVI-XIX», en F. J. Campos y Fernández de Sevilla, *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, 2, Madrid, Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- MORGADO GARCÍA, Arturo (1999): *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- TURBERVILLE, Arthur S. (2004): *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica.



La villa de Casinos en 1812. El paso de las tropas francesas

José Salvador Murgui Soriano
Cronistas oficial de Casinos
E-mail: js@josesalvador.es

ANTECEDENTES HISTÓRICO-CRONOLÓGICOS

Casinos nace a finales del siglo XVII de la mano de Mosén Juan Murgui, que hace el pozo público y construye una capilla en honor a Santa Bárbara. Se va acomodando un buen número de familias, haciendo posible que el 28 de julio de 1788 el arzobispo de Valencia, D. Francisco Fabián y Fuero, funde la parroquia de Santa Bárbara Virgen y Mártir, y le otorgue la potestad sobre las nueve masías que, a pesar de estar situadas en el término de Liria, dependen de la parroquia de Casinos: Masías de Muñoz, del Espinar, de Carlos (cerca del Espinar), del Rosario, de Agustín, de la Cartuja de Portaceli, de Juan Muñoz y del juez Pagán, todas ellas próximas a Casinos y que cruzan los caminos entre Liria, Casinos, Villar del Arzobispo y Pedralba.

Si bien el acta de nacimiento de Casinos, tal y como lo conocemos hoy en día, como municipio independiente se fecha el 15 de mayo de 1843, lo cierto es que sus orígenes –aunque recientes, comparados con las poblaciones vecinas– deberíamos retrotraerlos y enmarcarlos en la expansión económica y demográfica que vivió el antiguo Reino de Valencia durante la segunda mitad del siglo XVII.

Hasta esas fechas no existía en el camino entre Liria y Villar del Arzobispo sino un poblamiento disperso compuesto por estos *masos* o masías, cuyo núcleo principal recibía el apelativo de «más de Casinos».



Sin lugar a dudas, la edificación de la primitiva ermita que, como he anunciado, daría paso más tarde a la parroquia, además del pozo y de una serie de infraestructuras básicas, junto a su ubicación estratégica en el camino hacia la Serranía, convirtió a aquel «más de Casinos» en un nuevo núcleo concentrado de población, el cual no obstante continuó estando circundado por masías y bajo la dependencia política de la villa de Llíria.

De esta manera se explican las dos tentativas fallidas por falta de caudales que Casinos protagonizó en 1804 y 1810, al intentar hacerse con el título de villa. Así se iniciaba un camino que resultó más tortuoso de lo esperado.

En septiembre de 1811 las Cortes de Cádiz accedieron a concederle a Casinos su ansiado privilegio, no obstante, la caída de la ciudad de Valencia en manos del mariscal Suchet dio al traste con tales aspiraciones.

A partir de ese momento Casinos –como tantas otras poblaciones circunvecinas– sufrió secuestros y arriendos forzosos para mantener a las tropas francesas, tal y como hemos podido documentar a partir de la documentación consultada en el Archivo Histórico Nacional.

Volviendo sobre el asunto de la segregación municipal, contrariamente a lo que cabía esperar, la derrota y retirada de las tropas napoleónicas y la vuelta de Fernando VII no significaron ningún avance, puesto que los vaivenes del reinado no hicieron sino postergar el asunto de la segregación de Casinos como municipio independiente de Liria, lo que no se consiguió hasta 1843.

LAS TROPAS FRANCESAS EN CASINOS

Poco o nada se sabía de este «momento histórico» en el que las tropas francesas llegan a Casinos. Hay que tener en cuenta que Casinos es en ese momento una pedanía dependiente de Liria, sin término municipal y con una población de pocos habitantes.

¿Cuál es la primera alarma que salta para descubrir este acontecer histórico?

Al investigar los libros que se conservan en el Archivo parroquial, para escribir el libro que lleva por título *El Santísimo Cristo de la Paz y Casinos*, obra escrita por un servidor, investigando el acontecer de cada año, para detectar cuándo



arranca la devoción al Santísimo Cristo de la Paz, y ver las misas que se hacen en su honor, al llegar al año 1810, leo textualmente:

En Casinos a 14 días del mes de marzo año de 1810 se dio sepultura eclesiástica pasadas las 24 horas el cadáver de Bárbara Cerverón, viuda de Joaquín Comeche. Musió en el Más de Agustín, territorio de ésta Parroquia, y sin embargo de tener dispuesto en su testamento ser enterrado su cadáver en el cementerio de pobres de la Villa de Liria, no se pudo verificar por haber entrado los franceses en dicha villa. Entierro ordinario con derecho de campanas. Pago su hijo. Vicente Adsuar (firma).

En el Libro de bautizos de la parroquial iglesia de Casinos, en la página 228 constan las siguientes notas:

Nota: El día once del mes de septiembre del año 1811, se esconde este Quinque Libri, (conjunto de cinco libros sacramentales, que se comenzaron a llevar en el siglo xv, y que contienen datos de: bautismos, matrimonios, defunciones, ex comuniones y confirmaciones) por temor a la invasión de las Tropas Francesas en este Reyno de Valencia.

Nota En la noche del día 20 del mes de diciembre del año mil ochocientos once, a la hora de las siete entraron en este Pueblo las Tropas Francesas, (ya hay conciencia de pueblo, y no de pedanía) y se marcharon a las cinco y media de la mañana del día veinte y uno, día del Apostol Santo Thomás y sin oír misa. Hicieron muchos males en toda especie de iniquidad.

Nota: El día veintidós del mes de marzo del año mil ochocientos doce se saco este Quinque Libri y se empezaron a extender en el las partidas que estaban apuntadas en cuaderno aparte.

Otra información que se obtiene de la lectura del Libro Racional en lo referido a entierros se lee:

En el entierro de José Soriano el día 14 de noviembre de 1811, que hizo testamento ante el Escribano Lafarga, vecino de Losa (Losa del Obispo) pero no se pudo sacar la cláusula de dicho testamento, por haber dicho ese escribano que en atención a la invasión de las Tropas Francesas en el Reyno, tenía el protocolo escondido, donde no lo podía sacar.



A partir de ese momento el que les habla adquiere un compromiso personal de investigar y recabar información sobre los hechos ocurridos en aquellos años, de los que la única constancia que en un principio tenemos es la descrita en las notas anteriores que se citan en el Quinque Libri de la época.

Para ello, y reforzando la labor del cronista, o investigador, y el hambre por encontrar esos lazos de historia escrita y no terminada y publicada, en una de las visitas al Archivo Histórico Nacional en Madrid encuentro lo que hoy son treinta y cinco carpetas con más de trescientos documentos que arrojan luz sobre el paso de las tropas francesas por el término de Liria, concretamente en el Más de Casinos desde enero de 1812 hasta enero de 1813.

Estamos hablando de una documentación tanto inédita como histórica, cargada de rigor documental y digna de ser publicada para conocimiento de nuestra historia.

En estos documentos podemos ver desde la cuenta de los bienes nacionales hasta los consumos, transacciones comerciales de muebles, sedas, estiércol, verduras y arriendos, jornales de poda, justiprecio de mulas de la Masía del Espinar, etc.

Los expolios sufridos en las masías de la Casa de Campo, perteneciente a los Cartujos de Porta Coeli, o los de la Masía del Espinar en manos de los Jerónimos de San Miguel de los Reyes, o en la Casa de Campo del Más del Carril de los Trinitarios Calzados de Liria, expedientes firmados, por Rieux Songel.

Y finalmente el consumo de vinos, aceites y orujos de nuestras exquisitas y artesanales bodegas de Casinos y sus masías.

En la *Relación de julio de 1812*, se lee:

Salida: de los 638 cantaros de vino que existían en la bodega del Diezmo mayor de Casinos pertenecientes a la primicia de la Ex cartuja de Porta Coeli se entregaron en 11 del corriente a Mr. Genot Jefe de Conboys 278 cantaros según el vecino N° 1 consecuencia de la Orden del Sr. Director N° 762 que acompaña: A la Tropa que sirvió de escolta 20 cantaros, según el certificado de su comandante y de esta Plaza N° 2 que igualmente acompaña, y los restantes 340 cantaros quedan existentes.

D. Pablo María Grijalba era el delegado de Bienes Nacionales de esta villa de Casinos.



En la *Relación de mes de abril de 1812*, como ejemplo citaré:

Masia del Campo perteneciente a la Cartuja de Porta Coeli

1. Cinco mil quinientos cuarenta y un cantaros de vino
2. Una porción de brisa
3. Otra de piñoles de uva
4. Otra de orujo aceituna
5. Una mula cerrada pelo negro
6. Ciento setenta y dos botas y tres toneles
7. Las prensas, muebles y demás enseres de la masia
8. Y veintisiete arrobas de aceite

Acabo citando como un hecho curioso que, en septiembre de 1812, un vecino llamado Miguel Gorrea pidió poder extraer de la Masía del Espinar ocho botas cubas de vino, diciendo que son suyas.

Ante hechos como este y del estudio de todas las carpetas, detecto que hay momentos encubiertos de corruptelas que las tapan entre todos con el fin de sacar un mayor rendimiento del circunstancial momento.

Diuen que ten vas, ten vas,
al triste Más de Casinos,
a veure aigua de bassa
i cremar nyenya d'espinos.



El grafiti como herramienta de revitalización local

Rosa Currás Móstoles^a y Maria Escrivà Beltrán^{}*

^a Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

^{*} E-mail: maria.escrivà@ucv.es

INTRODUCCIÓN

La despoblación de las zonas rurales del interior es un hecho que viene ocurriendo desde los primeros movimientos migratorios a finales del siglo XIX y principios del XX (Cavaco, 1995; Yagüe, 2002). En la actualidad, las localidades de interior han encontrado en el turismo rural una herramienta vital para la supervivencia económica, si bien se necesitan proyectos innovadores que logren la atracción tanto de visitantes como de turistas.

Una de las herramientas utilizadas como foco de atención es el arte, no solo el arte vinculado a los monumentos históricos, sino el arte en todas sus dimensiones o expresiones artísticas, desde el arte rupestre al grafiti más contemporáneo. Como referente en el arte contemporáneo, en la Comunitat Valenciana tenemos el Museu d'Art Contemporani de Vilafamés, que fue inaugurado en 1972, siendo su fundador el prestigioso crítico de arte D. Vicente Aguilera Cerni. La institución museística es una de las primeras dedicadas al arte contemporáneo en España y alberga más de 500 obras de arte cuyos artistas son referente de la vanguardia artística, tanto a nivel nacional como internacional (Vilafamés, 2018).

A pocos kilómetros de Vilafamés y en un entorno idílico, el centro de la sierra de Espadán, se encuentra la localidad de Fanzara. Allí, sus ciudadanos han conseguido posicionar dicha localidad como el mayor museo al aire libre de Europa,



donde el arte urbano se convierte en la herramienta clave para la revitalización de esta localidad del interior de la provincia de Castellón (España).

El presente artículo describe, contextualiza y analiza el caso de Fanzara, donde el arte urbano se convierte en el eje vertebrador de la revitalización de la localidad.

GRAFITI DE LO URBANO A LO RURAL

Actualmente, en el ámbito más cosmopolita se está desarrollando una nueva corriente de expresión artística llamada «Street art», cuya traducción podría ser ‘arte urbano’ o ‘arte callejero’, y que tiene en el grafiti su máxima expresión.

Smith (2007) presenta el *Street art* como un término amplio que responde al interés tradicional de expresarse de manera pública. A lo largo de la historia se encuentran decoraciones e inscripciones en las calles de las ciudades (Quintavelle, 2007), aunque el arte callejero, además, implica principalmente la transformación estética de cualquier entorno público (Visconti *et al.*, 2010).

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define *graffiti* como: «Del it. *graffiti*, pl. de *graffito*. 1. m. Firma, texto o composición pictórica realizados generalmente sin autorización en lugares públicos, sobre una pared u otra superficie resistente» (RAE, 2018).

El DRAE habla de «composición pictórica» que se suele realizar «en lugares públicos», y esto es precisamente lo que se consigue en Fanzara, donde las paredes de esta localidad albergan el museo de arte urbano más importante de Europa, que ellos denominan MIAU (Museo Inacabado de Arte Urbano).

Fanzara es una localidad del interior de la provincia de Castellón, situada en la comarca del Alto Mijares, que cuenta con alrededor de 300 habitantes. La superficie del municipio es de 34,5 kilómetros cuadrados, y está rodeada de grandes extensiones de bosque de pinos y de encinas. Se encuentra situado a 35 kilómetros de Castelló de la Plana y a 70 de Valencia (Fanzara, 2018).

Quizá, hablar de arte urbano en un entorno rural resulte extraño, o cuando menos distinto, pero recientemente están apareciendo expresiones artísticas de esta índole relacionadas con entornos que en un principio eran ajenos al arte más vanguardista y transgresor, hecho que se demuestra con la proliferación de festivales como el de Penelles en Tarragona (*La Vanguardia*, 2017) o el de la pequeña localidad de Tyrone, en Irlanda (*Irish News*, 2016).



MIAU: MUSEO INACABADO DE ARTE URBANO

El festival nace en el año 2014, gracias al empeño de varios de sus conciudadanos de lograr la tranquilidad tras momentos difíciles de confrontación entre sus habitantes. Como consecuencia, algunos de ellos decidieron planear un proyecto que mejorara las relaciones entre las gentes del lugar y que al mismo tiempo fomentara el diálogo y el sentimiento de unidad y de comunidad por medio del arte y la cultura.

Tal y como comenta Pastor (2016), tras tres años de búsqueda de la forma ideal de implementar este proyecto, el empuje empresarial de un grupo de residentes, liderado por Javier López y Rafael Gascó, los llevó a ponerse en contacto con Miguel Abellán, también conocido como «el Pincho», un reputado artista que, de manera desinteresada y moviéndose por amor al arte y por su intención de ayudar, consiguió a su vez el compromiso de varios de sus colegas para que se unieran al proyecto.



Figura 1. Vecinos de Fanzara durante el MIAU. Fanzara 2016. *Fuente:* A. Sánchez (2016) (ACF Fotografía).



La idea final era que la gente del pueblo de Fanzara cediera los muros exteriores de sus viviendas para que estos artistas expresaran en ellos su creatividad, a cambio de alojamiento y comida, todo ello en una atmósfera donde pudieran coexistir diferentes generaciones, los artistas y los lugareños. Esto supuso el comienzo de lo que ahora se conoce como MIAU, acrónimo de Museo Inacabado de Arte Urbano, el cual ha celebrado ya su cuarta edición.

Durante su primera etapa en 2014, contaron con la participación de 23 artistas, que se alojaron en las casas de los habitantes del pueblo, convirtiendo Fanzara en un lugar de intercambio de experiencias movidas simplemente por el amor al arte.

La principal particularidad del museo MIAU es que no dispone de un local específico: se encuentra ubicado en las calles del pueblo, y las obras están expuestas en los muros exteriores de las casas. No se paga entrada y la diversión se respira en todos los ámbitos del proyecto: además del ya mencionado MIAU existe GUAU, acrónimo de Gerentes Universales de Arte Urbano. Ambas asociaciones fueron fundadas con el objetivo de preservar las obras de los artistas una vez finalizara cada edición.

Desde la primera edición, en septiembre de 2014, todo se pudo llevar a cabo gracias al apoyo y buena voluntad por parte tanto de los gestores como de la gente del pueblo. El proyecto tuvo que atravesar diferentes fases que implicaran a todos los participantes. En la fase inicial fue necesaria la aprobación por parte del Ayuntamiento, tras la cual se celebraron algunas reuniones con los vecinos de la localidad para hacerlos partícipes de la idea y darles la oportunidad de expresar su parecer sobre el caso. Al principio los habitantes locales expresaron reticencias, ya que no entendían el arte urbano y tenían opiniones negativas sobre el grafiti, al que consideraban algo «sucio» y «para modernos y jóvenes», por lo que no guardaba relación alguna con la localidad de Fanzara. La disposición negativa de la gente local, de forma paulatina, fue transformándose hasta lograr su implicación total en el proyecto, para asombro de los propios gerentes.

El éxito de la primera edición fue de tal magnitud –no solo por la calidad de los artistas y sus obras, sino también por el ambiente que se creó entre la gente del pueblo y los artistas invitados, todos provenientes de diferentes orígenes y generaciones– que la localidad empezó a tener un mayor número de visitantes.

Asimismo, debido a la repercusión del evento en ese primer año en el área de cultura de la provincia de Castellón, al año siguiente, en 2015, varios artis-





Figura 2. Artista realizando intervención durante el MIAU Fanzara 2016. *Fuente:* A. Sánchez (2016) (ACF Fotografía).



tas invitaron a los gerentes de Fanzara a participar en una serie de actividades culturales, como MARTE, la feria de arte contemporáneo de Castellón, donde se les requirió para que explicaran dicha experiencia bajo una serie de seminarios llamados «Ser un Marciano en Fanzara». A finales de ese mismo año se produjo un hecho decisivo en la historia del evento: Martin Firrell¹, uno de los artistas callejeros más conocidos y reputado activista cultural, contactó con la organización para unirse al proyecto. Firrell, que se sirve de textos en espacios públicos para suscitar debate, participó con una creación en mayo de 2016.

La segunda edición, la de 2015, tuvo un espectro cultural más amplio, ya que además de los murales se incluyeron otras manifestaciones culturales, como ocho exposiciones fotográficas, proyecciones filmográficas, talleres y conciertos. Para continuar con el espíritu generado en la edición anterior, los artistas que habían participado en 2014 debían invitar a otro artista para el MIAU de 2015, con lo que se consiguió involucrar a un mayor número de artistas y organizadores. Las principales ideas que debían transmitir a los nuevos participantes partían de la premisa-base que sustenta el espíritu MIAU: buscar «buenas personas que sepan pintar», tal y como señala el director de la organización, D. Javier López. En cuanto al contenido, no hay límites, ni censura, ni prohibiciones, solo una exigencia para los artistas: que sean capaces de adaptarse al entorno, ya que son los vecinos de Fanzara quienes tienen la decisión final de ceder las paredes de sus casas para ser pintadas.

La tercera edición, en 2016, trató de mejorar las ediciones anteriores convocando a otros tipos de artistas. En la siguiente tabla se muestra la evolución de las actividades de las tres primeras ediciones, en la cual se puede apreciar el crecimiento de las actividades, fomentando así no solo el mural vinculado al grafiti, sino también la intervención de otros artistas.

El éxito del festival MIAU queda reflejado en la cobertura realizada por los medios de comunicación nacionales como *El País*² o *El Mundo*³ o en programas de televisión como *La Aventura del saber*, de RTVE (2015), e incluso internacionales,

¹ <http://www.martinfirrell.com/>.

² http://cultura.elpais.com/cultura/2015/04/06/actualidad/1428333236_730276.html.

³ <http://www.elmundo.es/comunidad-valenciana/castellon/2016/08/19/57b6c5fec5fdea4d7e8b45ee.html>.



como el periódico inglés *The Guardian*⁴ y la televisión francesa France 1 (LCI, TF1; 2016).

Tabla 1. Distribución de actividades en MIAU por años

Actividades MIAU	2014	2015	2016	Total
Cine		2		2
LANDART	1			1
Muralistas	22	10	7	39
Música		6	5	11
Otras disciplinas			5	5
Exhibición		8	4	12
Escultura		1		1
Workshop	1	6	3	10
Total	24	33	24	81

Fuente: MIAU, Currás & Escrivá (2018).

CONCLUSIONES

Los ciclos vitales de las poblaciones de interior y de las comarcas están íntimamente vinculados a la vitalidad de sus ciudadanos, a la de estos con el entorno y a la propia lucha de los vecinos por la supervivencia de su entorno.

Claro ejemplo de esto es el festival MIAU, que ha conseguido no solo estrechar lazos y vínculos entre la población, sino también posicionar a la localidad a la vanguardia del arte urbano.

El hecho de poder conectar de forma tan brillante el arte más moderno y urbano con la naturaleza, y el ambiente amable y cotidiano de una población de interior que poco tiene que ver con las grandes ciudades, hacen de Fanzara un claro ejemplo de revitalización económica.

⁴ <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/apr/14/street-art-fanzara-spain-graffiti-artists>.





En la actualidad, Fanzara recibe visitas de excursionistas durante todo el año, lo que propicia la activación económica de la zona mediante los turistas. Cabe destacar la importancia adquirida por el festival y por la localidad como museo, ya que la Generalitat Valenciana, dentro de su estrategia de oferta cultural del interior de la Comunitat Valenciana, ha incluido a Fanzara dentro de la Red de Centros de Arte Contemporáneo del Entorno Rural. De dicha red forman parte, por ejemplo: la red el Museo de arte contemporáneo Vicente Aguilera Cerní de Vilafamés, que actúa como centro impulsor de la Red; la galería Tràfic d'Art, también en Vilafamés; Collblanc-Espai d'Art de Culla; la Senda de l'Art, en la Serra d'en Galceran; y el museo dedicado a la obra del artista Tomás Roures –Amics de l'art d'en Roures–, en Les Coves de Vinromà.

El reto que queda tanto para los ciudadanos de Fanzara como para el MIAU es continuar con el proyecto. Para ello deberán lograr la financiación necesaria para mantenerse sin perder la esencia y el espíritu inicial, y seguir así atrayendo a «buenas personas que pinten bien y sepan adaptarse al entorno».

BIBLIOGRAFÍA

- CAVACO, C. (1995): «Rural tourism: the creation of new tourist spaces», *European tourism: Regions, spaces and restructuring*, pp. 129-149.
- CURRÁS, R.; ESCRIVA, M. (2018): *Case Study: Don't Say Street Art, Just Say Fanzara*, en *Entrepreneurship in Culture and Creative Industries*, Springer, Cham, pp. 265-279.
- PASTOR VALLS, M. T. (2016): «MIAU (Fanzara), una propuesta social. Historia, materiales y conservación», *Ge-Conservación*, 1(10), pp. 135-145.
- QUINTAVALLE, A. C. (2007): «Graffiti, un'arte da non relegare in museo», *Corriere della Sera*.
- SMITH, K. (2007): *The guerilla art kit*, Princeton Architectural Press.
- VISCONTI, L. M.; SHERRY, J. F.; BORGHINI, S.; ANDERSON, L. (2010): «Street art, sweet art? Re- claiming the “public” in public place», *Journal of Consumer Research*, 37(3), pp. 511-529.
- YAGÜE PERALES, R. M. (2002): «Rural tourism in Spain», *Annals of tourism Research*, 29(4), pp. 1101- 1110.

WEBGRAFÍA

- <http://dle.rae.es/?id=JPvdsiL> (último acceso: 15 de febrero de 2018).
- <http://www.lavanguardia.com/local/valencia/20180105/434079848314/la-avt-auna-la-oferta-cultural-del-interior-de-la-comunitat-en-una-nueva-red.html> (último acceso: 25 de marzo de 2018).
- <http://www.lavanguardia.com/cultura/20170509/422390785888/penelles-streetart-pueblo-grafitis.html> (último acceso: 25 de marzo de 2018).
- <http://www.fanzara.es/visitantes/el-pueblo> (último acceso: 25 de marzo de 2018).
- <http://www.irishnews.com/news/northernirelandnews/2016/07/11/news/rural-graffiti-brings-street-art-colour-to-countryside-599818/> (último acceso: 25 de marzo de 2018).
- http://www.turisme.gva.es/opencms/opencms/turisme/es/contents/home/noticia/noticia_1515156068000.html (último acceso: 25 de marzo de 2018).
- FIRRELL, M.: <http://www.martinfirrell.com/> (último acceso: 15 de febrero de 2017).



- FIRRELL, M.: <http://www.martinfirrell.com/como-vivimos/index.html> (último acceso: 15 de febrero de 2018).
- MIAU. Museo Inacabado de Arte Urbano (2017): The MIAU. Disponible en: <http://miau32.wixsite.com/miaufanzara-2016/about> (último acceso: 15 de febrero de 2017). Miguel Abellán 'Pincho' <https://www.facebook.com/miguel.pincho> (último acceso: 24 de febrero de 2017).
- RIPOLLÉS, C.; SÁNCHEZ, A. (2016): ACF Photograph. Disponible en: <http://www.acf-fotografia.com/Contacto/>.
- RTVE (Radio Televisión Española), 8 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-aventura-del-saber/aventuramiau/3315958/> (último acceso: 20 de febrero de 2017).
- <http://macvac.vilafames.es/> (último acceso: 20 de febrero 2018).



