

UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA

14^o seminario sobre folklore y etnografía

2014

14 seminario sobre folklore y etnografía



Festival
Internacional
de Folklore
en el Mediterráneo



MUSEO DE LA CIUDAD
AYUNTAMIENTO DE MURCIA



MC-2-2-123

2014

14^o ^Hseminario
sobre
folklore
y
etnografía





Como actividad paralela a la 47ª edición del Festival Internacional de Folklore en el Mediterráneo, el Museo de la Ciudad acoge un año más el Seminario sobre Folklore y Etnografía, un encuentro donde antropólogos e investigadores de nuestras tradiciones nos dan a conocer sus estudios sobre ritos y costumbres del acervo cultural del sureste español.

Este decimocuarto Seminario abordó aspectos como la historia del Convento de la Santísima Trinidad y San Blas, a cargo del ponente Manuel Mira Sánchez; así como *La música de tradición oral: entre el museo y la calle. Consideraciones desde el patrimonio*, ponencia a cargo de Modesto García Jiménez. La segunda jornada del Seminario estuvo dedicada, por otra parte, a los *Ritos de protección colectiva: rogativas y conjuros*, a cargo de Manuel Muñoz Zielinski, y, cerrando el ciclo, José Sánchez Conesa presentó su trabajo sobre *Ritos mágicos en el Campo de Cartagena*.

El libro que tiene en sus manos recoge estas cuatro ponencias, pasando a formar parte del fondo documental del Seminario sobre Folklore y Etnografía, un material imprescindible para conocer, de la mano de expertos, detalles sobre nuestro patrimonio cultural y el sentido de algunas de nuestras tradiciones.

Festival Internacional de Folklore en el Mediterráneo

índice

6

Convento de La Santísima Trinidad
y de San Blas de Murcia
Historia - Arte - Folclore
Manuel Mira Sánchez

20

La música de tradición oral: entre el museo
y la calle.
Consideraciones desde el patrimonio
Modesto García Jiménez

40

Ritos de protección colectiva: rogativas y conjuros
Manuel Muñoz Zielinski

66

Ritos mágicos en el Campo de Cartagena
José Sánchez Conesa

Convento de la Santísima Trinidad y de San Blas de Murcia

Historia - Arte - Folclore

Manuel Mira Sánchez

La historia de Murcia es también la historia de sus conventos. Ellos componen una parte muy importante de nuestro legado histórico, cultural e incluso folclórico.

Es fácil comprender el que hoy no podríamos reconocer a nuestra Murcia actual sin la aportación, a la cultura y al propio tejido urbano, de conventos tan bellos y emblemáticos como: el Monasterio Santa Clara la Real; el Convento de Santa Ana; el Convento de las Agustinas del Corpus Christi; el Convento de la Orden de la Merced; el Monasterio de San Jerónimo... por referirnos solamente a algunos de los pocos conventos que aún quedan en pie dentro del casco urbano de Murcia y que aportan una incuestionable belleza a nuestra ciudad y un incalculable valor artístico, patrimonial y humano. Ellos son testigos de todos aquellos murcianos que nos precedieron y a los que les debemos el respeto y la memoria.

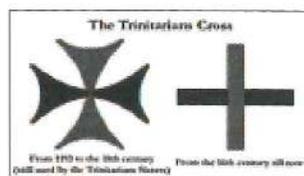
Hubo un tiempo en el que el número de conventos diseminados por la ciudad de Murcia era muy superior al actual y, bien por la barbarie política o por la falta de sensibilidad histórica y artística, por la avaricia especulativa o por la suma de todas ellas, algunos de esos conventos han desaparecido. De entre ellos hoy nos ocupamos del que fue llamado Convento de la Santísima Trinidad y de San Blas.

¿Por qué nos importa este convento? Porque fue uno de los primeros que se establecieron en Murcia después de su reconquista. Porque fue construido por un notable artista murciano (fray Diego Sánchez de Segura). Porque albergó parte fundamental de la obra de uno de nuestros pintores más ilustres (D. Nicolás de Villacis y Arias). Porque los mismos padres trinitarios que lo construyeron y conservaron nos legaron una tradición de cientos de años que aún hoy perdura, con gran raigambre en Murcia, y que debemos transmitir para que no se pierda en el olvido. Y porque, como paradigma, representa la mala gestión municipal de un patrimonio cultural e histórico.



1. HISTORIA

1.1 Breve historia de la Orden de La Santísima Trinidad



La orden religiosa trinitaria, llamada Orden de la Santísima Trinidad y de los Cautivos, tiene su nacimiento el 17 de diciembre de 1198, día de la aprobación de su Regla, aunque su inspiración divina surgió, según la tradición, por la visión que San Juan de Mata tuvo en la celebración de su primera misa el 28 de enero de 1193, cuando al consagrar tuvo la inspiración de ver a Cristo Redentor en medio de dos cautivos, uno blanco con una cruz roja y el otro negro, en actitud de intercambiarlos.

Por esta inspiración, San Juan de Mata y el cofundador de la Orden, San Félix de Valois, adoptaron un sello que representa esta visión y, para distinguir a su orden de las otras, utilizó la figura de una cruz patada con su tramo vertical (descendente) en color rojo, el horizontal (yacente) en color azul y el fondo en color blanco, que adoptaron los hermanos trinitarios hasta nuestros días y con cuyo escapulario distinguía a aquellos que habían sido comprados y liberados de los que aún no lo estaban.

Su principal misión era la de dedicarse a redimir y devolver la esperanza a los hermanos en la fe que sufrían el yugo de la esclavitud, utilizando para ello sus manos desarmadas y sin mayor protección ni armadura que la misericordia y el hábito que vestían.

Una de las particularidades más importantes por la que se distingue la Regla de esta orden es la conocida como la *Tertia Part* que dice así:

«Todos los bienes, de dondequiera que lícitamente provengan, los dividan en tres partes iguales; y en la medida en que dos partes sean suficientes, se lleven a cabo con ellas obras de misericordia, junto con un moderado sustento de sí mismos y de los que por necesidad están a su servicio. En cambio, la tercera parte se reserve para la redención de los cautivos que a causa de su fe en Cristo han sido encarcelados por los paganos: ya sea pagando un precio razonable por su rescate, ya por el rescate de cautivos paganos, para que después, mediante un canje razonable y de buena fe, sea rescatado el cristiano a cambio del pagano, según los méritos y el estado de las personas.»

Regla Trinitaria 2, Archivo Secreto Vaticano, Reg. Vat. vol 4, ff.126v-128r

El rescate de cristianos corría a cargo de los frailes trinitarios elegidos como Redentores Generales, como fue el caso de Fr. Juan Gil que liberó a Miguel de Cervantes comprándolo por 500 ducados

de oro al bey de Argel, Azán Bajá, cuyo importe se obtuvo por la aportación de la madre y hermana de Cervantes, completada con otros donativos y los fondos de la *Tertia Part*.

Los rescates se hacían de la mejor manera posible; bien por el pago de la cantidad acordada; bien por el trueque con esclavos moros rescatados de los cristianos; bien sustituyendo a un esclavo por un monje que quedaba retenido como garantía hasta que se abonase la cantidad estipulada (cosa que no siempre ocurría).

En otra ocasión también fueron rescatadas 17 imágenes robadas a los cristianos; entre ellas la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Rescatado, cuya devoción, como el Cristo de Medinaceli, está muy extendida por toda España.



1.2 Los trinitarios en Murcia

Las primeras noticias que tenemos de la llegada de la Orden Trinitaria a Murcia nos llega por la aportación de un rebusco del Licenciado Cascales (*«Discursos Históricos de Murcia, y su Reyno»*), que hace referencia a una asignación que se les otorga con cargo al Repartimiento que hizo el Rey Alfonso X el Sabio y que dice así:

Convento de la Santísima Trinidad¹

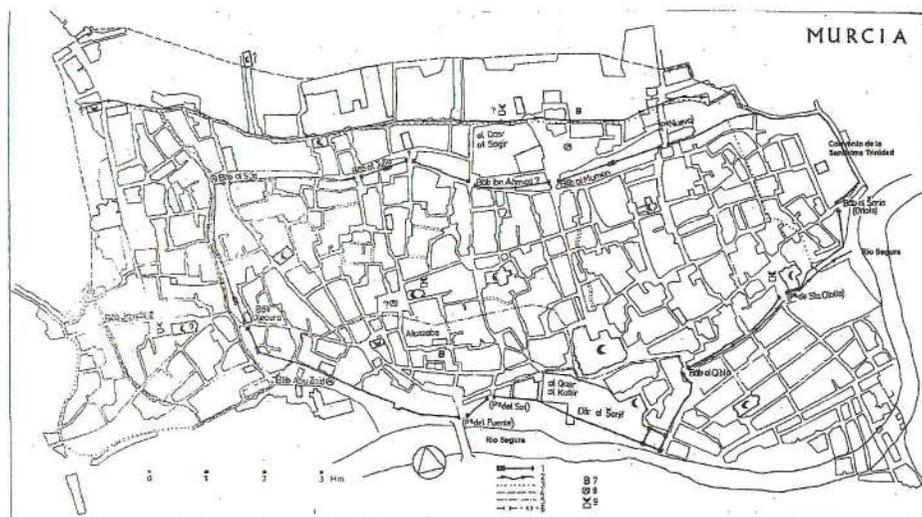
«En el libro de la población que esta Ciudad tiene, he visto dos motes, donde se le asignan en los pagos de Caravija, y Cudiacibid, á la Casa de estos Religiosos de la Santísima Trinidad 117 tahullas de tierra, y asi tiene la misma antigüedad que la población, que fué por los años 1272 del Nacimiento de Chisto nuestro Señor. De poco á esta parte ha tomado asiento dentro de la Ciudad, cerca de la puerta de Orihuela, porque antes estaba fuera de ella, aunque no lejos: pero por el daño que recibía de las avenidas del Rio, hizo su translación á donde oy está; donde van obrando su Casa sumptuosamente.»

Estos terrenos se identifican fácilmente en la actualidad como los existentes entre las calles Obispo Frutos, Joaquín Báguenas, Cigarral y Madrid, extendiéndose en dirección hacia levante.

No construyeron inmediatamente su convento, pues este al que se refiere el Licenciado Cascales corresponde al segundo de ellos ya que el primero estuvo ubicado en el mismo lugar pero en el lado exterior de la muralla de la ciudad.

¹ Licenciado Francisco Cascales: *Discursos Históricos de Murcia, y su Reyno*. Impreso en Murcia por Francisco Benedito de la Platería. 1775, pp. 337-8. Sig. Ayuntamiento de Murcia. Archivo. Est^o 4, Tab^a C, n^o 2.

El río Segura no tenía entonces su actual curso y en su primitivo trazado pasaba muy cerca de la muralla, haciendo un meandro, que atravesaba el paraje de la Condomina y muy próximo a la Puerta de Orihuela.



La ciudad musulmana. 1. Muralla interior, 2. Fosos y acequia, 3 y 4. Trazados hipotéticos de los recintos exteriores, 5. Alcazaba y alcázares, 6. Puertas del recinto exterior, 7. Baños, 8. Mercados, 9. Cementerios. (Callejero de fines del siglo XVIII).

Las sucesivas crecidas del río Segura fueron minando la obra de este convento hasta que en 1580 una fuerte riada lo arruinó por completo.

Los hermanos trinitarios pidieron entonces permiso para construir un nuevo convento y el Concejo y el Cabildo lo otorgaron, pero esta vez situándolo a intramuros de la ciudad, con el encargo de atender el culto de la pequeña ermita de San Blas, pasándose a llamar Convento de la Santísima Trinidad y de San Blas, cuyo santo se veneró en el altar mayor.

Obtenido el permiso, lo primero que hicieron fue derribar la vieja y pequeña ermita para construir en su lugar la iglesia de San Blas que sería el templo conventual anexo al mismo y que fue bendecido en 1597.



En 1602 comenzaron las obras del nuevo convento, pero una nueva riada arruina tanto las obras de la nueva construcción conventual como la de la iglesia y tienen, por tanto, que volver a comenzar. Para ello, en 1606, piden ayuda al rey Felipe III que les otorga una donación de 300 ducados, pero destinados solo para las reparaciones a efectuar en la iglesia.

Las obras se culminan en 1623 siendo el primer convento que dispone de claustro ya que el de los mercedarios se retrasó su terminación hasta el año 1628.

En el siglo XVI el convento tuvo varios impulsores que cooperaron en su engrandecimiento como por ejemplo: fray Rodrigo Fajardo de Puxmarín, que hizo donaciones cuando volvió de Flandes, donde estuvo como Capellán Mayor del Hospital Real, y también fray Gregorio del Toro, por cuya intervención la ciudad le concedió a la orden la hacienda denominada La Grajuela en el campo de Cartagena (1592). Fue en el siglo XVII cuando el Real Convento de la Santísima Trinidad y de San Blas, de Murcia, alcanzó su mayor desarrollo por medio de fray Juan Pacheco, que por ser sobrino del opulento Juan Pacheco de Arroniz, el convento heredó numerosos bienes; y fray Pedro Ponce, que por el celo de sus convento promovió e inició las obras del nuevo convento en el interior de la muralla.

Mayores detalles de su construcción, así como sus dimensiones, se pueden estudiar, muy detalladamente, en un magnífico trabajo publicado por María Loreto López Martínez y Carmelo López García.²

El Convento de la Santísima Trinidad gozó de numerosas donaciones y rentas que figuran en el Libro Becerro de la Orden de la Santísima Trinidad de Murcia³. Así, en el capítulo de Censos y Pías Memorias podemos ver:

En Sucina, partido de La Peraleja, Dña. Luisa Lissón y Sandoval dejó dos pares de labor y Dña Blanca Rocamora y Tomás por dos fiestas con misa y sermón, una en el día de San Blas y otra en el de la Santísima Trinidad, por escritura del 30 de septiembre de 1657 ante el notario D. Bartolomé Fernández de Heredia.⁴

En San Javier, partido de La Calavera, 97 fanegas y casa donada por Dña. María Luisa Lebrél ante el notario D. Diego López Abarca el 16 de julio de 1643⁵ y, en el mismo partido, 70 fanegas con casas pozos y ejidos, donados por D. Esteban y D. José Zapata el día 10 de noviembre de 1703 ante D. José Jover.

Igualmente tienen posesiones y rentas en la huerta de Murcia, en Ojós, Villanueva, Librilla, Mula, Abarán, Albudeite y, muy particularmente, en Torre-Pacheco donde tenían varias fincas y molinos. También obtenían rentas de múltiples viviendas urbanas y hornos de hacer pan (Horno del Paso, en S. Bartolomé, testado por Dña. Isabel Porras el 6 de junio de 1677 ante el notario D. Gregorio Román).

Se puede decir que este convento disponía de suficientes bienes materiales para poder sustentar a un número de entre 25 y 50 personas. Según figura en el Convento de San Carlo

² «Verdolay» (Revista del Museo de Murcia), nº 3, Murcia, 1991, pág. 175-80.

³ Museo de la Catedral Libro Becerro de la Orden de la Santísima Trinidad de Murcia.

⁴ Museo de la Catedral Libro Becerro de la Orden de la Santísima Trinidad de Murcia. Protocolo segundo. Folio 68.

⁵ Museo de la Catedral. Opus cit. Protocolo segundo. Folio 55.

alle Quattro Fontane de Roma (San Carlino), el padre fray Domingo López, en 1684, columna 933, dice:

Tiene congrua para mantener 20 religiosos y la devoción de la ciudad le ayuda para sustentar hasta 36 que de ordinario tiene con lectores y estudiantes.

1.3 Ermita de San Blas

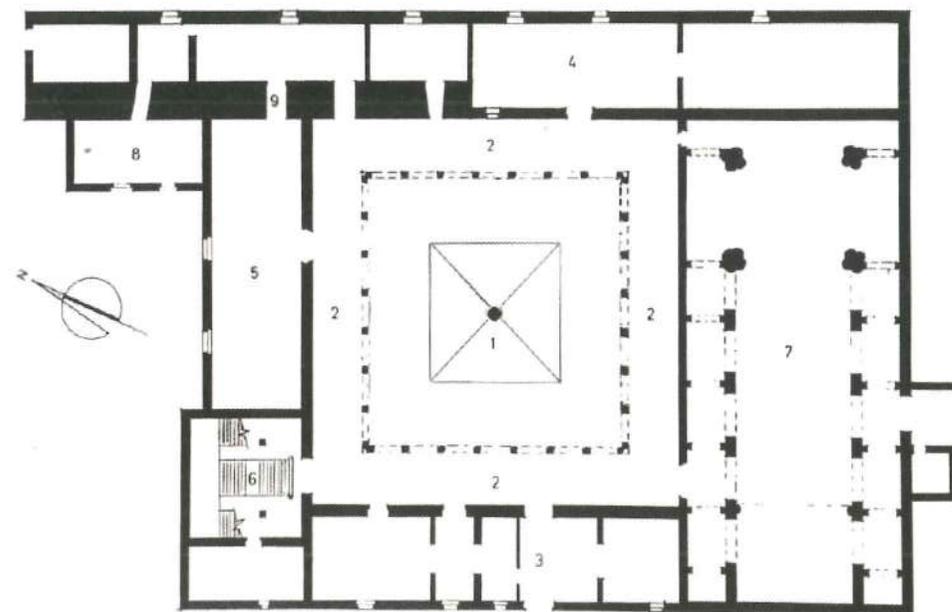
Esta ermita tiene una bonita historia.

Entre los años 1386 y 1392 la ciudad y su huerta se vio castigada por una epidemia de «garrotillo» o «peste de las anginas» que afectó muy especialmente a los niños con altos índices de mortalidad. Ante tamaña desgracia y al hecho de no encontrar cura médica alguna, las gentes elevaron súplicas a San Blas que fue un obispo de Sebaste (+316), el cual, cuando era conducido hacia el patíbulo para su martirio, curó a un niño que, en brazos de su madre, se moría asfixiado por una espina de pescado alojada en la garganta. Lo cierto es que la epidemia remitió y el Consejo, el Cabildo y las gentes, agradecidos al santo, acordaron construir una ermita en honor del mismo como memorial de esta sanación. El pequeño templo se erigió muy próximo a una de sus puertas de acceso (Puerta de Orihuela o del León) y a extramuros de la ciudad. Esto era frecuente hacerlo así con casi todas las ermitas y la razón principal era la de servir, además de para el culto, como una especie de lazareto donde alojar a enfermos y a forasteros en cuarentena cuando venían de zonas afectadas por alguna epidemia. Este era un baluarte del cinturón de protección sanitaria de la ciudad.

2. ARTE

2.1 D. Pedro Sánchez de Segura

Pedro Sánchez de Segura, de origen murciano, como Maestro Mayor y gran tallista de madera, comienza las obras del nuevo Convento de la Santísima Trinidad. Era este D. Pedro hombre casado y padre de varios hijos. Cuando estaba a medio construir el convento, falleció su esposa y solicitó el ingreso en la Orden Trinitaria como hermano lego. Desde entonces se dedicó por completo a dirigir y realizar las obras, siendo él el arquitecto de las mismas y el tallista del desaparecido artesonado del claustro.



Planta general del Convento y de la Iglesia de San Blas

A él también se debe la realización de la capilla del trascoro de la Catedral de Murcia.

2.2 D. Nicolás de Villacis y Arias

La historia del Convento de la Santísima Trinidad y de San Blas está íntimamente ligada a la familia y a la obra de nuestro pintor Villacis.

D. Nicolás de Villacis y Arias nace en Murcia el 9 de septiembre de 1616 en el seno de una rica familia formada por D. Nicolás Alonso Blanco de Villacis y Dña. Juana Martínez Arias. De pequeño demuestra su afición y destreza en el arte de la pintura y los colores —afición que le viene de su padre que no era mal dibujante— y comienza a recibir clases particulares de pintores murcianos hasta que, viendo su particular talento, sus padres lo envían, a la edad de dieciséis años, a Madrid a la escuela del más acreditado pintor del reino, D. Diego Velázquez, del que fue aventajado y predilecto alumno. El ansia de conocimiento y perfección lleva a Villacis hasta Roma donde permanece varios años. Allí conoce a su esposa, Dña. Antonia Torriani, y monta taller cerca de Milán, en la ciudad de Como. Allí no obtuvo excesivo éxito por lo que regresó a Murcia en 1650, con su esposa y con una de sus hijas, renunciando a instalarse en Madrid, donde Velázquez le reclamaba para ser pintor de la corte; pero Villacis, que era rico, prefirió la tranquilidad de su ciudad, el calor de sus amigos y el pintar por diversión y entretenimiento a la púrpura y el boato de la corte, razón por la que se conservan muy pocas obras suyas.

2.2.1 Los frescos de Villacis en la Iglesia de San Blas

Cuando su padre, D. Nicolás Alonso Blanco de Villacis, queda viudo de su segunda esposa, decide este ingresar en la Orden Trinitaria como hermano lego pendolista. Sabemos de las cualidades pictóricas del padre por los dibujos a la aguada que él mismo realizó para ilustrar el Libro Becerro de la Santísima Trinidad de Murcia.

A petición de su padre, cuando este ya había ingresado en la orden y por estar el enterramiento familiar ubicado en la trinitaria capilla de la Virgen de las Angustias, D. Nicolás de Villacis y Arias accedió a pintar, con gran esmero y perfección, los frescos de la iglesia conventual de San Blas (1661-62), mereciendo estos los más encendidos elogios. Sabemos de ellos gracias a la descripción que Antonio Palomino (1655-1726) hace de los frescos en su obra *El Museo Pictórico y Escala Óptica* y que los relata así:

En la fachada del altar mayor no hay más retablo que el que fingió la gran habilidad de Villacis, con bizarra arquitectura, y sobre las cornisas un gran tarjetón, donde pintó la Trinidad Santísima, y está con tal arte fingida la perspectiva que los pájaros, que casualmente entran por la ventana, se van a poner sobre los vuelos de la cornisa y suelen caer revoloteando sobre las gradas del altar; el cual conservan con tanta veneración, que sólo tienen en el medio un Sagrario de nogal, sin más ornato.

La pintura del costado del Evangelio se compone de cuatro estaciones o intercolumnios, donde están cuatro historias de la vida del glorioso San Blas, con sus marcos fingidos y sus molduras y tarjetas, que parecen de verdad. En el primero está el Santo predicando a diferentes animales, executados con mucha propiedad, y un bello pedazo del país. En el segundo está poniendo la mano en la garganta de un niño ahogado, que su madre le tiene en brazos con grande aflicción, y dos soldados con el preciso estupor del caso. El tercero está el Santo en la prisión, puesto en un cepo, con singularísima propiedad. En el cuarto está caminando sobre las aguas, a vista de numeroso concurso. Y encima de estos cuadros, hay fingidos unos corredores con balaustres de piedra, y en ellos algunas figuras y algunos retratos de caballeros muy conocidos entonces, y también religiosos de la casa que les dan pañuelos con panecillos ó rollos benditos, que todo parece de veras. Y en los pilares que dividen las capillas hay sobre unas repisas unos retratos de los reyes de España, plantados con estupenda gallardía, como también algunas Virtudes entre las columnas que hacen división a los cuatro espacios de las historias.

2.3 Otros valores artísticos

No solo la aportación arquitectónica y pictórica ha sido el patrimonio que nos ha dejado este desaparecido convento, sino que aún, casi doscientos años después de su desaparición –prácticamente el mismo tiempo de su permanencia entre nosotros–, seguimos disfrutando

de otras aportaciones como: la Virgen de las Angustias cuya capilla y patronato se constituyó el 7 de marzo de 1627; la imagen de su patrono, San Blas, obra de Francisco Salzillo –que pasó a la iglesia de Santa Eulalia cuando se produjo la desamortización–, al igual que otras imágenes procedentes del inventario de dicho convento entre las que, al parecer (según el último estudio realizado por la que ha sido su restauradora, Dña. Loreto López Martínez), se encuentra la preciosa imagen llamada ahora «Cristo del Refugio» que fue a parar a la iglesia de San Lorenzo y que tan magníficamente desfila por Murcia, todas las noches de Jueves Santo, en la procesión del Silencio.

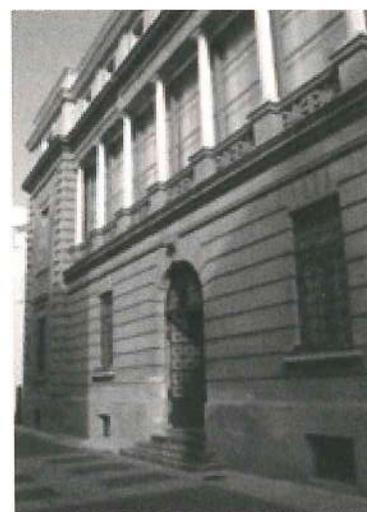
2.4 Destrucción del Convento y de la Iglesia de San Blas y proyecto de reversión de sus frescos

Cuando la desamortización de Mendizábal, en 1835, la Iglesia fue expropiada de todos sus bienes así como de sus conventos y el 15 de agosto de 1835 los religiosos trinitarios fueron exclaustros. El convento pasó a ser propiedad del Ayuntamiento que a su vez lo cedió al Ejército para su uso como Cuartel de Infantería –lo cual fue muy bien recibido por todos los ciudadanos al verse estos liberados de tener que dar alojamiento a los soldados que por falta de capacidad no tenían plaza en los escasos cuarteles de la ciudad. Los huertos colindantes al convento fueron adquiridos por el rico hombre de negocios cartagenero D. Miguel Andrés Stárico y Pescetto (abuelo de D. Ricardo Codorniú y Stárico, «el apóstol del árbol») y construyó allí una serie de casas de planta, al igual que hizo con otros huertos adquiridos en las subastas de otros conventos (p.e. el de los carmelitas calzados).

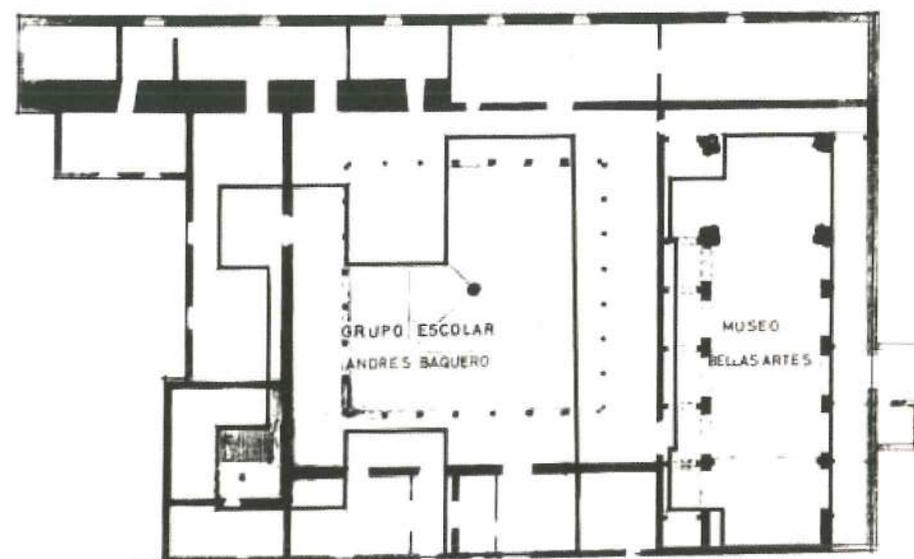
El convento y la iglesia se fueron deteriorando rápidamente debido al estado de abandono, así como por la sencillez y economía de los materiales empleados en su construcción (como era la norma de esta austera orden) y en 1891 se derrumbó la techumbre de la iglesia.

Antes de que esto ocurriera, dos entusiastas murcianos, el médico D. Joaquín Rubio y el pintor D. Juan Albacete y Long emprendieron el proyecto de revertir a lienzo los restos de los frescos de Villacis en la iglesia de San Blas. Para ello presentaron ante la Comisión Municipal de Monumentos y ante la Real Sociedad Económica de Amigos del País un austero presupuesto de 2.500 reales que les fue aprobado el 23 de enero de 1856. Las obras de reversión comenzaron en octubre de 1861 sin llegar a completarse la totalidad las mismas, por el fallecimiento de D. Juan Albacete, quedando estos reducidos al número de doce (según figura en actas) o dieciocho (según se contabiliza). Cinco lienzos estaban totalmente terminados y el resto en fase de reversión.

De aquellos doce o dieciocho lienzos tan solo los cinco cuadros totalmente revertidos se exponen en el museo. Del resto hay distintas controversias sobre su paradero.



Ante la falta de sensibilidad de los estamentos a los que concernía la valoración artística y el velar por el mantenimiento de los mismos, se fueron perdiendo, de forma sistemática y continuada, gran cantidad de edificios y de patrimonio cultural. En el caso que nos ocupa del Convento de la Santísima Trinidad terminó siendo demolido y en su solar se construyó un centro escolar (Andrés Baquero) proyectado por el arquitecto municipal murciano D. Pedro Cerdán y, posteriormente, la sede del actual Museo de Bellas Artes de Murcia (MUBAM). En ambas obras se emplearon algunos materiales procedentes del derribo del convento como por ejemplo las monolíticas columnas de mármol que configuraban el pórtico del claustro y parte del artesonado de madera.



En el plano adjunto se representa la superposición de las construcciones actuales sobre la huella del antiguo convento y de la iglesia.

3. FOLCLORE Y TRADICIONES

Al contrario de lo que ocurrió con muchas antiguas ermitas atendidas por otras órdenes religiosas, que con el tiempo desaparecieron en beneficio de sus propias advocaciones (p.e. la ermita de San Benito convertida en iglesia del Carmen), el culto a San Blas fue fervientemente mantenido y extendido por los frailes trinitarios de Murcia. Gracias a ellos ha llegado hasta nuestros días como una fiesta de las más queridas y populares de los murcianos, así como en Yecla, Santiago de la Ribera y en otras muchas poblaciones.

Todos los días 3 de febrero, no solo se conmemora la efeméride de la segunda conquista de Murcia por medio del rey D. Jaime I el Conquistador, que el día 3 de febrero de 1266 entró por la puerta de Santa Olalla (Alfarica en la época musulmana) sino que, con mayor razón y popularidad, se celebra la festividad de San Blas. Desde hace más de seiscientos años se viene celebrando esta fiesta que duraba cuatro días, con misa, sermón, romería y feria, donde muchas familias murcianas, de ciudad y de su huerta, acudían a ella en animada y grata convivencia acompañados, principalmente, por los niños y los jóvenes. Los niños disfrutando de los motivos que les ofrecía la feria con sus atracciones y los jóvenes porque era una fiesta muy apropiada para darse conocer y compartir bailes, cantos, juegos, tradiciones y amores.

Son típicos los llamados Roscos de San Blas, una invención que se le ocurrió al Hermano Cocinero para ayudar a la precaria economía del convento, y cuya receta guardaba con gran se-

creto; cuando era preguntado por ella siempre respondía con gracia: «Están hechos con buenos ingredientes y con las instrucciones y la bendición del santo y no puedo decirlo porque San Blas no me lo permite». También los hermanos trinitarios fabricaban unos cordones para colocar en el cuello, de forma que protegiesen a su portador de las enfermedades de la garganta, y de los cuales, posteriormente, colgaban, y cuelgan, los populares *sanblases*, pequeñas figurillas de barro que representan al santo o a un ángel.

También es costumbre que en la iglesia se imponga sobre la garganta dos velas cruzadas en aspa para proteger de sus enfermedades.

Las cascarujas y el palmito son productos típicos de consumo en esta fiesta que alarga el final del ciclo de la Navidad y es cuando se suele desmontar el belén en las casas murcianas.

4. CONCLUSIÓN

Esta es, a grandes rasgos, la historia del emblemático Convento de la Santísima Trinidad y San Blas, que es parte de nuestra historia, tradición y patrimonio cultural, y que nos fue transmitida por esta noble orden religiosa. Es nuestra obligación el velar por ella, conservarla y transmitirla a nuestros hijos para que no se pierda, no porque sea especialmente grande, sino porque es especialmente nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

Licenciado Francisco Cascales: *Discursos Históricos de Murcia, y su Reyno*. Impreso en Murcia por Francisco Benedito de la Platería. 1775. Sig. Ayuntamiento de Murcia. Archivo. Est^a 4, Tab^a C, nº 2.

Libro Becerro de la Orden de la Santísima Trinidad de Murcia Museo de la Catedral.

Crespo, J.: *Orden de la Santísima Trinidad de Murcia: Curiosidades del Libro Becerro (Tomo XXVIII)*. AGRM FM, 1031/1.

Crespo, J.: *Orden de la Santísima Trinidad de Murcia: Biografías trinitarios (Tomo X)*. AGRM FM. 1024/2.

Crespo García, J.: *Fray Diego Sánchez de Segura. Notable artista del siglo XVII*. Real Academia Alfonso X el Sabio. Murcia.

Sánchez Moreno, J.: *Notas sobre pinturas del siglo XIV al XVII en Murcia*. Universidad de Murcia.

Nadal Iniesta, J.: *Renovación de los centros espirituales en la Edad Moderna: Ermitas y conventos de Murcia*. Rev. Imafronte, nº 19-20, pp. 273-84.

López García, C. y López Martínez, M.L.: *El Convento de Trinitarios Calzados de Murcia*. Rev. Verdolay nº 3, pp. 175-80.

Pina Pérez, Á.: *Los frescos de Villacis en la Iglesia del Convento de la Trinidad: Historia de una tragedia*. Rev. Verdolay, nº 4, pp. 203-10.

Baquero Almansa, A.: *Los profesores de las Bellas Artes Murcianos*. Imp. Sucesores de Nogués, 1913, Murcia.

Pinturas de Convento de la Trinidad. Museo de Bellas Artes. (Región de Murcia Digital.)

La música de tradición oral:
entre el museo y la calle.
Consideraciones desde el patrimonio

Modesto García Jiménez

La que llamamos música –o músicas– de tradición oral tiene al menos una doble naturaleza, o digamos con más propiedad que se despliega en una doble vertiente. Por un lado puede observarse como una muy noble intención de perdurabilidad y rescate y, por otro, como una lógica evolución creativa que arranca de unos étimos pero que busca su propio camino interpretativo.

Desde un punto de vista no es otra cosa, pues, que una más entre las manifestaciones estéticas, creativas, artísticas, con que el hombre responde a su medio e interactúa con él. Pero, desde otro ángulo, que en la modernidad tardía hemos dado en denominar genéricamente ‘patrimonio’, presenta una serie de controversias sobre las que esta aportación quiere detenerse. En principio porque la consideración de la música como elemento patrimonial exige una revisión de los presupuestos conceptuales de qué es, qué significa y qué procedimientos pone en marcha la ‘activación patrimonial’.

Es evidente que la música es un patrimonio humano, pero ¿es evidente también que pueda ser patrimonializada? Patrimonio significa dotar de una dimensión jurídica e institucional que se pone en marcha con la intención de proteger, divulgar y en cualquier caso restituir unos hechos o unos elementos. En el caso de los segundos, las cosas, los objetos, los utensilios..., el asunto no presenta mayor complicación. Ya desde *L'Encyclopédie* esto se entiende. Sin embargo, no sucede lo mismo con los actos, las ideas, las palabras, la relación de la gente, los ambientes, lo que no tiene tangibilidad. Pongamos el propio ejemplo de la música de tradición oral. Llegado el caso, la idea patrimonial qué defendería: ¿la interpretación purista, respetuosa con la forma original, la recreación ajustada al canon?; o por el contrario, ¿la natural evolución, la forma rebelde y novedosa, espontánea, la creatividad desbordante, la performatividad de su propia esencia, el acto, la acción, la dimensión elocutiva...?

Hace ya algún tiempo (1995), Robert E. Cook se preguntaba si la preservación del paisaje (cultural o antrópico) no es en sí mismo un oxímoron. Es decir: ¿no protejo y pretendo que permanezca estático lo que necesariamente cambia? En el mismo sentido podríamos admitir que patrimonializar la actividad musical es un pleonismo, pues naturalmente no hay patrimonio más claro –y huma-

no— que la música. Pero, claro, también lo es el pensamiento, el lenguaje, la poesía, el arte, el amor, la comunicación, las emociones...

Diversidad de expresiones y naturaleza de la música

En la aproximación a las temáticas y perspectivas que sugiere esta publicación (*Seminario sobre Folklore y Etnografía*), y asumiendo su íntima relación con las temáticas que esta aportación quiere desarrollar, la música oral y el patrimonio, y a tenor de la evidente evolución, que al menos en su vertiente de una nueva percepción por parte de la sociedad en general sobre ambos fenómenos socioculturales se ha generado, puedo yo aquí reflejar algunas de las más actuales y encendidas posiciones en sendos campos, así como un recorrido por los principales hitos de su trayecto en la actualidad.

Desde el principio de mi incursión también en este mundo de las músicas de tradición oral y de sus contornos formales y rituales he comprendido que aquello de que “no hay enemigo pequeño” es una verdad contundente, y que, aunque metafóricamente, en el contexto de la investigación funciona plenamente: no solo los grandes acontecimientos y los hechos notables dialogan con la preocupación científica, sino que por el contrario son los pequeños asuntos en apariencia insignificantes los que pueden dotar de pleno sentido una pesquisa. Al final, nada que no nos hubiera enseñado una encomiable tradición científica que en lo que a la dimensión social se refiere arranca de Hegel, traspasa a Durkheim, Simmel y Weber para tener un más que brillante epígono en Michel de Certeau y M. Maffesoli, decantados ya como científicos de la cotidianeidad y de la realidad ordinaria.

Las cuestiones de folklore musical —lo mismo que las de otras tradiciones objeto de atención de los que entonces empezábamos a mostrar por ellas interés científico (las fiestas, la religión popular, las indumentarias...) y, como digo, de nuestros maestros— comenzaron aproximadamente en la década de los 70 del pasado siglo a ser sometidas a una dignificación necesaria y esperada. Y no solo porque al socaire de la reciente entonces etnomusicología nos visitaran las más excelsas teorías y sus no menos espléndidos impulsores: Amon Siloah, Emilie de Brigard, Salah El Mahdi, R. Canzio; sino también porque al auxilio de los estudios, entonces incipientes, hubo que convocar necesariamente a los grandes de la disciplina: M. Schneider, C. Brailoiu, B. Nettl, H. P. Merriam, A. Lomax, J. Blacking, eso por no mencionar a los indiscutibles, P. Boulez, Béla Bartók, Debussy, Rimski-Korsakov... No quiere decir esto que en la universidad española se desconociera la importancia de las teorías etnomusicológicas anteriores y coetáneas a las que apunto, pero puede decirse que hasta esa década aludida las aproximaciones eran muy singulares, prácticamente de francotiradores, y no es hasta esos años, y quizá alguno posterior, cuando las facultades comienzan a crear sus departamentos en la disciplina.

Al calor, un tanto atribulado, todo hay que decirlo, de estas primeras ‘experiencias científicas’ hubo un lógico sarampión juvenil y un descreimiento desagradecido e injusto. Recuerdo en ese tiempo a los maestros más sensatos atemperando las reacciones: “no todo lo anterior eran fantochadas y directrices del Régimen, también hubo sus investigadores y recopiladores, y muy brillantes por cierto”. Efectivamente, los trabajos, sin parangón, de Arcadio de Larrea, Manuel García Matos, J. Romeu Figueras, Julio Caro y de otros dignos continuadores de varias generaciones de la excelente escuela de folcloristas españoles (Martínez Torner, Carreras y Candi, F. Pedrell y tantos otros extraordinarios estudiosos de la música popular y sus rituales a los que injustamente los nuevos tratados prestan muy poca atención) que habían logrado trabajos insustituibles en el contexto de la plana, colorista e ideológicamente insufrible Sección Femenina y de aquella especie de patio del amo que fue la organización de Educación y Descanso, fueron rescatados a favor de nuestros conocimientos muchas veces después de haber leído a etnomusicólogos de fuera de nuestro país, lo que no deja de ser también una cadencia muy española. Con todo, los especialistas españoles estaban mostrando un oficio y un conocimiento por encima de dudas de diletantismo. La escuela catalana con J. Crivillé y J. Martí, J. Ayats, más los Joaquín Díaz, J. Labajo, R. Pelinski y un considerable etcétera.

Podían detectarse, entonces, en el panorama de los estudios más o menos especializados al menos las dos líneas fundamentales que habían guiado, y guiaban, la práctica totalidad de la producción en este campo. Una tradición más impregnada de especialidad musicológica para la que el elemento social era añadido, importante pero posterior a las consideraciones musicales; y otra que equiparaba ambos componentes y hacía depender uno del otro, los imbricaba y los sometía al parámetro contexto, lo que les daba sentido definitivamente. Entre ambas volaban repartiendo sus respectivas influencias las teorías dialécticas abanderadas por A. Gramsci y las de corte más cercano a la dimensión expresiva que a la referencial. En este momento, el verdadero cuestionamiento de los hasta entonces pretendidos pilares de las teorías etnomusicológicas y folclóricas por igual lo supusieron las nacientes consideraciones de fondo epistemológico sobre lo que sorpresivamente también era llamado música popular, y que desde luego no aludía precisamente a músicas de tradición, o de clara vocación étnica. Todo lo contrario, aquellas teorías contenían una dimensión viva, enérgica, vigorosa, y cuyas principales características eran el mestizaje y la pura espontaneidad. Me refiero a las que tenían por objeto la música negra norteamericana, el *blues* y el *jazz*, las rompedoras músicas europeas de mitad de siglo XX en adelante, el gran caudal creativo caribeño y de otros lugares americanos del centro y del sur, y quizá posteriormente las que se hacían eco de la nueva música magrebí, el llamado *raï*, o en un caso más cercano, el flamenco.

Estos nuevos aires ponían en cuestión, como toda nueva experiencia, buena parte de las tradiciones académicas especializadas. Las categorías clásicas eran puestas en entredicho, había que revisar urgentemente la validez epistémica de las que hasta ahora se habían constituido

como seguridades: tradicional, étnico, popular... incluso oral –que parecía irrumpir como el *sanc-ta sanctorum* donde podían converger sin temor las apreciaciones disciplinales–, y emergían nuevas propuestas que tenían como centro una nueva conceptualización. Expresión, comunicación, creatividad, ruptura... performatividad, se iban a constituir como nuevas ópticas de operatividad en la temática.

Permítanme reproducir aquí lo que ya dije en un artículo de 2008 y que creo descriptivo de la situación:

«Cuando a finales de la década de los 80 del pasado siglo algunos folcloristas y etnomusicólogos (entre ellos creo que principalmente Luis Díaz Viana) hablaron de *performance* para denominar un tipo de actuaciones que mantenían la esencia de formas expresivas artísticas de la tradición musical, pero esta vez producidas en nuevos contextos y, lo que es más importante, respondiendo a unas nuevas necesidades y nuevos roles sociales, no hacían más que trasladar a nuestro ámbito cultural de estudios las novedades anglosajonas (norteamericanas). Y ciertamente era necesario distinguir las recreaciones folclóricas, con su espectacular parafernalia de abalorios, de la continuidad interpretativa inspirada en aquellas músicas, pero sin ánimo expreso de rescate.

Cuando hoy hablamos del carácter performativo de la música, en principio ya no ha lugar a diferencias formales ni mucho menos epocales, nos estamos refiriendo, según yo lo veo, a su entraña creativa, a su dimensión artística y a su naturaleza expresiva –por tanto, comunicativa–, sin que medien tiempos, formas ni lugares en su percepción; hacemos alusión a la evidencia de una forma comunicacional inapelable, natural. Lo digo a sabiendas de la intranquilidad que todavía puede conllevar la concepción de la música como expresión inherente a la naturaleza humana más que como adquisición cultural, y comprendo que ello puede ser provocado por la también evidencia de que todo el desarrollo formal, la enorme diversidad de manifestaciones, y también, por qué no decirlo, la prodigiosa brillantez de los lenguajes y sistemas expresivos musicales, son obra sin duda del pertinaz deseo cultural en el hombre.

La noción de performatividad, hasta ahora vista aquí a efectos exclusivamente disciplinares, tiene vocación genérica y, por ello sobre todo, recupera implícitamente la ‘importancia’ de los oyentes, los receptores de la música o del sonido modulado. Pero, además, cabe matizar que los oyentes no son solo importantes por su presencia necesaria para establecer el sentido de ritual en los escenarios sociales de la música, sino que lo son también porque, en su sentido performativo –esta vez, categóricamente, comunicacional–, la música no es nada si no se deposita en un receptor, pero con una nueva categoría: es el que comparte la naturaleza comunicativa de la música. Es decir,

en su interior, en su alma, y según la idea de Blacking en el propio título de su obra, hay música, independientemente de que no sea él el que la ejecute (Blacking, 2006).»¹

En efecto, el calor de las nuevas teorías, de corte comunicacional más que estético o puramente expresivo, devolvía protagonismo a los participantes, que podríamos designar –de manera equivocada– como espectadores, y lo hacía sin duda avanzando un paso cualitativo más que la apreciación folclórica. Pues, para esta, los espectadores no eran más que una parte social necesaria que atestiguaba con su presencia que el sentido de aquella práctica era social, incluso que, en alianza con algunas teorías sobre la autoría colectiva o personal –conocida o anónima–, que había por cierto distinguido a la brillante escuela filológica española heredera de Menéndez Pidal, Amado Alonso y del Centro de Estudios Históricos (deudora a su vez de una excelsa tradición de estudios reflejados en Milá i Fontanals y otros folcloristas españoles, algunos de ellos mencionados más arriba), con extraordinarias aportaciones de J. Ribera, M. Asín Palacios, pero también de M. Frenk Alatorre, M. R. Lida de Malquiel, Dámaso Alonso, R. Lapesa, Martín de Riquer, J. Vicens Vives, hasta las más recientes de E. García Gómez o F. Márquez Villanueva o incluso F. Rico, A. Blecua, P. Jauralde, etc., en alianza, digo, con estas corrientes que pueden representar la línea más academicista de los estudios sobre folclore, pueden llegar a considerar a esa parte social ‘coautores’, en cierta forma, impulsores de aquellas músicas y sin lugar a dudas de los rituales en los que se desarrollan, sean estos de corte tradicional o moderno. La nueva idea resalta que más que dos partes en compenetrada conexión armónica, capaces de otorgar la vitola de social a esos rituales, son sin distinción entre ambos un *cotinum* comunicativo, un todo expresivo receptivo, un interfaz de mensajes en todas direcciones.

Ese todo comunicativo era cada vez más difícil de advertir y que no estaba de más reafinar nuestros conceptos sobre tal cuestión, sobre todo a tenor del enorme impacto que los nuevos modelos sociales imbuidos cada vez más de una sobreidea de la sociedad del espectáculo y de la sociedad como espectáculo estaba causando sobre las nuevas fisonomías festivas y la posición de cada cual en ellas. Esta apreciación abría paso, por un lado, a todas las teorías en auge derivadas de las ideas de Guy Debord², pero que nosotros preferíamos en los reflejos filosóficos de J. Baudrillard, G. Lipovetsky, y en los escritos menos explícitos de F. Guattari y G. Deleuze. Hubo, a partir de ahí, una considerable producción entorno a los distintos roles que desempeñaban los diversos participantes en los rituales musicales. Y, por otro lado, a un tiro de piedra quedaba entonces toda la teorización que se estaba llevando a cabo con incursiones algo heterogéneas pero complementarias. Entre ellas, fundamentalmente, la de Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1988), que a pesar del inicial desconcierto que causó su aparición, vino a constituirse como una aportación esencial

¹ García, M.: *Homo modulans* (III): De la naturaleza de la música, en *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, nº 9, pp. 21-43. Universidad de Murcia, 2011.

² Evidentemente me refiero a la resonancia de su obra *La sociedad del espectáculo* (1967) [ed. española en Pre-Textos, Valencia, 2000 y 2003].

en el abordaje de temas que tenían como componente conceptual ese campo ambiguo, arbitrario y quizá excesivamente ideologizado de 'la tradición' o 'lo tradicional'. Frente a ella y con no menor calado se posicionaban las que yo llamaré 'del Estado subsidiario', y que hablaban de la aparición en la tardomodernidad de la administración cultural y de las consecuencias –todavía en pleno proceso de indentificación– que su labor iba a tener respecto de las expresiones y producciones culturales. En esta línea, aunque con teorías más que distantes entre sí, cabe reseñar los trabajos de Marc Fumaroli (1992), Régis Debray (1995), G.^a Candini (1987), Thomas Højrup (2010) o Boaventura de S. Santos (2005).

Pero, vayamos por partes para que la cronología de los hechos y el desarrollo de sus cambios y evolución en el seno social puedan ofrecernos más luz sobre estas últimas cuestiones.

Música, rituales musicales e identidad

A la par que estas perspectivas de corte teórico arriba mencionadas se abrían paso con desigual fortuna en la universidad y en los centros de investigación españoles, en el panorama nacional se desencadenaba una de las experiencias más ricas en el campo de la producción musical de tradición oral y su periferia ritual. El fenómeno hay que englobarlo en uno de envergadura superior y que de manera muy resumida vendría a caracterizarse por lo que se ha llamado la transición española desde el régimen franquista a la democracia. Ese periodo, y los acontecimientos histórico-sociales que albergó, condujeron a nuestro país a un modelo político de Estado que hemos designado como de las autonomías. Sin entrar en análisis de corte político y mucho menos en diagnósticos de las situaciones que se han creado a partir de esas propuestas, sí diré que la nueva idea de Estado impulsó y hasta pudiéramos aseverar que de buen grado 'jaleó' todo tipo de expresión popular que pudiera servir para consolidar un modelo autonomista basado más que en cualquier otra idea en las identidades regionales. A ello, sin la menor duda, hay que sumar que el fin de la larga dictadura habría un nuevo tiempo de libertad expresiva y todas aquellas formas que por no haberse adaptado al formato totalitario, y que por ello habían rozado en muchos casos la extinción, reventaron con un júbilo, una exuberancia y a veces con una intemperividad, extraordinarios. La geografía –física y social– de la España de finales de los 70 se llenó literalmente de manifestaciones de diverso corte: festivas, musicales, culinarias, de indumentaria, de artesanía, oficios, etc. Y además lo hizo con un particular sello, el de la identidad.

Era urgente, en ese momento, que se produjera esa fracturación y esa dispersión de referentes simbólicos y de identidades, prestos, en el fragor de aquellos hechos, a abrirse paso a codazos y a costa de dejar bien marcados los territorios –reales y sentimentales– y sus fronteras, y eso solo se consigue cuando se tiene claro qué y a quién tienes que excluir para que aparezca con nitidez 'lo

tuyo'. La singularidad, el particularismo, la exclusividad, la distintividad de cada caso en aquel *boom* enmarañado de expresiones populares se convirtieron en los más preciados rasgos de una expresión popular. Se estaba dando en cierto modo lo que, parafraseando a Hobsbawm y Ranger, suponía una reinención de la identidad, en virtud de la que toda manifestación y expresión adquirirían como fin primordial reforzar una identidad concreta, con el subsiguiente peligro de que estas expresiones sufrieran una desconexión del sentido más genérico inherente a su propia naturaleza.

Las expresiones de tipo creativo –intangible– experimentaban una enfatización de sus rasgos menos esenciales, de sus características no fundamentales, en beneficio de lo claramente accesorio, circunstancial y anecdótico. En esta mecánica autoimpuesta, en lugar de resaltar aquello que es muy común (la justificación, la razón de la música y su ejercicio difieren muy poco en todas las culturas), lo ocultaba subrepticamente para que destacara el resplandor de sus pequeños rasgos de singularidad, pero no esenciales en su naturaleza: tal vestimenta, tal tipo de instrumento, tal giro local, etc. Evidentemente este asunto no escapa a los teóricos de la razón patrimonial, incluso cuando estos trabajan para la Unesco. Una de las aproximaciones más cabales que conozco es la que se desarrolla la idea de *réseau sémantique* (en inglés «Semantic Framework»)³, esto es, llevar a cabo labores de categorización de las expresiones estableciendo categorías generales y matizar después los rasgos locales, grupales, comunales..., que ponen en relación la conducta general y la local, a través de una acumulación lo más exhaustiva posible de descriptores operadores semánticos. Pero, entonces, muchos de los rasgos descritos como tales harían alusión o se referirían a aspectos dinámicos, alteraciones, inclusiones personales, inventos, traiciones, imposturas, etc., que harían excesivamente arbitraria la activación de tal o cual expresión como patrimonio de pleno sentido.

Este enérgico resurgir –a partir aproximadamente de la década de los 80 del pasado siglo– de innumerables expresiones populares que habían quedado casi mancilladas por las experiencias históricas de la emigración y de la despoblación de grandes zonas rurales, venía a darnos a los que ya estábamos interesados en la ciencia del *Folk-Lore* una cuantas lecciones de enjundia; y a marcar, como señalo en el párrafo anterior, unos claros caminos por los que en adelante deberían encauzarse las consideraciones sobre el fenómeno.

El panorama teórico, cuyas líneas he tratado de describir en las apreciaciones que anteceden, sufre un primer impacto difícil de absorber. La música heredada –y lo mismo se puede decir de todas las demás expresiones– se reproduce en contextos visiblemente transformados, los rituales que acogían estas expresiones son radicalmente distintos; las situaciones sociales y la relación institucional sorprendentemente novedosas. Se produce lo que algunos autores llaman una transustancialización de esas expresiones, entre las cuales, como es lógico, es la música la que por sus especiales características ocupa más presencia. Esa reconversión fundamental de los escenarios

³ Rosón, J. en Themudo Barata, F. & Vidal Gonçalves, G. (coord. d'edition) (2008): *3 Patrimoine Inmatériel. Base de Données et Organisation Sémantique. Mémoire Descriptive*, Medins, Interreg III Medocc Programme.

—ya físicos o reales ya metafóricos o sentimentales— provoca entonces una transmaneración, una mutación de las maneras de la que yo ahora albergo dudas sobre que afectara a la sustancia. A ello hay que añadir, como característica principal de este cambio, el ya mencionado empuje identitista.

Muchos teóricos y practicantes de la música popular oral habían avisado, en este contexto, de una especie de peligro congénito a la desmesura en la intención de encumbrar estos modos expresivos a la categoría casi única de referentes privilegiados de una identidad social y cultural. El peligro era creer que verdaderamente aquellas expresiones encerraban una distintividad esencial que las distinguía de las demás, si es que acaso estas existían. La música, que durante siglos había justamente servido como ruptura de los ensimismamientos sociales, que en muchos casos había sido un arma de liberación (Martín-Barbero), y de la que se había puesto de manifiesto su universalidad, cuando no su inmanencia respecto al ser humano, se 'usaba' ahora con igual poderío como marca de territorio, como insignia de identidad.

Llegados a este punto, interesa, no obstante, llevar a cabo una serie de matizaciones importantes. La primera de ellas tiene que ver con la propia naturaleza de la música. De todos es conocido que las últimas grandes corrientes de pensamiento de corte empírico avalan que la música no es más que una adquisición cultural más en el hombre. Si sometemos esto a un paralelismo con el lenguaje, estaríamos hablando de las doctrinas derivadas de la lingüística de F. de Saussure, sobre todo de aquellas que enfatizan la arbitrariedad y el convencionalismo como rasgos principales de la capacidad comunicativa a través del lenguaje verbal. La famosa teoría de la tabula rasa preconiza que el ser humano llega al mundo en un estado 'limpio' (de ahí tabula rasa) y que son las capacidades personales de cognición, el entorno, la experiencia, la crianza y educación, la imitación, etc. las estrategias —podríamos decir 'externas'— que van conformando aquella capacidad comunicativa.

Nos situamos en pleno ojo del huracán de lo que se conoce en el dominio de las nomenclaturas del ámbito angloparlante como la distinción *nature/nurture*, pero que no deja de ser, a poco que saltemos esa especie de poder sinóptico de las fórmulas en inglés, la intemporal oposición naturaleza/cultura, o más coloquialmente: hasta dónde la biología y hasta dónde la adquisición cultural en el ser humano. El debate es largo en el tiempo, intenso en la producción y a veces ácido en las maneras; en él han tomado parte los más relevantes intelectuales de casi todos los tiempos, al menos desde Descartes en adelante, aunque es ahora a la luz sorprendente de los nuevos avances en ciencias neurológicas y de herencia genética, cuando parecen retomarse las disquisiciones sobre el asunto con mayor fuerza. En honor a la verdad cabe decir que, en las filas estructuralistas, la sospecha —o lo llamaré mejor, la contradicción— sobre la poca consistencia de la teoría de la tabula rasa como inapelable ganó terreno, o si no declaro que no comprendo bien la teoría de las estructuras subyacentes, ni a C. Lévi-Strauss ni a R. Barthes.

En lo que respecta a la música —así, sin apellidos— parece haber una aplastante mayoría que apunta hacia su inherencia al alma humana. Y es cierto que si somos capaces de traspasar lo que

secularmente ha constituido el principal escollo para su comprensión como tal, es decir su dimensión semántica o su naturaleza de lenguaje y no de puro sonido, digamos aleatorio, nos encontraremos con la evidencia de su universalidad y, por lo tanto, con la certeza de su inherencia (Blacking 2006; Weinberger 2004).

Tiene, qué duda cabe, la música una superficie efectivamente cultural, que se adquiere, que se aprende, como la tiene el lenguaje. Pero, también al igual que este, contiene un poder de evocación comunicativa innegable (Jankélévitch 2005; Juslin & Sloboda 2001), una sustancialidad que la convierte en un hecho diferencial exclusivamente humano. Eso, por continuar con el hilo de mi argumento principal, le imprime un carácter imprevisible, lo que quiere decir que las formas de su evolución son ingobernables, y que su ejecución cada vez es una y diferente, es decir, encierra en sí la propiedad de lo performativo. En nuevo paralelismo, un tanto metafórico, con el lenguaje, podemos decir que lo modulado, lo musical es en sí ilocutivo y a la vez perlocutivo (por el que emite y el que recibe).

En aquellos ya lejanos 70 del pasado siglo la repetición de corte rescata y folclórico del repertorio tradicional resultaba, a los mismos músicos populares que lo ejercían, cansino y monótono. La música siempre pide más. Malo es que se convierta en una rutina, en una reiterada monserga, consabida y esperada. No. Por más que la idea folclórica apunte a 'valores' como el rescate, la pureza, la ortodoxia, el respeto a la tradición, etc., a los músicos la rutina los ahoga, a la par que hasta a los participantes.

El enorme monstruo musical, expresivo —y por tanto comunicativo—, investido de nuevos rituales y desplegado en novísimos escenarios, que resurgía con renovada fortaleza en aquellas décadas, era como cabe esperar de su naturaleza, ingobernable; y pasados los primeros compases de un temor, en cierta forma fundado, a perder pie y referencia de las músicas orales de tradición, desplegó su fantástica fisonomía y mostró a las claras su desbordante energía creativa.

Cierto es que, si salvamos la parte estrictamente sentimental, aquella práctica en manos ahora de una importante mayoría de jóvenes, en poco se diferencia de otras músicas que ellos interpretaban —pop, rock, raíz...), pero era evidente también que la inmensa mayoría de participantes se reconocían en la evocación de músicas de antaño, o, digamos, para ser consecuente con lo que escribo, conocían mejor el lenguaje modulado de su propia tradición.

El patrimonio y las manifestaciones de carácter intangible

Se decía entonces, al igual que ahora, que todo aquel fenómeno musical, ritual, festivo, era patrimonio de toda aquella gente que, en consecuencia, pasaba a ser partícipe, protagonista, depositaria, beneficiaria, representada, propietaria, heredera, titular, y quizá algunos apelativos más.

De alguna manera coincidían en aquella década de estallido expresivo popular dos 'novedosas' perspectivas llamadas a convertirse en campos de producción muy en sintonía con los derroteros intelectuales que deparaba el futuro inmediato: la primera, objeto de lo vertido en estas líneas con anterioridad, sobre la música, su naturaleza y su presencia histórica, pero que ahora recibía verdaderas bocanadas de frescor crítico. Las incursiones no puramente musicológicas parecían superar los viejos encasillamientos; había una estimulante valentía en las versiones, que ahora trataban, además de lo consabido, las músicas negras americanas y africanas y las populares sin etiqueta – soul, jazz, rock... –, el flamenco, el raí, los ritmos caribeños, pero en adelante los hilos argumentales serían complejos, a los puramente estéticos-expresivos y, en cualquier caso de contexto social, se unían ahora los comunicacionales y los que evidenciaban la centralidad sociohistórica de tales expresiones.

La segunda se basaba en la espectacular irrupción de lo que conocemos genéricamente como patrimonio en todos los campos de la sociedad y de la cultura, esto es, sus dimensiones políticas y económicas, sus procedimientos, los criterios y estrategias de su activación, las competencias derivadas de su tratamiento, los peritajes, su distribución, las restituciones, su estudio, el prestigio de su posesión, el reparto de sus beneficios, reales y sentimentales, las mediaciones y negociaciones, las imposiciones, su ambiciosa extensión, las arbitrariedades de elección, sus definiciones, la 'bondad' de sus intenciones, la indolencia a veces de sus medidas, la supremacía de sus decisiones, la *quasi-poiesis* del nuevo sentido de sus objetos.

No quiere decir esto que las cuestiones sobre el patrimonio no tuvieran ya una amplia trayectoria histórica ni que su concepción y procedimientos fueran novedosos. Pero cierto es que, seguramente por un complejo conjunto de motivos, este 'viejo asunto' inundaba con un éxito inaudito casi todas las esferas de la vida pública: en adelante, la cultura, el turismo, los viajes, los referentes de identidad, el desarrollo, la ruralidad, el prestigio nacional, los fondos de cohesión, las ayudas al tercer mundo, incluso los conflictos internacionales y un largo etcétera, no iban a ser lo mismo que durante siglos fueron.

Podemos decir que la preocupación 'moderna' por esta razón intemporal, presumiblemente, antigua como la humanidad misma, cuando no consustancial a la propia conducta humana⁴, tiene su origen, como tantas otras, en ese periodo de recopilación y recomposición de los saberes que fue la Ilustración y su todavía vigente caudal de conocimientos. Durante la Asamblea constituyente

⁴ Dicho sea, esto, con la mayor de las precauciones, pero todas las teorías que preconizan que la conducta humana no es más que una especie de condensación de experiencias y sabidurías acumuladas que van muy poco a poco fijándose en los genes, que finalmente la transmiten, no están lejos de esta idea. Con seguridad, los primeros hombres ya heredaban los objetos que habían pertenecido a otros, y sin duda la sabiduría que habían generado. Y en cualquier caso, los enterramientos rituales con ajuares pertenecientes al difunto no hacen más que evidenciar esta certeza. Para la primera idea, ver, por ejemplo, R. B. Cairns, G. H. Elder Jr. & E. J. Costello (Eds.): *Developmental Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 o J. L. Elman, E. A. Bates, M. H. Johnson, A. Karmiloff-Smith, D. Parisi & K. Plunkett, *Rethinking Innateness. A Connectionist Perspective on Development*. MIT Press, 1996.

que gobernó Francia entre 1792 y 1795, conocida como la Convención, el famoso Abate Grégoire, considerado el padre del sentido moderno del patrimonio, aseguraba que «*le respect public entoure particulièrement les objets nationaux qui, n'étant à personne, sont la propriété de tous [...] Tous les monuments de sciences et d'arts sont recommandés à la surveillance de tous les bons citoyens*»⁵. Curiosamente, esta nueva dimensión 'pública' nacida en el seno del ideario de la Revolución entronca con algunos de los postulados más clásicos sobre el bien común y las obligaciones de la *polis*.

Por esas mismas fechas (1796), Antoine-Chrysostome Quatremère de Quincy, en sus *Cartas a Miranda*⁶, instaura definitivamente lo que pronto se convertirá en un nuevo paradigma acerca de esa dimensión de lo patrimonial. El autor, en una contundente denuncia de las prácticas napoleónicas de expolio patrimonial, desgrana las características modernas del patrimonio en una reivindicación del derecho de los pueblos a su propiedad, lo cual, según su punto de vista, garantizará la libertad y el cosmopolitismo de las artes y de las ciencias, del saber como testigo e instrumento de civilización; en definitiva 'república' que tiene como objeto, fin y referente "la Connaissance humaine". Quatremère de Quincy comprende que el expolio artístico italiano por parte de Napoleón no se limita a un deleznable hecho de guerra, ni a un escarmiento de los vencedores sobre los derrotados: es, en un sentido mucho más profundo, una violación del sentido nacional, un robo de la identidad, un ultraje de aquello que en mayor medida puede unir a un pueblo. En este sentido, Quatremère de Quincy ya detecta cuáles son los atributos modernos de patrimonio, a la vez que abre la puerta a una gran teoría de la relación patrimonio/Estado. Y, sin embargo, evidencia una de las paradojas de la cultura moderna, pues concibe las artes y las ciencias como expresiones universales del genio humano, patrimonio de todos los hombres y mujeres independientemente de dónde y en qué tiempo habiten, y el expolio, la desatención o la destrucción de este perjudica tanto a la parte donde se encuentre como, por su sentido, a la humanidad entera.

En esta senda teórico histórica se va construyendo la moderna relación que señalo más arriba, y como derivación inmediata de ello, la aspiración de muchos pueblos que ven en el patrimonio en referente ideal para la reivindicación de su propia categoría de nación, en los casos en que las circunstancias históricas hubieran impedido esa realidad. Las naciones-Estado, por su parte, se afianzan en una atención a sus monumentos históricos que viene a equipararse en importancia fundacional al propio territorio patrio. Eminentemente hombres de la cultura, la ciencia y la intelectualidad, ocupan altos cargos en lo que ya podemos llamar sin ambages camino hacia la constitución

⁵ En una traducción muy libre vendría a significar que "el interés público privilegia particularmente los 'objetos' nacionales que sin ser de nadie son propiedad de todos [...] Al buen ciudadano se encomienda la vigilancia (la protección) de las grandes obras de las ciencias y las artes".

⁶ En el original, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments d'Art de l'Italie*, publicado de forma anónima y clandestina, pues se trataba de una valiente reacción a la práctica de expoliación que el joven Napoleón estaba poniendo en práctica en Italia y en otros países en consecuencia con sus aspiraciones imperialistas, se recoge la correspondencia dirigida al prócer venezolano y héroe de la Revolución Francesa, el general Francisco de Miranda.

del Estado cultural. Prosper Mérimée ocupó *l'Inspection générale des monuments historiques* francesa el largo periodo que media entre 1834 y 1870, y es nada menos que el filósofo Henri Bergson quien desarrolla la idea de patrimonio cultural cuando en 1921 participaba en el nacimiento de la *Commission internationale de la coopération intellectuelle*, antecedente de la Unesco. No hay que esperar demasiado para que irrumpa en la escena André Malraux, quien en la delicada situación europea de entreguerras declaraba, en una nueva vuelta de tuerca, que "l'heritage ne se trasmet pas, il se conquiert"; el general De Gaulle lo nombrará responsable del primer Ministerio de Cultura en 1858, después de haberlo sido del Interior.

A partir del inicio de la década de los años 70 del pasado siglo, el tándem patrimonio/Estado se constituye como ideario político principal, se trata de la nueva *civitas*, la cualidad de la ciudadanía moderna. El Estado, en adelante, desarrollando la idea ilustrada de *bons citoyens*, se convierte en garante de los derechos herenciales que asisten a sus miembros y lo consolidan a él. El patrimonio es, como proclama aquella idea, de nadie pero de todos, y el nuevo Estado –ahora moderno y cultural más que ilustrado– lo va a llevar a una 'rentabilidad' por encima de la mera obligación de vigilancia y protección que para con él debe tener la 'buena ciudadanía': la cohesión y el desarrollo de los pueblos se mira en su patrimonio. Velar por la integridad, defensa, distribución y restitución, la definición y activación, su tratamiento y protección va a ser una encomienda 'sagrada' del nuevo Estado, que hace suyas las premonitorias palabras de A. Malraux, que suenan a reto "la ciudadanía ha de ganarse su derecho patrimonial", pero que realmente reproducen aquellas felicitaciones efusivas del patrón al jornalero que aplaude y jalea lo bien y lo mucho que este trabaja.

El nuevo Estado se convierte en subsidiario y administrador de los patrimonios que la ciudadanía se gana, con una rentabilidad política clarísima, pero nunca va a bajar a la arena de la mediación ni de la negociación (Padiglione 1999, Portelli 2007)⁷. Es decir, según esta idea, los ciudadanos son depositarios/propietarios de su herencia cultural pero solo en cuanto que forman parte de un Estado, que, como soberano, les otorga este derecho. Pero nunca al contrario, es la herencia cultural –todas las herencias– común el cohesionante de un futuro Estado. O ¿es que acaso si no hay Estado no existe la herencia patrimonial?

Desde el inicio, pues, de la década arriba indicada, el sentido de patrimonio se alarga, se extiende. En adelante no se va a limitar estrictamente a elementos monumentales remarcables, arquitectónicos y/o artísticos, sino que irá paulatinamente dando acogida a otros patrimonios que van a conformar una especie de idea holística de lo patrimonial: los textos y documentos históricos y literarios, las lenguas locales, las músicas de tradición oral, las artesanías... y hasta la fauna y la flora y el paisaje.

⁷ En el mismo sentido, ver también la interesante aportación de P. Clemente, "Negociar la diversidad...", en: García, M. y Palacios, J. (eds.) *Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos. Sphera Publica* nº especial, Murcia, Quadema-Ucam.

Francia, es sin duda el país en el que más se avanza en este nuevo sentido del patrimonio. En agosto de 1978 el Ministerio de Cultura crea una Dirección General de Patrimonio, que abre las puertas a la muy prestigiosa *Misión du Patrimoine Ethnologique* (1980). A la par, también es en Francia donde surgen las más ponderadas críticas a la labor del Estado cultural y a la administración del patrimonio como mecánica subsidiaria⁸.

De forma paralela a esta reconversión del Estado, la UNESCO aprueba, en noviembre de 1992, la *Convención sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural*, bajo declaraciones y auspicios de buena voluntad y armonía: "La declaración de un bien patrimonio de la humanidad es un privilegio y un prestigio para el país, para sus responsables políticos y culturales y para los ciudadanos más directamente relacionados con el referido Bien Patrimonio de la Humanidad. Pero al mismo tiempo es una gran responsabilidad, ya que deben mantener su conservación y protección así como profundizar en su estudio con el fin de que su Bien pueda contribuir a la educación integral de otras personas y pueblos"⁹.

"Ser o no ser (patrimonio), esa es la cuestión"

Ni la filosofía social, ni apenas la antropología y mucho menos la sociología han producido una teoría crítica sobre este fenómeno muy de nuestro tiempo, cuya característica principal consiste en haber traído este 'viejo' tema al juego social, político y cultural, pero fundamentalmente, de mercado de las sociedades actuales. Los escenarios, bosquejados como hemos visto en la Ilustración, son ahora absolutamente contemporáneos. Quiero decir, antes de que lo anterior sea tenido por una perogrullada, que los nuevos conceptos –casi, únicamente, cabría decir que los procedimientos– se insertan hoy en una red, o en un haz de haces, que dominan, ordenan y jerarquizan los nuevos medios de comunicación, el sentido global de nuestro mundo y más que nada, el mercado y sus estrategias (como la publicidad, por ejemplo). Las políticas nacionales son las grandes beneficiadas de este nuevo fenómeno, pues quién osaría hoy situarse frente a un asunto de globalidad cultural, de rentabilidad emocional y económica, de humanismo bienpensante, de corrección política y que, además, crea empleo y prestigio.

⁸ Es ingente y, por otro lado, bastante desconocida, o podría decirse, con más tino, que poco relacionada en contextos de interés con el asunto principal que trata este texto, la producción crítica francesa, de la que apuntaré al menos dos nombres y cuatro obras que me parecen muy centradas. De Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française, essai sur le patrimoine* (Mengès, Paris, 1992) y *Les archipels du passé: le patrimoine et son histoire* (Fayard, Paris, 2002); de Philippe Poirrier, *L'État et la culture en France au XX^e siècle* (Le Livre de Poche, Paris, 2006) y como editor, *Politique culturelle et patrimoines*, Culture & Musées, juin 2007 n°9. El primero, quizá en la senda marcada por el indispensable *El culto moderno a los monumentos*, de Aloïs Riegl (varias ediciones en español: Visor 1987, 1999; La Balsa de la Medusa 2008; IAPH 2007...).

⁹ <http://www.patrimonio-mundial.com/unesco1.htm>

La necesidad de una teoría crítica, elucubrada apenas por las teorías del Estado cultural, subsidiario o competente, es del todo urgente. La conformidad con que todos los 'agentes' aprueban los procedimientos de activación —más enfáticamente, de declaración— patrimonial y, más allá aún, la 'sumisión' con que aceptan ponerse a la cola de la avalancha de solicitudes para obtener el favor patrimonial global, ya es algo que requiere una intensa reflexión filosófica, antropológica y sociológica. Los poderes locales, en primera instancia, y los globales a continuación son los únicos que unilateralmente se han arrogado la facultad de elegir lo patrimonial. Pero los patrimonios, por encima de esa generalizada visión amable y de cosmopolitismo bondadoso, crean márgenes; por su encumbramiento universal de lo políticamente correcto segrega a los 'incorrectos'. Las decisiones son unidireccionales y proceden de un solo sitio, pero están por su propia e incuestionable naturaleza benévola por encima de todos y de todo.

Nada puede escapar, en este estado de cosas, al dominio universal del patrimonio (escalonado desde lo local, como se ha visto), no puede permitirse vacilación en las definiciones de lo patrimonial, y mucho menos dispersión de su control. Lo que no está debidamente sancionado desde el lado institucional no existe; y la aspiración de todo 'buen ciudadano' debe ser trabajar por que aquello que todavía permanece en la sombra, independientemente de su valor sentimental y real para algunos, goce pronto de la verdadera bendición patrimonial, pero no viceversa. La gran baza con la que juega a su propia legitimación como voz hegemónica de lo patrimonial es para la administración cultural la idea más actual que liga indisolublemente patrimonio, recursos y desarrollo. Contra esa 'nueva realidad' poco se puede hacer, nadie osa posicionarse siquiera desde aspectos de crítica constructiva ante tan convincente voluntad. Todo lo contrario, la generalidad de aportaciones al campo procedimental, y por ende al teórico, circundan y desarrollan casi exclusivamente la idea del trípode anterior (patrimonio/recursos/desarrollo). Incluyendo las de tono crítico más tibio, como la ya clásica de Michel Crozier sobre el 'Estado modesto'¹⁰.

Llegados a este punto convendría recapitular aunque fuera solo en forma de interrogantes. ¿Qué diferencia a unas obras o, en su caso, expresiones humanas de otras para que unas sean tenidas como patrimonio y otras no? ¿La cantidad, la calidad, la espectacularidad, la monumentalidad, la rareza, la exclusividad...? El último rizo —sería más apropiado quizá llamarlo bucle—, es el que pone sobre la mesa todo el fenómeno paralelo del llamado patrimonio intangible.

De manera ciertamente conciliadora, el director del Departamento de Patrimonio Intangible de la Unesco, Noriko Aikawa, avala que "los dos principales planteamientos respecto a la salvaguardia del patrimonio cultural intangible consisten en: (a) transformar este en una forma tangible y (b) mantenerlo vivo en su contexto original. El primero exige la realización de tareas de documentación,

¹⁰ Me refiero, como es lógico, a la línea que mantiene el autor con obras como *Etat modeste, Etat moderne; Le phénomène bureaucratique* o *La société bloquée* (ediciones en español de FCE 1992, Amorrortu 1997, Amorrortu 1970, respectivamente).

registro y archivo y su objetivo es garantizar la existencia perpetua de este tipo de patrimonio. Con el segundo planteamiento se pretende mantener vivas las expresiones culturales inmateriales mediante el fomento de su revitalización y la transmisión entre generaciones. De este modo se ofrecen reconocimiento e incentivos a los custodios del patrimonio (transmisores, actores y creadores de diversas expresiones culturales) no sólo para preservar sino también para mejorar sus habilidades y su capacidad artística"¹¹. La cuestión pasaría, según el director, por aconsejar la concesión de prioridad a la revitalización de estas expresiones culturales en sus contextos originales evitando así el proceso denominado *folclorización*. A lo que añade con mucho tino que su principal preocupación radica en la determinación de la 'autenticidad'.

En apariencia parece quedar así zanjada una de las más acuciantes paradojas del procedimiento patrimonial. Sin embargo, las 'buenas intenciones' del director no hacen más que poner el dedo en la llaga de un asunto que concita en sí la diversidad de aspectos que estas líneas quieren abordar. A saber, las expresiones culturales con cierta trayectoria histórica son evidentemente una herencia cultural, y las que no la tienen (pongamos por caso fiestas de nuevo cuño, formatos artísticos modernos, maneras comunicativas actuales) es muy posible que estén engarzadas en comportamientos culturales que también son herenciales (el arte, el esparcimiento, la comunicación...). De ellas, aquellas que ofrecen un formato uniforme y repetible, una escenificación rutinaria e iterativa, unos textos —orales— establecidos y aprendidos por los reproductores, son como es lógico más fácilmente tratables como patrimonio. Por ejemplo, una 'relación' de moros y cristianos, el Misteri d'Elx, una pieza musical establecida, del tipo de la muy recientemente declarada Patrimonio de la Humanidad "El Canto de la Sibila", etc. Pero la de estas, al cabo, no es la verdadera naturaleza de las expresiones culturales de la tradición o de la modernidad. En general, excepto en su dimensión rescatista —folclórica— y repetitiva, las expresiones populares y tradicionales son de 'materia' movable, de transmisión incierta y mudable, de puesta en escena imprevisible y dinámica. Son, por decirlo en un intento definitivo, performativas. O lo que es lo mismo, adquieren forma y esencia a la vez —y cada vez— que se realizan; su auténtica naturaleza radica en esa nueva vida que cobran en el acto de su expresión. Luego, transformarlas en algo tangible, aprisionarlas en su propia puesta en escena, despojarlas de su inaprensibilidad y desnudarlas de su imprevisibilidad es, a la vez, aminorarlas de su naturaleza esencial. Así, el mejor de los tratamientos sería el que las dejara a su libertad expresiva, el que no pusiera trabas a su cauce espontáneo, o al menos a su escenografía performativa.

La declaración de intenciones de la Unesco en estos temas es impecable: a grandes rasgos, ejercer de garante para la salvaguarda de manifestaciones o expresiones humanas que pudieran estar en peligro de ser deglutidas por la apisonadora global y otros peligros de carácter endógeno;

¹¹ "Patrimonio cultural intangible: nuevos planteamientos respecto a su salvaguardia" en <http://132.248.35.1/cultura/informe/informe%20mund2/PATRIMONIO.htm> (Consultado en 2010, aunque pertenece al *World culture report, 2000: cultural diversity, conflict and pluralism*).

divulgar su conocimiento; colaborar en el desarrollo de los pueblos... Pero también es cierto que los criterios de definición son cada vez más amplios, más abiertos, abstractos, dispersos. ¿Cómo si no hay que entender que "La comida gastronómica de los franceses" y otros títulos parecidos –"La dieta mediterránea", nada menos– sean Patrimonio de la Humanidad? La impresión es que –en lo que se refiere al patrimonio intangible– ciertamente toda expresión humana es susceptible de ser vista como patrimonio, y por ello mismo, patrimonio de la humanidad, y que el único impedimento estriba en que ha de esperar pacientemente su turno, que además se derivará de la pericia diplomática de sus negociadores y de otras razones más de política internacional, para alcanzar la meta deseada. A tal punto que pudiera llegarse a pensar que sin el reconocimiento/declaración previo el patrimonio no existe, o está ciertamente muy devaluado con respecto a los que sí lo tienen. Ya existe una clara 'competición' entre los candidatos a patrimonio, mientras que por otro lado, es muy posible suponer una indiferencia indeliberada entre los depositarios de culturas muy lejanas a la occidental.

Sería miserable por mi parte, llegados a este punto, concluir las consideraciones aquí vertidas con una enclenque reivindicación del derecho de todos los pueblos a obtener su trozo del pastel patrimonial, pues no es esa la intención de estas líneas aunque mi propia torpeza no haya sabido proyectarlo debidamente. El asunto es desde mi punto de vista obvio. Con cierta dosis de arbitrariedad en la propuesta podríamos decir que toda obra, manifestación o expresión humanas son por propia naturaleza cultural patrimonio, en el sentido en que forman parte de una acumulación de experiencias y conocimiento que se heredan o se engarzan en otras experiencias y conocimientos anteriores. Cabría matizar que se trata de obras y expresiones en las que se ve referenciado un grupo humano y no tanto un individuo como tal. Habría que matizar también que preferiblemente deben ser obras o expresiones no carentes de valor objetivo, monumental, artístico, funcional, ritual, etc. Cabría añadir, además, aunque esto no es siempre así (El flamenco por ejemplo está en plena expansión y sin peligro aparente de debilitación) cierto peligro de extinción que se abatiera sobre el bien en cuestión. Y quizá por último, y no exento también esta vez de una buena dosis de arbitrariedad, debe demostrar una cierta trayectoria temporal, una antigüedad, justamente la que lo hace 'tradicional', fórmula definitiva donde las haya para la consecución del honor del reconocimiento.

Lo cierto es que bajo estas características podríamos sin duda englobar una serie interminable de obras y expresiones, sobre todo si nos permitimos estirar el sentido y adaptarlo a conveniencia. Se podría admitir, también, que necesariamente habría, ante tal avalancha de candidatos, que establecer y secuenciar unos turnos en virtud de los cuales todos pudieran poco a poco optar a la declaración de bien patrimonial, que es por cierto claramente lo que está sucediendo. Pero este extremo insta, como hemos visto, una especie de *ranking*, como una suerte de competición entre los candidatos, que se arbitra y gobierna desde el poder y sus órganos competentes.

El patrimonio existe per se lo quieran o no los poderes competentes. No es la bendición institucional la que dota la naturaleza de lo patrimonial y no hay que ganarse ninguna especie de galardón que lo ponga en primera plana comercial: ha de esclarecerse que de verdad pertenezca a todos y que se actúe en consecuencia¹²; ha de resolverse en qué sentido siendo de unos pertenece a todos; ha de servir de concordia y no de motivo de distinción. Tiene que ser integrador, y no elitista.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, E. et al. (1999): *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla, Junta de Andalucía.
- Ben-Amos, D. y Goldstein (eds.) (1975): *Folklore: Performance and Communication*. The Hague, Mouton.
- Blacking, J. (2006): *¿Hay música en el hombre?* Madrid, Alianza.
- Brailoiu, C. (1973): *La rythmique enfantine. Notions liminaires. Problemes d'Ethnomusicologie*. Gêneve, Minkoff Reprint.
- Breglia, L. (2006): *Monumental Ambivalence: the Politics of Heritage*. Austin, University of Texas Press.
- Calvino, I. (1999): *Colección de Arena y El Patrimonio de los dragones*, en *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, nº 26.
- Certeau, M. de ([1996] 2001): *De las prácticas cotidianas de oposición*, en VV. AA. *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Universidad de Salamanca.
- Clemente, P. (2007): *Tra folklore, arte e saperi: le strade intermedie dell'artigianato*, in Coaci, A. & Lai, F.: *Gli oggetti culturali. L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Roma-Milano, Ed. F. Angeli.
- Clifford, J. (2003): *Traditional Futures*, en Phillips, M. & Schochet, G. (eds.), *Questions of Tradition*, Univ. of Toronto Press.
- Cook, R., (1995): *"Is Landscape Preservation an Oxymoron?" Conference on Balancing Natural and Cultural Issues in the Preservation of Historic Landscapes*. www.icls.harvard.edu/ecology/cook2.html.

¹² La aproximación teórica a estos criterios es, en lo que respecta al campo específico del patrimonio, todavía muy fragmentaria; no obstante, desde el campo genérico de la antropología la propuesta de J. Clifford sobre lo que él llama "horizontes colaborativos" abre un claro camino en esta especie de enrucijada del "todo patrimonio" y su paciente espera del reconocimiento institucional (J. Clifford, "Looking several ways. Anthropology and Native Heritage in Alaska" *Current Anthropology*, Vol. 45, nº 1, 2004 [trad. español en García, M. y Palacios, J. (eds.) *Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento/nuevos sentidos*. *Sphera Publica* nº especial, Murcia, Quaderna-Ucam, 2010]).

- Cruces, F. & otros (eds.) (2001): *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid, Trotta.
- Deacon, H. & Dondolo, L. (2004): *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Cape Town (South Africa), HSRC (Human Science Research Council).
- Debray, R. (1995): *El Estado seductor, el revoluciones mediológicas del poder*. Buenos Aires, Manantial.
- Fumaroli, M. (1992): *L'Etat culturel, essai sur une religion moderne* Paris. Editions de Fallois [en español *El Estado cultural (ensayo sobre una religión moderna)*, Acantilado, 2003].
- García, J. L. (1987): "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural", en *Política y Sociedad*, Madrid, Universidad Complutense.
- García Candini, N. (1987): *Políticas culturales de América Latina*. México, Grijalbo.
- García Jiménez, M. (2008): "Entre el patrimonio y la acción...", en García, J. M. (coord.) *Música de tradición oral...*, Almería, IEA.
- Gramsci, A. (1971): "Observaciones sobre el Folklore", en *Cultura y Literatura*. Barcelona, Península.
- Hobsbawn, E. J. y Ranger, T. (Eds.) (1988): *La invención de la tradición*. México, Fondo de Cultura Económico (FCE).
- Jankélévitch, V. (2005): *La música y lo inefable*. Alpha Decay, Barcelona.
- Juslin, P. & Sloboda, J. (Eds.) (2001): *Music and Emotion: Theory and Research*, Oxford University Press.
- Manning, F. E. (1985): "The performance of politics: Caribbean music and the anthropology of Victor Turner", *Anthropologica* 27(1-2): pp. 39-53.
- (1988): "Anthropology and performance: The play of popular culture", *Play & Culture* 1(3): pp. 180-90.
- Martín-Barbero, J.: "Dinámicas Urbanas de la Cultura", en <http://www.naya.org.ar/articulos/jmb.htm>
- Molina, P. Y Checa, F. (1998): *La función simbólica de los ritos*. Barcelona, Icaria.
- Neyret, R. (2004): "Du monument isolé au 'tout patrimoine'", *Géocarrefour*, vol. 79/3 [en línea desde 2008: <http://geocarrefour.revues.org/index746.html>].
- Padiglione, V. (1999): "El efecto marco: las mediaciones del Patrimonio y la competencia antropológica" en Aguilar, E. et al., *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla, Junta de Andalucía.
- Peretz, I. & Zatorre, R. J. (eds.) (2003): *The Cognitive Neuroscience of Music*, Oxford University Press.

- PORTELLI, A. (2007): "Dalla parte dei protagonisti", *Rev. Antropologia Museale* 17, Universidad de Roma "La Sapienza" [p. 27 y ss].
- QUATREMÈRE DE QUINCY, A-Ch. (orig. 1796) (ed. facs. 2007): *Cartas a Miranda*, Murcia, Nausicaä.
- RODRÍGUEZ TEMIÑO, I. (1998): "La tutela del Patrimonio artístico de la modernidad a la posmodernidad", *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Sevilla, Junta de Andalucía.
- SÁNCHEZ CARRETERO C. y NOYES D., (eds.), 2000, *Performance, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de Folklore y cultura popular en USA*, Oiartzun, Sendoa.
- SANZ HERNÁNDEZ, M^a A. (2007): *El consumo de la cultura rural*, Prensas universitarias de Zaragoza.
- SCHENEIDER, M., 1959, "L'Esprit de la Musique et l'Origine du Symbole". *Diogenes*, 27.
- SIMONE, R. (2001): *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus.
- SINISCALCHI, V. (2007): "Sapere antropologico, potere e patrimonializzazione dei saperi in Francia", in COACI, A. & LAI, F., *Gli "oggetti culturali". L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Roma-Milano, Ed. F. Angeli.
- SMITH, L. (ed.) (2006): *Cultural Heritage* (1^o vol. *History and Concepts*; 2^o vol. *Critical Concepts in Heritage*; 3^o vol. *Heritage as an Industry*; vol. 4^o *Interpretation and Community* [de la serie "Critical Concepts in Media and Cultural Studies"], London, Routledge.
- THEMUDO BARATA, F. & Ana CARVALHO (coord. d'edition) (2008): *2 Le Patrimoine Culturel et le Role d'Institutions Publiques dans l'Implementation d'Inventaires*, MEDINS, INTERREG III MEDOCC Programme.
- THEMUDO BARATA, F. & VIDAL GONÇALVES, G. (coord. d'edition) (2008): *3 Patrimoine Inmatériel. Base de Données et Organisation Sémantique. Mémoire Descriptive*, MEDINS, INTERREG III MEDOCC Programme.
- TRÍAS, E., 2007, *El canto de las sirenas*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- VALLS, M., 1980, *Para entender la música*, Madrid, Alianza.
- WEINBERGER, N., "Music and the Brain. What is the secret of music's strange power?", en *Scientific American*, November 2004.

Ritos de protección colectiva: rogativas y conjuros

Manuel Muñoz Zielinski



Para Don Jesús Belmonte Rubio, canónigo archivero de la Catedral de Murcia y amigo, con mi agradecimiento por haberme permitido "rebuscar" en los papeles de su institución durante dos años y por sus generosas enseñanzas.

Fuente en el Collado de los Bolos: "...y respecto de que la mañana en que se executo lo referido vbo algunos nublos que en alguna manera ocultavan el sol, dieron orden se repitiese dhª delixenzia a la mañana de el día siguiente, y por motibos que para ello tubieron, encargaron a Don Martin de Romera, Presvitero, conjurase en el referido sitio como lo executo..."¹

Se hace necesario precisar que todo lo mencionado en esta ponencia ha sido tratado desde el punto de vista de la etnografía y, si acaso, con algún matiz antropológico. Las menciones de acontecimientos, rituales y actos religiosos son rigurosamente históricos, por lo que les hemos dado un valor de elemento científico, lo que no debiera dar lugar a otras lecturas que se pudieran originar, al tratarse de ritos de la Iglesia.

¹ 19/06/1700.- Actas Capitulares Lorca. Archivo Municipal.

La mayoría de los estudios recientes sobre las tradiciones y costumbres de las huertas levantinas se han centrado en aspectos como la música y el baile, la vivienda o las relaciones de familia. Muy pocos han tratado la religiosidad o el fetichismo, centrándose solo algunas recién en disquisiciones sobre los patronazgos de las ciudades, villas y lugares.

A pesar del desarrollo social y laboral, la sociedad actual murciana proviene, en buena parte de ella, de las huertas y los campos, manteniendo con frecuencia de forma encubierta, ciertos ritos de carácter rural que provienen de antiguas creencias y costumbres. En toda España se ha estudiado mucho, por ejemplo el llamado "mal de ojo"². En casi todos los niveles de la sociedad murciana y en todos los ambientes, tanto urbanos como rurales, se mantiene el llamado "curanderismo" como medio para resolver ciertos problemas, tanto patológicos como psicológicos. Además, por efecto de la globalización cada vez es más frecuente la presencia de "santeros" provenientes de África como de América. Sabemos que, por lo menos hasta mediados del siglo XVIII, hubo "saludadores", tanto en las poblaciones como en los campos de la Región de Murcia, todo ello con el consentimiento de las altas autoridades eclesiásticas, inquisitoriales y teológicas³.

El calendario popular tiene varias fechas señaladas en el que se practican ciertos ritos de forma colectiva o individual. En la provincia de Almería y en algunos municipios de Murcia se mantiene el llamado "jueves lardero", en el que se rompe la disciplina de la cuaresma, haciendo una sustanciosa comida. Suele formar parte del ritual la construcción de un muñeco llamado "la vieja" en la zona más levantina de Almería. En Murcia, se ha constatado que muchas mujeres, de todas las edades, clases y condiciones, realizan la toma de baños, siempre siete, en las noches de San Juan, la del día de Santiago, o la de la Ascensión, en torno a una fogata. Se conserva la asistencia a la imposición de candelas los primeros días de febrero o la colocación de escapularios y lazos encarnados en los cestos de los recién nacidos como fetiche protector ante posibles infecciones de garganta. Lejos de mantener un ceremonial ancestral, muchos de sus practicantes actuales ignoran su origen, pero lo llevan a cabo de todas formas, lo que nos llevaría a analizar detenidamente estos comportamientos. Ahora bien, todos estos ritos, junto a otros muchos, están basados en la busca

² Alemán Picatoste, F.: *El mal de ojo. Historia, clínica y tratamiento*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia. Murcia, 1987.

- Gallardo de Álvarez, I.: *Medicina popular y supersticiosa*. In: *Revista de Estudios Extremeños* n.ºs 1, 2. Badajoz 1946, p. 47.

- Morote Magán, P.: *La medicina popular de Jumilla*. Murcia, 1999.

- AA. VV.: *De historia médica murciana*. Murcia, 1981.

- Sobre el mal de ojo entre los chamanes de las tribus andinas, véase: Lucena Salmoral, M.: *La últimas creencias de los indios Kofan*. Murcia, 1977.

³ Ciudad de Murcia. Actas Capitulares 16/11/1745: *Viose el ynforme que haze el Sr Dn Luis Menchiron, Rx^{or}, a quien en Cavildo de 26 de octubre proximo pasado se cometio lo diese sobre la pretension de Manuel Ferrando para saludador, en que dize le an contextado (s) algunas personas fidedignas haver experimentado al susodh^o en distintas ocasiones que le an llamado para saludar diferentes mordeduras de animales en la crehencia de que raviaban (s), y haverse pasado 4 vezes un hierro hecho asqua por la lengua, y otras 4 por la planta del pie sin haverle ofendido; y del mismo modo un leño hecho asqua lo apagó con la lengua, haviendo saludado antes asi dh^o leño como el hierro. En cuia inteligencia resolviese la Zd^{ad} lo que fuese de su agrado sobre la pretension de esta parte, a la que dh^o Sr le pareze es acreedor. Y haviendolo oydo, conzedio liz^o al dh^o Manuel Ferrando para que pueda usar de la gracia de saludar, y Acordó se le dé testimonio deste acuerdo que le sirba de titulo.*

de una protección ante cierto tipo de agresiones imprevistas, pero en su conjunto son de carácter no colectivo o individual.

En la sociedad de carácter rural, en la que casi toda la actividad se centra en las tareas marcadas por el calendario agrícola, la agresión o el mal proviene de los elementos más próximos: el cielo, entendido como la atmósfera de donde proviene el agua para los campos y las amenazas de las invasiones de aves durante la época de la siembra que devoraban los granos antes de germinar; y la tierra, donde se crían y crecen los insectos que generan las plagas más frecuentes como las de langosta o de paulina.

En las civilizaciones más antiguas, la presencia o ausencia de lluvias, era temida o deseada. La constancia de largos periodos de sequía aparece en diferentes pasajes de la Biblia, así como en el Popol Vuh, libro sagrado de los Mayas. Y así podríamos hacer un largo recorrido histórico sobre las creencias en torno a estas amenazas.

La abundancia o carestía de lluvias afectaba a todo el conjunto de la sociedad, puesto que de ello dependía buena parte de la economía y de la vida cotidiana. Es conocida la enorme importancia que tuvo en la Región de Murcia el cultivo de la morera para la obtención de la seda. Enormes extensiones de este árbol se plantaron por todas partes, incluso en los lugares más áridos con tal que hubiese una fuente. Esta actividad, aunque era de un evidente carácter agrícola en el inicio del proceso, el resto de él podría considerarse más del terreno de la actividad artesanal, desde la cría del gusano hasta la hilada de la seda. Una vez obtenida la hoja, la dependencia de la climatología resulta casi nula.

Como en todas partes, en pequeñas parcelas se dedicaba a la obtención de productos hortícolas de consumo local⁴. Hemos incluido al final de este trabajo unas curiosas observaciones del calendario agrícola árabe, redactado en Sevilla probablemente entre los siglos XII y XV, en las que se pueden apreciar similitudes con las predicciones populares sobre la meteorología.

Ahora bien, la mayor vinculación del hombre con la tierra estaba en la obtención de cereales, de los que dependía la alimentación, tanto humana como animal. La mayor parte de los terrenos considerados como de secano estaban destinados a la obtención de estos productos. Para ello era preciso que en ciertos periodos del año hubiese lluvia abundante.

Por las crónicas recogidas, era indispensable la llegada de lluvias en

octubre, para fertilizar los campos

diciembre y enero, para propiciar la germinación de los granos

marzo y abril, para crecer y engordar la cosecha

Así pues, es en estas fechas cuando los ritos de protección colectiva (deseo de lluvias) son más frecuentes, si no obligados. En la religión católica estos ritos son las rogativas. Visto desde un punto

⁴ Sobre la distribución de cultivos en la huerta de Murcia, véase Calvo García-Tornel, F.: *Continuidad y cambio en la Huerta de Murcia*. Murcia, 1975.

de vista meramente científico, el ritual de las rogativas, así como el de los conjuros, contiene todos los elementos de cualquier ritual de cualquier otra creencia o práctica.

Caro Baroja aclara:

Según es sabido, consideraban algunos de los más afamados (antropólogos de principios del siglo XX) que el pensamiento mágico es, en sí, más antiguo o primitivo que el pensamiento religioso y que los procedimientos conminatorios coercitivos empleados por el que cree en la magia para obtener tales o cuales resultados (benéficos o maléficos) eran anteriores, en conjunto, a los procedimientos propios de las sociedades con una religión organizada y con ritos adecuados para impetrar el favor de la Divinidad o de las divinidades. Del conjuro con el que se expresan la voluntad y el deseo, acompañado muy a menudo de actos imitativos del hecho deseado o de operaciones de contacto con lo que aquel hecho puede tener más relación, se pasó a la oración, que implica acatamiento y vasallaje.

.../...

En todo caso, para los espíritus menos doctrinarios resultaba ya entonces muy difícil separar lo estrictamente mágico de lo religioso en sistemas tales como el de la religión de los egipcios, caldeos y otros pueblos antiguos. Y lo que se deducía a la postre de su inmensa colección de datos y de otras colecciones parecidas era que no solamente los ritos religiosos estaban unidos con enorme frecuencia a los actos mágicos sino que también cada grupo de creencias religiosas contaba con su magia particular. Puede defenderse así, que la magia pública, realizada con fines favorables a la sociedad (la magia para producir la lluvia, la mejora de las cosechas, etc.) corresponde a un "Mythos" y a un "logos"; cuenta con su "Ethos" y "Eros"; dentro de un sistema religioso, del mismo modo como la magia maléfica se ajusta u otro sistema.⁵

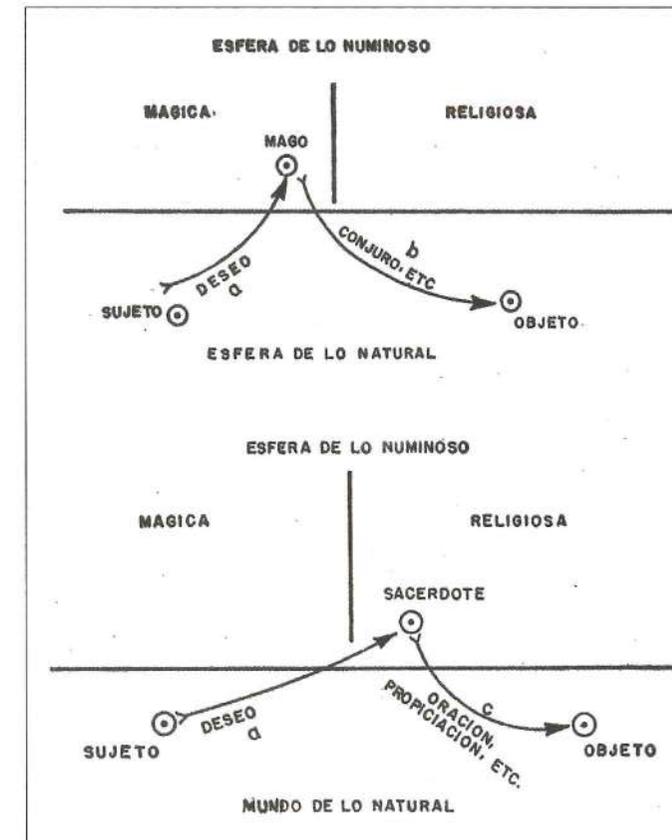
El etnógrafo Constantino Ocha'a Mve Bengobesama, en su trabajo: *Tradiciones del Pueblo Fang*, en el que hace un interesante estudio sobre las costumbres de los antiguos pobladores de la Guinea Ecuatorial, recoge la interesante interpretación que allí se hacía sobre este tema:

Parece que el poder divino asistía a la vida humana por la intervención de los antepasados, creencia lógica y hasta necesaria, toda vez que se admitía la existencia de una morada eterna: el paraíso llamado *nnee-ayat* (que significa "el otro lado del límite" o "más allá del límite"). Se trata del "límite" o frontera que separa este mundo, el cual se llama *emo*, del mundo de los difuntos, el cual se llama *nnee-ayat* o bien *bekón*. La relación *bekón-emo* es una relación de dependencia que hace factible la comuni-

⁵ Caro Baroja, J.: *Las Brujas y su mundo*. Alianza, 1993, pp. 30-1.

cación espiritual entre lo trascendente o sobrenatural y la realidad humana. La palabra *kón* significa espíritu o fantasma, pero en realidad alude al espíritu que sobrevive a la descomposición del cuerpo humano. *Bekón* es el plural del término *kon*. *Nnee-ayat* será, pues, el valle de los espíritus de los antepasados. Desde esta feliz morada los antepasados siguen las acciones de los vivos del *emo*, y también desde ella pueden poner remedio a los males materiales que padecen. Son intermediarios entre Dios y los hombres, entre lo temporal y lo eterno; de ahí la necesidad de que el pueblo les tribute homenaje y veneración, manifestados en forma de culto a Dios, que es quien les otorga su poder de mediación. Este culto recibía el nombre de *melaán* y a través del mismo se elevaban fervorosas preces rituales a los antepasados, solicitando la abundancia de las cosechas y todo lo que se necesitaba.⁶

Volviendo a don Julio, en el mismo trabajo sobre la brujería propone mediante un sencillo esquema las diferencias que en el ritual de petición se dan entre lo mágico y lo religioso.⁷



⁶ Ocha'a Mve Bengobesama, C.: *Tradiciones del Pueblo Fang*. Madrid, 1981, pp. 86-7.

⁷ Caro Baroja, J.: *Las Brujas y su mundo*. op. cit. p. 42.

En muchos contratos de arrendamiento se encuentra una cláusula protocolaria, mediante la cual el propietario del terreno se desentendía de los daños que pudieran sobrevenir y que pudiesen ser motivo de conflicto legal⁸. Con algunas variaciones, dice:

*A su riesgo y ventura de quema, piedra, niebla, elada, roya, havenida (s) del río o rambla, o de otro qualquier caso fortuito del cielo o de la tierra, pensado o no...*⁹

Se perfilan las amenazas más frecuentes a que se enfrentaba el algricultor. Se observa que casi todas se refieren a fenómenos climatológicos:

La quema hace mención a la sequía, al aparentar los árboles como "quemados"

La piedra es el granizo

La niebla y las heladas son frecuentes

Las avenidas de río o rambla son tristemente conocidas por su falta de previsión

La "roya" hace referencia a cualquier plaga habitual de diferentes insectos. En los campos de Lorca era habitual la amenaza de la "paulina".

Resulta fundamental para nuestro trabajo la frase: "*cualquier caso fortuito del cielo o de la tierra pensado o no*".

Aunque se trata de un documento de carácter jurídico, la probabilidad de que aconteciesen fenómenos no meteorológicos se deja abierta, y no solo del cielo. En la prospección que estamos haciendo del siglo XVIII en la Región de Murcia nos hemos encontrado con:

- importantes secuencias de episodios sísmicos, algunos de cierta relevancia.
- periódicas plagas de langosta, unas de carácter local y otras de ámbito nacional.

Estas dos amenazas pueden considerarse como provinientes de la tierra, puesto que el mayor peligro de la langosta no radicaba en su número o en el espacio destruido por su actividad, sino su permanencia al habilitar numerosos nidos con miles de huevos en los terrenos donde se presentaba.

Sería largo recordar aquí las creencias benéficas o malélicas en torno a la tierra. Reduciéndolas a un simple esquema, se puede concretar que a lo largo de los siglos, en numerosas sociedades, incluidas las cristianas, el espacio entendido como cielo es asimilado al concepto Dios –hombre, mientras que el entendido como tierra es Maligino– mujer¹⁰. Por ello los mecanismos de defensa o de protección son diferentes.

Los protocolos de la Iglesia atienden estas agresiones con dos rituales diferentes:

Las rogativas, que buscan la protección de los males provinientes como castigo de Dios por los pecados cometidos.¹¹

Los conjuros tratan de solucionar los males de la tierra generados por el Maligino.

⁸ Sobre los contratos de arrendamiento de tierras en la Huerta de Murcia, véase: Ruiz-Funes García, M.: *Derecho consuetudinario y economía popular de la Provincia de Murcia*. Ed. facsímil Murcia, 1983.

⁹ Clausula habitual de los contratos de arrendamiento de tierras.

¹⁰ Sobre este tema, véase Flores Arroyuelo, F.: *El diablo y los españoles*. Murcia, 1976.

¹¹ Las representaciones de teatro eran consideradas con frecuencia como injuriosas a la "Piedad Divina", por lo que a menudo quedaban suspendidas en días de rogativa. Lo mismo ocurría con los festejos de Carnestolendas.

Las rogativas

La rogativa cristiana se compone de diferentes protocolos según su importancia o nivel:

- 1º.- Una pequeña colecta u oración inserta en el ofertorio de la Misa. Estas colectas están señaladas en los libros de rezos. La más habitual era: *ad petendam pluvia*¹².
- 2º.- Se decretaba una serie de misas y letanías, a las que se añadía la colocación "patente" en el altar mayor de la imagen de alguno de los patronos locales que estaban ubicados en el templo, la "puesta" en público de elementos como los "Lignum Crucis", algunas reliquias auténticas de santos o sencillamente la Santa Custodia. Durante el mes de noviembre las misas se dedicaban a las Benditas Ánimas del Purgatorio. En este nivel, si el templo era lo suficientemente espacioso se procedía a una pequeña procesión "claustral" en su interior.
- 3º.- En el tercer nivel nos encontramos las rogativas realizadas mediante el traslado de imágenes de patronos o patronas desde su emplazamiento tradicional, en conventos o ermitas particulares hasta la iglesia parroquial, en las pequeñas poblaciones, o hasta la Catedral, en el caso de Murcia. Ese traslado se llevaba a cabo en las últimas horas del día, "después de completas", por la mayor comodidad de todos los participantes. Una vez que la imagen protectora se encuentra en el templo, se procede a los rituales religiosos de rezos, mediante triduos, novenas, etc.

La celebración de estos rituales respondía, por lo general, de una petición a las autoridades eclesásticas por parte de los mandatarios civiles. Al tratarse de una actividad urbana de cierta relevancia, hay constancia de estos protocolos en numerosas series de Actas Capitulares. Nos queda la interrogante de los rituales efectuados en pequeñas parroquias o en lugares de escasa población.

El proceso para realizar una rogativa se puede resumir de forma esquemática de esta forma:

- 1º.- Constatación de una sequía o amenaza seria, sobre todo a los campos.
- 2º.- La autoridad religiosa valora la petición y procede, en caso afirmativo, a cualquiera de las tres categorías en función de diversos criterios.
- 3º.- Si la rogativa a una advocación no produce el efecto deseado, se promueven prolongaciones de misas, novenas y letanías, y finalmente a sustituciones y cambios hasta conseguir el efecto deseado.

Se podría apuntar que existe una enorme confusión, hasta mediados del siglo XVIII, sobre los patronazgos de diferentes advocaciones atribuyéndoseles protagonismos por haber propia-

¹² Aunque la finalidad esencial de la rogativa era la demanda de lluvias, en las Actas Capitulares de diferentes poblaciones hemos encontrado entre otras: por el cese de las lluvias; por la salud de los reyes, de los papas o de los obispos; por el buen viaje de obispos y reyes; por el buen suceso de las armas durante conflictos bélicos; por el buen preñado y parto de las reinas y princesas; por la marcha de los ingleses de Gibraltar; por la salud pública en tiempos de epidemias, y así un largo etcétera.

do milagrosas lluvias y otros fenómenos durante sus rogativas. Se puede apuntar, que desde los tiempos de la reconquista, en las ciudades, villas y lugares del Reino de Murcia surgen numerosos cultos y agrupaciones, tanto de carácter gremial como hermandades de labradores que se acogen a advocaciones de todo tipo, siendo las más numerosas las de Ánimas y del Rosario. Pero también, en estas regiones donde el corsarismo y la piratería abundan Ntra. Sra. de la Trinidad y Ntra. Sra. de las Mercedes eran fruto de un importante culto, sobre todo en los territorios costeros. A ello se añade los patronazgos "tradicionales" locales mencionados. Sabemos que tanto los miembros del clero como los regidores de las grandes poblaciones eran cofrades de al menos una de estas agrupaciones, lo que propiciaba su culto a la hora de solicitar las rogativas.

No queremos entrar en el tema por haber encontrado la misma sucesión de cambios y sustituciones, sin que el orden reseñado fuese siempre el mismo:

En **Murcia** con: la Fuensanta, la Arrixaca, la Inmaculada, Ntra. Sra. de los Remedios, incluso Ntro. Padre Jesús Nazareno.

En **Lorca** con la Virgen de las Huertas y Ntra. Sra. del Alcázar¹³.

En **Cartagena** con la Virgen del Rosell y la Caridad.

4º.- Obtenido el beneficio se procede a la celebración de un *Te Deum* general, y se procede a obsequiar y agradecer a la advocación protagonista.

Los conjuros

Volviendo al planteamiento inicial, si los fenómenos meteorológicos que afectaban a las lluvias eran producto del cielo, los frecuentes episodios sísmicos y sobretodo la presencia de plagas de langosta o de otros insectos eran atribuidos como males de la tierra, y por lo tanto causados por "el Maligno". Para su remedio era preciso recurrir a rituales más comprometidos que, en su esencia, son muy similares en las diferentes creencias.

Resultaría largo y repetitivo recordar los numerosos trabajos sobre las tradiciones y costumbres de magos, chamanes y sacerdotes de las diferentes culturas que, ante las agresiones de la naturaleza, responden con danzas, cánticos y protocolos similares. En todos, el daño que viene de la tierra está generado por el mal, de cualquier forma que se le identifique. Por ello, se hace preciso recurrir a ceremonias que "conjure" el mal. Y en este caso, como vamos a ver, los protocolos de una y otra parte pueden ser similares.

El término "conjuro" supone una llamada o trampa para el agresor, y una vez que este ha acudido, proceder mediante cualquier medio a espantarlo y obligarlo a desaparecer. En algunas

¹³ Sobre la variación popular de las advocaciones, véase: Fray Alonso de Vargas: *Relación votiva o donaria de la antigüedad de la imagen de Ntra. Sra. de las Huertas*. Estudios de J. F. Jiménez Alcázar, M. Muñoz Clares y Pedro Riquelme Oliva. Lorca, 1999.

culturas esto lo hacía un mago, y en la sociedad cristiana un clérigo conjurante, que por lo general era un sacerdote para los conjuros menores y un franciscano para los mayores.

Ya hemos comentado el temor de los agricultores hacia ciertos fenómenos meteorológicos. Entre estos, los más temidos eran las lluvias imprevistas y el granizo que sobrevinían en los tiempos de cosecha, tanto por el daño que se causaba al producto como por las dificultades que las fuertes tormentas causaban en los caminos al estar anegados. Al igual que con las rogativas, encontramos varios niveles de conjuros, según la importancia de la amenaza:

1º.- Conjuros peridicos.- El culto de la Cruz coincide en los meses de verano desde siglos atrás con los tiempos en que se producen las tormentas de granizo. Una antigua creencia hacía pensar que los repiques continuados de las campanas rompían o deshacían la piedra en las nubes, por lo que era habitual que desde mayo hasta septiembre se procediera a los repiques por la mañana, al mediodía y al atardecer. A veces, estos toques eran acompañados por los rituales de un sacerdote conjurador¹⁴, que procedía a la siguiente oración:

¹⁵ Sr Jesucristo, pastor bueno, que por nosotros pecadores derramaste tu preciosa sangre en el altar de la Cruz, para atar con tu potestad a los antiguos enemigos Te rogamos suplicantes, que te dignes atar, reducir y confundir a este maligno espíritu Apolión y a todos sus socios para que no prevalezcan contra nosotros ni contra este lugar.

Vuelto al Oriente, dirá: Huye maldito espíritu Apolión, conductor de estas langostas o de estos animales con todos tus satélites y socios; huye, te insto por la inefable Encarnación de Nro Sr Jesucristo, que es la causa total de la reparación humana; Y te mando que no te atrevas a dañar este término por medio de las langostas o cualesquier otros animales. Amén.

Vuelto al Mediodía, dirá: De nuevo te ligo, maligno espíritu Apolión con todos tus socios, por medio de la virtud y la potencia de Nro Sr Jesucristo, quien quiso ser envuelto por la gloriosa Virgen Mª con pañales y fajas, y pendiendo de la Cruz ligó vuestra potestad para que no puedas por tí o por estos animales dañar este término ni a fruto alguno del mismo. Amén.

¹⁴ ACM.- Capitulares 28/03/1718: *Acordo asimismo el Cavildo que se notifique a Dn Joseph Crespo, Presbytero y Sacristan Maior de esta Stª Yglesia, y asimismo conjurante y cruçero de ella, que trate de cumplir con la obligazion de dhºs oficios que estan a su cargo, asistiendo personalmente a servirlos como debe, o poniendo persona que los sirva con puntualidad para que no haia falta, porque de otra forma pasara el Cavildo a dar la providencia que convenga poniendo quien los sirva a su costa.*

¹⁵ El protocolo completo de este ritual se puede consultar en: *Conjuros contra tempestades, langostas, pulgón, cuquillo y otros animales nocivos que dañan y infestan los frutos de la tierra. Compuesto por el licenciado don Matheo Guerrero y Morcillo, clérigo presbítero, vezino de la noble Ciudad de Murcia y natural de la Villa de Cieza. Impreso en Madrid, año de 1661, y por su original, en Jaén en la Imprenta de Tomás Copado, con licencia del Ordinario, año de 1708.* Al parecer, su contenido fue el protocolo oficial de los conjuros durante las últimas décadas del siglo XVII y primeras del siglo XVIII. El tratado que estamos mencionando se encuentra en internet.

Vuelto hacia Occidente, dirá: De nuevo te ato y te aprieto, maligno espíritu sobredicho, por aquella admirable Resurrección que se producirá en el último día del juicio, mediante la indisoluble unión de almas y cuerpos, que no dañes estos términos mediante los sobredichos animales nocivos ni los hagas dañar, sino que a todos ellos los acoses y destruyas totalmente. Amén.

Vuelto hacia el Aquilón (Norte), dirá: De nuevo con más fuerza y estrechez, te ato, pésimo espíritu sobredicho con las cadenas incandescentes infernales, con las que por virtud divina, con tus pésimos socios te encuentras atado Y te ordeno virilmente que no puedas dañar ni hacer dañar este término por medio de los sobredichos animales ni ahora ni nunca. Amén.

Asperjará con agua bendita las cuatro partes, diciendo: Por la virtud de este agua bendita, huyan de nosotros nuestros enemigos, y esta plaga de langostas o de cualesquier otros animales nocivos. Amén.

Esta oración puede ser utilizada también para los rituales de bendición de los campos, rito intermedio entre la rogativa y el conjuro, que eran, y siguen siéndolo, tan frecuentes a finales de abril y principios de mayo, coincidiendo con la festividad de San Marcos, aunque esta advocación fue perdiendo importancia frente a San Isidro Labrador. Entre los viejos agricultores se mantiene la costumbre de observar los vientos, siendo los más preocupantes los provinientes del norte y del este.

2º.- Los conjuros mayores, por causa grave.- Los rituales de conjuro más apremiantes para la sociedad del siglo XVIII fueron en torno a la imprescindible extinción de la langosta. Jimeno Aranguren, en su trabajo sobre San Gregorio Ostiense, explica:

Las plagas de langosta fueron habituales en la Península hasta el primer tercio del siglo XX, cuando se empezaron a tomar medidas preventivas durante la fase de cría. La peligrosidad de las langostas radica en que poseen unas mandíbulas especialmente diseñadas para triturar los brotes y las hojas, aunque también pueden devorar frutos e incluso la corteza de los árboles. Su voracidad enorme les lleva incluso a comer su peso corporal cada día. y el elevado número de individuos que componen un enjambre explica su verdadero poder destructivo, pues se desplazan en enjambres de millones de empujes en busca de alimento ¹⁶.

J. J. Barragán describe perfectamente el protocolo que se seguía en estos casos:

- En las poblaciones afectadas por la plaga de langosta existía una psicosis de angustia y

¹⁶ Jimeno Aranguren, R.: *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas*. Estella, 2005. p. 29.

El autor en su trabajo aporta una interesante bibliografía sobre los ritos en torno a San Gregorio, mencionando algunos de los milagros del Santo: *El 3 de junio de 1302 un hombre de Olite y en nombre de la localidad, subió a la iglesia donde está el cuerpo de San Gregorio a ofrecer cinco sueldos. Afirmaba que en tiempos pasados los habitantes del lugar, afligidos por una grave plaga de langostas, habían ofrecido al Santo por voto dicha suma para gasto de la lámpara, y que con el agua santificada con las reliquias del Santo había cesado totalmente la calamidad en las viñas y campos. Parecido a esto refería el custodio del convento de San Francisco de Estella ante el mismo Gil de Cábrega, Pedro Juan, vicario de Piedramillera, y Miguel Sancho, dérico vicario de San Gregorio. El mismo prodigio sucedió en Falces, cuyos habitantes, por la misma causa, ofrecen cada año ocho arrobas de trigo a la iglesia de San Gregorio.*

pánico ante el fracaso de todos los medios naturales y sobrenaturales consistentes en un esfuerzo mancomunado de los vecinos por combatirla con los recursos descritos en la legislación y en los tratados de agricultura de la época.¹⁷

- El siguiente paso era acudir al cielo, originando toda una serie de rituales consistentes en sermones, novenas, rogativas públicas con los patronos y vírgenes de la localidad, conjuros, procesiones penitenciales, prohibición de danzas y de representación de comedias.¹⁸

El esfuerzo mencionado consistía en la intervención de cuadrillas de peones que debían acotar el terreno invadido por la plaga, ararlo con rejas profundas y, según su emplazamiento, inundarlo o quemarlo con aceite, penetraba en los nidos. Esto producía una tremenda humareda negra que, cuando se hacía en las cercanías de las poblaciones y añadiéndose los rituales del conjuro, producían un terrible ambiente, parecido a lo descrito en el libro del Apocalipsis.

Para algunas personas puede resultar incómodo hablar de los rituales y protocolos utilizados por el clero para conseguir estos remedios. El libro de los Conjuros del Padre Guerrero podría integrarse en cualquier biblioteca de fenómenos extraños o incluso ser motivo de algún programa de parasicología. Después de las obligadas dedicatorias, censuras y aprobaciones, dice:

Cristiano lector:

armándome con el santo árbol de su Ssm^a Cruz, salgo a pelear contra todo el poder del infierno y príncipes dél: Behemot, Apolión, Belcebú y Satanás, conductores de las calamidades de la tierra; y llevando siempre en mi corazón aquellas tres limpidísimas piedras que son fe, esperanza y caridad, y en nombre de mi Ds y Sr, a vista tuya y tal vez de todo el pueblo, peleo, venço y despedazo no sólo leones que son los demonios que desean tragar y destruirnos de una vez, si les fuera possible, los pastos y ovejuelas tiernas, señaladas y selladas con la preciosísima Sangre de Nr^o Sr Jesu Christo, sumo pastor; sino a los mismos gigantes Luzbel, Behemot, Apolión, Belcebú y Satanás; hiero con la piedra, degüello y acoceo, no parando hasta echarlos de los términos, consumirlos y sumergirlos en lo profundo del infierno con estos exorcismos presentes.

¹⁷ Ciudad de Murcia. A. M. M. Capitulares. 10/03/1708: *El Sr. Dn Alonso Contreras, Rx^r y Comisario de la Junta formada para aplacar la plaga de langosta, dijo haverse labrado los parajes capaces para ello donde a aobado, y que esta en estado de que se alla, por levantar buelo siendo este el mexor para consumirla, a cuio fin, y segun lo que se a estilado en ocasiones semejantes, de nombrar cavos rxres y jurados que cuiden de los sitios que se les encarguen, lo pone en la consideracion desta Ziudad, para que se de prompta providenzia y mredios nezesarios. Y haviendolo oydo y conferido largamente, acuerdo que con efecto se queme a que asistan las mismas personas que cuidan de la labranza con la misma ayuda de esta que se les señalo; y se les de a los peones que concurriesen a la quema diariamente libra y media de pan, y a los que llevasen cavalgaduras tres quartos mas, a cada uno, para cuios gastos el Sr Jurado Dn Barme Hrdz, depositario de propios de lo prozedido de ellos entregue a disposizion de dho Sr. D. Alonso Mill Rls de Vellon, quien los baia distribuyendo al fin expresado, con copia de este acuerdo y recibo tomando razon por el contador.*

¹⁸ Barragán Landa, J. J.: *Las plagas del campo español y la devoción a San Gregorio Ostiense*, en Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 9, Pamplona 1978. En Jimeno Aranguren. Op. cit.

Después detalla todo el ritual:

Primeramente, se advierte que se han de dezir tres misas antes de ir al conjuro que se ha de hazer. La primera ha de ser de la Ssm^a Trinidad, con conmemoración de S. Gregorio, Obispo ostiense, y de San Pedro Mártir.

La segunda misa ha de ser de la Ssm^a Cruz de mayo o setiembre, conmemoración de Nr^o Sr^o y de los St^{os} Apóstoles.

La tercera misa ha de ser de la Septuagésima con conmemoración a Sn. Marcos y a San Luis, Obispo de la venerable orden de N. P. S. Francisco.

Y adviértase que se ha de llevar para hazer las ceremonias de la langosta lo que se sigue:

Primeramente un caldero con agua y un brasero con brasas. El agua es para quando se dize en el conjuro: Et sumergat in profundum maris, arrojarlas en el agua; estas langostas han de ir en una olla a donde el sacerdote o exorcista pueda coger un puño dellas para hazer dh^{as} ceremonias que dize el conjuro que se ha de guardar en pisarlas, en echarlas por el aire, en quemarlas y en echarlas en el agua.

El conjuro se ha de hazer en la parte que más cómodamente se pueda divisar el término; y se ha de llevar una cruz grande en que han de estar escritas unas letras por su orden, como están al fin de este volumen; y dh^a cruz ha de tener una poca de oliva bendita y palma puesta en los brazos de la St^a Cruz. Y esta St^a Cruz ha de estar en el altar mientras se dizen las tres misas dh^{as}, y se ha de guardar su orden en clavarla en tierra quando lo manda el conjuro, y allí la han de dexar para siempre, donde dh^a cruz divise todos los campos o los más que se pueda; y si huviere de aver procesión, se ha de llevar en ella el exorcista o sacerdote que huviere de conjurar. Ha de ponerse sobrepelliz y estola, y llevarán agua bendita y una cruz pequeña para que la tenga en la mano el que conjurare.

Y adviértase que los animales que se conjuran se han de nombrar en el conjuro, dexando los demás, para lo qual irán puestos (claritatis gratia) todos dentro de paréntesis. Y si algunos no fueren aquí nombrados por no saberse el nombre general de animales, diziendo: Haec animalia, vel horum animalium, según lo pidiere la concordancia.

El conjuro se divide en diversos pasos con varios rezos, pero lo más llamativo es que a lo largo de nueve conjuraciones se repite:

Por la santa e individua Trinidad y por la sacrosanta sangre de Nr^o Sr Jesucristo, y por su admirable nombre, ante el cual todo ser dobla la rodilla, tanto celestes, terrestres y de los infiernos, yo, en calidad de ministro y sacerdote de la Iglesia Católica,

(aunque indigno) os conjuro + expulso y estrecho Apolión, Behemot, Belcebú, jefes y guías de todas las langostas (o de otros animales) con todos vuestros compañeros y satélites, para que al momento y sin dilación alguna salgáis de este término y de todos los términos de esta ciudad y expulséis totalmente todas las langostas y todos los otros animales que debastan y comen los frutos de la tierra y los sofoquéis en lo profundo del mar o los oprimáis en sus propios lugares, los pisotéis, aniquiléis y exterminéis totalmente, de manera que no quede vestigio alguno de su semilla ni de ellos...

Durante todo el ritual, se procedía a aplastar, ahogar, o quemar las langostas que habían sido preparadas. La asistencia al ritual era de obligado cumplimiento, tanto para los gestores de la sociedad civil como para las comunidades. El único sonido permitido era el redoble de los tambores "sordos", con los parches a medio templar y cubiertos por espesas telas. La ceremonia duraba unas tres horas y tenía lugar en los espacios más amplios de las poblaciones, o en sus inmediaciones. El gran conjuro no siempre cumplía su objetivo, por lo que era preciso continuar las quemas en los campos que tardaban a veces varias cosechas en recuperarse, y con importantes gastos.

San Gregorio

A lo largo de los siglos había cobrado especial relevancia la reliquia de la cabeza de San Gregorio Ostiense, no solo en Navarra, sino en toda España. Su culto y veneración fueron tan importantes que a su muerte, su cabeza fue conservada como reliquia:

...la Cabeza del Santo está cubierta totalmente de plata con un orificio en la parte superior del cráneo y otros en el cuello. Mediante un embudo de plata se vertía el agua por la parte superior y tras bañar toda la Santa Reliquia, salía por el cuello a una especie de bacía, también de plata, de donde era recogida cuidadosamente. El agua se pasaba por las Reliquias del Santo dos días más señalados cada año: el doce de marzo, fiesta de San Gregorio Magno y el nueve de mayo, solemnidad de San Gregorio Ostiense.¹⁹

En estas festividades se practicaba el rito de pasar el agua ante la presencia de los cofrades, costumbre mantenida sin variaciones a lo largo de la historia y descrita por los diferentes autores que han estudiado este ritual. El agua, al discurrir por los huesos del Santo, adquiere propiedades

¹⁹ Jimeno Aranguren. Op. cit.: El ritual de pasar agua por la cabeza del Santo es poco habitual aunque no exclusivo del obispo de Ostia, encontrando paralelos en las reliquias de San Guillén (Obanos, Navarra). San Vitor (Gauna, Álava), San Frutos, San Valentín y Santa Engracia, (Caballar, Segovia), San Saturio (Soria), San Alfeo y Santiago el Menor (Carrión de los Condes, Palencia). Idéntico rito, aunque con el brazo del obispo Ostiense, existía en el cercano monasterio de Azuelo al menos desde 1511, citado por A. de Yepes en su Crónica.

divinas. Recogida en tinajas, cubos o simples jarcas, de ella se suministran los fieles que asperjarán sus campos y huertas, la beberán para los males de garganta o se la aplicarán en los oídos. Con el paso del tiempo, la fama de este agua milagrosa fue creciendo, siendo imprescindible tenerla en algún recipiente que se conservaba en señalados conventos franciscanos como se puede observar en las entradas siguientes:

31/03/1704: Viose papel de los Sres Dean y Cavildo de esta Stª Yglesia, a fin de que se hagan las deprecaciones combenientes para la extinsion de la plaga del piojo que padeze todo el simentero; en que avisan dhºs Sres aver nombrado sus comisarios para visitar al Sr Obispo en horden al mismo intento y an quedado de aquerdo con su Illmª que en los días miercoles, viernes y savado desta semana se zelebren en la Stª Yglesia tres misas solemnes con prozesion claustral y que el Domingo siguiente por la tarde se haga prozesion general, y en el Arenal se disponga un tablado y altar para que su Illmª haga la funcion de las Bendiciones que previene el zeremonial; para cuias disposiciones los comisarios que nombrare esta Ciudad se podran comunicar con los electos por dhºs Sres que lo son los Sres Arzediano de Lorca y Dn Andres Murillo. Y la Ciudad, habiendolo oido y al Sr Dn Luis Saorin que dijo ser nezesaria para las dhªs Bendiciones el agua del Sr. Sn Gregorio que se alla en la Ciudad de Villena, nombro por comisarios para la disposicion de dhª funcion al dhº Sr Dn Luis Saorin y al Sr Don Baltasar Fontes Barrionuevo, por cuias parte con expreso a toda diligencia, se escriva carta a la dhª Ciudad de Villena, pidiendole alguna porcion de dhª agua...²⁰

El Sr Dn Lucas Gomicia dio quenta al Cavildo como en virtud de su comision se avia traido el agua de Sn Gregorio, que estava echo el tablado en el Arenal y dispuesto todo para que esta tarde se hagan los conjuros de la langosta; y que respecto de que el Patriarca San Agustin es abogado para la extincion desta plaga le parecia trajese su comunidad la Ymajen, y que se lleve en la prozesion para los dhºs conjuros que ha de hazer el Sr Obispo. Y conferido sobre todo, Acordo el Cavildo se trayga la Ymajen del Sr Sn Agustin en esta tarde para la dhª funzion y que se guarde en esta Stª Yglesia, y se ponga en la Capilla maior en el sitio del Sr Sn Patricio, donde ha de estar hasta que se vuelva a su Convento con Nrª Srª de la Rejaca...²¹

Rituales semejantes tuvieron lugar en abril de 1727, y en febrero de 1757. En agosto de 1731²², un extraño fenómeno tuvo en el Mar Menor, desapareciendo todo el pescado que se cogía

²⁰ Murcia. Capitulares. A. M. M.

²¹ Archivo de la Catedral de Murcia. Capitulares 19/04/1708.

²² Ciudad de Murcia. Capitulares. A. M. M. 11/09/1731: El Sr Dn Pedro Saavedra, Rxºr, dixo que en fuerza de la comision que se le dio y al Sr Dn Francº Rocamora, havian pasado a la marina desta Jurisdiccion a el reconocimiento de el propio de la Cañizada con asistencia de Don Pedro Sanchez, Joseph Minguez, Gines Alonso y otros hombres practicos de aquel paraxe, quienes uniformemente combiniaron en .../... que era notoria la falta del pescado ocasionada, a mas de la mortandad primera en tiempo de el arrendamiento, el haber sobrebenido la rotura de unas botas de azeite del navio que se perdio en la Barra ynmediata del

tanto de arrastre como en las encañizadas. Para su remedio se propuso que los monjes de San Ginés de la Jara procediesen a realizar un conjuro para conseguir la pureza de las aguas, junto con las misas habituales que decían para el personal de las pesqueras y para los holgantes de la Manga²³ en la pequeña ermita que había en la Encañizada.

La historia de España recoge el mayor protocolo de conjuros que jamás se hizo. Durante los años 1755 y 1756, todo el territorio nacional sufrió una tremenda plaga de langosta. No eran suficientes los medios humanos ni tampoco los religiosos para exterminarla. Por ello, el Rey tomó la decisión de que la cabeza del Santo recorriese todas las regiones, procediendo en cada capital a un gran rito de conjuros.²⁴

Don Fernando, por la Gracia de Dios, Rey de Castilla, de Leon, de Aragon, de las dos Sicilias, de Jerusalem, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Maollorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Cordova, de Corcega, de Murcia, de Jaén, Señor de Vizcaya y de Molina, &ª.

A todos los Corregidores e Intendentes, Asistentes, Gobernadores, Alcaldes Mayores y Ordinarios y otros Jueces, Ministros y Personas qualesquier de todas las Ciudades, Villas y Lugares de estos nuestros Reynos y Señorios a quien lo contenido en esta nuestra Carta tocara o tocar pueda en qualquiera manera, salud y gracia:

Sabed que la piedad de Nuestra Real Persona ha dispuesto que la Cabeza del señor Sn Gregorio Ostiense, Legado que fue de la Silla Apostolica en estos Reynos y cuyas Reliquias se guardan y veneran en la Diocesis de Pamplona, y por su intercesion se han conseguido de el Todopoderoso la milagrosa libertacion en los Pueblos de las plagas de langosta, oruga, pulgón y otras que infestan los frutos de los Campos, sea conducida por tres Cofrades Eclesiasticos y uno Secular con algun sirviente de la Cofradía fundada con la invocacion de el mismo santo, con los Despachos correspondientes de el Reverendo en Christo Padre Obispo de Pamplona, que la han de llevar por las Provincias en que se ha experimentado y visto la plaga de langosta empezando por la

mar maior, el que las corrientes conduxeron a las Bolas como tambien una sufiziente porzion de cominos de dhº navio; a que se añadia el que con el motivo de haver havierto (s) la Ziedad de Orihuela una nueva Albufera en su teritorio se havia yntrosucido en ella la porcion de pescado que hacia su curso regular desde dhª Cañizada; el qual havia fenezido en dhª nueva Albufera por la mala calidad de su terreno y aguas. Por lo que reconociendo que dhº jenero no lo havia en uno ni otro mar, no tenia por combeniente la havertura de la manga que solicitaba esta Ciudad, pues a mas de no haver pescado que yntroduzir por ella, se exponia al crezido quebranto que podia ocasionar una borrasca, como la experiencia lo acreditó en otro tiempo, costando a esta Ciudad mas de cien mil Reales. Y contemplando el que dize que de presente remedio humano no era capaz de recobrar a su primitivo ser, le pareció de su obligacion ynplorar la Divina Misericordia por medio de diferentes rogativas que a executado la Religion Serafica del Combenito de San Gines de la Jara, cuios prelados ymbio Religiosos que zelebraron una Misa cantada en la Hermita de dhº propio con la oracion del Sr Sn Gregorio, bendiciendolo por todas partes. Todo lo qual hace presente a esta Ciudad para que lo tenga entendido como tabien que el gasto de esta providencia abrá sido de sesenta a setenta Reales, con corta diferencia, que a suplido el fiel sobre estante de dhª Cañizada.

²³ Hay constancia de que había grupos de personas que pasaban a La Manga de "huelga" o de veraneo durante julio y agosto.

²⁴ 14/10/1756 Madrid, A. M. M. Leg 1459.

Ciudad de Teruel, y transitando por las Diócesis de Valencia, Segorve, Orihuela, Murcia, Guadix, Granada, Jaén, Málaga, Cordova, Sevilla, Provincia de Extremadura y Mancha, desde donde bolverán a su Iglesia de el Santo por Valencia o por el camino mas recto, facilitando nuestra Real Persona a los conductores de dicha Santa Reliquia el Carruage a expensas de la Real Hacienda, y Iso Pueblos donde se detuvieren a bendecir los Campos les asistirán con el alojamiento y gasto de su manutencion, (a excepcion de el carruage) cuyo gasto deberá ser moderado pero suficiente como tambien la limosna que hicieren por pura devocion y moderada para el culto y obsequio de el mismo Santo se bonificará a los Pueblos en las cuentas de Propios o Arbitrios, y dichos conductores deberán dirigir su viage via recta, deteniendose en los Lugares del transito que esten amenazados de dicha plaga solamente el tiempo preciso para lo que es de su ministerio y dexando en cada uno de dichos Lugares porcion suficiente de Agua del Santo bendita y formularios para que en los Lugares de la comarca puedan acudir por ella y cada Parroco de los que la llevare puedan bendecir en la misma forma los campos de su termino, para cuyo fin se escribe por el Obispo Governador de el nuestro Consejo a los Muy Reverendo y Reverendos en Christo Padres Arzobispos y Obispos de el transito, avisandoles de esta disposicion para que lo hagan a sus Vicarios y Curas, y por su parte concurran a fin tan piadoso, facilitando las facultades oportunas de poner Altar en el campo o otras que se consideren necesarias, y el mismo aviso se dá a los Intendentes para que las Justicias concurran por su parte a lo que queda referido; y para que uno y otro tenga el debido efecto que conviene, se acordó dar esta nuestra Carta, por la cual os mandamos a todos y cada uno de vos en nuestros Lugares, Distritos y Jurisdicciones que luego que la recibais, veais la resolucion de nuestra Real Persona que queda mencionada y como principalmente dirigida a que por intercesion del Glorioso San Gregorio Ostiense se consiga de la Divma Misericordia la extincion de la plaga de langosta, oruga, pulgón y otros que tantos frutos ha destruido, y aniquile su simiente y hovacion para preservar de semejante ahogo a los venideros, la guardéis, cumplais y executeis, y hagais se guarde, cumpla y execute en todo y por todo según y como por nuestra Real Persona se dispone y manda, sin la contrabener, permitir ni dar lugar se contravenga en manera alguna por convenir así a nuestro Real Servicio y utilidad publica, Y queremos que al traslado impreso de esta nuestra carta, firmado de Dn Joseph Antonio de Yarza, nuestro Secretario, escrivano de Camara mas antiguo y de Gobierno de nuestro Consejo, se le dé la misma fé y credito que al original.

Dada en Madrid a catorce de Octubre de mil setecientos y cincuenta y seis.

La reliquia llegó a Murcia en Noviembre de 1756, permaneciendo en la Ciudad unos dias y después, queriendo marchar hacia Lorca, fue requerida por Cartagena.

A partir de 1760 no se han encontrado testimonios de rituales de grandes conjuros en el Reino de Murcia. Lo cierto es que los grandes patronazgos —Fuensanta en Murcia y Caridad en Cartagena—, sustituyen a San Gregorio en estos menesteres, aunque en Mazarrón se mantiene el culto al Ostiense, y el nombre del Santo se pone a muchos recién nacidos en toda la Región.

Las rogativas y conjuros, en caso de haber alcanzado su objetivo, se terminaban con grandes ceremonias de acción de gracias. En las iglesias donde había capilla musical y maestro compositor, se interpretaba un *Te Deum*, cuya composición entraba dentro del contrato del músico.

Por lo general, la sensación era de haber resuelto un problema, pero al carecer de medios científicos y materiales, las nubes de granizo se repetían y se siguen repitiendo. La plaga de langosta hizo su última aparición a principios del siglo XX, cuando Martínez Tornel todavía celebraba los toques de conjuros, y en numerosos lugares se celebran las bendiciones de los campos sin saber los motivos que las crearon.

Libro de Agricultura

por Abu Zacaria Iahia, Ben Mohamed Ben Ahmed Ben el Awam, sevillano.

ARTICULO IX

De la utilidad y crecimiento que resulta á las plantas de las lluvias que el Omnipotente y Glorioso hace descender sobre ellas en las dos estaciones de invierno y primavera.

De las avenidas, nieves, serenidad, soles, vientos etc.

En quanto á las lluvias se dice en la Agricultura Nabathea que la menuda (que es la suave y blanda y mas fuerte que el rocío 3) aprovecha á toda sementera pequeña; á la qual vivifican, hacen vegetar, y dan crecimiento las aguas blandas que bajan de las nubes sin que (mediante Dios) le ocasionen daño, á cuyas matas quando se han robustecido convienen las lluvias medianas.

En quanto á las avenidas, dice Demetrio citado en la Agricultura Nabathea: Sabed, amigos y hermanos míos, que la tierra y blando lodo traído por las corrientes de un lugar á otro, y que viene á parar en los pies de las vides, deja en ellas una fuerza grande con que engruesan hasta sus mismos sarmientos; los quales se hacen lozanos, muy frondosos y de mas fruto, y ese pesado y muy jugoso.

Por esta regla los antiguos con su ingenio y trabajo inventaron el uso de los estiércoles con que aporcaban los pies de las vides, y la traslacion de la tierra de un lugar á otro; por cuyo medio se robustecen en general todas las plantas, sean grandes ó pequeñas, y no solamente las vides; y esto, porque toda planta, quando tiene al pie poca tierra enferma y se debilita, y es perezosa en dar su fruto, el qual sale menguado. Así, ordenáron que se mezclasen los estiércoles con tierra estraña. Esto es, que se trajese de otro terreno de aquel en que estuvieren aquellas plantas; y si de la misma se coge á almorzadas y mezclada con los estiércoles se pusiere en los pies de las

vides y de todas las demas plantas, aquella utilidad es general y no privativa. Por lo tocante á las avenidas, si habiéndose parado en los pies de los árboles y en los campos, fluyesen y se retirasen de los mismos ántes de haberse calentado, no les perjudica; pero si se calentasen al pie de ellos, les serian perjudiciales.

Por lo que hace á las nieves, son de sumo provecho para el trigo quando se está criando. Acerca del provecho del sol y de la serenidad, dice la Agricultura Nabathea que si sus rayos templados con nubes estériles de agua bañaren algun terreno que poseyeres, robustecerán y vivificarán sus sembrados y plantas; pero que si aquellos rayos fuesen mas que templados y abrasasen mucho la tierra y esta se alterase en su sabor engendrándose en ella malos olores, siendo esto con exceso, no pueden criarse en ella plantas ni vivir animales.

Por lo que respecta á los vientos, dicese en la Agricultura Nabathea, que el viento levante es el Sabá que sopla del punto cardinal del nacimiento del sol; que el que sopla de hácia tu derecha mirando á oriente es el janúb (ó austro); que el que sopla del punto cardinal del ocaso del sol es el dabúr (ó favonio); y el opuesto al penúltimo el *chamál* (ó cierzo). Segun la citada Obra, son los vientos provechosos generalmente á todas las plantas. El viento caliente y húmedo que es el austral, es provechoso especialmente á las palmas; despues sigue en utilidad para las plantas el levante, luego el favonio, y últimamente el cierzo. Las plantas que no se levantan sobre tronco como los alcaparros; las calabazas, los melones, los cohombros y semejantes, toman crecimiento y vegetan con el austro (sí bien el levante les es mas provechoso), y con el cierzo y el favonio se marchitan. Toda hortaliza y especie de granos comestibles y todo vegetable semejante a los mismos en la substancia (aunque no en tamaño ni constitución de cuerpo) toma robustez y firmeza con el cierzo y el favonio y se debilita con el levante (ó solano) y con el austro, especialmente con este último. Las plantas que nacen y se crian debajo de la tierra como los nabos, los puerros, las zanahorias, el helenio, las criadillas blancas de tierra, la colocásia y semejantes se crían sanas, robustas y crecidas con los vientos levante y austro, y endebles con el cierzo y el favonio. Por lo que respecta al toronjo, si quando empieza a abotonar (ó poco después) soplar el austro, su fruto será grueso, de aventajada calidad, y de olor sumamente suave; y lo mismo en mayor abundancia se hayan las peras y los priscos con vientos contínuos blandos, sean los que fueren. Las ciruelas, las azufaixas, las moras y las granadas están más fuertemente asidas y se crian de mayor tamaño quando corre el favonio, y estas últimas se hacen muy jugosas y delgadas de cáscara.

El viento que sopla de hacia toda la parte oriental da vida y hace crecer al árbol de los menbrillos, con aumento de su fruto, al qual engorda y hermosea. Este mismo viento es provechoso a todo árbol en que haya algo de aromático, y aún en los que no haya tal calidad; ni es fecunda la muza, la palma, el moral, la higuera ni las vides á no ser con este viento propiamente.

Síguese el cierzo, el cual hace robustos los árboles, y sus frutas sanas y libres de enfermedades (mediante Dios).

Si en marzo y abril corrieren aires frios y no soplar en marzo especialmente el austro desde primero de él hasta pasado el diez de abril, tened sabido que los frutales se libran aquel año de muchas enfermedades, y que en su fruto se crian pocos gusanos.

Si el invierno termina siendo muy frío, de suerte que entónces se hiele el agua y fuere mucha la nieve, esto también hace sanas las frutas con el favor de Dios.

Ya Adán, (dice el Autor de la Nabathea) nos enseñó las cosas con que del pie de los árboles y demas plantas se retire el daño que suele causarles el favonio y otros vientos frios y perjudiciales, ó la dura violencia del fuerte frio; conviene á saber, con darles estiércoles fuertes, tales como el excremento humano, con el qual se estercolan las viñas después de haberle mezclado otras tantas partes de palomina, de estiércol de ovejas y de cabras y de estiércol de murciélagos y de alpechín, podrido todo por espacio de muchos días hasta ennegrecerse y secarse.

Añade Adán que no es menester cubrir las vides si las estercolais con esto perfectamente; lo cual consiste en rociar el pie de ellas y sus sarmientos mas gruesos con agua dulce mezclada de heces de aceite; (a cuyo efecto), puesta el agua en vasos de vidrio echándole en proporcionada cantidad de aceite y revolviéndola con él hasta incorporásele, toman después algunos hombres de esta (mezcla) en sus bocas; y la rocían sobre las vides que pudieren; cuya operacion, ejecutada por gente moza y nueva, jóvenes y varones de treinta á cincuenta y un años, y no por los que pasen de sesenta, reserva las vides del daño del viento favonio malo y de el del demasiado frio que les es perjudicial.

ARTICULO X

De las señales por donde se muestran las lluvias que Dios ha de enviar en la estación del invierno y la serenidad y los vientos; lo cual (aunque) acaece por virtud y disposición Divina, lo indica la observacion común en cosas patentes á los jos (y en cuya tradición y exámen convienen todos los hombres) por los (diferentes) estados de la luna y del sol, por las nubes, las relámpagos, los truenos, los vientos, la humedad, las nieblas, el arco iris y cosas semejantes, según lo que se ha experimentado en el espacio de muchos años y de largo tiempo

Estas utilidades son grandes (dice el Autor de la Nabathea) respecto de las sementeras y las labores. Una de ellas es, que quando el año fuere de muchas lluvias, lo sea también y aumentada la cantidad de simiente que se eche en cada surco de la tierra, y poca si fueren escasas de manera que es que entendieren en esto se fijen en la operación que quieran hacer sobre lo que indicare el previo conocimiento que se tenga de las lluvias, de la serenidad, del calor, del tiempo de aire sereno, &c. Sobre las señales de serenidad y temple del aire que se descubren por los estados de la luna, se dice en la Agricultura Nabathea que si pasadas las dos primeras noches del novilunio se viere aquella á la tercera apacible y resplandeciente, esto muestra que habrá serenidad en la atmósfera y que el aire será blando y templado; que si observando la misma en la quinta noche se

hallare en igual forma que en la tercera, indica que habrá serenidad desde entonces hasta mediado el mes; que si en la noche del plenilunio se viere clara ó brillante sin que en su faz se descubra nada de negrura ú otro color, indica serenidad hasta fines del mes; y que si en torno de ella apareciere cerco pardo de color de polvo entre blanco y negro, unidos circularmente (ambos colores) tambien esto es indicio de serenidad.

Kastos citado en otros libros dice, que si pasada la tercera ó cuarta noche se viere la luna apacible y clara, el aire lo será igualmente en aquel mes: que si se viere clara al tiempo de su conjunción con el sol, lo será tambien el aire (Dios mediante); y que si se viere con apariencias de roja, es esto señal de que habrá vientos fuertes, siendo voluntad de Dios.

Acerca de las señales de serenidad por las disposiciones del sol, se dice en la Agricultura Nabathea, que si al levantarse este planeta de su oriente se descubre brillante, esto es, limpio sin vapores interpuestos entre él y nuestra vista y sin negrura alguna, esto indica serenidad; y lo mismo si al tiempo de ponerse se oculta despejado sin nubes ni velos, y tambien, al nacer y al ponerse fueren menos su rayos, y á su disco rodearen nubes espesas, y como si gradualmente se fueran fortaleciendo.

Kastos afirma que si el sol naciente se ve perfectamente claro, es señal de aire sereno y de que tardará la lluvia: que si antes de nacer el sol se ven nubes cortadas, esto también indica tardanza de lluvia, y que si no vieres nubes en el cielo antes de ponerse el sol, y después al ponerse y antes de ocultarse vieres roscar las nubes, esto es indicio de que tardará la lluvia aquella noche y el día siguiente, mediante Dios.

Dícese que si al nacer y ponerse el sol estuvieren sus rayos cubiertos de arboles con cierta profundidad alrededor de él, esto indica poca lluvia y esterilidad. Más Dios es sapientísimo.

En orden á las señales por las disposiciones de la luna de las lluvias que haya de enviar Dios en tiempo de invierno, dícese en La Agricultura Nabathea que si observando la luna nueva á la tercera ó cuarta noche vieres sus dos cuernos como oscurecidos sin que se vean, esto indica que lloverá el primeruo, segundo ó tercer día, Dios mediante. Asi mismo, si el cerco de la luna nueva apareciere de un rojo color de fuego, es señal de lluvia con viento de poniente muy frio. Si estando la luna en oposición aparece en torno de ella alguna negrura, indica lluvia copiosa; y cuanto aquella más intensa fuere, tanto más copiosa será esta y más riguroso el frio.

Si naciere la luna la noche de su plenilunio como con vapores sobre su cabeza interpuestos entre su luz y la vista, señala esto lluvia á los tres días ó antes. Si en torno de ella se descubre uno, dos ó tres cercos, esto muestra lluvia con frio muy fuerte entonces ó despues de la misma. Si pasados dos días del novilunio aparecen alrededor de la luna manchas rosas ó negras, es señal de lluvia, pero ligera. Si la noche del plenilunio aparecen á las tres horas poco mas ó ménos en el cielo nubes negras que extendiéndose hácia la luna lleguen á cubrirla, esto señala lluvia fuerte con viento y relámpagos.

Segun Kastos, la señal de que el Altísimo enviará la lluvia en tiempo de invierno es si pasada la tercera ó cuarta noche de la luna nueva se descubre esta corpulenta y clara en día de humo. Si se viere ceñida de un rojo puro y vivo semejante al fuego, esto es señal de frio riguroso; si de cierta negrura, es aquello señal de lluvia; y si ceñida de dos o tres fajas amarillas, rojas ó pardas, esto muestra vehemencia de frio; las cuales siendo todas oscuras, indican dureza de invierno, y cuyo frío no puede ser mas riguroso.

Dice Casio, que si la tercera ó cuarta noche del novilunio se viere á manera de niebla á la longitud y curvatura de la luna, es esto evidente señal de suspensión de lluvia presente. Observad la luna (dice otro Autor) en los años estériles, y cuando hiciere mansión en la frente de león (es la décima mansión de la luna), lloverá ó soplará viento muy fuerte por disposicion Divina; y lo mismo cuando llegue a juntarse con las *jaratánas* (ó undécima mansión suya) (son dos estrellas llamadas por otro nombre Zubra, que siguen al corazón ó vientre de León), y con el *sarfa* (son las estrellas que caen a la cola del León), (ó su mansión duodécima). Cuando llegue al *sadolajabía* (son tres estrellas en forma de triángulo) (o mansión vigésimaquinta), lloverá y se humedecerá el aire, supuesta la voluntad de Dios.

Observa también la luna, y cuando llegue á cortar los signos de fuego que son Aries, León y Sagitario, y los ventosos que son Libra, Acuario y Géminis, será copiosa la lluvia, mediante Dios.

Si corta los signos de agua que son Cancer, Escorpion y Piscis, y los terrestres que son Tauro, Virgo y Capricornio, será la lluvia poca y habrá esterilidad. Pero Dios es sapientísimo.

Las señales de lluvia en lo que se observa por las disposiciones del sol son (según la Agricultura Nabateca) que si naciendo este planeta sumamente rojo se levanta después oscuro en vez de aquel color, esto muestra lluvia fuerte con templanza, y á veces lluvia que dure muchos días. Si estando el sol cercano á ponerse aparecen al lado izquierdo del lugar de su ocaso nubes muy pardas, es esto indicio de lluvia próxima, mediante Dios. Si juntamente con el sol nacen y se descubren ciertas negruras y nubes pardas, oscuras y espesas, también es esto señal de lluvia que caerá por voluntad Divina.

Consta de otros libros haber dicho Rastos, que si vieres nacer el sol con apariencias de rojo, esto muestra que Dios hará llover: y lo mismo por beneficencia y largueza Divina, si al nacer vieres juntamente con él nubes opacas.

Máxima es de Casio, que si a la izquierda de mediodia se vieren flojas y colgadas nubes pero oscuras, esto indica que luego lloverá por Divina disposición.

Según el libro de los cuatro Laithalimus sobre las señales de lluvia, serenidad y variedad de aires por las disposiciones del sol, de la luna y otros planetas, si aquel al nacer ó al ponerse estuviere claro y no cubierto de nubes, esto muestra serenidad. Si el cuerpo solar no aparece de un solo color, y vieres que él o los rayos que de si despide tiran á rojos, ó que á uno de sus lados hay como nubes negras, ó le vieres con cerco o arboles á su lado ó que sus rayos tiran á color amarillo ó negro, esto es señal de tiempo invernizo v lluvioso.

En orden á la luna, si reparando en ella y observando su sitio tres días después del novilunio y cuando (aparece) la mitad de su disco y también en el plenilunio la vieres apacible y clara sin cosa alguna que la rodee, esto muestra serenidad. Si está apaciblemente roja y aquella luz que reflecte en su cuerpo es amortiguada y como en movimiento perturbado, esto indica viento de hácia aquella parte de donde se moviere. Si tira á obscuro, polvoriento, amarillo ó espeso, es esto señal de invierno y lluvia.

Por lo que hace á los cercos que estuvieren alrededor de la luna, si fuere uno solo y claro y que con la luz de ella desaparece, muestra serenidad. Si fueren dos ó tres, señalan invierno, y si espesos como las nubes, muestran nubes y lluvia. Si tiran á un color polvoriento ú oscuro subido y fueren dos ó mas, indican invierno riguroso y dilatado.

Por lo que respecta al arco del cielo conocido por arco-iris, si aparece después de serenidad, indica tiempo invernal; y si después de este, muestra serenidad.

En órden al brillo de los rayos que de sí lanzan las estrellas, son señal de viento y lluvia; los cuales si parten de un solo ángulo, (muestran que) de allí mismo soplará el viento; si de varios y diferentes lugares, que habrá vientos varios y diversos; y si de los cuatro ángulos, esto indica lluvias de hácia distintas partes.

(Acaso debe entenderse no de los rayos brillantes de las estrellas, si no de lo que vulgarmente llamamos exhalaciones, y nuestro autor se explica en aquella forma para acomodarse a la capacidad e inteligencia de los rústicos, que tienen estos meteoros por unas como emanaciones de las estrellas. Este sentido pues parece el más natural al contexto).

También se manifiestan señales de lluvia y serenidad en las nubes, en los relámpagos y en los arboles. Aben Ketina dice, citando la opinión de los Árabes, que si fueren las nubes negras, es aquello una de las señales de lluvia, las cuales si aparecen manchadas como la piel de la onza, ofrecen lo mismo. Estas manchas no son otra cosa que un prospecto de nubes pequeñas cercanas unas á otras, y así suelen decir: "hemos visto onza montada de lluvia".

Las nubes májilas (ú ofrecedoras de lluvia) son las que hacen al espectador imaginarse que hay lluvia en ellas. Las nubes rojas tirantes a blancas indican no estar llenas (o que carecen de agua) y así vienen á ser indicio de sequedad ó de calor.

Si al ponerse el sol (dice Kastos), vieres nubes cortadas y como rojas, esto señala lluvia, y si nubes con truenos y relámpagos, también es indicio de lluvia aunque más copiosa; y lo mismo por voluntad Divina, si á la izquierda del sol al ponerse se vieren nubes oscuras. Si antes de nacer el sol ó al ponerse se vieren nubes cortadas, esto muestra que la lluvia tardará. Si ántes de ponerse no se vieren nubes en el cielo, y después al ponerse y ántes de ocultarse se vieren como rojeantes, esto muestra que la lluvia tardará aquella noche. Más Dios es sapientísimo.

Acerca de los relámpagos dice Aben Ketina que los Árabes cuando ven brillar los relámpagos de hácia la parte de mediodía y la próxima á ella, se alegran de ello por la seguridad que conciben

de que lloverá: los cuales, cuando brillan de hácia la parte del aquilón, esto claramente señala "jblabo"; y lo mismo dicen de los vientos. El jolabo es el (relampago de nube) que no indica lluvia. Cuando ven el relámpago *walif*, estén seguros de que lloverá. El *walif* es el que brilla dos veces; cuyos brillos siendo seguidos, ofrecen esperanza de lluvia. Si el relámpago brilla de una y otra parte por los extremos de la nube, esto señala lluvia copiosa. Todos ellos aprecian los relámpagos que resplandecen de hacia la derecha (ó mediodía), y no los de la izquierda (ó aquilón), los cuales por lo común son relámpagos de nube infecunda.

Segun el Autor de la Nabathea, si se descubren relámpagos de hácia la parte de mediodía y norte á un mismo tiempo estando el cielo sereno, esto muestra lluvia que habrá juntamente con nubes que se levantarán hácia la parte de mediodía, y vientos frios que soplarán de la parte del norte.

Casio dice que si se advirtiere salir los relámpagos unas veces de la parte del punto cardinal de poniente, otras de hacia levante, y otras de hácia toda la parte del ocaso, habrá sin la menor apariencia de duda lluvias de hácia la parte de poniente; y que de donde quiera que se manifiesten habiendo juntamente nublados, allí mismo habrá huracán y viento impetuoso. Más Dios es sapientísimo.

Por lo que respecta á los arboles, dice Aben Ketiba, que quando los ven en los horizontes al nacer ó al ponerse el sol juntamente con nubes espesas, estan seguros de la fertilidad del año, y al contrario de esto.

Efectivamente son señales de esterilidad los arboles que por el invierno aparecen en el horizonte a la mañana y tarde sin haber nubes.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu Zacaria Iahia, Ben Mohamed Ben Ahmed Ben el Awam: *Libro de Agricultura*. Reedición transcrita, 1884. Archivo Municipal de Lorca
- Alemán Picatoste, F.: *El mal de ojo. Historia, clínica y tratamiento*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia. Murcia, 1987.
- Calvo García-Tornel, F.: *Continuidad y cambio en la Huerta de Murcia*. Murcia, 1975.
- Caro Baroja, J.: *Las Brujas y su mundo*. Alianza, 1993.
- Flores Arroyuelo, F.: *El diablo y los españoles*. Murcia, 1976.
- Fray Alonso de Vargas: *Relación votiva o donaria de la antigüedad de la imagen de Ntra. Sra. de las Huertas*. Estudios de J. F. Jiménez Alcázar, M. Muñoz Clares y Pedro Riquelme Oliva. Lorca, 1999.
- Gallardo de Álvarez, I.: *Medicina popular y supersticiosa*. In: Revista de Estudios Extremeños nºs 1, 2. Badajoz 1946, 47.

Guerrero y Morcillo, M.: *Conjuros contra tempestades, langostas, pulgón, cuquillo y otros animales nocivos que dañan y infestan los frutos de la tierra*. Madrid, 1661, y por su original, Jaén Imprenta de Tomás Copado, 1708.

Jimeno Aranguren, R.: *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas*. Estella, 2005.

Lucena Salmoral, M.: *La últimas creencias de los indios Kofan*. Murcia, 1977.

Morote Magán, P.: *La medicina popular de Jumilla*. Murcia, 1999.

Ocha'a Mve Bengobesama, C.: *Tradiciones del Pueblo Fang*. Madrid, 1981.

Ruiz-Funes García, M.: *Derecho consuetudinario y economía popular de la Provincia de Murcia*. Ed. facsímil Murcia, 1983.

AA. VV.: *De historia médica murciana*. Murcia, 1981.

Archivo Municipal de Cartagena.

Archivo de la Catedral de Murcia.

Archivo Municipal de Lorca.

Archivo Municipal de Murcia.

Ritos mágicos en el Campo de Cartagena

José Sánchez Conesa

LAS RAZONES DE LA MAGIA

La cultura puede ser concebida como una gran creación destinada a resolver los problemas del hombre y la magia, por tanto, forma parte de la cultura. Uno de los pioneros de la Antropología Social, Malinowski, observaba que el hombre recurre a la magia cuando experimenta impotencia ante los hechos y frustración al comprobar que desde la racionalidad no puede resolver sus problemas. Tras siglos de fascinación por la ciencia, al menos desde el siglo XVI, se inicia una suerte de desencanto porque esta no lo explica todo ni es un camino de liberación. Y porque el hombre se ha convertido, en muchos casos, en su víctima.

Julio Caro Baroja¹ se preguntaba acerca del auge de la brujería en la actualidad y respondía que era un problema de desequilibrio de las masas urbanas que mantienen como ideales la técnica, la oficina y el trabajo, "sin darle un contenido espiritual fuerte a nada". Al no disponer de una fe religiosa potente o seguir unos principios éticos o culturales, buscan una salida en los "misticismos de pacotilla". Para don Julio se trataba de un problema de incultura.

Seguimos al profesor Flores Arroyuelo cuando afirma que el rito permite canalizar una experiencia de aproximación a lo sagrado mediante un "procedimiento válido y comúnmente aceptado"². El poder competente, bien sea de naturaleza religiosa o política, o ambas a la vez, es quien determina la ceremonia a cumplir fielmente. Pero también añadimos a estas observaciones de Flores Arroyuelo que el poder del rito precede de la tradición misma porque nos viene de un pasado cargado de significado primigenio. Debemos contar pues con los supuestos poderes de las personas expertas a las que la comunidad les confiere ese reconocimiento, ya que se trata de un bien patrimonial para una determinada sociedad por cuanto les ayuda a resolver sus problemas, o al menos les permite calmar la ansiedad que estos generan. Estos expertos garantizan la eficacia del ritual mediante la observación estricta de las normas de ejecución que transmiten a otras personas

¹ Caro Baroja, J. y Temprano, E. (1985): *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, Ediciones Istmo, p. 334.

² Flores Arroyuelo, F. J. (2006): *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid, Alianza Editorial, p. 7.

para asegurar la continuidad del mismo en medio del secreto y la confidencialidad. Aunque no es menos cierto que, en muchos casos, se traten de auténticos farsantes.

El ritual busca la protección de las bases de la economía local de tal manera que nicho ecológico, subsistencia y ritual conforman un *continuum*. Pensemos en los conjuros contra las tormentas o las plagas de langosta que arrasan cosechas y conducen a la muerte a los moradores del lugar.

Sus gestos, fórmulas recitadas y símbolos en su formalidad reglamentada y repetida son portadores de valores, creencias y sentimientos de capital importancia para la comunidad que los mantiene.

Mediante los ritos mágicos el hombre trata de salvarse del caos y del desorden, reduciendo al menos su inseguridad e incertidumbre³. Todo vale menos la indeterminación, pues los humanos buscan aquello que les resulte útil para asirse firmemente a la vida. Y la magia satisface una serie de deseos y sueños irrealizables en medio de una cotidianidad adversa en muchos casos. El hombre desea controlar la naturaleza y ser señor de su propia vida, aunque muchas de sus empresas sean viles y el mero egoísmo sea el motor que las mueva. Los ritos son también la expresión de la protesta contra un mundo injusto en su estructura económica y social, una vida humana plagada de enfermedades, desgracias naturales y con la muerte al fondo. Mediante la magia se posibilita el combate contra una realidad que no deja opciones de éxito a los más débiles, siendo posible el escapismo a tan indeseada realidad.

MAGIA Y RELIGIÓN

Hemos detectado en los ritos mágicos investigados la notable presencia de oraciones y conjuros, así como la presencia de símbolos e imágenes sagradas o incluso alusiones al mismísimo Diablo. Pongamos el ejemplo de las personas que se consideran con gracia para obrar curaciones; desde el siglo XVII se decía que gozaban de gracia los nacidos en Viernes Santo, quienes tenían la señal de la cruz en la lengua o eran séptima hija de una misma madre⁴.

La Antropología Social, así como otras ciencias sociales, no niegan la religión pero señalan que esta está condicionada por las realidades socio-históricas. El catedrático Salvador Rodríguez Becerra, en ese sentido, nos propone "poner en relación las devociones a las imágenes con las condiciones medioambientales, socioeconómicas y circunstancias históricas: hábitat, medios ecológicos, poblamiento, grupos de poder religiosos y civiles, órdenes religiosas, cosechas, plagas, inundaciones y sequías, sistemas de propiedad (...)"⁵. Su propuesta conceptual supera la diferenciación entre el

³ Flores Arroyuelo, F. J. (2006): *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid, Alianza Editorial, p. 13.

⁴ Bennassar, B. (1970): *Los españoles: actitudes y mentalidades*. Barcelona, Argos, p. 84.

⁵ Rodríguez Becerra, S. (2006) *La religión de los andaluces*. Málaga, Editorial Sarriá, pp. 24-5.

núcleo doctrinal de la institución eclesial y las acciones derivadas de ella, de tal manera que llama religión de los andaluces a las creencias y rituales, así como a las normas institucionales. No discierne entre religión oficial y lo que comúnmente llamamos religiosidad popular, pues toda interpretación y práctica derivada de la doctrina oficial conforman el conjunto de la religión de los andaluces. Las formas y concepciones oficiales y populares, es decir, *modelo ideal* y *modelo real*, se relacionan y se influyen de manera dinámica, aunque el modelo ideal sea el hegemónico⁶.

Caro Baroja nos indicaba que en el budismo, como en otras religiones orientales, ocurre lo mismo, así una cosa es la región del Buda filosófico y otra las pequeñas hechicerías que se dan en un santuario budista⁷. Idéntica situación podemos advertirla entre los musulmanes. Consultados los trabajos de investigación de Blázquez Miguel⁸ llegamos a la conclusión de que la hechicería detectada en nuestra Diócesis por los inquisidores se orientaba fundamentalmente a la magia amorosa, también al curanderismo, ya que muchas de estas hechiceras curanderas conocían el poder de las plantas. Desde la Antigüedad se buscaron soluciones a problemas cotidianos echando mano a remedios contrastados empíricamente o con soluciones imaginativas para huir de una realidad triste y sórdida. Si estas gentes, en muchos casos menesterosas, sentían que Dios les daba la espalda, buscaban la protección y el amparo del Maligno. Se trataba de una protesta de una parte de las masas campesinas contra la realidad circundante dominada por el poder señorial y el poder eclesiástico.

La medicina académica aceptaba en muchos casos la medicina popular y, de hecho, en mi propia familia tengo un caso que exponer. Mi abuela, Águeda García Meroño, cortaba el mal de ojo y el médico de La Palma, don Andrés Romero Font, cuando no podía solucionar el malestar de un niño recomendaba a su cliente que fuese a casa de Águeda para que arreglase el problema. Eran los años 50 y 60 del pasado siglo. En muchos casos contribuía a esta "folk medicina" la deficiente extensión de la atención médica en las zonas rurales. En cualquier caso, la sociedad entera, incluidos sus más altos estamentos, participaban en la creencia de que el origen de muchas patologías se encontraban en hechizos que podían ser combatidos por hechiceros o sacerdotes. En otros casos se cree, pongamos por caso el universal mal de ojo, que existen campos de energía no determinados aún con certeza por el conocimiento científico. La antigua magia egipcia, así como otras, pretendía iluminar zonas oscuras de los humanos, manipulando una energía psíquica insospechada⁹.

La etnografía que presentamos es el fruto de un trabajo de campo realizado durante años en diversas poblaciones del Campo de Cartagena como Alumbres, Balsapintada, Balsicas, Dolores de Pacheco, El Campillo y El Estrecho de Fuente-Álamo, El Jimenado, Fuente-Álamo, La Aparecida, La Murta, La Palma, La Pinilla, La Puebla, Lobosillo, Los Camachos, Los Cánovas, Roldán, San Cayetano,

⁶ Rodríguez Becerra, S. (2006): *La religión de los andaluces*. Málaga, Editorial Sarriá, p. 27.

⁷ Caro Baroja, J. y Temprano, E. (1985): *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, Ediciones Istmo, p. 184.

⁸ Blázquez Miguel, J. (1984): *La hechicería en la Región de Murcia. (Procesos de la Inquisición de Murcia, 1565-1819)* Yecla.

⁹ Jacq. C. (1991): *El mundo mágico del Antiguo Egipto*. Madrid, Editorial EDAF, p. 34.

San Isidro y Tallante. Gran parte de estas pesquisas han sido publicadas en libros como *La Palma. Un pueblo cuenta su historia y Ritos, leyendas y tradiciones del Campo de Cartagena*, textos referenciados en la bibliografía.

RITOS ADIVINATORIOS

El cedazo

El sortilegio del cedazo no requería grandes medios ni especiales conocimientos, tan solo un cedazo o harnero, de los empleados para cribar harina o suero y unas tijeras que son clavadas en el aro de madera que rodea y sujeta la tela de cerdas. Dos personas sostienen los ojos de las tijeras con las yemas de los dedos y le formulan preguntas sobre lo que se quiere conocer, sobre todo acerca de la pérdida de objetos domésticos y sus posibles mangantes. El cedazo responde con una afirmación o negación, de tal manera que si el artefacto se mueve nos estará indicando una respuesta afirmativa y si no lo hace, la respuesta se interpreta como un no. Otros usos eran amorosos con interrogantes del tipo: "¿Me quiere Fulanico?"

El folklorista Díaz Cassou¹⁰ (1843-1902) recogió de unos gitanos errantes en Lobosillo una oración dirigida a San Simón, como otros se encomiendan a San Antonio de Padua, para hallar objetos perdidos mediante el "seaso": "San Simón, suerte quiero arcansá, que me digas la verá; las tijeras agarrás, en el seaso están clavas, personas que reselo boy a nombrar, q'ande el seaso si la sospecha es verdá, San Simón que lo sabe lo declarará. Entro y consiento en erpauto criminá".

La Inquisición consideraba que toda adivinación del futuro era una herejía porque negaba el libre albedrío y apostaba por la fatalidad, sin embargo se imponía el sentido común a la hora de aplicar los castigos que no pasaban en muchos casos de reprender a los protagonistas, en otros casos se aplicaba un número importante de azotes, multas o destierros temporales. A esta institución eclesial debemos mucha información de la hechicería en nuestro país, como la derivada del uso del cedazo, uno de los más famosos y empleados en España, al parecer introducido aquí por los gitanos¹¹. El poeta griego Teócrito, del siglo III antes de Cristo, exponía en su obra *Idilios* que para conocer el futuro se consulta a una mujer que ve lo oculto en los giros del cedazo¹².

Bolitas de papel

Para conocer el nombre de la persona con la que la moza consultante se casaría se introducían en un vaso de agua siete bolas de papel en las que se habían escrito siete nombres de posibles

¹⁰ Díaz Cassou, P.: (1982): *Tradiciones y costumbres de Murcia*. Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.

¹¹ Sánchez Pérez, J. A. (1948): *Supersticiones españolas*. Madrid, Editorial Saeta, p. 82.

¹² Celdrán Gomariz, P. (2011): *Diccionario de manías y supersticiones*. Barcelona, Editorial Vicerversa, p. 102.

aspirantes. A la mañana siguiente se desliaba la bolita que no se había sumergido, la que contenía el nombre del futuro marido¹³.

Fuera de nuestra comarca existen variantes, consistiendo una de ellas en escribir nombres de varones en trocitos de papel que son colocados debajo de la almohada y a la otra mañana se elige uno al azar: el papel nos dice cómo se llamará el futuro novio.

Echar los años o los adagios

Se celebraba en Nochevieja o Año Nuevo, en la intimidad del hogar o durante el descanso del baile. Consiste este juego en adivinar y propiciar el emparejamiento de chicos y chicas para garantizar que la vida de la comunidad continúa mediante la procreación. Para ello se escribe en pequeños papeles los nombres de hombres, solteros o viudos, que se guardan en una bolsa o recipiente, en otro se colocan los nombres de mozas o viudas. En un tercer montón los adagios, denominación con que designan nuestros informantes unos versos picantes, normalmente pareados, de marcado contenido erótico que pretendían *calentar* el ambiente amoroso, aprovechando la licencia que concedía la tradición festiva en una sociedad represiva en cuestiones de moral. En diversas localidades del Campo de Cartagena nos confirman que algunos noviazgos se fraguaron mediante este juego.

En El Campillo de Fuente-Álamo nos narraron estos dos adagios:

Cada vez que te veo las blancas tetas
se me corre el pestillo de la bragueta¹⁴.
Te subiste a la colaña
y te vi la castaña.

En La Puebla (Cartagena):

Por tus piernas arriba corro que troto
y al llegar a lo negro, clavo el hisopo¹⁵.

A propósito de los adagios acontecidos en la localidad de Germar (Lugo), expone Carmelo Lisón Tolosana en *Antropología social de España*¹⁶: "La fecha elegida parece recordar a los solteros y solteras que ha pasado el año y todavía no se han casado". En otras parroquias gallegas se exponían en la puerta de las iglesias la lista de las parejas que el juego ha conformado y el mozo debía acompañar a la moza a la feria.

¹³ Esta información la recogí en La Palma, comunicada por diversas informantes como María Saura García y Águeda García Meroño, publicada en mi libro dedicado a dicha localidad.

¹⁴ Información facilitada por Josefa Alcaraz Palomares, de El Campillo de Fuente Álamo.

¹⁵ Información aportada durante las entrevistas celebradas en La Puebla. Este dato lo aportó Josefina López Martínez

¹⁶ Lisón Tolosana, C. (1971): *Antropología social en España*. Madrid, Siglo XXI, p. 276.

El huevo en el agua

Se cascaban huevos crudos en el agua para contemplar el aspecto que adquirirían, conformándose la cara del joven llamado a convertirse en esposo o incluso el ritual permitía conocer su profesión por la representación de las herramientas características. Si aparecía un barco de vela, tema recurrente entre nuestros informantes, era señal inequívoca que sería un año venturoso. Estas acciones eran propias de la noche mágica de San Juan, como salir a la mañana siguiente a esta noche y preguntar al primer varón que pasase por la calle su nombre. Así mismo se llamaría el hombre de su vida¹⁷. Parecidos ritos adivinatorios podemos apreciar en el resto de España pero con variantes.

Los cardos chamuscados

Tras la quema de la hoguera la muchacha cogía cardos y los chamuscaba, poniéndolos debajo de la cama en un vaso de agua y si a la otra mañana aparecían floridos era señal que el muchacho que le gustaba sería su novio.

La utilización de los cardos en estos menesteres adivinatorios, con sus variantes, también es de uso extendido en otros lugares de la vieja piel de toro.

ELEMENTOS PROTECTORES

Las piedras

En la comarca del Campo de Cartagena hallamos testimonios que nos relatan la recogida de piedras mientras sonaban las campanas de la iglesia el Sábado de Gloria a las diez de la mañana, momento en el que la Iglesia celebraba la Resurrección con anterioridad a lo dispuesto en el Concilio Vaticano II. Estas piedras eran guardadas para sanar enfermedades aplicándolas en las zonas afectadas, siendo lo más común el alivio del dolor de cabeza.

Las piedras estaban vinculadas a lo divino en numerosas culturas como contemplamos asombrados en los menhires, manifestación sólida de la Divinidad. Fueron objeto de culto desde la Prehistoria y, por ejemplo, en el mundo semita se las tenía como morada de dioses. Clemente de Alejandría, escritor cristiano del siglo II, afirmaba que los árabes pre-islámicos adoraban a las piedras. Por ello quizá la gran piedra de la Kaaba de la Meca fue reinterpretada por los teólogos musulmanes como una piedra regalo de Dios a Abraham¹⁸. En muchos pueblos africanos siguen teniendo a las piedras como objetos mágicos y en ellas se revelan, como ocurre en nuestro ámbito

¹⁷ Este ritual, como el resto de los referidos aquí, lo recogemos en numerosos pueblos del Campo de Cartagena y se ha publicado en nuestro trabajo *Ritos, Leyendas y Tradiciones del Campo de Cartagena*.

¹⁸ Celdrán Gomariz, P.: (2011): *Diccionario de manías y supersticiones*. Barcelona, Editorial Vicerversa, p. 370.

católico, numerosas imágenes de Cristos y Vírgenes, tal y como ocurre en el caso de la Virgen del Pasico (Torre-Pacheco).

Flores Arroyuelo señala que la fecundidad de la piedra es debida a la polución divina como creían los hurrito-hititas. Por eso no nos sorprende que existan numerosos ritos propiciadores de la fecundidad que empujan a mujeres a frotar su vientre con un menhir en forma de falo que se encuentra en Reguengos de Monsaraz (Orense)¹⁹. Además de su poder fecundador aliviaban dolencias corporales, tal y como hemos visto, o eran empleadas en exorcismos para luchar contra el poder diabólico.

La sal

La sal era utilizada ya en la Prehistoria para conservar los alimentos, asociada por ello a la inmortalidad. En época del emperador Augusto era elemento básico empleado en magia y en ritos purificatorios.

Se le ponía sal en la boca al niño cuando se bautizaba.

Para prevenir el mal de ojo se ponían en una bolsita unas migas de pan, ajo y un poco de sal aplicándola en la ombliguera del crío.

Protegía de las tormentas al ser arrojada a puñados a la calle o al patio de la vivienda.

Se distribuía por toda la casa cuando se estrenaba, preferentemente detrás de las puertas y en pequeños montones para preservar el hogar de todo mal. Lo sé muy bien porque una tía de mi suegro cuando visitaba en La Palma, diciembre de 1991, lo que sería mi hogar conyugal, nos solicitó sal que fue aplicando tal y como he indicado anteriormente en todas y cada una de las puertas de la vivienda. No supo o no quiso explicarnos las razones de tal menester, tan solo respondió a nuestros requerimientos con un ambiguo: "¡Cosas más!"

Los marroquíes la emplean para purificar la casa y expulsar a los demonios de ella. En muchas culturas de todo el mundo se guarda un cuidado exquisito para no pisar el umbral, así en África occidental la entrada de los poblados se halla a menudo cerrada con una valla móvil destinada a impedir el paso a los malos espíritus. En Marruecos, Palestina, China o Rusia el recién casado introduce en sus brazos a la novia poniendo cuidado de que no pise el umbral de la casa pues de lo contrario entraría la mala suerte en ella. Muchas pueden las interpretaciones, una de ellas es que en Marruecos, como en otros rincones de la geografía mundial, la gente cree que los duendes y los malos espíritus rondan el umbral. En Lituania, cuando se construye una casa nueva se coloca sobre el mismo un crucifijo de madera o de cualquier otro objeto que proceda de generaciones anteriores. Los alemanes observan la superstición de no pisarlo cuando se trata de una casa nueva puesto que provocarían a estos entes. Los antiguos romanos veneraban en el ámbito de la puerta

¹⁹ Flores Arroyuelo, F. J. (2006): *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 51-4.

de entrada del hogar a los dioses lares, los espíritus de los antepasados que protegían a los moradores de la casa.

Sin embargo, la sal trae mala suerte cuando es pedida y por tanto es mejor que la coja directamente la persona que la necesita.

Es señal de mal augurio cuando se vuelca el salero, creencia originada hace unos cinco mil años en Oriente Medio, quizá debido al alto valor dado a este elemento en el mundo antiguo. Para conjurar esta desgracia, sumerios y egipcios echaban unos granos de la sal derramada por encima del hombro izquierdo, prácticas heredadas por asirios y griegos en el siglo VI antes de Cristo. Los griegos la utilizaban para defenderse de las influencias de los demonios y en el norte de África se sirven de ella para purificar el hogar y expulsar a los malos espíritus²⁰. En el cuadro de la Última Cena, de Leonardo da Vinci, Judas tiene ante sí un salero volcado.

Medallas y escapularios

Protejan a quienes portaban estos elementos. En muchos casos a los niños se les solía poner en la ombliguera. Los amuletos son utilizados desde tiempo inmemorial como podemos leer en el *Libro de los muertos* de los egipcios, encontrándose en las momias gran cantidad de ellos. Otros pueblos de la Antigüedad que los tuvieron muy presentes fueron asirios, fenicios, griegos o romanos.

Cruz de Caravaca

Era empleada para acabar con las tormentas como señalan muchos testimonios recogidos entre nuestros mayores, quienes nos indican que las cruces "se iban abriendo" conforme ejercían su acción benéfica.

Herraduras

Se colgaban en las puertas de las casas o en las cuadras para atraer la buena suerte, cuantos más agujeros tenían mucho mejor.

Mircea Eliade escribe en su obra *Herreros y alquimistas* que esto puede tener origen en la creencia de que el oficio de herrero o herrador es de procedencia sagrada y el hierro hace eficaces los amuletos. Plinio el Viejo en su *Historia Natural* descubre grandes posibilidades terapéuticas en el hierro para sanar afecciones como mordeduras de perros rabiosos, hemorragias o hemorroides. En la Edad Media se descubrió que las brujas huían de este material.

La herradura desde el siglo V antes de Cristo ha simbolizado la buena suerte, parece ser que los griegos la introdujeron en occidente. Una leyenda del siglo X cuenta que al herrero Dunstan, luego arzobispo de Canterbury, le pidió a un individuo que le herrara los pies, apercibiéndose de

²⁰ Celdrán Gomariz, P.: (2011): *Diccionario de manías y supersticiones*. Barcelona, Editorial Vicens, pp. 402-3.

que se trataba del Diablo, al que le arrancó la promesa que nunca entraría en casa quien exhibiera una herradura. Una manera de cristianizar una costumbre pagana y universal que presupone que el hierro contrarresta la influencia del Maligno y neutraliza las fuerzas negativas.

Los hierros del hogar

En casos de tormenta se sacaban los hierros del hogar a la puerta de la casa o al patio para conjurar el peligro. Hablamos del trébede o triángulo de hierro con tres patas que sirve para poner la sartén o la olla en la lumbre.

Tenazas

Puestas en forma de cruz también evitaban las tormentas.

Tijeras

Para evitar que se le hinche el vientre al difunto y reviente durante el velatorio se le solía poner unas tijeras abiertas. Hay quien sostiene que existe una estrecha relación entre las tijeras y el bautismo, sacramento mediante el que se corta con el Diablo y se une el hombre a Dios, así en algunas zonas de influencia del cristianismo oriental están presentes unas tijeritas de plata en la citada ceremonia.²¹

Robo de objetos

Para que entrara la buena suerte en una casa cuyos moradores estaban pasando una mala racha, un vecino o amigo debía *robar* un objeto de la casa en cuestión pero sin que lo advirtieran los moradores.

ELEMENTOS MALÉFICOS

Paraguas

Abrirlos dentro de una casa atraía la mala suerte, mucho más si se bailaban. Quizá por la posibilidad más que probable de que alguno quedara lesionado por las varillas de dicho artefacto o que al abrirse o bailarlo cayesen objetos circundantes del hogar.

La mujer

Cuando tenía la regla no se la dejaba entrar en las bodegas pues transformaba el vino en vinagre, así ha sido hasta fechas recientes pues se podía leer tal prohibición en algún letrero

²¹ Celdrán Gomariz, P.: (2011): *Diccionario de manías y supersticiones*. Barcelona, Editorial Vicens, p. 431.

colgado en estos recintos del Campo de Cartagena. En tal situación se dice que la mujer corta la mayonesa y provoca alteraciones en la elaboración de otros alimentos o del jabón. Esta creencia viene de la antigüedad, pues Plinio el Viejo nos describe estos peligros añadiendo otros como hacer abortar a los animales, nublar el cielo, romper espejos o volver estériles los campos. La Biblia, en el libro del Levítico, recomienda al hombre rehuir todo contacto con la mujer durante ese periodo.

La bicha o culebra

Representa al demonio por el episodio bíblico en que bajo la apariencia de serpiente hace comer del fruto prohibido a Adán y Eva, provocando de esa manera la expulsión del Paraíso. Dios la maldice entre todos los animales y la condena a arrastrarse por el suelo. Algunas mujeres ni la nombran o la designan por la bicha, acompañándose de un gesto desdenoso al hablar de ella.

El mejor sistema para darle muerte consiste en apretarse el cabello diciendo en voz alta tres veces: "¡Mariquita, estate quieta!" La culebra se paraliza y de esta manera se le puede asestar un golpe mortal como acreditan nuestras informantes, quienes prefieren nombrarla como bicha porque la palabra culebra es maldita. Esto nos vuelve a revelar la eficacia mágica de las palabras, interpretando quien esto escribe que Mariquita es diminutivo de Marica, forma derivada de María. La maligna bicha queda pues paralizada por ser apelada por el nombre de la Madre de Jesucristo.

El abejorro

El abejorro de color negro se relaciona con la mala suerte y el rojo con la buena. Cuando aparece se dice: "Abejorro rojo, buenas noticias traigas y si no las traes, al suelo te caigas".

Las tijeras abiertas

Entrar en una casa y encontrarlas en esa posición es nefasto.

El espejo

Su rotura trae la desgracia a la casa. En la mentalidad primitiva se identifica imagen de la persona y espejo. Por tanto lo que le ocurre al espejo le ha de ocurrir a la persona. El espejo se considera mágico por ser puerta a lo desconocido y para algunos magos su contemplación facilitaba el conocimiento del porvenir o incluso del presente.

Flores Arroyuelo²² expone en su *Diccionario* que un astrólogo de París poseía un espejo que le permitía saber lo que pasaba en Milán. Para que todos los parisinos conocieran estas visiones

²² Flores Arroyuelo, F. J. (2000): *Diccionario de supersticiones y creencias populares*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 116-7.

proyectaba las imágenes de su espejo en la superficie de otro y de este a la Luna. También se decía que el espejo era empleado para hipnotizar a una persona al mantenerla mirándolo fijamente para obtener así verdades y detener ladrones.

El martes

Sobre todo si coincide que es día trece hay que evitar viajar o iniciar cualquier actividad en ese día, siendo muy conocido el refrán: "En martes ni te cases ni te embarques". La mala reputación le viene por ser día dedicado a Marte, dios romano de la guerra. El trece es número maldito porque en la tradición cristiana trece eran los comensales en la Última Cena de Jesús, sumando trece el traidor Judas.

La silla

Cuando se hace girar sobre una pata sola trae el mal fario. Hay una amplia gama de objetos domésticos que si aparecen volcados o tumbados en la casa traían la mala suerte, tradición que encontramos en época romana como nos manifiesta Propercio en sus *Elegías*, en las que aparece el mal augurio de la mesa con las patas en alto.

La lactancia

Cuando una mujer se encuentra en esta circunstancia debe evitar que una perra que esté amamantando coma las sobras de los alimentos ingeridos por la mamá, especialmente huesos, pues la mujer perderá su leche.

ORACIONES DE PROTECCIÓN

– Ante las tormentas se rezaba a Santa Bárbara:

"Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita.
En el cielo de la cruz
Padrenuestro amén Jesús".

Otra versión difiere en el penúltimo verso:

"En el árbol de la cruz"

– Para morir en paz hay que rezar nueve oraciones.

– Cuando se desea el éxito profesional se debe rezar al santo patrono de tal actividad. Por ejemplo, los camioneros o cualquier persona que inicia un viaje por carretera, se encomiendan a

San Cristóbal. Algunos de estos profesionales llevan una imagen del santo en su camión y los carpinteros en su local una de San José.

Las oraciones, así como el recitado de otras fórmulas, nos conducen al tema del valor de la palabra, tan presente en todas las culturas. Pensemos en los antiguos egipcios que empleaban palabras incomprensibles y mágicas, en realidad un conjunto de sonidos eficaces, en una mezcla de idiomas como el egipcio, babilonio, cretense y otras lenguas extranjeras que pueden desembocar en vocablos como *abracadabra*. La repetición de un texto mágico le confiere eficacia, aunque se debe cuidar además el tono y ritmo del recitado.²³

RITOS DE PROTECCIÓN

– El Sábado de Gloria era costumbre romper ollas, platos, cántaros o macetas desportillados estrellándolos contra el suelo en las puertas de las casas. Se trataba de una tarea realizada por mujeres y niños en alegre algarabía por la victoria de Jesucristo y que puede interpretarse como exorcismo contra el Diablo, protegiendo el territorio de su influencia.

NOTA: Igualmente la rotura de estos objetos domésticos ha podido ser interpretada como señal de duelo, como ha revelado el estudio de Pepe Ortega²⁴ sobre los cuentos mágicos en el Campo de Cartagena. Si bien es cierto que el propio Ortega indica que ese acto de júbilo era propio en las bodas de los antiguos egipcios y judíos. Actualmente se sigue esta costumbre en Mallorca.

Tras la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) pasó a festejarse litúrgicamente la Resurrección de Cristo en la Vigilia Pascual, madrugada ya del Domingo, perdiéndose esta costumbre.

– El día de la Encarnación (25 de marzo) se protegía la casa de las influencias del Maligno con los rezos del Rosario que se iban realizando por todas las habitaciones, a la vez que se alzaba un crucifijo diciendo:

Huye, huye Satanás
que en mí parte no tendrás,
que el día de la Encarnación
cien avemarías recé
y cien veces me santigüé.

Este rito se repetía para proteger los campos y caminos de las malas influencias, por lo que grupos de mujeres marchaban rezando y recitando la oración anterior. Al mencionar la palabra Sa-

²³ Jacq. C. (1991): *El mundo mágico del Antiguo Egipto*. Madrid, Editorial EDAF, pp. 31 y 82.

²⁴ Ortega, J. (1992): *La resurrección mágica y otros temas de los cuentos populares del Campo de Cartagena*. Murcia, Universidad de Murcia.

tanás se arrojaban piedras contra el suelo, acción que gustosamente efectuaba la chiquillería que acompañaba. Así lo relataban referido a los campos de El Jimenado (Torre-Pacheco).

Ese mismo día en El Estrecho de Fuente Álamo se recitaba la siguiente oración: "Ánima mía/ mi Señor Jesucristo/ murió por ti/ tú por Él morirás/ pasarás por el valle de Josafat/ con el enemigo malo te encontrarás/ y le dirás: ¡Reo Satanás! /que de mi alma / parte no tendrás/ y el día de mi Señor/ a la Virgen María/ cien avemarías recé/ y cien veces me santigüé". Esta oración se iba rezando intercalada con el Ave María 100 veces y a su finalización de cada una de estas ocasiones se tiraba una piedrecilla al suelo. La que dirige el rezo inicia la sesión con 100 piedrecitas o *chinas* sobre su delantal en rito profiláctico contra la acción diabólica. Nuestra informante nos contaba que debía observarse el precepto de rezarlo fuera del hogar porque el techo del hogar podía venirse abajo.

ORACIONES PARA RECUPERAR OBJETOS

– Para recuperar objetos perdidos hay que pedirselo a la ánimas benditas diciendo:

Ánimas benditas
ponerme en mi camino
lo que se me ha perdido.

A continuación se rezan tres avemarías y tres padrenuestros.

Otra oración:

Ánimas benditas, puras y bellas
que en el Purgatorio estáis
por la pena que tenéis
y la gloria que esperáis,
concederme lo que os pido.

A continuación se rezan tres avemarías y tres padrenuestros.

– Para hallar objetos perdidos se les pide ayuda a las Ánimas o se le reza a San Antonio.

San Antonio bendito,
bendito eres,
más hermoso es el Niño
que en brazos tienes,
por la palma virginal
concede lo que se te pide
en esta necesidad.

Se rezaban después tres padrenuestros y tres avemarías.

Dentro del rico patrimonio cultural de nuestros cantes de las minas encontramos una letra que alude directamente a la comunicación entre vivos y muertos.

Compadre, si va al cielo,
hágame usted este favor:
pregúntele a mi abuelo
dónde se dejó el legón
y el capacico terrero.

– Se invoca a las ánimas cuando queremos despertarnos a una hora determinada, esto mismo se sigue realizando por mujeres de mediana edad y que residen en la ciudad de Cartagena. En la mayoría de los casos son recuerdos de sus abuelas, habitantes del medio rural.

Si se pedían tres cosas a San Judas y el santo te concedía una. En la iglesia parroquial de La Palma tiene altar la imagen de este santo patrón de lo imposible. Van a rezarle y pedirle favores devotos desde distintos puntos, a veces lejanos.

Otra solución para encontrar lo perdido es hacer cuatro nudos en las puntas de un pañuelo y recitar:

Diablo, diablo
los huevos te ato
sí no me das
lo que te pido
no te los desato.

Actualmente se emplea más una versión que sustituye al Diablo por San Cucufato, mártir que predicó en la Península Ibérica en el siglo III, patrón de jorobados y pequeños hurtos.

Según unos se debe dejar el pañuelo, hasta que aparezca el objeto, en lo alto de un armario, para otros debe llevarse en el bolsillo. Debemos aportar dos datos, por una lado decir que se atribuía al Diablo la ocultación de los objetos perdidos y por otro lado, añadir que el nudo es una señal de protección, algo bien atado nos produce seguridad. Llagüe en su obra *El Fetichismo* remonta el origen de los nudos como práctica mágica a la época de los antiguos egipcios y nos aporta el dato de que en Rusia un simple hilo anudado sirve para prevenir el mal de ojo. En efecto, un nudo mágico es un punto de conexión del mundo divino y el mundo humano.²⁵

²⁵ Jacq. C. (1991): *El mundo mágico del Antiguo Egipto*. Madrid, Editorial EDAF, p. 73.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Munárriz, L; Flores Arroyuelo, F. y González Blanco, A. (eds.), (1980): *Folklore de la Región de Murcia*. Murcia, Editora Regional de Murcia.
- Álvarez Munárriz, L. (2005): *Antropología de la Región de Murcia*. Murcia, Comunidad Autónoma de Murcia.
- Álvarez Santaló, C; Buxó Rey, M^a J; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) (2003): *La religiosidad popular*. Tomos I, II, III. Barcelona, Anthropos.
- Ariès P. (2011): *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus.
- Arratia Martín, V. (1999): *Las Ánimas del Purgatorio en la provincia de Valladolid, una devoción popular*. Valladolid, Editora Provincial.
- Álvarez Munárriz, L; Flores Arroyuelo, F. y González Blanco, A. (eds.), (1980): *Folklore de la Región de Murcia*. Murcia, Editora Regional de Murcia.
- Bennassar, B. (1970): *Los españoles: actitudes y mentalidades*. Barcelona, Argos.
- Blázquez Miguel, J. (1984): *La hechicería en la Región de Murcia. (Procesos de la Inquisición de Murcia, 1565-1819)*. Yecla.
- Caro Baroja, J. y Temprano, E. (1985): *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, Ediciones Istmo.
- Caston Boyer, P.: (1985): *La religión en Andalucía (Aproximación a la religiosidad popular)*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.
- Celdrán Gomariz, P.: (2011): *Diccionario de manías y supersticiones*. Barcelona, Editorial Vicens.
- Díaz Cassou, P.: (1982): *Tradiciones y costumbres de Murcia*. Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- Flores Arroyuelo, F. J. (2000): *Diccionario de supersticiones y creencias populares*. Madrid, Alianza Editorial.
- Flores Arroyuelo, F. J. (2006): *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid, Alianza Editorial.
- Frazer, J. G. (2001): *La rama dorada*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Geertz C. (2003): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gómez García, P. (2005): *Las estructuras de lo simbólico. Perspectivas sobre la cultura popular andaluza*. Granada, Comares.
- Gris Martínez, J. (2007): *Auroros y animeros de la Región de Murcia. Tesoros vivos de la humanidad*. Murcia, Comunidad Autónoma de Murcia y Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz.

- Iniesta Villanueva, J. A. y Jordán Montes, J. F. (1991): *Ritos mágicos y tradiciones populares de Hellín y su entorno*. Murcia.
- Jacq. C. (1991): *El mundo mágico del Antiguo Egipto*. Madrid, Editorial Edaf.
- Lisón Tolosana, C. (1971): *Antropología social en España*. Madrid, Siglo XXI.
- Lisón Tolosana, C. (1981): *Perfiles simbólico morales de la cultura gallega*. Madrid, Akal Editor.
- Luna Samperio, M. (Coord.), (1989): *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, Editora Regional de Murcia.
- Llaugue, F. (1975): *El fetichismo*. Barcelona.
- Maldonado, L. (1985): *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, Sal Terrae.
- Malinowski, B. (1985): *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Planeta Agostini.
- Mariño Ferro, X. R. (1987): *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo, Xerais de Galicia.
- Martín Soto, R. (2008): *Magia y vida cotidiana. Andalucía, siglos XVI-XVIII*. Sevilla, Renacimiento.
- Mircea, E. (1996): *Herreros y alquimistas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ortega, J. (1992): *La resurrección mágica y otros temas de los cuentos populares del Campo de Cartagena*. Murcia, Universidad de Murcia.
- Rodríguez Becerra, S. (Coord.) (1999): *Religión y cultura*. Volúmenes 1 y 2. Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado.
- Rodríguez Becerra, S. (2006): *La religión de los andaluces*. Málaga, Editorial Sarriá.
- Sánchez Conesa, J. (1998): *La Palma. Un pueblo cuenta su historia*. Torre-Pacheco.
- Sánchez Conesa, J. (2004): *Ritos, leyendas y tradiciones del Campo de Cartagena*. Cartagena, Editorial Corbalán.
- Sánchez Pérez, J. A. (1948): *Supersticiones españolas*. Madrid, Editorial Saeta.

Ayuntamiento de Murcia

Alcalde-Presidente

Miguel Ángel Cámara Botía

Concejal Delegado de Cultura

Rafael Gómez Carrasco

Festival Internacional de Folklore en el Mediterráneo

Manuel Fernández-Delgado Cerdá

Francisco Armiñana Sánchez

José Manuel Corbalán Sánchez

Consuelo Oñate Marín

Coordinación del Seminario

Manuel Fernández-Delgado Cerdá

Francisco Armiñana Sánchez

Edita

Ayuntamiento de Murcia

Dirección técnica

Servicio de Comunicación

© De los autores

Colabora

UCAM. Universidad Católica de Murcia

Diseño de la colección

Tropa

Montaje e impresión

A.G. Novograf

ISBN

978-84-15369-65-3

D.L.

MU 702-2014