

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Mirando hacia atrás.....	3
Joaquín Díaz	
Juegos infantiles y botánica.....	4
Adolfo Rodríguez Arranz	
Los espejos del miedo navarro en la cultura popular de la Modernidad.....	9
Pablo Orduna Portús	
El humor religioso judío en Chajim Bloch y Ángel Wagenstein.....	25
Miguel Ángel de la Fuente González	
Zapatos guardianes: El descubrimiento de un «zapato oculto» en la parroquia de Santa María la Antigua de Vicálvaro.....	56
Leticia Cortina Aracil	
Implementación de actividades patrimoniales artísticas mediante tecnologías móviles. La Fiesta de la Virgen de la Salud, Algemesí, Valencia. España.....	74
David Mascarell Palau y José Martínez Uso	
Léxico de la zafra del tomate en Gran Canaria, Islas Canarias.....	86
Andrés Monroy Caballero	

SUMARIO

Revista de Folklore número 478 – Diciembre 2021

Portada: *La verdad, el tiempo y la historia* de Francisco de Goya, 1812.

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

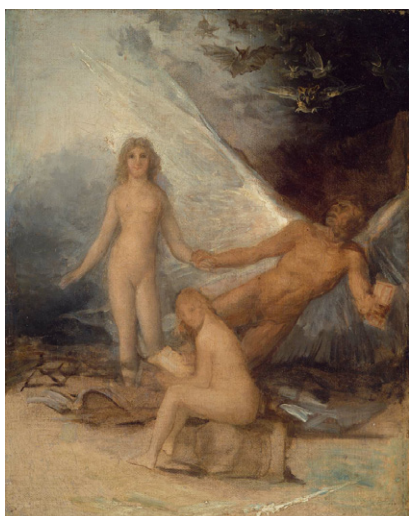
Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores

Fundación Joaquín Díaz - <https://funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810

MIRANDO HACIA ATRÁS

Don Francisco de Goya dejó para la posteridad un legado artístico impagable. Su idea de lo que debía y no debía ser España sobrevuela por encima de la época y de las difíciles circunstancias en que le tocó vivir. La alegoría titulada «La verdad, el tiempo y la historia», actualmente en el Museo de Estocolmo y fechada hacia 1812, se inspira claramente en una obra anterior, pintada a fines del siglo XVIII, en la que las tres imágenes estaban desnudas. Aparentemente, la diferencia entre el primer boceto –que ahora se exhibe en Boston– y el lienzo de la pinacoteca sueca estaría solo en la capacidad del pintor aragonés para «disfrazar» los personajes para que dos siglos más tarde pudiésemos elucubrar acerca de su verdadero sentido, pero me atrevería a insinuar dos motivos más que aportarían datos significativos a la concepción profunda de la obra: el personaje que representa a la Historia está mirándonos en el cuadro más antiguo mientras que pudorosamente baja la mirada en el segundo, y el Cronos original que se estaba llevando a la Verdad de la mano, en la segunda pintura sujeta por el antebrazo a la figura como si tuviera miedo de que se manifestara sin ambages. Es fácil comprender la contenida desesperación de Goya, su mensaje subliminal, y podemos comprobar que su pintura, pese a los años transcurridos, nos sigue golpeando



como un alda-bón. No lo es tanto conocer por qué senderos transitó para encontrarse con la maldad, con el bien, con la belleza, con lo monstruoso, con la verdad y la mentira.

Cuando iniciamos hace 41 años la andadura de una revista mensual sobre la tradición y sus múltiples vertientes, no sospechábamos siquiera que el camino fuese tan largo ni las experiencias tan múltiples como satisfactorias. Sabíamos, eso sí, porque nos lo recuerda el refranero que cada momento tiene su afán, y que el modo en que percibimos el paso del tiempo y la manera en que depositamos nuestra mirada sobre las cosas que nos rodean puede variar, sin que ello menoscabe el sentido o la complejidad de nuestra actitud ante ese transcurso de los acontecimientos y la consiguiente opinión sobre los mismos.

Cada maestrillo tiene su librito y cada publicación su método. El nuestro siempre fue acoger relatos que se apoyasen en la memoria y la proyectasen, ofreciendo textos basados en el recuerdo y en la indagación, en la evocación y en el estudio. Pico della Mirandola inauguró el Renacimiento con una tesis abierta y atrevida: solo el amor a la sabiduría y por tanto a la vida será capaz de regenerarnos, de hacernos renacer por encima del determinismo o de la suerte adversa. Por supuesto que el humanista conocía los problemas de su época, que no se diferenciaban mucho de los de otras épocas, pero invitaba a superarlos combatiendo, principalmente con las armas de la reflexión. Recurramos a su palabra para no desesperar ante la superficialidad de nuestros días: «Todo este filosofar, en efecto, es más bien objeto de desprecio y de afrenta (tal es la miseria de nuestro tiempo) que de honor y de gloria. Y esta dañina y deformada convicción ha prevalecido hasta tal punto en la mentalidad de la mayoría que, según ellos, sólo unos pocos o quizás nadie debería filosofar».

Pues eso: imitemos a Pico della Mirandola y tratemos de ordenar sosegadamente el cosmos, organizando y clasificando el caos de opiniones en nuestras alacenas como lo haría una buena ama de casa, con sensatez y sentido práctico.

CARTA DEL DIRECTOR

JUEGOS INFANTILES Y BOTÁNICA

Adolfo Rodríguez Arranz

Este escrito no es un artículo académico. No contiene referencias bibliográficas ni cita de autores. Su principal valor consiste en que su enfoque es otro. Es el relato desde un punto de vista personal, intimista, casi autobiográfico; la evocación de un pasado y unas circunstancias muy diferentes a las actuales en las que la utilización del entorno natural como recurso era la principal escapada a la imaginación infantil y eso creaba un inventario de juegos que regresan hoy a la memoria y que conforman un paraíso de posibilidades lúdicas, enraizadas en un tiempo y un espacio, que no deberían caer en el olvido.

Y luego están los recuerdos infantiles. Aquellos recuerdos envueltos en una nebulosa en la que se entremezclan el canto de un jilguero en la retama, el tañido de las campanas percibido desde Los Alisos, el sonido de las esquilas y los balidos alejándose por la cañada, el pastoso sabor de la leche en polvo, el arrullo de una tórtola en las cumbres del pinar, las flores a María en formación castrense, las cigarras envolviendo una siesta en la sombría y húmeda ribera del Eresma, el pan con vino y azúcar, las norias tintineando en las huertas al atardecer, las correrías en la plaza mientras suenan en el quiosco los acordes de un bolero...

Otras personas las que me rodeaban. Los mismos espacios, pero otros tiempos y otras sensaciones. Y otro arraigo, otra relación con el entorno, con el espacio que entonces suponíamos infinito y con el tiempo que entonces creíamos inexistente. Y aquellos juegos juga-

dos sin juguetes, pero con todo un escenario natural a nuestra disposición donde inventar y experimentar con todo lo que nos rodeaba, sin restricciones, sin límites impuestos y sin remordimientos; un imaginario infantil inagotable; un escenario que no hacía sino paliar una falta de recursos que avivaba la más abierta creatividad.

Aquella era una naturaleza mucho más generosa y diversa, con multitud de mariposas multicolores batiendo sus alas apresuradamente para evitarnos y gusanos de luz fulgiendo intermitentes en las noches de estío; un tiempo en que las amapolas, mielgas, azulejos, acederas y gamarzas no estaban relegadas a la marginalidad de las sombrías cunetas y un niño podía conmoverse ante la demostración de vida y muerte de una naturaleza más espléndida que la actual, cicatera, domesticada y subyugada a las utilidades humanas no siempre decorosas. Todo ello a disposición de la imaginación infantil, del tanteo y ensayo propiciando experiencias que conformaban una forma distintiva de relacionarse con el medio y con el mundo: el asombro, la curiosidad, la fascinación, el respeto.

El catálogo de juegos infantiles que tomaban como instrumento los objetos de ese mundo vegetal exuberante, diverso y próspero, contiene aquellos que no pasaban de ser simples divertimentos compartidos sin la ordenación de los juegos reglados sino más bien como actividades que todos conocíamos y que venían adaptadas a los periodos naturales, a las estaciones y a lo que en cada momento se nos ofrecía. Así, vivíamos con entusiasmo la aparición primaveral de los racimos colgantes de las flores de acacia blanca, «pan y queso». Inflorescencias azucaradas y con un olor tan profundo que nos hacía

competir con todo tipo de insectos, pero que degustábamos con la reverencia de un comulgante. Menos sabrosos, el fruto inmaduro de la malva, los «panecillos», tampoco pasaban desapercibidos para aquellos pequeños de encarnadas y desconchadas rodillas, pero nada que ver. ¡Qué va! Ni siquiera las modestas alverjanas o los prematuros granos de las espigas de trigo. Ni siquiera.

En el orden de los sabores, una práctica aberrante, que muchos seguíamos con escrupulosa disciplina, era aquella de buscar entre la leña los palos más porosos para ponerlos en la boca de la gloria, en el patio trasero de la escuela, y así poder darle unas caladas durante el recreo. ¡Por dios, si todos amargaban como hieles! Los más abundantes eran los de pino, inservibles para este fin, pero ya nos encargábamos de buscar en la cercana ladera del Eresma las ramas jóvenes y secas del saúco que, además de su esponjosidad, tenían un pequeño agujero central que permitía el ligero paso del humo hacia las tiernas e inocentes tragaderas. Agradecido, porque desde entonces no he vuelto a fumar, aunque, por el olor que percibo, el sabor del tabaco no dista mucho de aquellos palos fumados a escondidas con las manos moradas por los rigores del invierno en la meseta.

Otra de las leyendas que corrían entre los crédulos e ingenuos infantes que éramos revelaba que el ajo de cigüeña tenía propiedades analgésicas incuestionables. Yo nunca lo practiqué, pero me contaron que era empresa común entre los compañeros el ir a las eras a buscar estos bulbos para frotárselos abundantemente en las manos antes de entrar en el aula. Y ya podía el maestro pegarte con su vara de fresno en las manos (también empresa común) que no sentías ningún dolor. Como todo el mundo creía la farsa, el condenado debía poner cara de no sentir nada ante el castigo y de esa forma el fingimiento perpetuaba el enredo.

Unos años después, ya en el instituto, jugábamos con regularidad al fútbol en «Los Jardines» durante el recreo. ¿Las porterías?: los bancos de granito, aquellos en los que el portero

era el único cancerbero del mundo que ejercía su oficio sentado. ¿La pelota?: otra vez recurriendo a lo más próximo, una castaña de tantas y tantas que casi cubrían el suelo bajo el dosel vegetal de aquel improvisado estadio.

Hace unos años tuve la ocasión de recordar algunos de estos juegos junto a Ainhoa. Habíamos salido a pasear por la explanada sur del castillo. Tarde de luz diamantina y de vencejos sobrevolando alocadamente la fortaleza. Las amapolas fueron el pretexto para iniciar un juego todavía no olvidado y entonces recurrente: «Gallo, gallina o pollito» que otros recordarán como «Gallo, gallina o kikiriquina» o «Fraile o monja». En aquellas versiones, añadíamos el color blanco a la adivinación del matiz de los pétalos ocultos en las tiernas cápsulas. En la última, solo el rojo y el rosa. Creo que no hacen falta más explicaciones como tampoco para el siguiente juego del que disfrutamos en ese mismo lugar: colocarnos, prendidos, aquellos «relojitos» o semillas de los alfileres de pastor que tanto nos asombraban entonces, que tanto sorprendieron a mi nieta y que llevamos con orgullo sobre el pecho durante toda la tarde.

¡Qué tiempos aquellos en que los objetos más minúsculos, más cotidianos eran la antesala de un mundo de fantasía y de posibilidades! De lo trivial a lo lúdico, de lo ordinario a la utopía, de la niñez a la adolescencia.

Y el pinar, ¿no aportaba recursos a la actividad infantil? Pues no muchos, la verdad, a pesar de su preponderancia entre los ecosistemas del pueblo. Bueno sí. La «mina» eran pequeños bloques de arcilla seca y compacta extraída no sin riesgo de las laderas de los ríos como material para esculpir los objetos más dispares en función de la originalidad del escultor. Recuerdo que, para este mismo fin, recurriamos a la corteza del pino, a las roñas. Pero como estas no tenían las cualidades de aquella suerte de mármol local, pero sí una garantizada flotabilidad, acabaron por circunscribir su utilidad casi exclusivamente a la fabricación de barcos de vela. Con un palo mayor y una improvisada vela de papel ya podía surcar valientemente las

temerosas y turbulentas aguas del «Río Grande». Otro juego, sin salir del río: ¿qué decir de aquellas carreras de palitos que, arrojados a la par, seguíamos corriente abajo con alocado entusiasmo y gritos de ánimo hasta llegar a donde ya no podíamos continuar más adelante? El descenso del Sella en versión local.

Las peleas con zaragüelles aún verdes (la cebadilla ratonera) no eran para pusilánimes. Puntiagudos dardos vegetales, *flechas*, que lanzados sobre todo, pero no solo, hacia la ropa, se agarraban a esta con pertinaz firmeza y, tras una somera comprobación, su densidad sobre el tejido acababa marcando el vencedor de la contienda. Pero en los lagarejos no había dudas: quedaba bien claro quien sufría la humillación de terminar tras una ardua disputa, a veces desplegada con atropelladas carreras por todo el majuelo, con la cara llena de hollejos, de empalagoso mosto y de no muy buen humor por lo que era considerado un agravio producido, casi siempre, a traición; felonía que enaltecía las ganas de resarcirse cuanto antes de aquel ultraje, de aquella vejación imperdonable realizada en público y, lo peor, bajo la atención y la mofa de todos.

En aquel entonces y con aquellas edades, había que tener mucha habilidad y destreza para poder gozar de la mejor arma de defensa y ataque de la que podía disponer un chiquillo en aquellos tiempos. Habilidad desde el mismo momento de escoger y preparar la horquilla precisa. Cortar, desbastar, pelar, tallar eran operaciones necesarias para disponer de la mejor horca posible en la que continuar con el resto de faenas precisas hasta obtener el mejor tirachinas concebido por un aspirante al cuerpo de cazadores numerarios. Y no desprenderse nunca de él era una condición necesaria para obtener el prestigio que otorga esta distinción. El avellano y el olmo eran mi opción preferida. Un secreto: todavía salgo al campo acompañado de mi último tirachinas, ahora ya muy evolucionado y fabricado con horca de acero.

Otro intento de imitar los instrumentos bélicos eran la fabricación de arcos para lo cual era

preciso encontrar el material adecuado, pero reconozco que a mí no se me dio muy bien esta faceta. Más éxito tuve en la fabricación de pistolas que disparaban munición de madera. Había que dibujar sobre una tabla el diseño adecuado, cortarlo, pulirlo y hacer lo mismo con los balines siempre con forma de ángulo recto para que encajaran en la plataforma de lanzamiento. La goma clavada sobre la boca del cañón ejercía de impulsor necesario. Era un arma del todo ineficaz pero que daba prestigio en los ambientes armamentísticos de entonces por la dificultad de su elaboración. Luego llegaron las industriales pistolas de pistones, cada vez más ruidosas, que nada disparaban pero que imitaban el sonido de las auténticas.

Entre las actividades más apacibles que utilizaban la botánica como recurso para el divertimento infantil estaban las que tenían que ver con el adorno femenino. Las niñas se fabricaban sus propios ornamentos utilizando algunas frutos y semillas como las de la retama amarilla. Con ellos elaboraban collares y pulseras ensartando con hilo las pequeñas esferas. Con sus delgados tallos también se creaban pulseras a base de trenzarlos, aprovechando su flexibilidad, aunque su mayor utilidad era la de servir de guía en la extracción, en el suelo del pinar, de los temidos alacranes. También para los grillos negros, pero en este caso, cualquier paja servía pues su cueva es más directa y previsible. Su agresividad hacia los congéneres y su ostentosa territorialidad hacían el resto. Y consabidos son sus dos mejores métodos de captura: a pajita y a chorrito, este último de mayor efectividad pues la pequeña madriguera quedaba inutilizada y el grillo ya no se revolvió para esconderse de nuevo en ella. Por último, qué decir de los jugosos racimos de cerezas simulando luminosos rubíes colgando de las leves orejas de las chiquillas. Rostros que se iluminaban y dilatadas sonrisas con solo un aderezo frutal.

Enlazando con los ruidosos insectos, era frecuente entre los infantes de entonces hacer unos silbatos aprovechando los huesos de los albaricoques. Se trataba de rasparlo contra el

cemento de una pared o del suelo por su extremo más vulnerable con cuidando de no dejarte los dedos sobre él, hasta hacer un pequeño boquete y poder acceder a la semilla interior. Luego, con la punta de un alfiler, navaja u otro objeto, extraerla poco a poco hasta vaciarlo. ¡Y vaya si pitaba! Los más grandes, los que más volumen y prestigio proporcionaban.

En este mismo orden, el de los instrumentos musicales, tras librarnos de los vilanos, utilizábamos los tallos huecos del diente de león para realizar una breve incisión longitudinal en un extremo y crear una lengüeta que al soplar hacia su interior producía un sonido vibrante y peculiar, propio de cada uno de ellos. Inconveniente: así sucedía si eras capaz de soportar el amargor del látex lechoso que desprendía la planta. Pronto aprendimos que cuanto más grueso era el tallo escogido más grave y fuerte era el sonido. Y si juntabas varios en la boca, creabas un cuarteto o un quinteto de viento. Más sofisticado era otro instrumento que fabricábamos con las ramas del saúco. No servía cualquier rama sino solo las jóvenes y tiernas, aún verdes, porque únicamente en estas era posible, tras algunas maniobras nada sencillas, extraer la médula y dejar libre la corteza ya hueca con no más de tres o cuatro agujeros que eran suficientes para crear una flauta tan mágica como la de Mozart.

Hablando de flautas, todavía me gusta sorprender a los niños cogiendo una hoja de algunos vegetales (las mejores, las de aligustre por su consistencia) y preguntarles qué es. La respuesta siempre es la correcta: «una hoja». Caritas de decepción cuando les digo que no es cierto, que aquello no es una hoja sino una flauta. Y se lo demuestro doblándola por el nervio central para extraer diversos sonidos haciendo pasar el aire por su interior de la manera adecuada. La victoria final se obtiene cuando la respuesta a la pregunta inicial, a pesar de lo evidente y estando ya convencidos, es la que yo buscaba trascendiendo lo perceptible: «una flauta».

Pero no todo eran instrumentos de viento. Una humilde cáscara de nuez se convertía en

lo que creíamos imitación del croar de las ranas entonces abundantes. Con la mitad de la cápsula, una goma y un palito (mejor, de polo con superficie de contacto amplia y plana) conseguimos crear un sinfín de sonidos repetitivos y personalísimos de cada artefacto. Eran los primeros pasos para incorporarte a la Banda Municipal como intérprete de instrumentos de viento o de percusión.

No sé si era una práctica común, pero yo pasaba mucho tiempo intentando volver a poner en el orden correcto los acanalados segmentos de la cola de caballo una vez que eran separados, mezclados y desposeídos de las escasas hojas. Nada fácil, recuerdo.

Aunque niños, también teníamos amplios conocimientos en el campo de la aeronáutica. Disfrutábamos con el silencioso vuelo de los fingidos helicópteros que tirábamos al foso del castillo mientras los seguíamos embobados con la mirada. Para ello nada mejor que las semillas de arce que con un rotor y una pala nos hacían soñar con su sigiloso y pausado descender hasta el fondo de la profunda cava.

Sin embargo, creo que la fabricación de aviones no era algo muy común. Me lo enseñó mi padre mientras trillábamos en las *Eras de Arriba* durante lo más duro del estío. Práctica cruel pero entonces no reparábamos en ello. El ecologismo y la protección de las especies es una ideología bastante más tardía y, además, de procedencia urbana. El procedimiento de fabricación del aparato por el operario se desarrollaba en varias fases consecutivas. En primer lugar, había que capturar un tábano de los grandes, no de los grises sino de los marrones, aquellos que tienen forma de mosca y el tamaño de un abejorro, los que succionan una buena cantidad de sangre en cada repostaje. No era una maniobra sencilla, pero ocasionalmente surgía una única oportunidad sobre la grupa o el cuello de las pacientes burras. Una vez atrapado, buscar la paja adecuada, de la longitud, peso y grosor oportuno para que ejerciera de alas del aparato. El lugar del acoplamiento era el inicio del abdomen pasando la pajita de un lado a otro,

equilibrando el peso y dejando libre las alas del insecto para un vuelo feliz y un aterrizaje seguro. Todo un ejercicio de ingeniería aeronáutica. El despegue se producía desde el dorso de la mano izquierda y su trayectoria era seguida con la vista hasta allá donde la silenciosa aeronave desaparecía, siempre en dirección al pinar.

Y ahora, desearía acabar esta relación con algo más amable. «Peluso, peluso / vete al pinar / y tráeme una piña / para merendar». Un juego muy extendido en toda la Tierra de Pinares consistía en coger al vuelo estos *pelusos* –órganos de dispersión de las semillas del cardo borriquero o del diente de león– y comprobar si tenían semilla o no. La suerte estaba del lado de quien encontraba uno que aún no la hubiera perdido, de lo contrario se lanzaba de nuevo al aire con un enérgico soplo y recitando la rima anterior con la esperanza de que la próxima vez trajera una piña.

Otros tiempos. Otros juegos. Otras sensaciones. Un minúsculo avance en la línea del tiempo, pero capaz de tragarse y de generar a la vez múltiples existencias, cada una de ellas con experiencias vitales únicas, personales e irrepetibles. Tiempos que no volverán por mucho que pervivan en nuestra memoria pero que conforman los que ahora somos y nos transfieren la obligación de contarlo, de transmitirlo a los que vienen, colmados, a su vez, de sus propias experiencias muy distintas de aquellas. Tiempos en los que el ingenio suplía las carencias materiales y obligaba al aprovechamiento de cualquier recurso que estuviera disponible. Era esa imaginación la que hacía que una humilde caja de cartón fuera un fuerte, una casa de muñecas, un castillo, un carromato, un cofre, un laberinto, un deslizador, un camión, una tienda, un fútbolín, una televisión, un garaje, un tablero de ajedrez, una cocinita, una caja de herramientas, un campo de fútbol, un almacén, un acuario, un armario, un teatrillo y así hasta cientos de opciones más.

Lo dicho: otros tiempos.

ALGUNAS REFERENCIAS DIGITALES

Huesos de albaricoque y silbato:

<https://www.youtube.com/watch?v=95LxeR0FIMs>

Caza de grillos:

<https://www.youtube.com/watch?v=ttFLeMwv1-M>

<https://www.youtube.com/watch?v=fpSPmdyAbjU>

Sobre pelusos y vilanos:

<https://blogpedrajasnet.blogspot.com/2014/09/peluso-peluso.html>

<https://www.yumpu.com/es/document/read/14437215/juegos-biblioteca-virtual-miguel-de-cervantes>, p. 113.

Elaboración flauta:

https://www.youtube.com/watch?v=X_2cKH5F1GQ

Juegos con cajas de cartón:

<https://webdelmaestrocmf.com/portal/los-mejores-juegos-con-cajas-de-carton-para-estimular-la-imaginacion-de-los-ninos/>

Manualidades con cáscara de nuez:

<https://www.youtube.com/watch?v=MdREQ2skLvQ>

https://www.youtube.com/watch?v=__flkjyeaSg

Semillas de arce, semillas voladoras:

<https://www.youtube.com/watch?v=ppjMofQYHOU>

<https://www.youtube.com/watch?v=YrrrbJCC1To>

Pistolas de madera:

<https://www.youtube.com/watch?v=6zs-V6T-HV8>

LOS ESPEJOS DEL MIEDO NAVARRO EN LA CULTURA POPULAR DE LA MODERNIDAD

Pablo Orduna Portús



La pesadilla. Johann Heinrich Fussli (1781)

Microensayo

¿Qué clase de sensación es el miedo? ¿Puede ser un estimulante? ¿Quizás un anestésico que adormece la conciencia real? ¿Es la herramienta que nos salva del desastre o el arma que nos empuja a la locura?

Quizás, el miedo no sea sino el obstáculo que se interpone en el camino de cualquier ambición. Lo que sí es cierto es que se crean terrores a partir de naderías y a lo largo de la historia nos hemos dado sustos de muerte con ellas. Sin embargo, en otros momentos esos temores no eran infundados. Ahora bien, seguimos sin saber qué es el miedo.

El poeta y paremiólogo, Bertrand de Sauguis, sabía lo que era este concepto en la tierra traspirenaica del siglo XVI. Sauguis era un caballero hugonote natural de Zalgize (Sola-Zuberoa). En esos tiempos de guerras de religión y persecuciones, había sido nombrado en 1597 consejero en la Cancillería de Navarra y, ya en 1608, del monarca para entrar como representante en el Parlamento navarro de Pau en 1627. Así, en su recopilatorio de *Proverbes basques*, recogía el siguiente sobre el miedo que lo define de manera integral: *beldurra bera zaldi* [El miedo sirve el mismo de caballo] (Urquijo, 1908). En dicho Quinientos, el dramaturgo William Shakespeare ante la misma emoción de temor determinaba que «de lo que tengo miedo es de tu miedo». Hoy en día, la Real Academia nos lo define de una forma más sutil y holística: «angustia por un riesgo o daño real o imaginario». En su Diccionario de Autoridades puntualiza que el miedo es «perturbación del ánimo, originada de la aprehensión de algún peligro, o riesgo que se teme, o recela. Terror. El recelo, o aprehensión vehemente que uno tiene de que le suceda alguna cosa contraria a lo que deseaba, fundado en algún motivo» (cit. Noriega, 2013: 32).

Mirando al rostro del otro se distinguen diferentes emociones secundarias (vergüenza, orgullo, culpa...). Sin embargo, su cara, y la nuestra, siempre refleja seis primarias: interés, confianza, asco, tristeza, enfado, alegría y miedo. Aunque, a nivel etnocultural, se puede asegurar que sólo la emoción del terror, temor o miedo tiene mil y una caras... y mil y un espejos que la reflejan en el otro. Se trata en realidad de miedos intersubjetivos ya que están fundamentados en las opiniones que otros tienen sobre la persona (Carrera, 2018: 103).

Desde el primer día de su alumbramiento, el miedo es un compañero de la persona. Es un camarada tan leal que se mantiene como el más fiel y cercano partenaire incluso en el tránsito al más allá. De principio a fin, este lúgubre acólito-enemigo está ahí, denso y presente sin ser visto, como una noche sin estrellas. Con todo, el miedo no es algo malo. Al menos, no siempre lo ha sido. Se podrá ver cómo en esa Edad Moderna de entre los siglos XVI y XVIII tuvo la utilidad de gestar valientes y cobardes. Ser valeroso, para los primeros, supuso ser personas de acción frente al pavor con objeto de acrecentar ese bien tan valioso y reconocido en aquellos tiempos: la honra personal y colectiva de grupo.



Hoofd van Medusa. Frans Snyders (siglo XVI)



Grabado del terremoto de Lisboa. Anónimo (1755)

Estamos adentrándonos en el reino de una de las expresiones más intrínsecas al ser humano que se puedan concebir. Tanto hoy como en antaño, escasas cosas como este sentimiento llegan a estar presentes en el discurrir de cada momento. No obstante, hace quinientos años ocurría lo mismo. Se verá cómo los motivos que gestaban tal emoción no eran tan distantes ni dispares a los actuales. Hay que tener en cuenta que el temor es poliédrico y muestra caras que afectan a fenómenos materiales como inmateriales, conocidos como desconocidos. Y, además, su definición es atemporal y global en el conjunto de la humanidad y la historia. Es un hecho social, histórico y psicológico, pero también etnográfico y cultural en cada momento y comunidad. ¡Pongamos un ejemplo! En el otoño de 2020 Navarra tembló. Y vaya que sí tembló... con unos 350 terremotos en 45 días llegando uno de ellos a los 4,6 grados de magnitud. Seguro que muchos navarros lo notaron. ¿Alguien sintió miedo? Seguro que sí. Pues he de mencionar que, en la Canal de Berdún, *mugante* con tierras sangüesinas navarras, eso ya viene de lejos. Lo que pasa es que cierta 'amnesia sísmica' nos hace pensar que esta tierra no es el Cinturón de Fuego del Pacífico o la propia

californiana Falla de San Andrés. Pero la tierra navarra ha rugido y atemorizado a la población local a lo largo del tiempo.

El geólogo Antonio Aretxabaleta (2014) señala que «en el itinerario histórico de la poco conocida y olvidada sismicidad de la zona, hay un factor común que no se escapa al observador atento»: cada cierto tiempo se registran movimientos de tierra que además de admiración si algo causan es temor y miedo. Uno de los primeros fenómenos sísmicos en la zona está datado en 1357. Así mismo, ya en la Modernidad se anotaron uno en el siglo XVII (1612) y dos en el Setecientos (1700 y 1755). Siendo el primer terremoto histórico registrado en catálogo sísmico el del 15 de noviembre de 1755 acaecido en Sangüesa.

Aunque ahora nos centraremos en el sucedido en 1612. Se trató de un fenómeno que, según Aretxabaleta (2014) «duró varios días y afectó a un área comprendida entre Sangüesa y Pamplona». Ese año, en la capital de la merindad más oriental de Navarra, los edificios, torres y palacios temblaron en extremo. La fisonomía del suelo cambió y de ahí surgió el lugar llama-

do aún hoy *Los Terremotos*. En aquel momento, tal suceso creó pavor entre los habitantes de la región que las referencias escritas lo achacaban a la voluntad divina por su fuerza destructora. Juan Cruz Labeaga (1999: 248), prolífico miembro de Etniker, en su trabajo *El Ayuntamiento de Sangüesa (Navarra) y algunos cultos religiosos*; nos anuncia cómo el 4 de agosto y siguientes jornadas de aquel año «ocurrieron en la ciudad grandes terremotos, ruidos y movimientos de tierra que hicieron temblar los edificios. La gente quedó afligida y temerosa, creyendo que era un presagio de otra catástrofe mayor, castigo de los pecados públicos y escandalosos. Incluso, el bando municipal propuso a los vecinos, como el mejor de los remedios, acudir a Dios Nuestro Señor, con gran devoción, para que, usando de su misericordia divina, librará al pueblo de su aflicción»; y, por supuesto, miedo y terror.

El miedo engendró el temor y éste hizo proliferar actos devocionales (celebraciones religiosas, procesiones...) y diferentes medidas prohibitivas relativas al toque de instrumentos musicales, juegos (de adultos o menores), etc. De hecho, el propio pregón municipal manifiesta públicamente esos miedos sobrevenidos desde el interior de la tierra y una tendencia moralista para encararlos:

El alcalde y regidores hacemos saber que en esta villa y sus términos ha habido muy grandes terremotos, ruidos y movimientos de la tierra con demostración y amenazas de muy grande ruina, y particularmente hoy sábado, fiesta de Santo Domingo. Por la mañana ha habido mayor terremoto que nunca, en que se han movido todos los edificios y fábricas, que, por ser tan grande y general, ha quedado toda la república muy afligida y desconsolada. Y porque el remedio de cosas de esta condición no lo hay tan cierto y verdadero como acudir a Dios Nuestro Señor, con grande devoción, a suplicarle sea servido de socorrer, con su auxilio y amparo, usando de su divi-

na misericordia, y porque esto sea con la devoción que es justo, se harán por la tarde procesiones cada uno por su parroquia, y mañana domingo una procesión general saldrá de la parroquia de Santa María, a donde habrá oficio solemne. Y a todos se les manda acudir al tenor de las campanas a procesiones y misa con muy grande reverencia y devoción, suplicando al Señor sea servido usar de su divina misericordia, y amparándonos en su divina gracia dándonos aquello que fuese para su santo servicio... Dada en Sangüesa a, 4 de agosto de 1612.

Aretxabaleta (2014) recuerda que «días después el fenómeno sísmico se vuelve más violento» y los miedos crecen a su vez de forma exponencial. Desde el Regimiento se da aviso a los vecinos:

A todos es notorio los terremotos que ha habido y hay todos los días y hoy miércoles particularmente, que continúan tan de ordinario, que parecen que no han sido y son apercebimientos de alguna grande y peligrosa ruina que ha de haber por castigo de nuestros pecados, cometidos contra la divina majestad de Dios Nuestro Señor. Y porque parece que para remedio deste tan grande y general daño ninguno habrá más a propósito como es procurar evitar los pecados, mayormente los públicos y escandalosos, con que Dios Nuestro Señor más se ofende y la república más se escandaliza, que así a todos se les manda lo hagan evitándolos. Y a todos se les manda que de día ni de noche no tañan guitarra, ni anden con otro ningún instrumento que cause alboroto ni regocijo, ni de noche ni de día. En los campos no anden boceando ni echando pullas, ni diciendo gracias, ni en público ni en secreto naide juegue a ningún género de juego, porque es justo que en tiempo de tanto peligro todo cese. Y porque a causa de los grandes temblores y terremotos toda la gente

está afligida, y para su consuelo y remedio de tan gran daño, los Muy Ilustres Señores Prior y Cabildo de esta villa, como tan celosos del bien y aprovechamiento de toda esta villa, con muy particular cuidado en sus sacrificios y oraciones, encomiendan a todos a Dios Nuestro Señor, suplicando a su Divina Majestad sea servido de librar a este pueblo de tan grande afligimiento, con cuyo amor, como de padres espirituales, no cansándose de amparar a su pueblo, todos los días de aquí al sábado, al tiempo de la misa conventual, se sacará el Santísimo Sacramento, y harán sus preces y rogativas cada uno en su parroquia, se tañerán las campanas. Y asimismo el viernes primero se harán procesiones cada parroquia a su monasterio a las cinco de la tarde. Y el domingo primero procesión general con oficio solemne en la iglesia de San Salvador, a donde habrá sermón. A todos se les ruega y exhorta que los que pudieren el viernes y sábado ayunen, y si se confesaren y comulgaren, será más a propósito. Y todos, con la mayor devoción que pudieren en sus oraciones, supliquen a Dios Nuestro Señor que con su divino auxilio y socorro ampare y socorra a esta república en el presente peligro en que se ve. Y para que esto venga a noticia de todos, se manda publicar por las calles y cantones de esta villa a son de trompeta y voz de pregón. Dada en Sangüesa, a 8 de agosto de 1612.

Como señala Ramón Sánchez (2918), terremotos y religiosidad, miedo y piedad, eran binomios indisociables. La simbiosis que se producía entre el temor a las fuerzas desatadas y el recurso a buscar la protección de la religión formaban parte de un conglomerado de determinantes propio de una época en la que las creencias estaban arraigadas en todas las esferas de la vida humana, más allá de las aportaciones procedentes de la ciencia. Por ende, este temor a un temblor no fue patrimonio sangüesino, y navarro, en aquellos años. Era algo común

y ejemplo de ello es la reacción social y providencialista que se vivió por ejemplo en el Perú el 14 de febrero de 1600 cuando la erupción del volcán Huaynaputina hundió en una grave crisis a la localidad de Arequipa y su comarca durante años. Como señalan las fuentes de época se sucedieron «terribles y espantosos truenos [...] les causaron tanto pavor y espanto [...] estaba el pueblo confuso y absorto [...] con temor tan grande, que nadie tenía seguro de amanecer vivo [...] causando desconsuelo» (Lavallé, 2011 y Petit-Breuilh, 2016). La respuesta ante el terror de lo ingobernable fue la misma que a orillas del río Aragón en Navarra.

Está claro que ese era un tipo de miedo vinculado a fuerzas extrañas y desconocidas en aquellos siglos. Pero no todo tipo de temor en la Edad Moderna tuvo un origen tan telúrico. Con esto no quiero decir que aquella gente viviera en un terror perpetuo, asustadizos y cobardes. No se quiere dar a entender que estuvieran ensimismados en su recreación cual droga capaz de inmovilizarlos con su estático deleite macabro. No, no es así. Pero sí es cierto que determinadas situaciones les causaban pavor, como es lógico. De igual manera que un temblor de tierra les acongojaba, el embarcarse en caravanas de navíos en dirección a Asia o África también imprimía cierto respeto que podía llegar a transformarse en pánico o miedo en aquellas primeras travesías con rumbo al desconocido horizonte atlántico. Moya (2013) apunta que «en este sentido, los miedos no eran solamente respuestas a determinadas estimulaciones externas o internas, y fueron también causa y consecuencia de construcciones culturales e ideológicas frente al mundo natural».

Repitémonos la pregunta, ¿qué es el miedo? Según Moya (2013: 228), «es una emoción tan vieja como la historia misma. Surge ante la noción de riesgo, pérdida de seguridad o de control sobre la realidad o su comprensión. Como respuesta innata de todo ser viviente a las amenazas, sean ciertas o imprecisas, desarrolla rasgos complejos en el hombre a través del recuerdo, provocando un estado de alerta (pa-



El triunfo de la Muerte. Bruegel el Viejo (1562-1563)

sivo o activo) permanente que lo prepara para su defensa». Y, ¿quién infunde temor y miedo? ¿Sólo el Dios Creador? ¿Las fuerzas ocultas de la naturaleza? ¿O hay alguien más? Recuerda la historiadora que, en el propio diccionario de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana Española* (1611), «el miedo, temor y horror son sinónimos y aparecen tanto al instante presente como en el futuro, en los temerosos y los temerarios». Y muchos serán sus autores, confesos o no. El miedo fue, y es, un acompañante silencioso que se hace notar.

Siento avisar, pero... «el miedo es inherente a la condición humana». Y no lo digo yo sino Delumeau (1984: 39) que en su *Encuesta historiográfica sobre el miedo* trata el asunto en cuestión. Y sí, hay miedos obvios a lo contro-

lable: naturaleza, muerte... Para él (1989: 28) es «una emoción choque, frecuentemente precedida de sorpresa, provocada por la toma de conciencia de un peligro presente y agobiante que según creemos, amenaza nuestra conservación». Es algo inmanente al ser humano que en periodos de la historia es verdad que se desvanece más en una falsa tranquilidad, pero que en otros se acentúa en gran medida. Es en definitiva un elemento estructural que se convierte verdaderamente en peligroso cuando el causante del miedo no es uno mismo, sino 'el otro'. Instante que se magnifica si, además, recordemos la cita ya dada de Shakespeare, de lo que se tiene miedo no es de otro en sí sino del terror que pueda sentir el propio contrario. ¿Por qué? Porque en ese momento el opuesto se hace



El mundo de El Bosco (c. 1450-1516)

peligroso, reaccionario, violento o, lo que es peor, loco e imprevisible. Hablamos del miedo al otro que provoca rechazo y contracción del afectado. Se pregunta el criado Claridán en la comedia de Lope de Vega *Mujeres y criados*, si «siempre es el miedo villano». Pero no queridos lectores, el miedo no era ni noble ni villano, era y es humano. Este sentimiento quedó registrado en muchas y diferentes *relaciones de sucesos* de aquellas centurias (Sánchez, 2013).

Ahora bien, ¿quién tiene miedo a quién en la Modernidad navarra? Pues básicamente se dieron cinco actores o personificaciones que causaban pavor: lo sobrenatural y maligno, el infiel, el extraño, el proscrito y lo femenino –determinado anti-modelo de mujer–. Frente a ellos el miedo se convertía en una barrera defensiva. Pero, a su vez, era un arma de doble filo ya que, como mencionábamos, aquellos que temían a uno por oposición podían volverse muy peligrosos en su propia defensa. El miedo puede presentarse así a ojos del observador actual como un refugio atractivo muchas veces en aquellos siglos. Sin embargo, fue todo lo contrario, era dañino y no resultó nada confortablemente ni

para quien lo producía ni para quien lo sufría. Realidad muchas veces no representada en una comunicación de terror unidireccional sino en un verdadero diálogo de temores y recelos.

Ante lo sobrenatural, personificado en el XVI y XVII en el Mal con mayúscula, es presumible que el miedo fuera sólo no comprender que las cosas podías desarrollar fuera de los moldes predeterminados de manera natural. Etnológicamente hablando, existía un temor al cambio de paradigmas delimitadores de lo bueno y lo malo, lo divino y lo diabólico. Ante ello era mejor quedarse quieto, protegerse en vez de hacer algo o en último caso, perseguirlo y condenarlo. La gran diacusa que se presentaba a la mentalidad navarra de la época era confrontar en su entendimiento el concepto de representación del pensamiento ideológico con la mera realidad. En ese momento, la superstición, las representaciones sobrenaturales y la personificación del bien y el mal se transformaban en el hogar del miedo (González, 1987). Se marcaba así el camino a la 'locura colectiva'. Esta senda quedaba abierta al conjunto de vecindario, más allá de los límites individuales, imposi-



Arrigo el peludo, Pedro el loco y el enano Amon. Agostino Carracci (s. XVI)

bilitando tirarse de cabeza a la realidad como comunidad. La razón era otra y no un dominio del raciocinio, entendido como tal desde una perspectiva actual.

Ahora bien, ¿qué era lo sobrenatural? Pues en ocasiones cosas intangibles y en otras, desde sus experiencias, muy palpables y visibles. Entonces, en Navarra, como en el resto del Occidente, la superstición marcaba muchas veces la percepción y respuesta al hecho. Era el momento de entrar en escena los demonios, los monstruos, los sortilegios y aquelarres de brujas. Sucesos extraordinarios, pero, a su vez, parte de la cotidianidad mental de esas centurias. Esos llamados 'seres otros' muchas veces no fueron sino pobres desdichados con malformaciones o enfermedades que los oponían frente a lo *bello* como lo *feo* o lo *raro*. Enseguida eran desterrados, apartados o tenidos para divertimento en la corte por su particular rareza, ocurrencia y gracia en calidad de bufones,

enanos, engendros, gigantes y locos, fingidos o verdaderos... quién sabe ya. Incluso muchos de ellos en el arte fueron representados como testigo de algo singular que a la vez que atraía producía cierto reparo.

Miedo, en definitiva. En esos casos, el miedo no se tenía al preguntar el porqué de esa diferencia sino que se tuvo a la posible respuesta que no se buscaba. Cualquier elemento de terror alóctono, ajeno al grupo, transmitía miedos incomprensibles y, por ende, el rechazo y atracción de la colectividad frente al diferente. En 1664, María Juan de Guerendiain, criada de Miguel de Ichaso, bastero de Pamplona, demandaba a éste por la agresión que le había infligido con cuchillo. Tras ella le había producido tal deformidad en la cara por la que la doncella quería ser indemnizada ante el rechazo y problemas que esta mácula física le iban a causar en adelante. María se sabía ya repudiada al ser parte del conjunto de lo feo y rechazado en una



Los aquelarres de Goya (s. XIX)

sociedad como la del XVII (Archivo Real y General de Navarra –ARGN–, Tribunales Reales –TT.RR.– Procesos judiciales, 203436).

Es obvio, que dentro de lo sobrenatural estaba lo demoníaco. En esa Edad Moderna se tenía por seguro que el demonio, el Mal, se escondía en cualquier esquina. Es verdad que nadie podía siquiera ser consciente de estar en posesión de este mismo... pero siempre se podían delatar las malas artes de un vecino o familiar. Cualquier cosa 'poco habitual' podía ser signo en aquella persona de una posesión o un trato con el Maligno. En opinión de Alicia Sánchez Iglesia (2013), esto era todo aquello que estaba fuera de la taxonomía y era ajeno a cualquier orden preconcebido como normal. Solo en los Tribunales Reales de Navarra entre 1530 y 1675 contamos con 48 causas judiciales relativas a casos de brujería. Y sólo entre 1575 y 1577 se dan 17 de ellas. Son siempre en su mayoría las acusadas mujeres y los demandantes pueden variar entre vecinos, valles completos o la propia fiscalía del Reino. Es decir, el miedo que inspiraban era tanto individual, colectivo como institucional. Así, por poner ejemplos de un año sólo, en 1575, la viuda Gracia Martínez,

vecina de Urdiain, era presa con acusación de brujería, hechicería a sus espaldas y destinada a cumplir condena a destierro (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 327215). Ese mismo año, el valle de Allín demandaba a María Martín Sanz y sus hijas, vecinas de Ollobarren, también por brujería con el fin de alejarlas del lugar lo más lejos posible (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 327422).

Como señalaba Elia Nathan (2018), en su magnífico artículo titulado *El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo*, «el miedo a los daños que causan las brujas, o más correctamente, a los males que causa el demonio a través de las brujas, lo que acrecienta o refuerza la religiosidad. Este acrecentar la religiosidad ha de entenderse en dos sentidos: a) refuerza o aumenta la adhesión formal a la Iglesia y sus ceremonias, y b) hace más ardiente la fe, la vivencia espiritual. [...] el mecanismo del miedo acrecienta la religiosidad en cada uno de estos dos sentidos. El miedo a las brujas, o al diablo, acrecienta la adhesión formal a una serie de prácticas religiosas porque estas impiden ser hechizado, o bien curan los hechizos».



Una mañana a las puertas del Louvre. Edouard Debat-Ponsan (1880)

Retornando a nuestros ya mencionados actores principales del miedo en la Navarra de los siglos XVI, XVII y XVIII podemos agrupar en un único conjunto a aquellos extraños a la comunidad: paganos o herejes, proscritos y advenedizos o forasteros. No nos detendremos mucho en estos casos ya que algunos son ya harto conocidos. Expulsados judíos y moriscos quedaban por estas tierras principalmente nuevos enemigos de la fe cristiana fiel a Roma. Por un lado, los descendientes conversos de viejas familias de culto hebreo que siempre, como no cristianos viejos, estuvieron bajo la sospecha de criptojudasismo. Es decir, de continuar con sus cultos judaicos en secreto. Tales personajes seguían causando rechazo y miedo a la perturbación del orden cristiano. Aunque es verdad que este tipo de oposición y temor, con el tiempo ya llegó a convertirse no en una simple acusación sino en una verdadera causa judicial por ofensas a la honra. Por ejemplo, en 1667, el tafallés José

Mañano demandaba a su convecino Pedro Lasterra por haberle injuriado acusándole de judío (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 215716). El miedo ya había desaparecido de forma asociada al concepto de hebreo, aunque prevalecía en virtud de la conservación de la honra. Y no sería el único de estos procesos donde se ponía en duda la limpieza de sangre de unos u otros.

Ahora bien, los nuevos herejes, los más temidos serían en aquellos años quienes protestaban y renegaban de su fe católica abrazando el luteranismo o, más cercanamente a Navarra, el calvinismo. En este sentido los hugonotes no tenían sitio entre los navarros peninsulares y mucho menos cualquier heterodoxia de ellos proveniente. Esta amenaza si algo causaba era pánico y miedo a una autoridad que veía con recelo su triunfo en las cercanas tierras del Bearn donde aún reinaban los reyes privativos de Navarra. Que los hubo, los hubo. Que protestantes se asentaron al sur de la cordillera o que

vecinos oriundos se convirtieron es cierto. Pero también lo es que pronto fueron perseguidos, expulsados o condenados. Se les tuvo cuidado y respeto –miedo– como se les tenía a bandoleros o salteadores de caminos. Personajes estos últimos que de la misma manera fueron buscados, sometidos, presos o ejecutados. Ahora bien, por el contrario, había otra alarma y recelo añadidos. ¿Y si no son pocos, se extienden –como la actual pandemia– y sin control contaminan el Reino? Antes que eso eran localizados y hechos presos. Y, sino que se lo digan a Carlos de Seso y Domingo de Rojas, que en 1560 se hallaban ‘alojados’ en las cárceles reales de Pamplona presos por luteranos (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 118360). O, si no, a Juan de Bedorete, peínero francés, que, en 1630, soportaba su condena por hurto, vagabundeo, asalto de caminos y contrabando de armas a un grupo de bandoleros en Cataluña (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 298529). Incluso, como afirma Daniel Sánchez Aguirreolea (2006 y 2008), en ocasiones se dio la comunión en la mentalidad popular entre el epíteto de bandolero y protestante si estos asaltadores provenían de lugares como Sola. O, si no protestantes, sí se les alojaba en un conjunto de población de cierta ‘indistinción social’ y que causaba temor y rechazo en el que se incluían ‘falsos pobres’, vagos, moriscos o gitanos –otro grupo de población que ha portado largo tiempo la letra escarlata de la exclusión debido a su heterodoxia frente a la norma común–.

Generalizando, la mayor victoria a la que en aquellos años se pudo subyugar al miedo fue la desarrollar una cultura popular sin tenerlo presente en gran medida. Haciendo el producto de sus recelos y cerotes algo cotidiano y habitual. Convertirlo en algo natural y no extraño. En lo posible claro. Y digo en lo posible porque no siempre fue fácil para todo tipo de grupos de población. Pongamos por ejemplo al pueblo agote en el cual la representación del miedo que tuvieron al rechazo, agresión o aislamiento se recoge en multitud de testimonios y normas de conducta vecinales. Una marginalidad que alimentaba el distanciamiento social, no por

contagio vírico sino por temor al diferente, al no conocido, a lo ‘no propio’. Incluso en algunas comarcas o valles el propio termino agote pasó a significar simple y llanamente foráneo, forastero. En esta fobia a este grupo social minoritario –que recordemos no constituía un grupo étnico, lingüístico ni religioso diferenciado– es interesante ya que abarca diferentes tipos de miedo.

Este rechazo racial comienza con unos ‘miedos comunes’ de tipo adaptativo frente a ese estímulo de lo advenedizo que se ve como peligroso. Pero este fue un miedo de corta duración que en seguida acabó transformándose e incidiendo en la vida ordinaria. En la cotidianidad de unos convecinos segregados. Se convirtió así en un miedo enfermizo o patológico activo a pesar de la convivencia en largo tiempo de dos grupos que no representaban peligro mutuo alguno. Pero se prolongó afectando en gran medida a la vida de las comunidades que lo padecieron. En concreto en Navarra de forma significativa los valles de Baztán y Roncal. En algunos casos evolucionó en un miedo físico teniendo temor el oriundo de ‘pura cepa’ de ser agredido física o en el imaginario de su colectividad por la cercanía del agote. Así, se evolucionó a un miedo metafísico inserto en el interior de la conciencia comunitaria donde lo mítico ganaba el pulso a la realidad al no ser un temor justificado por ninguna experiencia que hubiera sucedido. Es decir, se había convertido en un miedo social como respuesta a ese estímulo externo –el agote– integrado a nivel del vecindario. A la par, los integrantes de la minoría portaban su propio miedo social ante el temor a ser ridiculizados o juzgados por otras personas convivientes cercanas que los marginaban. Recordemos que un dicho popular del barrio baztanés de Bozate rezaba: «Al agote, garrotazo en el cogote». Y muchas expresiones populares no son simple literatura oral sino recuerdo de hechos consumados. Por ejemplo, en 1559, en Isaba (Valle de Roncal) era acusado el fustero Juan Menaut, vecino de la villa, por el fiscal del Reino (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 210972). ¿Cuál había sido su delito?



18
LES PARIAS DES PYRÉNEES
UNE PROCESSION DE CAGOTS ARRIVE SUR LES BORDS DU LAPACA

Una procesión de agotes. Fuente: <https://www.labrujulaverde.com/>

Perjurio. Resulta que el acusado había infringido malos tratos y expulsado de la iglesia parroquial bajo acusación de agotes a los hermanos Velasco Ros y Juan Ros y a otros muchos vecinos de la villa.

El escritor estadounidense Howard Lovecraft recordaba con acierto que «la emoción más antigua e intensa de la humanidad es el miedo, y el más antiguo e intenso de los miedos es el miedo a lo desconocido». Durante la Edad Moderna navarra, esto es algo que queda bastante claro en lo relativo a lo sobrenatural, excepcional o *diferente* venido de fuera. Sin embargo, es algo no tan nítido cuando ese pavor o temor era causado por miembros pertenecientes a la comunidad sin signo alguno de distinción más allá de su sexo, posición y calidad estamental. Nos referimos al conjunto de mujeres que por una u otra razón –no la ya señalada brujería– causaban reparo, angustia o miedo. Fémimas que en muchos casos en vez de resignarse al rechazo o a la agresión se enfrentaban a ella desde sus propios miedos con decisión y entereza. Si no físicamente sí al menos a través de los tribu-

nales que en principio pudieran parecer, desde nuestra errónea perspectiva, poco favorables. Se puede ver cómo con objeto de hacer frente al miedo y superar cualquier adversidad propia de cada una de ellas, se servían del ideal religioso, pero también del ingenio o el derecho de forma activa para cultivar la esperanza. El deseo de volver a ser admitidas y respetadas –por derecho–, y poder tener sensaciones de integración y respeto en vez de hundirse en el barro y el ostracismo o la exclusión de la comunidad.

Si atendemos a los magníficos estudios realizados por la historiadora Amaia Nausia (2011), desde el siglo XVI se aprecia el intento que hubo de adoctrinar y disciplinar a las mujeres a partir de un nuevo ideal femenino. Aunque, a su vez, se observó la resistencia de algunas de ellas a esa actitud acusativa de la comunidad y de oposición a los castigos a los que iban a ser sometidas debido al miedo y rechazo que causaban. No se trata de una caza de brujas generalizada contra todas las mujeres, pero sí un miedo latente a determinadas figuras femeninas que por su singularidad causaban aprensión en las co-

munidades. Nos referimos a aquellas que fueron acusadas de brujas –y que poco sabían en realidad de hechicería–; a las que con oficio de parteras tanto ayudaban a traer niños al mundo como a abortar o a impedir concebir a otras mujeres que no deseaban quedar encinta; a las que tildadas como poco de putas o celestinas chocaban con el ideal de casta, dócil y plegada a lo establecido; o finalmente, por no dejar de señalarlas, a las viudas que se veían ante los tribunales o sus convecinos con el objeto de conservar la tutela de sus hijos o poder casarse en segundas nupcias con alguien más joven.

Muchas de ellas fueron acusadas en denuncia anónima, estigmatizadas en actos sociales, hostigadas con cercerradas o simplemente ignoradas por el miedo que despertaban en muchos vecinos de sus pueblos o villas. Como señala Margarita Torremocha (2018), tales temores dejaron hasta el siglo XVIII a muchas mujeres en la fragilidad ante el derecho civil y el arbitrio judicial, entre una respuesta de caridad, repulsa o mínima equidad en los tribunales. ¡Ay!, desdichadas aquellas que se alejaban del modelo fotografiado por fray Luis de León en su obra *La perfecta casada*.



El mundo femenino estigmatizado en la pintura de época

Decía Sócrates que «la mujer es la fuente de todo lo demoniaco». Y tal idea, con muchos matices, creaba terror en las gentes del XVI y XVII cuando veía a alguna de ellas salirse de la senda trazada. En Burguete, los vecinos hablaban mal de una tal María de Oroz que acogía en su casa a extranjeras de dudosa condición y borrachas. Decían los auriztarras «que en toda la villa no hay hombres ni mujeres honradas que ella no los difame [...] en medio de la calle voceando en presencia de muchos extran-

jeros» Burguete era y es un pueblo caminero y de paso. Por donde transitan ganaderos, mercaderes, peregrinos y algún que otro fugitivo. Pero por mucho flujo de personas que su larga calle recorra si a algo tenían miedo y no estaban dispuestos sus vecinos a consentir es que su imagen y honra colectiva marchara alejándose de su villa por esas sendas que tantos andaban. Se trataba de un miedo colectivo, compartido por una parte importante de la comunidad, que condicionó su pensamiento impidiendo aceptar

esa situación de peligro entendida como real y severa por ellos mismos (ARGN, TT.RR., Procesos judiciales, 066847). Quizá surgió de forma espontánea, quizá las ofensas de María de Oroz fuesen reales, quizá se racionalizase entre ellos las medidas a tomar, quizás fuese pura manipulación de algún viejo enemigo de la acusada... pero el caso es que el final de la historia acabase en un tribunal supuso poder evitar un desenlace exacerbado en la histeria colectiva y traducido en un linchamiento o asesinato. Ese es el verdadero peligro del miedo donde la conducta irracional se convierte en reacción defensiva y de huida ante lo incontrolable.

Voy concluyendo. En Navarra, durante la Edad Moderna llama la atención el triunfo del miedo experimentado por la población ante la incertidumbre. Se trataba de un miedo con manifestaciones en lo temporal, lo espacial, lo divino y terrenal. En muchos ejemplos que se podrían hoy referir se observa a personas atezadas por el temor perseverante a que suceda algo inmediato que nunca llega a manifestarse en sí. O al revés. Por ello, entre los siglos XVI y XVIII la manifestación más evidente de la angustia es en forma de futuro. El futuro, ante su inexistencia manifiesta, producía temor. Es singular que en dicha sociedad aquello que era venidero y transmitía desazón, en realidad manifestaba tal reparo de miedos pasados a veces inconclusos. Quizás se trate de un contrasentido ante nuestros ojos, pero en aquel momento era una ansiedad hiriente y cruel.

Como apunta Carrera (2015), Bourke ya maticaba «que no podemos entender cómo se experimentaban en el pasado emociones como el miedo porque, desde el punto de vista de los que escriben historia, las sensaciones y sentimientos subjetivos son invisibles. Además de no ser visibles porque no puede accederse directamente a la experiencia vivida, tradicionalmente las emociones habían sido consideradas como algo demasiado subjetivo y efímero como para tener cabida en los textos de historia». Ahora bien, si estamos seguros de que, en la Navarra de la Edad Moderna, esa sensación pare-

cía condicionar el futuro de muchas de aquellas gentes por el pánico o pavor que sentían ante lo incomprensible en virtud de una serie de pensamientos codificados, motivaciones o conductas. Pilar Gonzalbo Aizpuru (2008: 10), recuerda que «con independencia del miedo individual e instintivo, hay miedos de carácter cultural, que sólo se producen cuando el hombre vive en sociedad. Son miedos colectivos, generados por amenazas reales o imaginarias, que pueden ser manipulados por quienes tienen la autoridad o la influencia; en todo tiempo han sido los gobiernos, ya sean reyes o democracias, ayer pudo ser la Iglesia como hoy pueden ser los medios masivos».



Saturno devorando a su hijo. Peter Paul Rubens (1636)

La otra gran paradoja caprichosa de nuestro protagonista de hoy en la Modernidad navarra, el miedo, era su capacidad de asustar de forma colectiva. Se gestaba muchas veces un temor al propio espanto hacia 'el otro'. Así, en el grupo se acrecentaba una sensación de rechazo y aprensión ya sólo como una emoción individual sino como una afección colectiva. Se trataba de una pasión o sentimiento que paralizaba cualquier proceso de transformación profunda en los parámetros o determinantes grupales establecidos a nivel etnológico por la costumbre. Es la consumación del miedo intersubjetivo que acrecienta la adhesión formal a un grupo diferenciado que protege al individuo frente a lo extraño y peligroso. Algo de lo que ya reflexionaba en 1634, a su manera es verdad, Antoni Cabrerós Avendaño en su *Matritensis, Methodica Delinatio de...* (Pralón-Julia, 1983).

Quizás no se haya reparado que es posible que el propio miedo convirtiera en valientes a los navarros de aquella época. Es más, puede que el temor a aquello desconocido no estuviera sino reforzando o consolidando los valores propios que en aquella época la propia sociedad navarra tenía como capitales y cimientos de su estructura... Es decir, es probable que aquello que les traía el miedo a su vera fuese en el fondo lo que más les interesaba y tenían presente en sus vidas. Concluimos estas líneas con esta cuestión abierta; aunque, no teman y disfruten dando respuesta con ella a todos los interrogantes que les hayan planteado sus propios temores.

Pablo Orduna Portús
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Internacional de La Rioja



Representación de los horrores del Infierno. *Kadiera* barroca del coro parroquial de Isaba (Valle de Roncal – Navarra). Anónimo. (s. XVIII)

REFERENCIAS

- ARETXABAETA, Antonio. (2014). *Berdún–Yesa–Sangüesa y la sismicidad olvidada, Una mirada a las catástrofes del pasado para proyectar futuro*. Blog: <https://antonioaretxabala.blogspot.com/>
- CARRERA, Elena (2015). «El miedo en la historia: testimonios de la Gran Guerra». *Rubrica Contemporánea*, 4, 7, pp. 47–66.
- CARRERA, Elena (2018). *El miedo intersubjetivo en la autobiografía de Teresa de Ávila*. Stud. his., H.^a mod., 40, 2, pp. 63–111. DOI: <https://doi.org/10.14201/shhmo201840263111>
- DELUMEAU, Jean (1989). *El miedo en Occidente (Siglos XIV–XVIII) Una Ciudad sitiada*. Taurus. Madrid.
- DELUMEAU, Jean. 1984. «Una encuesta historiográfica sobre el miedo». *Debats: Revista de cultura, poder i societat*, 8, pp. 37–41.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar. 2008. «El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la Ciudad de México». *Revista de Indias*, 244, pp. 9–34. doi: 10.3989/revindias.2008.001
- GONZÁLEZ CARBALLO, Genaro. 1987. «Miedo y actitudes supersticiosas en algunos comportamientos religiosos del siglo XVII extremeño». *Revista de estudios extremeños*, 43, 1, pp. 107–140.
- LABEAGA, Juan Cruz. 1999. «El Ayuntamiento de Sangüesa (Navarra) y algunos cultos religiosos». *Zainak*, 18, pp. 237–249.
- LAVALLÉ, Bernard. 2011. «Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos en el Perú a comienzos del siglo XVII». *E–Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 12. <https://journals.openedition.org/e-spania/20822>
- MOYA SORDO, Vera. 2013. «El miedo en el escenario del viaje atlántico ibérico, siglo XV–XVI». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LX, 126, pp. 225–253. DOI: 10.3989/ceg.2013.126.06
- NATHAN BRAVO, Elia. 2018. «El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo». *Medievalia*, 50, pp. 237–245.
- NAUSIA, Amaia, 2011. «Mujeres sometidas, mujeres des-carriadas: el disciplinamiento de la mujer navarra en el siglo XVI», en VV.AA. 1512: *Euskal Herriko Historialarien II, Biltzarreko aktak*. Actas del II Congreso de Historiadores de Navarra. Txertoa. Pamplona, pp. 307–352.
- NORIEGA, Joana. 2013. «Miedo a la cárcel. Clamores, lamentos y temores en la realidad carcelaria novohispana tardo colonial». *Historia 2.0, Conocimiento Histórico en clave Digital*, 6, pp. 30–45.
- PETIT–BREUILH, M^a Eugenia. 2016. «Miedo y respuesta social en Arequipa: la erupción del volcán Huaynaputina (Perú)». *Obradoiro de Historia Moderna*, 25, pp. 67–94, DOI: <http://dx.doi.org/10.15304/ohm25.3154>
- PRALÓN–JULIA, Dolores. 1983. «Una teoría del miedo en el siglo XVII el “De Metu” de Cabreros de Avendaño». *Criticón*, 23, pp. 35–48.
- SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, Daniel. 2006. *El bandolero y a frontera. Un caso significativo: Navarra, siglos XVI–XVIII*. Iberoamericana–Vervuert. Madrid.
- SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, Daniel. 2008. *Salteadores y picotas. Aproximación histórica al estudio de la justicia penal en la Navarra de la Edad Moderna: el caso del bandolerismo*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Ramón. 2018. «Terremotos y religiosidad. Miedo y piedad. Binomios de una época», en Eliseo Serrano Martín, Jesús Gascón Pérez (coords.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, 2. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, pp. 991–1004.
- SÁNCHEZ IGLESIAS, Alicia. 2013. «Demonios, monstruos, milagros y otros sucesos extraordinarios en Europa (1601–1684)», en Pedro Manuel Cátedra García (dir.), María Eugenia Díaz Tena (ed. lit.), *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*. Semyr. Salamanca, pp. 367–385.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita. 2018. «La fragilidad femenina y el arbitrio judicial (s. XVIII). Entre la caridad y la equidad en los tribunales». *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 36. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/4205>
- URQUIJO E IBARRA, Julio (1908). «Los refranes vascos de Sauguis, traducidos y anotados por Julio de Urquijo e Ibarra». *RIEV*, 2, 5, pp. 677–724.

EL HUMOR RELIGIOSO JUDÍO EN CHAJIM BLOCH Y ÁNGEL WAGENSTEIN

Miguel Ángel de la Fuente González

In memoriam

Dedicado a tantos sefardíes que murieron tan lejos de su amada Sefarad



«Contando chistes», de Saul Raskin (1955)

Como advierte Vilella (2003, 49), el concepto *humor judío* precisa de abundantes matices y preámbulos. Sin embargo, nosotros —obviando tales escollos— nos vamos a acercar a dos autores judíos y a unas obras que recolectan o utilizan el humor, centrándonos, en esta ocasión, en el campo religioso.

Nuestro artículo no quiere ser una simple recopilación de chistes o ingenio, un artículo para provocar la risa (que también: será inevitable), sino que pretendemos acercarnos, a través del humor, a una cultura tan importante e influyente como la del pueblo judío, que, además, tiene conexiones —algunas hondamente entrañables—

con el ámbito hispánico, aunque hoy parezca a muchos lejana y desconocida.

1. Chajim Bloch y Ángel Wagenstein

Para nuestro estudio nos centraremos principalmente en dos autores de los que, por no ser muy populares, es preciso antes recordar algunos datos sobre sus vidas, obras y características, aunque sea en forma muy somera. Antes, recordemos que dentro del pueblo hebreo existen dos grandes ramas: la askenazi (judíos oriundos de la Europa central y oriental) y la rama sefardí (judíos procedentes de España y Portugal).

1.1. Vida y obras de Bloch y Wagenstein

A Chajim Bloch (Nagy-bocskó 1881-Nueva York 1973) se le define como «rabino y publicista jasídico y cabalístico», y como «uno de los mayores expertos en tradición y misticismo judíos en Viena». Su vida transcurrió dentro de las fronteras del imperio Austro-Húngaro, hasta que, en 1939, logró emigrar a América. Entre sus escritos en hebreo, yidis e inglés, destacaremos los pertenecientes a su labor como recopilador y teórico del humor judío: *Sobre el espíritu de oriente: humor judío polaco* (Berlín 1920), *Humor judío oriental* (Berlín 1920), *Hersh Ostropoler: un Till Eulenspiegel judío. Sus historias y bromas* (Berlín 1921), y *El pueblo judío en sus anécdotas* (Berlín 1931)¹.

Por otra parte, tenemos a Ángel Wagenstein (Plodvid, Bulgaria 1922-20...) de familia sefardí (aunque no ajeno al mundo askenazi). Después de la Segunda Guerra Mundial estudió cinematografía en Moscú, y destacó como guionista y realizador (premio como guionista de *Étoiles* en 1959, en Cannes). Su labor literaria es tardía, y su trilogía, que le ha valido algún premio internacional, está integrada por *El Pentateuco de Isaac* (1998), *Lejos de Toledo* (2002) y *Adiós, Shanghái* (2005), que versan sobre el mundo judío en un amplio contexto histórico y geográfico.

Tenemos, por tanto, dos autores que, aunque judíos, poseen personalidades y trayectorias muy diferentes: un rabino askenazi metido a compilador de materiales anecdóticos y humorísticos, y un novelista sefardí, un tanto escéptico, que llega a la literatura después de una trayectoria vital dedicada al cine. Además, destacan las diferencias de edad (41 años) y las fechas de sus obras: las obras de Bloch son previas al Holocausto (años 30 del siglo xx), y las de Wagenstein, ya prácticamente del siglo xxi.

Sin embargo, a pesar de tales diferencias, destacan ciertos paralelismos y conexiones entre los dos textos en los que, fundamentalmen-

te, vamos a basar nuestro estudio: *El pueblo judío en sus anécdotas* (1931), de Chajim Bloch, que citaremos como (Bloch 1931), y *El Pentateuco de Isaac* (1998), de Ángel Wagenstein, que citaremos, según su edición más reciente, como (Wagenstein 2015).

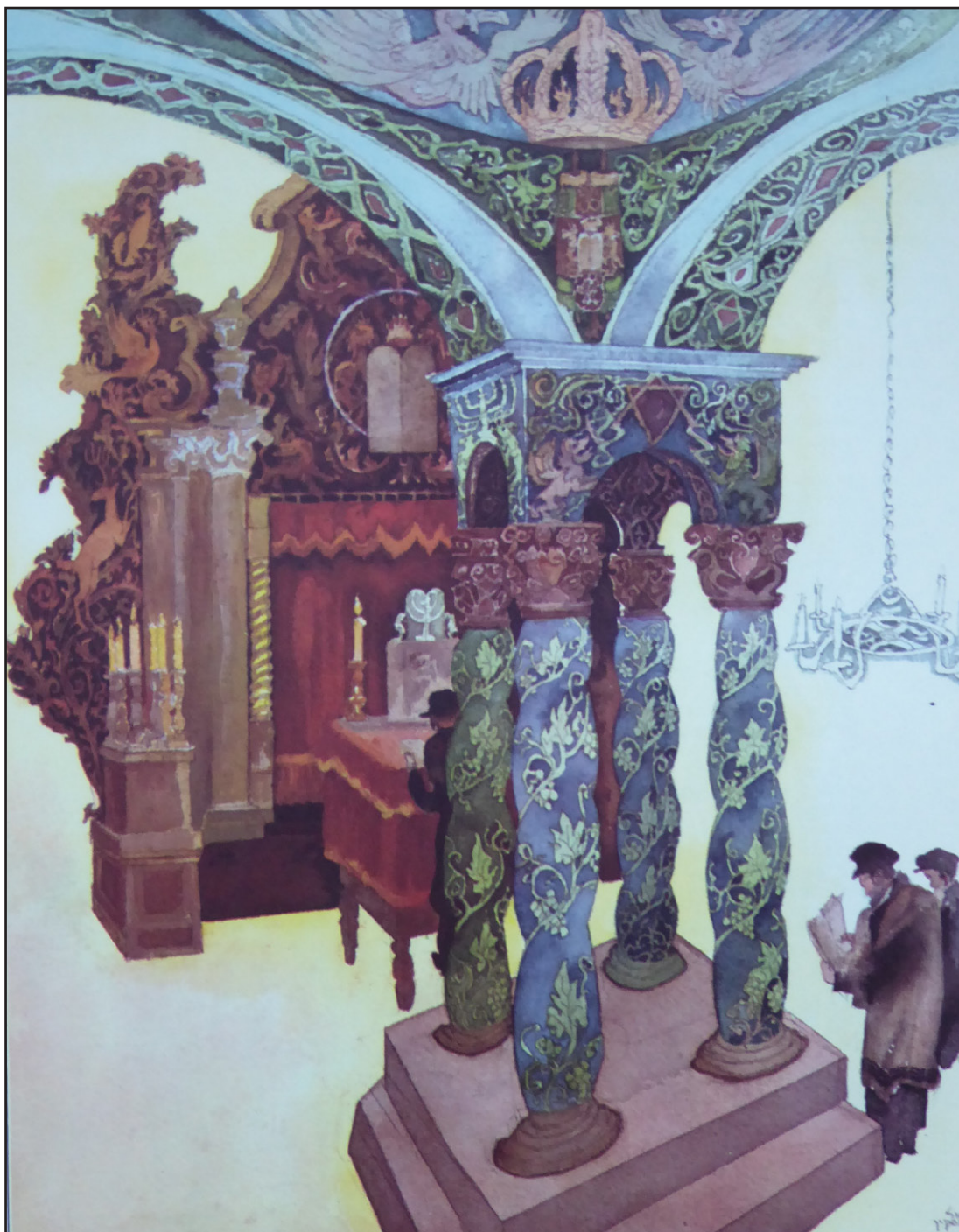
1.2. Los títulos y dedicatorias

Los títulos de ambos libros son un tanto prolijos. Así, en el caso de Bloch, subtítulo incluido, tenemos *El Pueblo Judío a través de la anécdotas. Historias serias y jocosas de devotos, sabios, artistas, bufones, pícaros, fanfarrones, pordioseros, ricos, creyentes, librepensadores, neófitos y antisemitas*. Resulta curioso que la publicación de su traducción en España sea el mismo año que de su edición en Berlín, 1931. Aunque más corto, también la obra de Wagenstein tiene un extenso título: *El Pentateuco de Isaac. Sobre la vida de Isaac Blumenfeld durante dos guerras, en tres campos de concentración y en cinco patrias*. Publicado en 1998 en búlgaro, su traducción al español es de diez años después (2008).

Las dedicatorias de ambas obras también tienen cierta relación. La del libro de Bloch reza: «A los amigos y enemigos del Pueblo Judío» (recordemos que es anterior al Holocausto). Sin embargo, Wagenstein (bastante posterior, de 1998), en vez de dedicatorio, escribe un reconocimiento, en el que, lógicamente, estaría incluido el mismo J. Bloch. Dice así: «El autor agradece de corazón a todos los que han rescatado, redactado, sistematizado y editado anécdotas y chistes judíos, gracias a los cuales, en los momentos más trágicos de su existencia, su tribu convirtió la risa en una coraza protectora, en una fuente de ánimo y confianza» (Wagenstein 2015, 9).

En resumen: Bloch esperaba que su obra sirviera para el disfrute de cualquier lector: «Los amigos y enemigos del pueblo judío encontrarán regocijo en este libro» (Bloch 1931, 29); mientras que Wagenstein agradece a folcloristas y recopiladores, y recalca el valor de anécdotas y chistes para la subsistencia del pueblo judío.

¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Chajim_Bloch (consultado 8 de junio 2021).



«Bema y Arca de la Alianza in Mikulow» de Saul Raskin (1955)

1.3. Naturaleza de ambas obras

La antología de Bloch, *El Pueblo Judío a través de la anécdota*, es fruto de su labor de investigación y recopilación de materiales; no es, por tanto, una obra de creación, aunque incluya algunas anécdotas vividas por él mismo. Sin embargo, Bloch no pretende la simple divulga-

ción de un contenido erudito, sino que desea que disfrute de ella cualquier lector. Por su parte, el texto de Wagenstein es una novela, obra de creación literaria, aunque incluya chistes y abundante humor. Por tanto, en ambos textos se oponen el fragmentarismo de la antología y la unidad de una trama novelesca, la investigación y la creación, respectivamente.

La obra de Wagenstein, *El pentateuco de Isaac*, narra, en primera persona, las aventuras y desventuras de su protagonista, que anima, con chistes y puntadas, el relato de su absurda trayectoria vital. Isaac Jacóbovich Blumenfeld es hijo de un sastre especializado en dar vuelta a viejas prendas, y es de «Kolódets, cerca de Drohobych», en aquella Galitzia «entrañable rincón de Europa [que] es una verdadera encrucijada de las pasiones de eslavos, alemanes y judíos» (Wagenstein 2015, 24). Comienza la novela con su adolescencia y su ingreso en el servicio militar, aunque no llegará a participar en la I Guerra Mundial; posteriormente, vivirá la época soviética, la invasión nazi, su estancia en un campo de trabajo en Alemania, el final de la II Guerra Mundial y su paso por el gulag, hasta que finalmente se establece en Austria.

2. Tres conceptos del humor judío

2.1. El humor judío según Chajim Bloch

En la «Introducción» de *El Pueblo Judío a través de la anécdota*, Bloch aprovecha para reflexionar sobre la narrativa en la cultura judía y su concepto de lo anecdótico y lo cómico o ingenioso. En ello se nota no sólo su condición de erudito, sino también de rabino.

A) Comienza refiriéndose a la riqueza de «anécdotas, agudezas, chistes y demás material folklórico» del pueblo judío, así como a los influjos que ha ejercido en algunos pueblos, además de los recibidos. Tales materiales «han nacido de los sufrimientos y persecuciones del pueblo judío o de sus mismas venturas y alegrías» (Bloch 1931, 9). Asimismo, destaca su



«Oraciones del sabbat», de Saul Raskin (1955)

antigüedad, sin comparación con el humor germano (el autor publica en Berlín), pues, «doscientos años después de Jesucristo, tenían los judíos su “bufón navegante Rabba bar-bar Chana”, cuyas descripciones aventajan con mucho, en belleza, a las de los modernos humoristas» (Bloch 1931, 10).

B) Bloch define *anécdota* como «historieta graciosa y divertida», y toma de la Biblia ejemplos que pueden resultar sorprendentes (por ejemplo, los relativos al pecado original). Sin embargo, no hay que olvidar que el libro de Bloch es traducción del alemán y que se emplean, además, conceptos y términos procedentes de la Biblia. Por otra parte, recuerda que, «a diferencia de otros pueblos, las burlas y palabras obscenas estaban prohibidas en el antiguo judaísmo» (Bloch 1931, 13); y, por el contrario, se valoraban «parábolas y proverbios, sentencias de los sabios y sus enigmas» (Bloch 1931, 14), con lo que entra un factor importante: el ingenio, que no necesariamente provoca risa, además de cierto efecto ejemplarizante.

Recuerda, sin embargo, que «también en tiempos del Talmud, había muchos burladores recitadores de anécdotas o cuentistas, y graciosos» (Bloch 1931, 15), aunque, en la tradición bíblica, se les calificaba de «impíos» (Bloch 1931, 17), y abundan los casos de reprobación y de castigo. El Talmud aconseja: «No residas en Sekancib –lugar cerca de Bagdad–, pues las gentes son allí muy burlonas y te harán impío como ellas» (Bloch 1931, 17).

Sin embargo, el humor podía tener buen uso y fin; precisamente, unos personajes del Talmud se autodefinen así: «Somos gente de buen humor, muy bromistas y chirigoteros que alegramos a los tristes y, cuando presenciamos disputas, nos apresuramos a poner la paz en ellas» (Bloch 1931, 19). De todas formas, en la antología de Bloch, quizás haya más sonrisa que risa, aunque, según Rodríguez Fernández (2002, 95), sonreír no sea, «algo tan franco, tan diáfano, tan transparente y cristalino como la risa».

C) Por otra parte, Chajim Bloch advierte sobre la diferenciación «entre la gracia fina o el gracejo, y la obscenidad o chabacanería que el Dr. Josef S. Bloch [del mismo apellido que el autor] señala con el nombre de “humorismo judío antisemita”» (Bloch 1931, 21). Así, los auténticos *chistes judíos* son los nacidos «a impulsos del ingenio oriental, talmúdico, [que] marca las líneas que nos conducen a la psicología del pueblo semita»; y, por ello, su temática sería propia y exclusiva: «Se mueve en un ambiente exclusivamente semita y es completamente ignorado por el europeo occidental» (Bloch 1931, 22). Es claro que, en España concretamente, el mundo judío no se siente especialmente cercano.

Según sus características, el humor judío «es casto y morigerado, expresa una gracia genuina en la que luchan entre sí la mansedumbre y el enojo; la alegría y la tristeza; la seriedad, lo grave y lo jocoso»; incluso tendría una utilidad práctica social: «Con una alusión jocosa se desentiende el judío de enjuiciar hombres y cosas; y, para expresar su agrado o desagrado, deja caer simplemente una “palabrita” acerada que, encendiendo un prurito hilarante, hace brotar una sonrisa..., pero nunca una carcajada» (Bloch 1931, 22-23). Y aprovecha para mencionar una cita del Talmud donde se prohíbe la carcajada.

D) Bloch clasifica como *antisemita* aquel chiste que «desprecia frecuentemente a los judíos y los escarnece presentándolos como ladrones, avaros, embusteros, estafadores y altaneros», sin que aparezcan nunca «el aspecto bello y magnífico del pueblo judío que le envidian otros no semitas» (Bloch 1931, 23-24). Y, dos años antes de la llegada de Hitler al poder, apunta: «[Tales chistes] han llegado a su mayor florecimiento en esta nuestra época tan ciega y desquiciada» (Bloch 1931, 24); e incluso comenta, en detalle, tres de estos chistes.

2.2. El humor judío según Wagenstein

Por su parte, a lo largo de la novela *El Pentateuco de Isaac*, Wagenstein teoriza o comenta aspectos relacionados con el humor judío, tales

como el carácter extravertido y comunicativo hebreos (limitado, obviamente, en circunstancias hostiles del medio) y su humor, además de escenificar su valor terapéutico en varias formas y ocasiones.

A) El carácter extrovertido del judío aparece mencionado en diferentes momentos de *El pentateuco de Isaac*. Por ejemplo, apenas ini-

ciado el primer capítulo, Isaac, el protagonista, dice: «Si me preguntas qué tal me va, te contestaré con el corazón en la mano: estupendamente bien, porque siempre podría estar peor. Y aunque no me lo preguntaras te diría lo mismo, porque ¿acaso has visto a un judío que calle lo que ya ha decidido contar?» (Wagenstein 2015, 17).



«Hersch Astropoler/Ostropoler», de Saul Raskin (1955)

Por su parte, Bloch apunta que el paseo Elisabeth de Viena era «el mentidero [lugar de encuentro y charla] de todos los judíos polacos de la capital, a la que vienen a descansar de sus trabajos y a consumir alegremente el dinero que les pasan sus familias». Se trataba, de «talmudistas [estudiantes del Talmud] de mucha gracia y donaire, críticos mordaces, guasones y chistosos»; y cuenta Bloch que «los mismos vieneses suelen deslizarse entre estos corrillos en atisbo de algún chiste para lanzarlo luego a los cuatro vientos» (Bloch 1931, 86).

B) La celebración del sábado como importante momento comunicativo contaba con el llamado «periódico de los judíos»: la acción de pelar y comer pipas de calabaza. Comenta Isaac:

Si a todo esto añadimos las anécdotas que servían para levantar la moral de los judíos y que, por regla general, iban ornamentadas con fantásticos e inverosímiles detalles, fruto de la rica imaginación de los habitantes de Kolódets; por ejemplo, sobre el famoso banquero Rothschild, lord Disraeli o León Blum, de quien se suponía que era judío –o al revés, para



«Grupo hasidí», de Saul Raskin (1955)

frenar un poco el orgullo desmedido, [las anécdotas] de aquel antisemita, comparable al rey Nabucodonosor y a todos nuestros enemigos juntos, que estaba a punto de llegar al poder en Alemania (a pesar de ser un simple sargento austriaco o algo así) Adolf Schicklgruber—, comprenderás que para nada estoy exagerando al comparar el intercambio de ideas y opiniones, en la tarde del sabbat—mientras se pelaban pipas de calabaza—, con la biblioteca de Alejandría, con todos sus códices, rollos de pergamino y tablillas cuneiformes (Wagenstein 2015, 104-105)².

El intercambio de chistes y anécdotas no era solo una forma de llenar el largo espacio de inactividad física, obligada el sábado, sino

² Hemos variado la puntuación de este párrafo tan extenso y complejo.

también un momento de afianzar la cohesión grupal. Según Rodríguez Fernández (2002, 96), «la risa en grupo crea confianza, complicidad. Un grupo que ríe se siente más unido, menos receloso».

Por su parte, Bloch (1931, 136) se refiere a los judíos jasidim (del judaísmo jasídico, movimiento ortodoxo oriental, askenazi), que acostumbran a tomar algún refrigerio, en su oratorio, después de las oraciones de la mañana y de la tarde, y en los que «beben aguardiente, abundan los brindis y se hace gala del ingenio» (Bloch 1931, 161).

2.3. El humor judío según Moni Ovadia

Más cercano a nuestra época, mencionaremos al humorista Moni Ovadia, de origen sefardí, como Wagenstein, y también nacido en Plovdiv, Bulgaria (1946), aunque creció y se educó en Italia, donde ha desarrollado sus diversas

actividades literarias y artísticas. Como recoge Vilella (2003, 51), «según Ovadia (pero no está solo, por supuesto), el pueblo judío se distinguiría por una propensión a la risa». Y reproduce esta cita: «Dios ríe³, y lo judíos, habiéndose otorgado desconsideradamente el título de “pueblo elegido” por ese dios, no puede hacer otra cosa que reír». Sin embargo, Ovadia considera al humor judío «anti-idolátrica»: «El objetivo del humorismo hebreo es el desterrar la arrogancia de las certidumbres, introducir una dimensión imprevista que estimula a crear una nueva fuente de pensamiento consciente de su propia precariedad». No obstante, esto no excluye su función «salvífica», de resiliencia (Vilella 2003, 52).

3. Protagonistas y narradores del humor judío

Debemos diferenciar *chistes tradicionales* (normalmente anónimos, que se repiten y perduran en el tiempo normalmente de forma oral) y *chistes originales* (los de autoría conocida y reconocida, y que suelen transmitirse en textos escritos), aunque entre ambos extremos caben híbridos e intercambios. En cuanto a los protagonistas y narradores de los chistes o anécdotas, hay algunas similitudes e importantes diferencias entre Bloch y Wagenstein.

A) En la antología de Bloch, los protagonistas y narradores de anécdotas o chistes son muy numerosos. Abundan los identificados simplemente con el gentilicio *judío*, a veces acompañados de algún calificativo: *un judío paleta*, *un judío devoto*, etc. Otras veces, se identifican por sus profesiones (rabino, político, financiero, etc.) o por su procedencia (zonas como la Galitzia, o ciudades como Viena, Lemberg, Odesa, etc.).

3 Según Vallejo (2021, 10), el papiro egipcio *La cosmogonía de Leiden* (s. III) contiene «una peculiar versión del Génesis donde reír es el acto creador»: «Cuando Dios rio por primera vez, apreció la luz [...]. Cuando quiso reír por tercera vez, apareció la inteligencia [...]. En la sexta vez, brotó el tiempo. Cuando rio la séptima vez, nació el alma».

Son de destacar tres *graciosos* o *tontos* de la cultura popular: Mendel, Hersh Ostropoler (el Till Eulenspiegel judío del siglo XVIII, al que Bloch estudió en un libro) y el bufón Chojsek, «que sirvió de modelo a Ghetto» (Bloch 1931, 27). Sin embargo, el grupo más numeroso lo protagonizan personajes históricos con sus nombres y apellidos (incluido el mismo Bloch, diferente al diputado de su mismo apellido). Quizás los más abundantes sean los rabinos y predicadores, aunque no faltan el banquero Rothschild y su familia, o el filósofo Mose Mendelssohn (siglo XVIII). En cuanto a humoristas, figuran Dick (Eisig Meier, 1808-1893), Gottlieb (Hersh Leib), Salomo Pomeranz y Moritz Saphir.

B) Por su parte, *El pentateuco de Isaac*, de Wagenstein, cuenta con una nómina de narradores y protagonistas mucho más reducida. Destaca un personaje folklórico: «el tonto Mendel»; aunque los narradores de chiste o agudezas habituales son los dos protagonistas: Isaac (la novela es una narración de su vida en primera persona) y su suegro el rabino Samuel Bendavid.

En cuanto a Isaac, él mismo se clasifica como humorista o gracioso, y lo es en el doble sentido: no solo como narrador, pues es quien va engarzando los chistes entre los acontecimientos de su ajetreada vida, además de sus puntadas o comentarios: sino también como protagonista de múltiples vivencias absurdas e hilarantes. Debe recordarse que Isaac significa «el que hará reír» según la Biblia⁴, aunque no se excluyan tristezas y momentos melancólicos, a veces suavizados por el humor.

Isaac comenta su vocación de chistoso así: «Recordarás que, desde joven, me encantaba hacerme el gracioso y que a Sara [mi esposa] no lo desagradaba: sonreía, callada y amorosa, cuando me veía hacer payasadas, y giraba ligeramente un dedo sobre su sien» (Wagenstein 2015, 163-164).

4 <https://es.wikipedia.org/wiki/Isaac>



Detalle de «Los sabios de Helm», de Saul Raskin (1955)

El otro protagonista, su cuñado el rabino Samuel Bendavid, también actúa como narrador y protagonista, y vivirá una situación paradójica (y cómica): de ser rabino de Kolódets pasará a ser ateo y líder sindicalista (Wagenstein 2015, 23). Por su edad y experiencia, carece de la ingenuidad que le sobra a Isaac, y servirá de contrapunto a su ingenuo yerno (aunque éste evolucionará a lo largo de la novela).

Bendavid era protagonista durante las largas veladas del sábaso: «Era increíble nuestro rabino Bendavid: guardaba en las gavetas de su memoria una historia para cada caso. Llamábamos a estas anécdotas, que eran una especie de parábolas sabias, *hojmas*» (Wagenstein 2015, 42).

La enfermera afroamericana de un hospital para liberados de los campos de concentración se refiere así a Bendavid: «¡Qué hombre, Dios

mío! ¡Antes de irse, logró contarme mil y un chistes judíos!». Y es que, según su yerno Isaac, Bendavid pertenece a «la especie de graciosos judíos, seleccionada en [el pueblo de] Kolódets, que, en los momentos más trágicos de su vida, suelen espetar alguna anécdota alegre de [la región de] Berdichev» (Wagenstein 2015, 248-249). Se trata de uno de esos personajes que, normalmente, destaca como ingenioso en cada pueblo⁵.

Sin embargo, Bendavid, como el mismo Isaac, no es un personaje encastillado en un constante humorismo, también pasará por sus momentos de tristeza, como se observa en cierta ocasión: «No había rastro de su buen talante ni

5 Sin embargo, Bloch (1931, 136) se refiere a los «graciosos» de la ciudad de Chelm, que «pasan por ser los judíos más patosos», por lo que renuncia a abundar en sus pretendidas gracias.

de la disposición a participar en toda conversación que –junto con la costumbre de dar consejos, que ya te he comentado– son rasgos típicamente judíos» (Wagenstein 2015, 166).

4. Humor judío: terapia y supervivencia

Aunque ya nos hemos referido al valor terapéutico del humor en ambos autores, recodemos que, mientras Bloch lo hace normalmente en forma teórica, Wagenstein lo pone en práctica a lo largo de la narración de la vida de Isaac y Bendavid en muy variadas circunstancias personales e históricas. En realidad, toda la novela es un constante ejercicio de sobreponerse a las situaciones adversas con un humor que se manifiesta, hasta llegar al final, donde Isaac renuncia al suicidio. Isaac, que se había planteado tal posibilidad con una sobredosis del somnífero Dormidon, se disculpa mentalmente con Stefan

Zweig, el célebre escritor austriaco, que se suicidó en Brasil (Wagenstein 2015, 318):

Abro los ojos: en la mesilla de noche están intactos los tres frascos de Dormidon. Perdóname, Stefan Zweig, viejo astuto, que les enseñabas a los demás cómo vivir, ¡mientras tú mismo te escapaste [suicidándote]! Si la vida nos ha sido dada, la hemos de vivir; no faltaba más.

A pesar de los infortunios, la psique judía se agarra al humor como tabla de salvación y hace, de tripas, corazón. Así, cuando se le preguntan al tonto Hersh cómo le va, responde: «¿Cómo quieres que me vaya? A un judío le va siempre bien. Si le persiguen, está bien; si pasa hambre, está bien; si enferma, está bien; por consiguiente, tiene que estar siempre muy contento» (Bloch 1931, 174-175).



Detalle de «El profeta Elías y Eliseo», de Saul Raskin (1955)

El mismo victimismo judío se desdramatiza en ese personaje bíblico (tartamudo) al que, según se cuenta, un ave del desierto que volaba sobre él «hizo, por decirlo así, sus necesidades en su cabeza», y él se quejó, con amargura, de que esas mismas aves, sin embargo, a los árabes les delectaban con sus cantos (Wagenstein 2015, 40).

William Davis (director que fue de la revista humorística británica *Punch*) observa que «la gente que sufre o que ha sufrido suele tener un mayor talento para reírse de sí misma y de lo que le rodea. El humor es como un antídoto». Y pone como ejemplo el humor judío, que «es precisamente famoso por su benévola comprensión de lo que el hombre tiene de absurdo» (Luján 1975, 17).

Afirma Isaac que «hacerse el tonto para sobrevivir es un ancestral arte judío comparable únicamente a la arquitectura helénica y, más concretamente, al Partenón» (Wagenstein 2015, 83).

5. Universalidad del humor judío

En principio, deben diferenciarse *chistes judíos* –propios del pueblo judío, diferente a otros pueblos–, y *chistes con judíos*, en que judíos, para bien o para mal, intervienen como personajes y que suelen ser de más fácil comprensión.

Según William Davis, algunas formas de humor solo «se entienden en un ámbito local, por depender de un conocimiento cercano de figuras públicas, de características nacionales o de un determinado modo de vida» (Luján 1975, 9). Y es que parte del humor viene determinada, obviamente, por su contexto cultural único. Los chistes se producen en un contexto y, lógicamente, las sociedades difieren, aunque coincidan en algunos aspectos; por ello, algunos chistes resultarán, para muchos, carentes de sentido y, por tanto, de gracia. Además, y especialmente para los hispanohablantes, se trata de chistes que necesariamente llegan en

una traducción, lo que puede ser un primer problema, y no menor.

Generalmente, resulta más fácil, para el lector español, captar el humor de la novela de Wagenstein, mientras que ante los chistes y anécdotas de Bloch (según nuestra experiencia), con mucha frecuencia, uno no sabe cómo reaccionar. Por ello, hemos procurado seleccionar, en ambos autores, los chistes más accesibles a nuestra mentalidad. Además, en muchos casos, relacionaremos chistes o anécdotas de ambos autores, lo que servirá para comprenderlos mejor y ampliar el conocimiento del contexto cultural judío y de su humor.

6. Humor judío sobre religión y trascendencia

El manual Deusto (1993, 56) nos recuerda que, «según Spencer [en 1877], la risa permite liberar al organismo de un exceso de energía que ha ido acumulando a lo largo de los momentos de tensión. Y Freud, en 1905, ya había desarrollado la idea según la cual la risa sería el resultado de una liberación». Por ello, dentro de la teoría psicoanalítica, se considera «el humor, principal razón de la risa, como un medio de defensa contra las situaciones que provocan tensiones o angustias» (Deusto 1993, 57).

Entre los mecanismos de defensa también podría incluirse la religión misma y sus prácticas, que, en palabras del historiador tesalonicense M. Molho, producía, entre los sefardíes, «serenidad del alma, tranquilidad del corazón, plena confianza en Dios y feliz resignación con su destino» (Molho 1950, 155). Sin embargo, también la religión puede ser fuente de tensiones, frente a lo cual el humor actuaría como táctica de desdramatización. El humor negro, que «no concierne únicamente a la muerte y puede tratar otros temas más o menos angustiosos, como las enfermedades, la pobreza, la guerra, las catástrofes, los accidentes, etc.» (Deusto 1993, 59). «¿Qué es el mundo que parece tan amenazador? No es más que un juego de niños,



«El casado más joven», de Saul Raskin (1955)

algo que solo hace reír», según Freud (Deusto 1993, 57).

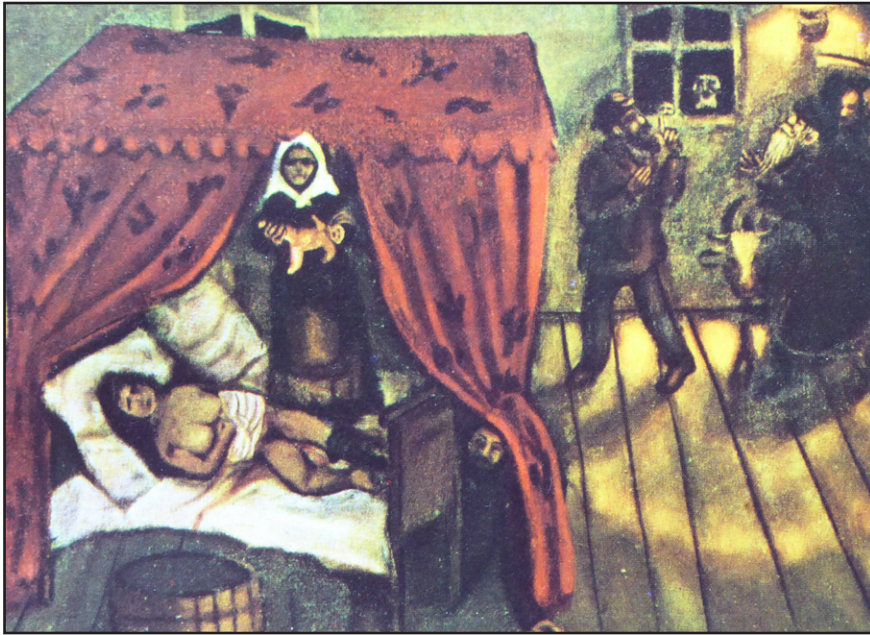
Por otra parte, también el manual Deusto (1993, 95) apunta que hay quienes «estiman que algunos temas son demasiado serios o demasiado importantes para reírse de ellos, asuntos tabúes por decirlo así, como la religión, la patria, la maternidad... o cualquier otro tema según los principios de cada cual». En el otro extremo, hay quienes opinan que no debe haber límites. Sin embargo, en palabras de Irene Vallejo (2021, 10), «todos tenemos parcelas donde nos reservamos el derecho de admisión de la risa y la irreverencia».

Posiblemente, el campo religioso puede representar lo más exclusivo de la cultura del pueblo «escogido por Dios», por lo que el humoris-

mo religioso judío sería también un campo que merecería especial atención. En este apartado, veremos el humor sobre el destino del judío y su vida, abundante en infortunios; su religiosidad, incluyendo los pecados; el abandono de sus prácticas o el cambio de religión (los conversos), además de su particular visión del cristianismo y sus dos figuras más destacadas.

6.1. Fatalidad de la vida del judío

La vida del judío, marcada especialmente por el infortunio, requeriría acudir a uno de los mecanismos de defensa contra situaciones que producen angustia o temor; es decir, «aceptar con sumisión la triste realidad; es la fatalidad: “No se puede hacer otra cosa”» (Deusto 1993, 59).



«Nacimiento», de Marc Chagall (1910)

«La vida del judío» (Bloch 1931, 289-290), cuyo narrador se identifica como «un gracioso», comienza con este ominoso prelude: «Desde que sale del vientre de su madre hasta que exhala el último suspiro, el judío ve su vida continuamente llena de angustias, pesares y zozobras». Sin embargo, ya antes de nacer, comienzan sus penas: «Ya en enclaustro materno siente miedo de venir al mundo, puesto que se dice en las Escrituras: “Mejor sería para el hom-

bre no nacer”». Luego viene la preocupación por la circuncisión, el dolor que supondrá. Seguirá su educación cuando ya sabe hablar⁶: «Le arrastran a la escuela, donde no lo pasa muy bien que digamos; siempre con el temor al castigo del maestro, que con una vara le mide con frecuencia sus tiernas costillas». Y la cosa sigue:

6 Molho (1950, 91-92) describen las tristes condiciones de las guarderías sefardíes en Salónica.



«Un nuevo alumno poco animado», de Saul Raskin (1955)

«No tardan sus padres en proponerle partido sin consultarle antes», y «llegan parientes de la novia para “calarle”, cosa muy corriente en Polonia, y que los demás pueblos no pueden ni imaginarse». «Una vez que ha pasado felizmente este “examen” y se ha casado, se acerca el alistamiento y se pasa los años pensando en si le declararán útil y lo llevarán al servicio». Continúa: «Pero, en fin, ya ha cumplido el servicio militar y empieza (si es que no ha sufrido una muerte heroica en alguna guerra mundial) a cultivar los negocios, que tampoco le dejan un momento de sosiego ni una noche tranquila, porque le desvelan los gendarmes y los tribunales». Y nos acercamos al final sin que falte la ironía: «Menos mal que Dios no abandona nunca a su pueblo. Por fin se hace muy viejo el judío y empieza a temblar ante la muerte; postrado en el lecho, teme el terrible infierno, pues él solo tiene que purgar sus pecados, responder de toda su vida». ¿Y será finalmente feliz? «Y así termina esta [vida] dentro de las mayores angustias, porque no empieza a ser dichoso hasta que cierra los ojos para siempre».



Detalle de «Soldados», de Marc Chagall (1914)

El mismo Talmud se refiere a la ambigüedad de ambos extremos vitales y los sentimientos provocan: «Cuando nace un niño todo es ale-

gría; cuando alguien muere, todo es llanto. Pero igual sentido tiene, si no más, alegrarse por el final de la vida que por su comienzo. Porque nadie puede saber lo que le espera al recién nacido; pero, cuando un hombre muere, ha concluido su carrera con éxito» (en Klein 1991, 272).

Ramón de Campoamor (s. f., 201-202), en una «dolora» titulada «Lo que hacen pensar las cunas», muestra al narrador, que ha estado rezando en el cementerio, y, al salir, observa cómo la mujer del guardián besa y muestra su cariño a su hijita: «En medio de mi tristeza,/ casi es más triste –pensaba–/ mirar la vida que empieza/ que ver la vida que acaba./ Por eso, al atravesar/ esta vida de dolor,/ si los sepulcros, pesar,/ las cunas me dan horror».

6.2. Inconformismo y sentido crítico del judío

A) Frente a tales experiencias y previsiones, surge el inconformismo humorístico ya en la cita que precede al inicio de *El Pentateuco de Isaac*: «Si Dios tuviera ventanas, hace tiempo que le hubieran roto los cristales» (Wagenstein 2015, 11).

Ignoramos si se trata de una creación popular (un refrán o proverbio) o es original de Wagenstein. De todas formas, lógicamente, tal sentencia conecta con un contexto rural, de pequeños pueblos, donde romper los cristales de una casa era manifestación del rencor. Así, frente a las amarguras de la vida del askenazi, no brotaba la blasfemia en ruso (nunca se hacía en yidis según Wagenstein), sino la ingenua venganza contra unas ventanas inexistentes.

Sin embargo, no se trata de la única mención de este dicho en la novela. Así, el rabino Bendavid la citará ante un grupo de soldados judíos del ejército austrohúngaro, en un sermón contra el absurdo de la guerra y del dolor por las víctimas de ambos lados (quizás de la misma raza y religión) que deja tras de sí: «No sé, hermanos; no sé daros la respuesta. En todo caso, creo que, si Dios tuviera ventanas, hace tiempo que le habrían roto los cristales» (Wagenstein 2015, 64).



Detalle de «Fiesta», de Saul Raskin (1955)

Como apunta el manual Deusto (1993, 61), «en situaciones difíciles e insoportables», surge ese humor negro, como en la guerra y sus horrores: «Es posible preguntarse qué puede provocar la risa ante un fenómeno tan monstruoso. Pues, precisamente su absurdidad. ¿No es, en efecto, ridículo que unos jóvenes se maten entre sí bajo pretexto de un ideal?». Sin embargo, entre la risa y la tristeza hay una muy delgada línea. Isaac, que es uno de los oyentes del sermón, cierra así el episodio: «Me pareció, palabra, que [a Bendavid] los ojos se le llenaron de lágrimas» (Wagenstein 2015, 64).

Más tarde, refiriéndose a la locura colectiva que supuso la época estalinista, Isaac se dirige a Dios: «¿Acaso a la hormiga le es dado penetrar en el sentido profundo y conocer las finalidades de los experimentos del Señor? Aunque, para ser franco, en caso de que a Él todo aquello le divirtiera, ¡yo mismo le hubiera roto las ventanas!» (Wagenstein 2015, 153).

Después de haber pasado por un campo de trabajo en la Alemania nazi, Isaac acaba siendo juzgado por un tribunal soviético que, por una serie de circunstancias y coincidencias, le acusará de traición a la patria, y –colmo de las incongruencias– de «ser judío y criminal de guerra nazi» y haber firmado la condena de muerte de tres reclusos (las iniciales de la firma coincide casualmente con las de Isaac). Diez años en un campo de reeducación en un gulag: «Y Tú, oh, Dios Jehová, señor de los destinos judíos, que extiendes el brazo protector sobre tu tribu elegida, ¿no podrías indicarme dónde están tus ventanas?» (Wagenstein 2015, 287).

Sin embargo, antes de su traslado al campo de reeducación soviético (un gulag, en el paralelo 70, el último antes del Polo Norte), Isaac parece reconciliarse con la divinidad: «Cuando quedó claro que un ex enfermo de tifus [como era yo] no iba a ser útil en las minas, Jehová volvió a extender –¡una vez más!– su brazo protector sobre mi cabeza, de modo que pido perdón

por las amenazas de romperle las ventanas que proferí en momentos de rencor». Allí, Isaac será «incluido en el grupo de los intérpretes que servían de mediadores entre las autoridades y los oficiales alemanes de bajo rango que se dedicaban a la tala de árboles [inexistentes en el paralelo 70]». (Wagenstein 2015, 298).

Como colofón de la trayectoria vital de Isaac, así como del destino del pueblo hebreo, podrían servir esta reflexión:

Solo al pensar en qué es lo que nos ha pasado a los judíos a lo largo de los tiempos, y al añadir mi humilde contribución –tasas incluídas–, me da por exclamar al igual que aquel aedo que deambulaba por nuestra tierra bajo el nombre conmovedor de Shalom Aleijem⁷ (que significa «Que la paz sea contigo»): «¡Gracias, Dios mío, por el honor tan alto [de habernos elegido como tu pueblo]!, ¿pero no pudiste escoger a algún otro pueblo?»⁸ (Wagenstein 2015, 19).

En cuanto al tema de los cristales rotos, Bloch, en un chiste jurídico, nos presenta al judío Jankel Lazarowitch Schudonowitzki, que interviene como testigo de que Esteban ha roto los cristales de una ventana de Iván (nombres típicos cristianos): «Di la verdad, judío –dice el juez cuando empieza a tomar declaraciones al testigo–. ¿Viste que Esteban tiró la piedra a la ventana de Iván?». Responde que no solo lo vio, sino que estuvo a punto de perder la vida: «Estábamos Iván y yo hablando, parados delante de su casa, cuando llegó Esteban, cogió del suelo una gran piedra y, gritando “¡Al judío, al judío!” , me la tiró. Yo esquivé el cuerpo y la piedra fue a parar a la ventana haciendo añicos los cristales». «¡Ah, vamos! –dice el juez al que se le

aparece rápida y clara la sentencia–. Entonces, ya no es Esteban culpable, porque no tuvo la intención de romper la ventana de Iván; pero es el caso que, como la ventana ha sufrido desperfectos, exige la ley que haya un responsable del daño» (Bloch 1931, 277-278). Y ese responsable será Jankel, el judío⁹.

De todas formas, la intención de Esteban era apedrear al judío, como él mismo gritó, y como vemos en otras anécdotas de Bloch. Así, cuando el filósofo judío Mendelssohn pasea con su mujer e hijos, «un grupo de mozalbetes los insulta, arrojándoles piedras». Uno de los hijos pregunta al filósofo por qué siempre les persiguen por las calles y gritan: «A ese judío, a ese judío»; si ser judío es algo vergonzoso o «un delito». El padre calla y, según el relato, «desde aquel día se propuso Mendelssohn merecer aún más la consideración de su pueblo» (Bloch 1931, 324).

Otra anécdota, muy diferente. Resulta que los sacerdotes ortodoxos «gastan barba y sus vestidos se asemejan también a los de los hebreos». Este es un obispo ortodoxo a quien unos niños confunden con un judío y le apedrean. El obispo busca refugio en casa de un judío y le comenta lo sucedido: «Ya lo sabemos –le dijo el judío–. Hace dos mil años que nos ocurre a nosotros lo mismo» (Bloch 1931, 121-122).

Y un caso diferente. Con motivo de la intifada palestina, se publicó un reportaje sobre una familia árabe-americana (en el *Chicago Tribune*), en el que uno de sus miembros afirmaba: «Quiero ir a tirar piedras a los israelíes». Y sucedió que, un años después del 11-M (ataque de las torres Gemelas), llaman a la puerta del domicilio de aquella familia. Son dos agentes del FBI, con el ejemplar del *Chicago Tribune* bajo el brazo: «Queremos interrogar a su hijo». «Bueno. Es tarde, pero se lo traigo» dice la madre.

7 Shalom Aleijem, seudónimo de Solomón Yakov Rabinovitz (1859-1915), según nota de la traductora.

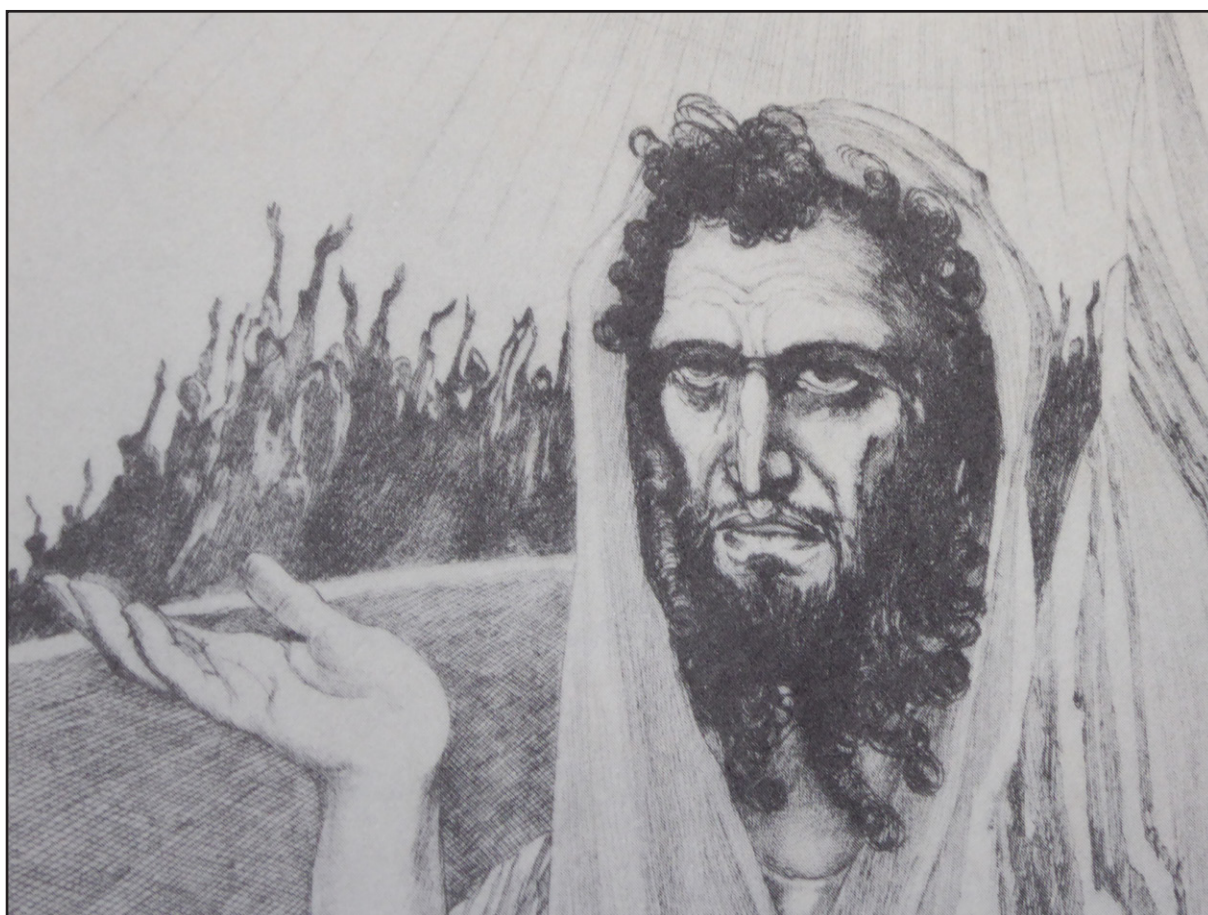
8 Una versión similar recoge Vilella (2003, 52) en el reproche del lechero Tevje tras un pogromo: «Ya sé que somos el pueblo elegido, Yaveh; pero ¿por qué, de vez en cuando, no eliges a otro pueblo y nos dejas un rato en paz?».

9 El judío y el dueño de la casa podrían haberse puesto de acuerdo para que el delito real fuera romper los cristales, en vez de apedrear a un judío (lo cual parece que no se tomaba en demasiada consideración ni se denunciaba).

Y al poco se presentaba, ante los agentes, un niño de ocho años, "confuso, recién salido de la cama». Es verídico (Carlin 2004, 12).

B) Al inconformismo podría añadirse cierto sentido crítico, que habría que enmarcar en lo que considera Isaac característico de la psique judía, que no pierde ocasión de dar consejos. «El judío se desvía para mirar un rato un rebaño de vacas y aconsejarle algo al pastor, aun-

que en su vida haya ordeñado una sola vaca. Le gusta, se muere por dar consejos». Esto le viene en los genes, y justificaría, según «los antiguos talmudistas del sanedrín de Babilonia», por qué Dios creó al hombre en último lugar: «Ya que Adán y Eva eran judíos, si hubieran sido creados desde el principio, habrían vuelto loco al Creador con sus consejos» (Wagenstein 2015, 106).



Detalle de «El profeta Malaquías», de Saul Raskin (1955)

Según apunta Bloch, «el humorismo judío atraía a Goethe», lo que aparece en las anotaciones de sus diarios de Karlsbad, en los que, por ejemplo, apuntó: «Quería un judío que Dios hubiera puesto al hombre las pantorrillas delante para evitar los golpes tan dolorosos que suele recibir en las espinillas» (Bloch 1931, 331).

A este cuestionamiento de la misma creación, se suma el padre de Isaac, sastre experto en dar vuelta a los trajes para que la parte interior, mejor conservada, apareciera como exterior. Un día le toca arreglar al uniforme de un dragón del ejército austro-húngaro. «El cliente quedó muy contento, al verse en el espejo». Sin embargo, apuntó: «Lo único que no entiendo es por qué necesitaste todo un mes para ha-

cer un uniforme normal y corriente, si vuestro Dios judío hizo el mundo en tan solo seis días». Y contesta el sastre: «Pues mire usted, señor oficial, la chapuza que le salió; y, sin embargo, ¡fíjese en este precioso uniforme!» (Wagenstein 2015, 29-30).

Manuel Vicent (2021, 31) encuentra la misma anécdota en *Final de partida*, de Samuel Beckett (Nobel de 1969): «Cliente: Dios es capaz de hacer el mundo en seis días, y usted no es capaz de hacer unos pantalones en seis meses. Sastre: Pero, señor, mire el mundo, y mire su pantalón».



Detalle de «Espíritus diabólicos», de Saul Raskin (1955)

6.3. Algunos pecados en la religión judía

Aunque existen mandamientos y pecados comunes a judíos y cristianos, también los hay exclusivos del judaísmo. Nos referiremos al robo, a las prohibiciones sabáticas (el descanso, no tocar dinero ni fumar), a no comer carne de cerdo y cubrirse la cabeza en la sinagoga.

A) De los diez mandamientos, tenemos un ejemplo sobre el séptimo: «No robarás». A la caída del imperio austro-húngaro, las mantas del ejército están desapareciendo, e Isaac, indignado ante la indiferencia del rabino por el espolio, lo increpa: «¡Lo dices con tanta calma, tú, el rabino! ¡Robar es faltar a uno de los diez

mandamientos!». Y el rabino nos sorprende: «Nada, [aún] quedan los otros nueve» (Wagenstein 2015, 79).

B) *Sabatizar*, según recoge el diccionario de María Moliner, es «guardar el descanso del sábado». Sorprendente resulta la teoría de Isaac sobre la festividad del sábado, considerado más una invención judía que divina:

No es que me esté jactando, pero el día festivo es un gran invento de los judíos de antaño. A nadie más se le había ocurrido que podía haber un día a la semana sin trabajo. Con tal ahínco defendieron su invento mis lejanos ancestros que obligaron a Dios a que abreviara su trabajo a seis días y descansara el séptimo, como buen judío que es (Wagenstein 2015, 34).

En cuanto a la suspensión de toda actividad laboral, le contaron al rabino Salomón Bonhard (vicario del rabinato de Pressburg) que, «en Viena, muchos judíos profanaban el sábado dejando abiertas las tiendas. “Parece mentira que haya tanto idiota –dijo candorosamente–. Si les está prohibido vender en sábado, ¿para qué tienen abierto?”» (Bloch 1931, 152).

La prohibición de actividad (problema que ya le presentaron a Cristo) daba lugar a una multitud de prohibiciones y excepciones. «Un aspirante al rabinato fue a ver al rabí Salomón Klügner, famoso predicador de Brody, para que le examinara». Y el rabino le pregunta: «¿Qué harías si un vecino se cortara un dedo en sábado y vieras que le salía mucha sangre?». «Un momento. No sé, voy a consultar el libro del ritual». «No te molestes porque, cuando lo encuentres, ya se ha desangrado» (Bloch 1931, 53).

C) Entre otras prohibiciones que pueden resultar un tanto curiosas se encuentra la de no tocar el dinero. En palabras de Isaac, «en sabbat es un pecado imperdonable tocar dinero (por ser éste maldito y sucio, un signo auténtico del diablo, aunque el resto del tiempo [de la

semana], los judíos no comparten una opinión tan extrema)» (Wagenstein 2015, 34).

Tal precepto, lógicamente, podía poner en un aprieto a más de uno. El novelista hebreo Abraham Mappu (de Kovno) era muy amigo de un sacerdote católico, y con él mantenía largas conversaciones sobre temas diversos. Un día, hablando sobre esta prohibición de no tocar el dinero, el sacerdote «opinó que lo profanaría también un judío que adquiriera dinero con facilidad y sin esfuerzo», e hicieron una apuesta. Al sábado siguiente, cuando vieron a unos niños jugando en la calle, «el sacerdote sacó de su bolsillo un puñado de monedas de oro y plata, y se las tiró a los chicos, que miraron ávidamente, pero sin que ninguno de ellos se atreviera a cogerlas» (Bloch 1931, 239).

Pero no tocar dinero, así como el de la inactividad sabática, también puede motivar algún milagro. Veremos dos, inspirados en el paso de Moisés por el mar Rojo. Estos son dos judíos, de pueblos vecinos, que discuten sobre cuál de sus rabinos tiene mejores relaciones con Dios. Habla el primero:

–El pasado sabbat nuestro rabí se encaminó hacia la sinagoga, pero de repente se puso a llover a cántaros. No es que nuestro rabí no tuviera paraguas, pero, ya que el sábado no se puede hacer nada, ¿cómo lo iba a abrir? Miró hacia el cielo; Jehová lo entendió enseguida y se hizo el milagro: por un lado, lluvia; por el otro, lluvia, y en el medio, ¡un pasillo seco hasta el propio templo! A ver, ¿qué me dices sobre esto!

–Pues escucha lo que te voy a contar. El sabbat pasado, nuestro rabí regresaba a casa después de rezar. En el camino se encontró un billete de cien dólares. ¿Cómo cogerlo si es un pecado tocar dinero? Miró al cielo; Jehová se dio cuenta y se hizo el milagro: por un lado, sabbat, por el otro lado sabbat, y en medio, no me lo vas a creer, ¡era jueves! (Wagenstein 2015, 35).



«Bienvenida al espíritu del Sabbat», de Saul Raskin (1955)

D) Tampoco se podía fumar en sábado. «El escritor hebreo Rubin Ascher Braudes (1851-1902) se distinguió ya en su juventud por su impiedad e infracción de los preceptos religiosos». Por ejemplo, solía fumar los sábados, acompañado de otros alumnos de la Escuela Talmúdica de Wolozy. Un sábado, el administrador del rabinato ve salir humo de la ventana de una casa y, al investigar el asunto, descubre a tres alumnos fumando. Llevados ante el juez, el primero se defiende diciendo: «Me olvidé de que era sábado». El segundo: «No me acordé de que no se puede fumar en sábado». Y llegan al tercero: «Y a ti, Rubin Ascher, ¿qué se te olvidó?». «Lo único que olvidé fue poner colgaduras en los balcones» (Bloch 1931, 236-237). Ignoramos si se trata de un problema de sinónimos al traducir, por «echar las cortinas de la ventana» (aunque, más lógico, hubiera sido «cerrar la ventana»). También podría tratarse de

una ironía: «Se me olvidó poner, en el balcón, algo para llamar la atención y que nos pillaran fumando a los tres».

E) No comer carne de cerdo es otro de los preceptos para judíos y musulmanes. Este es Isaac, que come tocino que le regalan en el campo de concentración, y trata de disculparse: «De todos modos, ¿no cayó acaso en la misma tentación el rabino Ben Zwi al ver, en una carnicería cristiana, un jamón de Praga rosado y fresco?»:

–¿A cuánto es este pescado? –le preguntó al carnicero.

–No es pescado, sino jamón de Praga.

–No te pregunto cómo se llama el pescado, sino a cuánto sale... (Wagenstein 2015, 231).

Menos justificado está el pecado de otro judío que «no le hacía muchos ascos a la carne de cerdo». Se presenta el rabino en su casa para reprenderle por su «vida disipada» y que, encima, coma carne de cerdo. El judío se defiende:

El sábado pasado estaba yo sentado a la mesa cuando llegó el párroco, que venía a consultarme sobre algo muy urgente y, al ver la torta que yo tenía preparada en la mesa, se le hizo la boca agua y quiso probarla. Luego, pensé yo, si un cristiano puede comer torta judía, ¿por qué no he de comer yo cerdo cristiano? (Bloch 1931, 220).

Nos ha sorprendido esta narración que Bloch califica de «chispeante anécdota». En una ocasión, la «ingeniosa judía berlinesa» Henriette Hetz (1764-1803) bostezó durante una representación teatral a la que asistía con su esposo; y un conde alemán, que estaba sentado junto a ella, exclamó: «¿No me comerá usted?». A lo que ella replicó de inmediato: «No tenga usted miedo: los judíos no comemos carne de cerdo» (Bloch 1931, 223).

Al referirse al humor judío, Bloch afirma que a veces el judío «desliza en la conversación, con admirable naturalidad e indiferencia, alguna pullita tan fina y oportuna que “el enemigo”, lejos de enojarse, no puede por menos de sonreír y hasta de soltar la risa» (Bloch 1931, 23). Opinamos que, al respecto, el ejemplo de arriba necesitaría unas cuantas precisiones sobre el tono de voz, el contexto, la familiaridad de los protagonistas, la gravedad del insulto «cerdo», etc.

F) Cubrirse la cabeza (con sombrero o con el solideo *kipá*, por ejemplo) especialmente en el interior de la sinagoga (incluso obligatorio para no judíos que entren en una sinagoga) es otro precepto que también se relativiza con el humor:

Seguro que conoces la anécdota de cómo Aarón, de puro distraído, entró a la sinagoga sin su kipá. El rabino le regañó y

exigió que abandonara enseguida la casa de Dios. Porque entrar en la sinagoga con la cabeza descubierta es como acostarte con la mujer de tu mejor amigo: ¡un gran pecado! «Anda ya, rabí. Eso también lo he hecho, y janda que no hay diferencia!» (Wagenstein 2015, 50).

6.4. Rigor religioso y abandono de las prácticas religiosas

El historiador tesalonicense Michael Molho –contraponiendo la religiosidad sefardí (de los judíos procedentes de España y Portugal) y la askenazi (de los judíos de oriente y centro de Europa)– afirma que, «como en todas las jude-rías del mundo, la religión era soberana entre la población judía de Salónica»; sin embargo, ésta resultaba más sencilla y natural que la de los askenazis:

No se encuentra, en las aglomeraciones de la población sefardita, la mojigatería, el extremismo ni las extrañas costumbres que se manifestaban en la vida religiosa de los askenazis de antaño. Retraídos en guetos voluntarios u obligados, hostigados y despreciados por el pueblo dominador, aislados intelectual, económica y socialmente a lo largo de varias generaciones, los askenazis se replegaron sobre sí mismos tomando, de las prácticas de una religiosidad exagerada, consuelo, fe y confianza en Dios y, sobre todo, resignación (Molho 1950, 155).

El mundo askenazi, precisamente, es el tratado por Wagenstein en *El pentateuco de Isaac*, así como por Chajim Bloch, y, en ese mundo de creencias y prácticas podían encontrarse conductas no siempre uniformes.

En cuanto a la indiferencia religiosa o el abandono de las prácticas judaicas, se daban quizás como en cualquier otra religión, sobre todo en las grandes ciudades. Según recoge Bloch, decía un rabino bromeando: «Hay cuatro clases de judíos. Primero, los que van todos los



Carátula para el «Libro de los salmos», de Saul Raskin (1955)

días a la sinagoga. Segundo, los que la frecuentan los sábados y fiestas. Tercero, los que solo la visitan el día de la Expiación; y cuarto, los que están enterrados en el cementerio judío» (Bloch 1931, 149-150).

Adolf Jellinek, famoso predicador, refiriéndose a los judíos indiferentes, comentaba: «Es verdad que no pagan sus contribuciones a la comuna, pero sí les gusta que los entierren en el cementerio judío; y, aunque durante toda su vida, no quieren que se les hable del judaísmo, nos regalan, en cambio, su cuerpo, cuando se mueren» (Bloch 1931, 140). Este es «un paleto alemán», que tiene que ocupar un compartimento del tren lleno de judíos: «¡Qué peste

de judíos!... ¿Habrá algún sitio donde uno no se los encuentre siempre?». Y le responde un judío polaco: «En un cementerio cristiano» (Bloch 1931, 251).

Sin embargo, el abandono de las prácticas religiosas parece que era bastante habitual. Recordemos que, cuando comienzan las persecuciones nazis, gran cantidad de judíos estaban integrados en la sociedad laica o se habían alejado del judaísmo, lo que, sin embargo, no les libró de las leyes antisemitas. Además, quienes emigraban a América, por ejemplo, tenían que adaptarse, obviamente, al nuevo contexto laboral, donde los festivos, si acaso, eran los domingos. Esta es una madre con su hijo, que vive

en América: «Como ves, no llevo barba porque allá en América no se estila». Tampoco respeta el sábado: «En América hay que trabajar también los sábados». En cuanto la comida prohibida: «Allí se come de todo». La pobre madre, desolada y confusa, finalmente, se atreve con una última pregunta: «Pero, oye, ¿siquiera seguirás tan circunciso como antes...?» (Bloch 1931, 111).

Los sefardíes de Tesalónica, por el contrario, vivían en su barrio, cuya vida y horarios laborales estaban determinados por las oraciones y el descanso sabático. Sin embargo, dos circunstancias rompieron tal normalidad: el incendio del barrio y la nueva legislación griega sobre el domingo como fiesta oficial. El incendio provocó la dispersión de los habitantes del gueto. Según Mazower (2009, 467), «el incendio de 1917 y la planificación urbana subsiguiente habían dejado a la comunidad judía fragmentada, empobrecida, marginalizada y resentida ante lo que percibía como un trato discriminatorio por parte del Estado griego».

El historiador Molho constata, en Salónica, las consecuencias de las dificultades para encajar las prácticas sabáticas («descanso absoluto para el cuerpo y para el alma») con el nuevo sistema económico, basado en el descanso dominical: «En el momento actual [a partir de los cuarenta del siglo xx, y antes del Holocausto] no subsiste ya más que en algunas costumbres externas simbólicas y de puro formalismo» (Molho 1950, 204).

6.5. El tema de los conversos

Constituye casi un género dentro del humor judío el de los conversos. Curiosamente, las conversiones que, en los relatos de Chajim Bloch, algunos hebreos parecen considerar con cierto pragmatismo y sin amargura difiere radicalmente de la visión trágica del romance sefardí, en viejo judezno, «Los siete hijos de Hanna». Llamados, estos, por el rey para prometerles la corona (previa conversión), los siete la van rechazando uno a uno: «Yo non quiero su coro-

na/ ni me asento en la tu sí[[l]a./ Yo no piedro mi Ley Santa/ ni entro en la falsía”. Ya travó la su espada, la cabeza le cortarí». Muertos los siete, la madre «al tejado suberí/ se rojó de allí abaxo,/ y también se muererí» (Molho 1950, 271-272).

La Iglesia católica, según Guy Fau (1969, 144-145), durante la Edad Media, lejos de perseguir a los judíos, los protegió, aunque solo hasta cierto punto. «Clemente III prohíbe que se los bautice por la fuerza, que se los mate o que se les arrebatase los bienes sin juicio regular». Parece que, para el comportamiento con el pueblo judío, la doctrina de San Agustín fue determinante en los países cristianos, doctrina que, en palabras del citado Fau, «parecía dictada» por tres principios. En primer lugar, «los judíos son “testigos” de la verdad evangélica; puesto que Dios quiso demostrar por ellos su verdad, hay que conservar este precioso testimonio y no destruirlo [aniquilándolos totalmente]». Asimismo, «Dios se reserva su conversión para el fin de los siglos». En segundo lugar, por tratarse del pueblo deicida, como castigo es legítimo, e incluso «piadoso», oprimirlos; además de no tener «derecho a la libertad ni a la propiedad». Por ello, estaban sometidos «a una “servidumbre” permanente en beneficio de los cristianos». Y, en tercer lugar, «los judíos no tienen siquiera derecho a un asilo, y cualquier señor puede arrojarlos de sus tierras», pues «Dios los ha condenado a errar, privándolos de su patria». Recordemos, sin embargo, que, según recoge Fau (1969, 269), antes de la expulsión de España (1492), fueron las de Inglaterra (1290), de Francia (1394), de Colonia (1424) y de Estrasburgo (1438).

En tales circunstancias, no serían de extrañar las conversiones, pues no sólo se trataba de las desventajas materiales y sociales, sino también de conservar la propia vida (no se olviden los terribles asaltos a los barrios judíos, con asesinatos incluidos). Sin embargo, según reflejan los testimonios recogidos por Bloch, en territorios cristianos, parece que las conversiones al catolicismo se hicieron habituales en los siglos más



Carátula para «Oraciones sabáticas», de Saul Raskin (1955)

cercanos, hasta el punto de parecer un hecho rutinario y hasta fastidioso. Este es un judío que, apenas unos días antes, se había hecho protestante, y se presenta a un cura católico. Este ve que no hace ni una semana que había abandonado el judaísmo y le pregunta por qué no se convirtió al catolicismo directamente: «Pues es muy sencillo –le contesta “el protestante”, perplejo al principio, pero que no tarda en reaccionar–. Para que el día de mañana no puedan decir que, antes de ser católico, he sido judío» (Bloch 1931, 256).

No siempre, pues, eran bien vistos los conversos. Este es otro judío que antes se ha hecho protestante: «Cuando era judío, me insultaban

de continuo: “¡Judío, cochino judío!”; cuando protestante, me llamaban “judío bautizado”, y vamos a ver si ahora [siendo católico] me toman por un cristiano de toda la vida» (Bloch 1931, 318)¹⁰.

10 En las conversiones, importaba, pues, el contexto geográfico-cultural. Así, con respecto a los judíos sefardíes emigrados al imperio otomano, apunta Mazower (2009, 85), «los hombres judíos (al igual que los cristianos) podían convertirse al islam para obtener ventajas financieras o casarse (en una ocasión, incluso para que las autoridades ayudaran a un súbdito a deshacerse de una mujer casada)». Algo similar sucedía con las mujeres: «Algunas judías desposaban a musulmanes o se convertían para agilizar el divorcio cuando sus maridos se mostraban reticentes a concedérselo».

Por su parte, Jiménez Lozano, refiriéndose al tiempo anterior a la expulsión de los judíos (1492), resalta dos causas de base para las conversiones. Una de tipo filosófico: «El cuestionamiento que había significado, para la fe en Yahvé, el aristotelismo, y específicamente su izquierda: el averroísmo materialista, por ejemplo». La segunda causa sería de tipo social: «La corrosión que había ejercido sobre la idea misma de trascendencia y, desde luego, [sobre la] de esperanza mesiánica o de salvación histórica, la empujación social de muchos judíos y la prosperidad de bastantes aljamas». En otras palabras, en tales circunstancias, «la creencia no podía funcionar como protesta de un mundo intolerable, y la proyección utópica de un deseo de salvación» (Jiménez Lozano 1982, 56-57).

A) En las conversiones, más que el convencimiento, pesaba la adquisición de ciertas ventajas o privilegios, como el acceso a ciertos pue-

tos o trabajos vedados a los judíos, incluidas ciertas indemnizaciones, por así decirlo.

Según Bloch, «antaño era costumbre en Polonia que las comunidades eclesiásticas católicas regalaran un ducado a cada judío converso». Y se cuenta que no solo algún pícaro judío iba de pueblo en pueblo haciéndose bautizar y recibiendo el correspondiente ducado, sino incluso algún cristiano que se hacía pasar por judío. Lógicamente, acabó por desaparecer esta costumbre (Bloch 1931, 202).

Tal impostura se ve también en aquel judío que se bautiza antes de la Pascua, y al que otro le recrimina no «haber esperado a que pasaran las fiestas para cometer semejante ordinareiz». Y dicho converso, al que el padrino le ha regalado un billete de diez florines, «exclama riendo: “¿Y de dónde hubiera sacado, entonces, el dinero para el pan ázimo?”» (Bloch 1931, 318). El pan ácimo (o *matza/matzok*) era obligado consumir en la pascua judía.



Detalle de «El profeta Sofonías», de Saul Raskin (1955)

Algo parecido sucedía en España. Así, «cínicamente confesaba cierto docto judío a Pedro de la Caballería, cuando este le preguntó por qué se había convertido siendo un tan gran doctor de la Ley [judía]»:

¡Imbécil! ¿Con la Tora judía podías haber llegado a ser más que un rabino? Ahora bien, gracias al «colgado» (de la cruz) [de la conversión], se me rinden toda clase de honores, mando en la ciudad de Zaragoza y la hago temblar. Y, cuando tengo ganas, ¿quién me impide ayunar en Kíppur y observar nuestras fiestas? Cuando yo era judío, no me atreví a saltar las barreras del sabbat, y ahora hago todo lo que me place. (Jiménez Lozano 1992, 58).

Las conversiones forzadas o por ventajas podían derivar en criptojudaismo. Este es un moribundo converso que se confiesa al sacerdote: «Tengo que reconocer la verdad: no he sido cristiano más que en apariencia; pero en el fondo de mi corazón y en mi vida práctica he seguido siendo tan judío como antes y tan aferrado a las creencias de mis antepasados». El sacerdote le reconforta: «Consuélate, hombre; yo también he permanecido fiel a esas creencias». Y, tras recitar la absolución judía, piensa para sus adentros: «Bah, no es la primera vez que confieso a un judío» (Bloch 1931, 211).

La conversión tenía ventajas sociales importantes. Le preguntan al judío ruso Daniel Chwolsohn, orientalista famoso, por qué se había bautizado, a pesar de ser administrador del rabinato, y responde con cierto cinismo: «Por puro convencimiento. He llegado a persuadirme por completo de que es mejor ser profesor cristiano de la Universidad Imperial de San Petersburgo que ser un pobre maestro de escuela en Berdytschew» (Bloch 1931, 158-159).

Pero no todos cedían ante las ventajas. «Ocurrió antes de la guerra [1914] que a un célebre sabio de Viena le ofrecieron una cátedra en la Universidad». La conversión era requisito, pero el sabio, en principio, no lo rechazó. Sin

embargo, el día de la entrevista con el ministro, llegó con su criado (católico) «vestido de etiqueta y se lo presentó al ministro: "Excelencia, tengo el honor de presentaros a un católico merecedor, por todos conceptos, de que le deis esa cátedra"» (Bloch 1931, 57-58).

B) Muchas conversiones se hacían con la mayor naturalidad, y sin tomar muy en serio las obligaciones o prácticas consecuentes. Este es un converso al que descubre el cura comiendo pollo un Viernes Santo. El judío afirma que no se trata de pollo, sino de pescado, y lo explica con toda la tranquilidad del mundo: «Con unas cuantas gotas de agua me habéis hecho, de judío, católico; pues lo mismo he hecho yo con el pollo, porque si de mí pudisteis hacer, siendo judío, un católico, bien puedo hacer yo de un pollo un pescado» (Bloch 1931, 302-303).

Frente a lo cruento de la circuncisión, el bautismo cristiano podría parecer trivial a un judío, incluso considerando el exiguo gasto de agua. Este es un judío bautizado, que llega como mendigo a un pueblo de Polonia, donde otro judío lo reconoce. Llevado ante el rabino, el bautizado se disculpa y confiesa ser tan buen judío como antes: «¿Qué valor pueden tener un par de gotas de agua, cuando a nuestros antepasados les dieron la Tierra Prometida, y eso que, al pasar el mar Rojo, se pusieron como una sopa?» (Bloch 1931, 113-114).

C) Las conversiones podían dar lugar a un clima de contrarréplicas y curiosas situaciones. Un judío que va a ser ejecutado pide ser bautizado. El rabino abandona el patíbulo y llega un sacerdote, que, compasivo, le pregunta: «Dime, hijo mío, ¿cuál ha sido tu último [decisivo] pensamiento inspirado que te mueve a pedir el bautismo?». La respuesta: «Padre, mi último pensamiento es que, ya que van a ahorcarme, por lo menos que ahorquen a un cristiano [y no a un judío]» (Bloch 1931, 248).

Declaraba el humorista Saphir: «Me gustan extraordinariamente todas las óperas de Meyerbeer [compositor judío]; pero más que ninguna *Los hugonotes*, en la que se matan los

cristianos, mientras el judío toca su música» (Bloch 1931, 171).

También se podían tirar los conversos, unos a otros, entre ambos bandos. En un debate de la Cámara de Diputados austriaca, un político antisemita se refirió a los diputados Heine y Borne (conversos): «Esos dos cristianos se los devolvemos, con mucho gusto, a los judíos». A lo que el diputado Josef S. Bloch (1850-1923) accede: «¡Hecho! Recogemos a Heine y a Borne, pero a condición de que nos habéis de devolver vosotros a Jesucristo con sus doce Apóstoles» (Bloch 1931, 45-46).

También el tema de la conversión podía motivar el intercambio recíproco de pullas. Así, en un banquete colocan a un párroco al lado del filósofo Mendelssohn, al que le traen la comida de un restaurante judío (comida *kosher*). «¿Cuándo será el día en que dejes estas extravagancias y comas con nosotros de todo?», le comenta el sacerdote. Y el filósofo contesta «sonriendo»: «El día de tu boda» (Bloch 1931, 325-326).

Un caso similar. El párroco de Delatany tenía muy buena relación con un judío, y todo su afán era demostrarle la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo. Y resultó que, cuando el judío fue padre, invitó al sacerdote a la circuncisión de su hijo.

Echóse a reír el párroco y le dijo:

–Oye, Moschko¹¹, ¿crees tú firmemente que Dios lo sabe todo?

–Sí que lo creo, ilustrísima –contestó el judío–; lo creo firmemente.

–Pues bien, escucha entonces. Dios sabía perfectamente que tu hijo iba a nacer judío; pudo, pues, muy bien traerlo al mundo sin frenillo para evitarle, así, al niño los dolores y las molestias de la circuncisión.

11 Mientras el sacerdote recibe el tratamiento de *ilustrísima* y de vos, al israelita le llama *Moschko*, diminutivo de *Moisés* (nombre típico hebreo) y le tutea. Traducción de 1931, recodemos.

–¿Me permitís que pregunte yo a mi vez? –dijo el judío.

–Lo que tú quieras, Moschko.

–Pues bien, ¿creéis vos también en la omnisciencia de Dios?

–Hombre, ¡qué pregunta! Claro que creo en ella firmemente.

–Entonces –dijo el judío–, si Dios, en su omnisciencia, sabía que vos ibais a nacer cristiano y que, con el tiempo, llegaríais a ser párroco, ¿por qué, si se os había de prohibir el matrimonio, no os privó Dios, al nacer, del instinto sexual?

–Eres muy listo, Moschko –le dijo el párroco, que no cesaba de reír.

(Bloch 1931, 167-168).

D) Las conversiones surgían incluso entre quienes tenían excelente situación económica. Así, a finales del siglo XIX, la hija de un Rothschild se casó con un lord (cristiano). Un periódico publicó una caricatura con el título «Los tres testamentos», donde aparecían «el barón Rothschild, en venerable actitud, con la mano puesta sobre el Antiguo Testamento; a su hija, apoyada graciosamente la suya sobre el Nuevo Testamento [como conversa], y, en fin, el lord con las dos manos encima del testamento de Rothschild» (Bloch 1931, 151).

Otro matrimonio de conveniencia. Este es el «judío converso Goldenberg [jardín de oro, en español], gran banquero, quien casó a su hija con el heredero del empresario Silverstein [piedra de plata], converso también». Goldenberg comentaba feliz: «Siempre he soñado con un yerno como este: ¡un joven cristiano, rico y simpático, de buena familia judía!» (Wagenstein 2015, 32).

E) Con tanto trasiego y cambios religiosos, no sería de extrañar que se llegara a la total confusión e indiferencia religiosa. El humorista Moritz Saphir explicaba así su volubilidad religiosa y sus diferentes experiencias religiosas: «Dios me ha visto cuando yo era judío, pero yo, a él no. Cuando fui católico, yo le vi, pero Él a mí

no. Y ahora, que soy protestante, no nos vemos ni el uno ni el otro» (Bloch 1931, 300).

6.6. Referencias a Cristo y María

Wagenstein, a través de Isaac, y en diversas ocasiones, con naturalidad y sin rencor, se refiere a Cristo como judío, así como a María, su madre. Un chiste que él considera «un poco sacrílego» comienza así: «Bordejái no acababa de entender por qué su vecino polaco había enviado a su hijo a estudiar a un seminario». Le explica el polaco que después del seminario podrá ser cura, y luego cardenal e, incluso, papa. Pero el judío a todo responde con la pregunta «¿Y qué?». Fuera de sus casillas, el polaco exclama: «¿Pero no te das cuenta? ¡Puede llegar a papa! Qué más quieres: ¿que se haga Dios?». «¿Por

qué no? –repuso Mordejái–. Un chico de los nuestros se hizo» (Wagenstein 2015, 100-101).

Bloch, por su parte, se refiere las indeseables consecuencias para los judíos por la injusta muerte de Cristo. Este es el caso del judío Abraham Huss, de Petrowa, condenado a muerte con cinco rumanos por robo y asesinato, aunque arguye, en vano, que se trata de una falsa acusación, motivada por la venganza. Al respecto, una delegación de las comunidades judías es recibida en audiencia por el ministro de Justicia de Budapest, «el cual se manifestó muy extrañado de que los judíos tomaran tan a pecho, esta vez, la sentencia de uno de su raza». «Excelencia –exclamó el presidente de la comisión–, diecinueve siglos ha [estaban en el siglo XIX], crucificamos a uno de los nuestros, y bien nos ha pesado luego» (Bloch 1931, 235-236).



«Crucifixión blanca», de Marc Chagall (1938)

Sobre cuentas pendientes del cristianismo con los judíos trata «La historia del papa y el rabino principal de Roma». Es el caso que ha sido elegido un nuevo papa, y le comentan que, desde tiempo inmemorial, en la ceremonia de recepción de autoridades, siempre se le presenta el rabino de Roma con una comisión. Después del discurso protocolario, «uno de los ancianos alcanza un sobre de pergamino amarillo y se lo entrega al papa. Este lo revisa por fuera y lo devuelve al rabino con cierto desprecio. Los judíos hacen una reverencia y se van». Pues bien, días antes de la recepción, el nuevo papa quiere saber el contenido del sobre y se lo pregunta al rabino, que asegura ignorarlo. Entonces, el papa propone al rabino que le den, antes, el sobre a un cardenal para que lo abra y le adelante su contenido. En este momento del cuento, interviene el narrador y se dirige a sus lectores: «Abrieron el sobre antiquísimo... y ¿qué creéis que había dentro?». Pausa. «Pues eso: la cuenta pendiente de la Última Cena» (Wagenstein 2015, 42-43).

Referente a María, hay un relato que parece emparentado con los milagros marianos tan populares en la Edad Media (con Gonzalo de Berceo o con las cantigas de Alfonso X, por ejemplo). Este es el caso de un judío pobre al que sorprenden robando las joyas de la Virgen. Así se explica ante el juez:

Estaba en la más espantosa miseria, y como de nada me servía rezar en la sinagoga, un día me dije: «Voy a probar fortuna con la Madre de Dios, que es tan buena y caritativa; a ver si, contándole mis cuitas, remedia mi situación». Me postré, pues delante de la imagen. ¡Ah, si la hubierais visto llorar cuando le abrí mi corazón, tan compasiva, tan misericordiosa! Y entonces le oí que me decía en un tono dulcísimo: «No te apures, Berl; toma, de estas joyas que tengo, las que quieras y remédiate. Ellas te darán suerte y bendiciones». Y ¿cómo iba yo a resistirme a esta orden que me daba la Virgen? Así

es que cogí las joyas y me marché (Bloch 1931, 148).

El juez, «que era un buen católico, y creía en los grandes milagros», un tanto desconcertado, plantea sus dudas a la Santa Sede. Allí, tras largas y concienzudas investigaciones, descubren que, hacía como seiscientos años, había sucedido un caso parecido. Y este será el veredicto del previsor juez: «Por esta vez, te absuelvo, y quédate con las alhajas. Pero no olvides que la Madre de Dios no puede hablar más que cada seiscientos años» (Bloch 1931, 149).

A modo de cierre

Alguien dijo que el hombre es el único animal que se ríe. Creemos que nuestro lector lo habrá hecho en más de una ocasión durante la lectura de este trabajo. En caso contrario, al menos, habrá tenido la oportunidad de acercarse a un campo y una cultura importante y no tan extraña a la nuestra. Y, según sabios y entendidos, tan verdad es que uno disfrute riendo como que la ampliación de conocimientos produce satisfacciones en modo alguno despreciables. Con un poco de suerte, hasta puede que alguno haya conseguido ambos.



Carátula de «El cantar de los cantares», de Saul Raskin (1955)

BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, Chajim, *El pueblo judío a través de la anécdota. Historias serias y jocosas de devotos, sabios, artistas, bufones, pícaros, fanfarrones, pordioseros, ricos, creyentes, librepensadores, neófitos y antisemitas*. Traducción de Luis Blanco de Vicente. Madrid, Dédalo, 1931.

CAMPOAMOR, Ramón de, *Doloras (segunda serie)*, Barcelona, López Editor, (s. f.).

CARLIN, John. «Humor contra los prejuicios en EE. UU.». *El País*, 30 de octubre 2004, 12.

DEUSTO, *El sentido del humor*. Bilbao, Ediciones Deusto, Bilbao, 1993.

FAU, Guy. *Judaísmo y antijudaísmo*. Buenos Aires, Ediciones Zlotopioro, 1969.

JIMÉNEZ LOZANO, José, *Sobre judíos, moriscos y conversos*. Valladolid, Ámbito, 1982.

KLEIN, Allen, *¿Y tú de qué te ríes? El sentido del humor como terapia. Aprenda a reírse de los problemas*. Barcelona, Ediciones B, 1991.

LUJÁN, Néstor, *El humorismo*, Barcelona, Salvat, 1975.

MAZOWER, Mark, *La ciudad de los espíritus. Salónica desde Suleimán el Magnífico hasta la ocupación nazi*. Barcelona, Crítica, 2009.

MOLHO, Michael *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Miguel Á., «La risa patológica». En Á. Rodríguez Idígoras, coord.: *El valor terapéutico del humor*. Desclée de Brower, Bilbao, 2002, 93-103.

VALLEJO, Irene, «El nombre de la risa», *El País Semanal*, n° 2.326 (2021): 10

VICENT, Manuel, «Una frase feliz basta para pasar a la historia». *El País*, 19 de junio de 2021, 31.

VILELLA, Eduardo, «Moni Ovadia, el judío hilarante», *Quimera*, n° 232-233 (2003), 49-52.

WAGENSTEIN, Ángel, *El Pentateuco de Isaac. Sobre la vida de Isaac Blumenfeld durante dos guerras, en tres campos de concentración y en cinco patrias*. Traducción del búlgaro de Liliana Tabákova. Barcelona, Libros del Asteroide, 2015.

https://de.wikipedia.org/wiki/Chajim_Bloch (Consulta 8 de junio 2021).

<https://es.wikipedia.org/wiki/Isaac> (consultada el 4 de junio 2021).

https://es.wikipedia.org/wiki/Judaísmo_jasídico (consultado 28 de junio de 2021).

https://it.wikipedia.org/wiki/Moni_Ovadia (consultado 4 de junio 2021).

Crédito de las ilustraciones

Del texto *Aron-Hakodesh. Jewish Life and Lore*, de Saul Raskin (Ed. Hebraica, N. Y. 1955), hemos tomado los materiales para las siguientes ilustraciones: N° 1 («Contando chistes», título supuesto, p. 65); N° 2 («Bema y Arca de la Alianza in Mikulow», p. 3); n° 3 («Oraciones del sabbat», p. 31); N° 4 («Hersch Astropoler/Ostropoler», p. 62); N° 5 («Grupo hasidi», título supuesto, p. 68); N° 6 (Detalle de «Los sabios de Helm» (p. 58); N° 7 (Detalle de «El profeta Elías y Eliseo», p. 86); N° 8 («El casado más joven», p. 70); N° 10 («Un nuevo alumno poco animado», p. 10); N° 12 (Detalle de «Fiesta», título supuesto, p. 40); N° 13 (Detalle de «El profeta Malaquías», p. 102); N° 14 (Detalle de «Espíritus diabólicos», p. 84); N° 15 («Bienvenida al espíritu del Sabbat», título supuesto, p. 81); N° 16 (Carátula para el «Libro de los salmos», p. 107); N° 17 (Carátula para «Oraciones sabáticas», p. 31); N° 18 (Detalle de «El profeta Sofonías», p. 98); N° 20 (Carátula de «El cantar de los cantares», p. 106).

Del libro *Chagall*, de Jean Cassou (Daimon, Barcelona, 1968), hemos tomado los materiales para las siguientes ilustraciones: N° 9 («Nacimiento», 1910, p. 19); N° 11 (Detalle de «Soldados», 1914, p. 79); N° 19 («Crucifixión blanca», 1938, p. 179).

ZAPATOS GUARDIANES: EL DESCUBRIMIENTO DE UN «ZAPATO OCULTO» EN LA PARROQUIA DE SANTA MARÍA LA ANTIGUA DE VICÁLVARO

Leticia Cortina Aracil

La práctica popular del ocultamiento de zapatos usados con fines amulestísticos no se encuentra estudiada en España, pese a lo cual los indicios apuntan a que fue ejercida en consistencia a como la encontramos documentada en otros países, destacando a Gran Bretaña. Por este motivo, es probable que estos objetos sean encontrados con cierta frecuencia pero descartados como irrelevantes.

El presente caso constituye el tercero conocido dentro del territorio español, así como el primero documentado en tanto que tal y divulgado en una publicación nacional. El zapato fue encontrado en 2013, pero no fue identificado como un amuleto hasta mi visita al Museo de Vicálvaro en febrero de 2021, en el que se encontraba expuesto junto con otros objetos que lo acompañaban en su ocultamiento. Con este artículo se busca dar constancia del hallazgo, así como introducir el estudio de la práctica popular de estos amuletos ocultos en la literatura de investigación española.

¿Qué son los zapatos ocultos?

Se habla de zapatos ocultos (*concealed shoes*) en referencia a aquellos que han sido escondidos deliberadamente en la estructura de un edificio. Se trata en su inmensa mayoría de prendas diversas de calzado usado, generalmente dañado, que se escondieron durante la construcción o modificación de una edificación. Aunque también han aparecido en otros países europeos, en América del Norte y Australia, la mayor muestra identificada de ellos se encuentra en el Reino Unido como fruto del trabajo

pionero de investigación de estos objetos en los años cincuenta de June Swann, entonces encargada de la colección de botas y zapatos del Museo de Northampton. Habiendo observado un patrón en los hallazgos de calzado que se recibían como donación a su departamento y que eran encontrados en ubicaciones inusuales dentro de los edificios, Swann comenzó un registro de zapatos ocultos (*Index of Concealed Shoes*) compuesto por 129 piezas datadas principalmente entre los siglos XVIII y XIX y que en la actualidad dispone de cerca de 2000 registros de ocultamientos, cerca de la mitad de los cuales datados durante el siglo XIX. Casi todos los zapatos recogidos en su catálogo están muy desgastados y presentan remiendos y reparaciones; así mismo, la mayoría son zapatos individuales, aproximadamente la mitad de ellos pertenecientes a niños (Pitt 1998, 6). Entre los zapatos adultos hay poca diferencia en la proporción de zapatos masculinos (21,5%) y femeninos (26,5%) (Swann 1996, 63).

Parece que este ocultamiento fue una práctica particularmente difundida entre los siglos XVI y XIX, aunque se han registrado hallazgos anteriores, siendo el más antiguo hasta la fecha el zapato hallado tras la sillería del coro de la catedral de Winchester, instalada en 1308 (Swann 1996, 59). La costumbre parece haber desaparecido a lo largo del siglo XX, con sólo cincuenta casos registrados de zapatos ocultos datados como posteriores a 1900 (Hoggard 2004, 179). El ocultamiento más reciente documentado tuvo lugar en 1991, cuando durante unas reformas en la Casa Knebworth (Inglaterra) se depositó el zapato usado de uno de los constructores tras un revestimiento de madera, reemplazando

así el zapato cortesano que había sido previamente encontrado allí (Swann 1996, 60).

No se dispone de documentación ni de registros escritos coetáneos a la práctica en los que se explique su razón de ser u objetivo, motivo por el que los investigadores contemporáneos se ven obligados a especular sobre su propósito, que se supone relacionado con el folclore y las creencias populares de la protección ritual de un hogar y sus habitantes. Cabe suponer que la ausencia de referencias sobre esta práctica responde a que el secreto era entendido como una parte substancial de la eficacia protectora de estos objetos que, si se revela, deja de ser efectiva (Swann 1996, 67).

Los zapatos ocultos se emplazan en la categoría de los «objetos ocultos», llamados por algunos como la Textile Conservation Foundation, prendas deliberadamente ocultas (*deliberately concealed garments*), o por autores como Brian Hoggard, talismanes ocultos (*hidden charms*). Bajo la primera denominación se consideran principalmente prendas de ropa usadas, mientras que bajo la segunda se cuentan otros objetos siendo los más frecuentes, por detrás de los zapatos, los gatos momificados, los cráneos de caballo, las botellas de bruja y los amuletos escritos (Hoggard 2004, 167). Es más, no es atípico que junto a los zapatos aparezcan otros artículos como botellas, huesos, monedas, canicas, peines, y restos de textiles o periódicos; por eso los arqueólogos denomina tales alijos de objetos ocultos como «basureros espirituales» (*spiritual middens*) (Kelly 2012, 17), pues suele tratarse de objetos usados o rotos. Además, el hallazgo puede consistir en un zapato solo o, con menor frecuencia, en pares o varios zapatos individuales. En este último caso, estos pueden ser del mismo rango de fechas o diferir bastante, lo que sugiere sucesivos ocultamiento durante un período de tiempo.

Se han descubierto zapatos ocultos en edificios de muy diferente tipo: casas de campo, casas urbanas, casas señoriales, hospitales, fábricas, bares y en dos de los colegios Oxford (el St. John's y el Queen's); incluso se han encon-

trado en edificios religiosos, como monasterios o iglesias (Merrifield 1987, 135; Swann 1996, 57). Los lugares del edificio en los que aparecen suelen ser zonas de tránsito y que, por ello, presentan una apertura que constituye una forma de vulnerabilidad para sus moradores; destacadamente en las chimeneas, pero también en torno a las puertas o las ventanas, en los huecos del techo o bajo el suelo de los umbrales. Pese a ello, es importante tener en cuenta que es poco probable que estos ocultamientos fueran realizados por los habitantes, pues aparecen en lugares poco accesibles que requieren una alteración de la estructura para acceder a ellos y, por consiguiente, estos objetos sólo suelen ser accesibles durante la realización de reformas.

Esto apunta a que se trata de una práctica llevada a cabo por los constructores o renovadores de los edificios y, en apariencia, típicamente masculina hasta el punto que Swann destaca cómo son los hombres quienes manifiestan reacciones más vívidas de respeto o repulsión ante estos hallazgos, argumentando con frecuencia que permitir que el zapato abandone el lugar será causa de mala suerte (Swann 1996, 58-59 y 65).

El zapato como objeto protector

Se han propuesto varias teorías para dar cuenta de la incorporación de zapatos a la estructura de un edificio muchas de las cuales encuentra su apoyo en la inabarcable cantidad de tradiciones y creencias vinculadas a estas prendas a lo largo del mundo. Aunque, en opinión de esta investigación, el valor del zapato como objeto protector parece residir en constituirse en una abreviación simbólica de la presencia de su dueño, lo que podría venir reforzado por la «incompletitud» que entraña la presencia de un único zapato que evoca implícitamente a la pareja ausente.

Por eso es relevante que se trate casi por norma de un objeto usado que, de forma similar a lo que comenta Heidegger sobre las botas

pintadas por Van Gogh (1976, 12-15)¹, es una prenda que a través del uso revela a su usuario; se deforma y se constituye en un recuerdo del pie que lo ha calzado, lo que los vuelve muy personales y difíciles de compartir e intercambiar (Dixon-Smith 1990, 3; Swann 1996, 56) y favorece la percepción de un vínculo simpático entre la prenda y su dueño (Merrifield 1987, 134; Hoggard 2017, 8). Por ello, el zapato es una prenda óptima para «retener» el espíritu o esencia individual de su dueño por encima incluso de otras prendas de carácter más íntimo o personal y sirve a modo de presencia evocada, como encontramos que sucede frecuentemente con los amuletos y exvotos que representan partes del cuerpo.

Es destacable que, entre otras posibles prendas, los zapatos en concreto han sido artículos generalmente costosos que, razonablemente, se ha buscado aprovechar durante el mayor tiempo posible y, en consecuencia, pese a la apuntada dificultad de compartirlos, han sido pasados entre parientes y allegados, remendados o modificados hasta el límite mismo de su utilidad; más aun teniéndose en cuenta que los zapatos hallados pertenecen en su mayoría a grupos trabajadores que tal vez no los vistieran todo el tiempo, reservando la prenda para ciertas circunstancias o momentos (Dixon-Smith 1990, 3). Así, cabe interpretar también que el zapato puede establecer un vínculo bastante cercano ya no con un individuo, sino con una familia o grupo.

Como se ha dicho, los lugares donde suelen aparecer estas prendas ocultas son espacios que se prestan a ser interpretados intuitivamente como desprotegidos y que, por ende, requieren una especial protección. Así, son emplazados seguramente en la idea de que la presencia que es invocada o evocada por la prenda disuade o confronta una malignidad (identificadas por los investigadores anglosajones como

demonios, fantasmas, hadas o brujas; Hoggard 2017, 5) que se pretende evitar, protegiendo así a la casa o a sus ocupantes. En este sentido, Swann da cuenta de una mujer de Newcastle de 93 años que en 1960 aún acostumbraba a dejar un par de zapatos viejos en un taburete fuera de su piso para evitar la entrada de intrusos (1996, 56), lo que no puede evitar recordar a la costumbre también popular en España de, al dormir, dejar los zapatos al pie de la cama con las puntas hacia la puerta.

Una interpretación que esta investigación no ha encontrado considerada por ninguno de los autores consultados es que la práctica pueda recoger una reminiscencia a la representación de la pisada en los monumentos greco-romanos cuya influencia se proyecta, vehiculada por el cristianismo, hasta el arte funerario gótico (Peñalver Alhambra 1999, 140). El significado de este tipo de representaciones es variable y con frecuencia difícil de interpretar, pero en todo caso parece haber un acuerdo en que alude a la presencia de la persona o divinidad concernida en un lugar particular (Dunbabin 1990, 85-86). Entre estos, son destacables los exvotos o lápidas votivas *con plantae pedum*, también conocidas como *vestigia*, que desde el periodo helenístico hasta la el periodo paleocristiano aparecieron vinculados al culto mediterráneo de varias deidades, destacando a Isis, Bubastis, Némesis o Caelestis. En éstos era representado el contorno de unas suelas o de los pies, tanto con gran perfección anatómica como de forma geométrica. Algunas lápidas tienen sólo un par de huellas, mientras que otras pueden llegar hasta cinco pares; y, si en unos casos comparten la orientación del observador, en otros miran hacia el lector de la placa, incluso hay ejemplos en los que varios pares se cruzan. Las huellas se han interpretado tanto como representaciones de los pies el oferente como de la diosa misma; esto último en relación con las pisadas o representaciones de pies que parece que se usaron como símbolo de la deidad para ser adorada en ciertas ceremonias de iniciación (Corzo Sánchez 1991, 142; Dunbabin 1990, 96). Estos exvotos eran emplazados en algún punto del acceso a

1 Curiosamente, también Swann trae a mención la abundancia de cuadros que buscan plasmar el calzado de una persona querida teniendo en mente al mismo pintor (Swann 1996, 56).

un espacio sagrado (Corzo Sánchez 1991, 126-127). En el territorio hispánico se han encontrado dos conjuntos de estas placas, asociados a dos de sus más importantes edificios: el anfiteatro de Itálica y en el templo de Isis del teatro de Baelo Claudia.

La representación del calzado también es frecuente en contextos seculares romanos, especialmente en los mosaicos emplazados en los umbrales de los edificios. Pese a lo incierto de su interpretación, parece en su conjunto recoger un deseo de transmitir buena fortuna y un tránsito favorable al interior de un edificio. (Dunbabin 1990, 104), y hay atestiguado al menos un caso de la representación de dos huellas de sandalias emplazadas junto a un conjunto apotropaico contra el mal de ojo en el mosaico que adornaba el umbral de la Basílica Hilariana (Roma) (Dunbabin 1990, 101-102).

Respecto a la capacidad específicamente protectora del zapato existen otras interpretaciones. Se especula sobre una creencia popular en que los espíritus malignos pudieran ser atrapados en las botas, posiblemente reflejado en uno de los milagros atribuidos a John Schorne, párroco de North Marston en el condado inglés de Buckinghamshire entre 1282 y 1314. Este sacerdote, que aunque nunca fue canonizado gozó de fama de santidad, acumuló en torno a su figura una notable cantidad de anécdotas milagrosas. Entre estas, una de las más populares es la expulsión de un demonio de una mujer al que luego obligó a meterse en una bota. Esto resultó en que Schorne pasara a ser considerado informalmente como patrón de los zapateros. A su muerte, su tumba (primero en North Marston y, a partir de 1478, en Windsor) se convirtió en uno de los centros de peregrinaje más populares de Inglaterra, por lo que se realizaron insignias de peregrino o *signacula* en las que se muestra, precisamente, este episodio.

Se ha propuesto que el uso profiláctico de zapatos, prendas de vestir y otros objetos pueda estar relacionada con la creencia en deidades domésticas o espíritus ayudantes que se encuentra en todo el norte de Europa. Según

Manning, la elección de una prenda de calzado por parte de Schorne para capturar o repeler a un espíritu problemático puede adeudar a una creencia preexistente en el poder de los zapatos y otras prendas para atraer o repeler a esos espíritus (Manning 2012, 350-351), ejemplos de esto son el *brownie* de Escocia, el *kotihaltija* finlandés o el *domovoi* ruso. Resulta también relevante, como muestra de la persistencia de esta idea, la elección de un calcetín por J. K. Rowling como el objeto que rompe el vínculo doméstico del elfo Dobby con la familia Malfoy en «Harry Potter y la Cámara Secreta» (1998).

Cabe también la posibilidad de que esta lectura de la bota y, por extensión, del calzado en general como trampa para espíritus se deba a su similitud con un recipiente como la botella o el odre (que, coincidentemente, en español recibe el nombre de bota), que aparece en innumerables historias como capaz de contener espíritus. Un ejemplo bien conocido de esto es el relato «El diablo de la botella» (1899) del escocés Robert Louis Stevenson, aunque también resulta evocador de la imagen del genio o espíritu en la botella popularizada a través de numerosas compilaciones de relatos como los de los Hermanos Grimm («*Der Geist im Glas*» incluido en la segunda recopilación de cuentos publicada en 1819) o el de la lámpara del cuento de Aladino incluido por Antoine Galland en los volúmenes IX y X de su edición de «Las mil y una noches» (1710). Así, el zapato podría haberse escondido a modo de «trampa» que atrae al espíritu maligno al ser confundido con un habitante de la casa (a veces se ha apuntado a que por motivo del olor; Kelly 2012, 18) para luego quedar atrapado en su interior.

Esto también encaja con la hipótesis de que se trate de una práctica realizada por los constructores para protegerse durante su tiempo de trabajo en el edificio. No son poco frecuentes los relatos populares de seres sobrenaturales que obstaculizan las edificaciones o de infortunios causados por culpa de fuerzas que se alteran por causa de las mismas. Los cuentos sobre demonios que derriban construcciones en curso

impidiendo su avance, a menudo dejando pisadas tras de sí, son muy populares; un ejemplo es la leyenda sobre la construcción de la Real Casa de Correos de Madrid en 1768 (Besas 2008, 30). Así como las historias en las que es el mismo diablo el que levanta la construcción en la promesa de recibir a cambio el alma del constructor; como es el caso, entre muchos otros, de la leyenda popular segoviana sobre la construcción del famoso acueducto o la del Puente del Diablo en Martorell.

También hay tradición de diablos faltos de un pie como la figura popular en los hechizos y cuentos populares castellanos (Martín Sánchez 202, 478), como el Diablo Cojuelo, que es especialmente conocido por la obra homónima de Luis Vélez de Guevara (1641). O de diablos acudiendo a zapateros y siendo engañado por ellos, como en el cuento popular inglés «Cómo el zapatero engañó al Diablo» (Tibbitts 1890, 161-164) o el literario «El zapatero y el diablo» (1888) de Anton Chekhov.

Abundando en el perfil religioso que subyace a esta idea, en España hay constancia del uso de los «vestigia» o *vestigium pedis*, calcos directos en papel o telas de supuestas huellas de zapato atribuidas a Jesús, María u otros santos (o, incluso, de las patas de los animales que les sirven) en sus andares por el mundo² y que se constituyen en reliquias de tercer grado; entre las más populares destaca la *Vestigia Christi* del Monte de los Olivos u Olivetti. Esta devoción se puede retrotraer, al menos, hasta el siglo XIV (Millán Rabasa 2021, 143), siendo aún popular durante el siglo XX, y existen también en forma de «medidas», cintas cortadas sobre el largo de esa huella, al modo de las que existen de las imágenes marianas como la Virgen del Pilar. Es relevante en nuestro contexto que existía una

reproducción gráfica de estas reliquias a modo de estampas cuyo destino era privado o doméstico.

Esto, así mismo, nos refiere a las reliquias medievales conocidas como las sandalias o zapatos de Jesucristo o de la Virgen: piezas de calzado muy usadas y rotas que se supone que fueron gastadas por Jesucristo o la Virgen María durante su vida en este mundo y que gozaron de una gran popularidad en el ámbito europeo. La más antigua conocida data del siglo VIII y su veneración, que en algunos casos dura hasta nuestros días, parece vinculada a la obtención de indulgencias. Además, se recogen entorno a ellas tradiciones curativas, protectoras y milagrosas de interés; como las curaciones privadas y colectivas en la de la abadía de Notre-Dame de Soissons durante una epidemia en 1128 (Millán Rabasa 2021, 137-138).

Curiosamente, este tipo de reliquia tampoco parece considerada por los autores anglosajones que estudian el fenómeno del zapato amuletístico pese a que en la actualidad, entre las reliquias católicas de segundo grado (las prendas de ropa usadas por un santo), existe aún la veneración a ejemplos notables de zapatos, como el de San Francisco conservado en Asís, con trazas de sus estigmas, o las sandalias de Santa Teresa de Calcuta conservadas en Roma, que reflejan la progresiva deformación de sus pies. Esta exclusión tal vez se deba a que en la actualidad estos objetos no parecen ocultos, sin embargo, muchas de estas reliquias medievales eran preservadas en el interior de uno o varios relicarios o arquetas, volviéndolos invisibles durante la mayor parte del tiempo. Es aún más destacable el que, en aquellos casos en que la reliquia es un fragmento del calzado, hay relicarios que toman ellos mismos la forma de zapato; como el relicario de la *Vera Scarpa de la Madonna* que, aunque conservado en Asti (Italia), parece proceder de un taller español de principios del siglo XVII (Raviola 2020, 18).

Esto presenta cierta afinidad también con la popularización de los zapatitos con los que, desde finales del siglo XVI, se engalanan las imá-

2 Esto tiene paralelo en el hinduismo, especialmente en el simbolismo del zapato *paduka* o en los pies del gurú; en las *buddhapada* del budismo; o, curiosamente, en el islam, en el que las representaciones corporales están generalmente prohibidas, en las huellas del Profeta conservadas en el Museo del Califato de Topkapi (Estambul).

genes vestideras del Niño Jesús. Aunque existen en gran variedad entre sus materiales de confección, en el caso de imágenes de cierta importancia estos han tendido a ser de plata y cumplían también la función de proteger el piecico de la imagen del desgaste de la veneración; ejemplos de esto con el caso del Niño Jesús de la Virgen del Prado (Ciudad Real) o el Santo Niño del Remedio (Madrid).

Es reseñable que los zapatos también se han asociado con la fertilidad (Radford 1948, 305), lo que ha llevado a plantear la hipótesis de que los zapatos ocultos de niños (un 29% de los catalogados; Swann 2015, 121) buscaran garantizar la fertilidad o proteger específicamente a los niños del hogar (van Driel-Murray 1999, 136) o, incluso, se ha hablado de que estén ocultos porque los había usado un niño que ha muerto como medio para retener a su espíritu junto a la familia (Costello 2014, 46). Esta vinculación con la muerte encuentra refuerzo, aunque en una significación opuesta, en el uso funerario del zapato en las tradiciones occidentales como símbolo de la marcha o el viaje (Chevalier y Gheerbrant 1999, 1084); por ejemplo, en la costumbre gallega de llenar de tierra los zuecos de un moribundo para abreviar una agonía que se prolonga inútilmente (Flores Arroyuelo 2000, 300) o, tal vez, en su emplazamiento sobre ataúdes en los Estados Unidos durante el siglo XIX (Davidson 2020).

La relación con la fertilidad y, por extensión, con el matrimonio se prolonga largamente en el tiempo y toma numerosas concreciones. En el ámbito del cuento es notable el conocido cuento de «La Cenicienta», cuya versión literaria más generalizada es la de Charles Perrault de 1697, pero que existe en multitud de países en versiones y con antigüedad muy variables. Así mismo, existen innumerables costumbres asociadas a la predicción matrimonial o como parte del rito nupcial vinculadas a los zapatos (Nacht ofrece una curiosa selección en 1915, 14-22); en zonas de China, por ejemplo, los zapatos son ofrecidos como regalos de boda (Chevalier y Gheerbrant 1999, 1084).

Mirando a España, el actual Museo del Carmen conserva una reliquia de los antes mencionados zapatos de la Virgen que, según la tradición, había sido originalmente donado al convento Carmelita de Onda en el siglo XV por el marqués de Ayodar como condición para su matrimonio con la dama de la reina, Luisa Díez, o en desagravio por su amorío previo (Raviola 2020, 18; Millán Rabasa 2021, 140). Encontramos, además, la histórica Fiesta del Zapato o Día del Zapato (Pellicer 1975, 63-64), vinculado a la celebración nupcial (San Ayán 1999, 53-54) y de la que parece proceder el uso del zapato como doble que recibe los regalos en la Noche de Reyes sin transgredir la prohibición infantil de ver a los Magos.

Así, también se ha practicado durante mucho tiempo el colgar los zapatos usados atados por los cordones de un árbol, farola o cable de la luz, como gesto simbólico de ruptura con algo, de finalización de un ciclo o de cumplimiento de un rito de paso. Por ejemplo, lo hacían los soldados al licenciarse de la «mili» o aquellos que marchaban de una ciudad sin intención de volver³. Esta costumbre es conocida en otros países y, en Inglaterra, bajo el nombre de *shoe tossing*, tiene relación también un rito nupcial del periodo victoriano de arrojar zapatos viejos a los novios con cuando empiezan la luna de miel, como queda reflejado en la novela «David Copperfield» (1850) de Charles Dickens, y que ha derivado en la costumbre de colgar zapatos del coche de los recién casados o de arrojar confeti con esta forma, se ha interpretado como una manera de ahuyentar a los demonios que provocan la esterilidad (MacCulloch 1920, 476). Algunos investigadores opinan que en esta costumbre se encuentra el origen de la canción de cuna popular inglesa «La vieja que vivía en un zapato», que tenía innumerables hijos (Opie y Opie 1997, 522-524).

3 Curiosamente, en la película *Big Fish* (2003) la gente que llegaba a la ciudad de Spectra que, en claro simbolismo tanático se dice que es un lugar tan feliz que no se volvía nunca de ella, dejaba los zapatos colgados en la entrada quedando descalzos desde entonces.

En este sentido, es notable la carga erótica asociada en muchas ocasiones tanto al pie como al calzado desde mucho antes del desarrollo de los actuales zapatos de tacón. Tal vez el ejemplo más destacable es la abundancia de representaciones de la diosa Afrodita-Venus en gesto de desatarse la sandalia (Sánchez Fernández 2005, 112), que constituye una tipología escultórica propia.

Otros expertos retrotraen estas prácticas al zapato como símbolo de dominio y autoridad que se transfiere (Ditchfield 1896, 110; Nacht 1915, 4, 7 y 14), se toma o se rechaza. Y es cierto que el calzado está asociado en muchas culturas a la posesión de la tierra (Chevalier y Gheerbrant 1999, 1084), pero este uso del zapato tomado en tanto que símbolo de una posición vital que puede intercambiarse está atestigüado en español, entre otros idiomas, por el dicho «ponerse en los zapatos de otro», y lo vemos explícitamente aplicado a la fertilidad en la práctica del *smickling* (Dixon-Smith 1999, 3) en el condado inglés de Lancashire, donde las mujeres que deseaban concebir podían probarse los zapatos de una mujer que acababa de dar a luz (Merrifield 1987, 134), Dixon-Smith hipotetiza que estos pueden ser los zapatos femeninos que luego son escondidos (Dixon-Smith *ibíd.*).

Queda así patente la complejidad semántica del zapato en su faceta simbólica y la interrelación de estas significaciones en distintas épocas y culturas. Tal vez por eso el amuleto en forma de zapato ha tendido a vincularse a la prosperidad o al augurio de la misma a través de prácticas distintas que, a menudo, entrañan su lanzamiento (Flores Arroyuelo 2000, 299). Son frecuentes los dijes con forma de esta prenda o las reproducciones en miniatura de uno solo como «zapatos de la suerte» e, incluso en la actualidad, circulan hechizos populares para atraer la bonanza que involucran zapatos. Por lo que también cabe interpretar la presencia de estos zapatos desde un significado más vago de buena suerte.

Zapatos ocultos en España

A esta investigación no le consta que esta práctica esté identificada en España ni ha podido encontrar mención ninguna a ella en el ámbito arqueológico o etnográfico. Lo más probable es que el posible descubrimiento de estos «basureros espirituales» en las remodelaciones de los edificios resulte descartado como irrelevante y, por tanto, la práctica permanece desconocida. Sin embargo, a la luz del presente caso y de que el índice de zapatos ocultos elaborado por el museo de Northampton cuenta en su colección con dos casos catalogados de España, es posible asegurar que este ocultamiento era hasta cierto punto practicado.

Según nos ha transmitido amablemente dicho museo, de estos dos hallazgos en España el más antiguo lo constituye una polaina de cuero marrón, encontrada en Toledo oculta sobre la viga de una casa que, aunque parece sin usar, tiene la parte del empeine arrugada y carece de tacón; está datada de en torno a 1460 y se conserva actualmente en Victoria & Albert Museum de Londres (CS1995.899). El otro encuentro se produjo en la Alhambra de Granada, en el hueco parcialmente derruido bajo una escalera, constando el hallazgo de cuatro o cinco chapines rotos de cuero, con tacos de corcho unidos con trozos de caña, algunos de colores y adornados con brocado dorado, que el museo data de alrededor de los siglos xv-xvi (CS 1995.898) (Anderson 1969, 17-19).

En razón de la exigua muestra disponible de casos españoles, no cabe sino analizar el presente en el contexto general expuesto, lo que hace imposible identificar ninguna particularidad o variación local de la práctica que, por lo demás, encaja con la fenomenología habitual de los casos británicos.

El zapato hallado en Vicálvaro

El presente zapato fue hallado en las obras de reforma de la iglesia parroquial de Santa María la Antigua en enero de 2013 y se conserva

expuesto en el Museo de Vicálvaro (Madrid), gestionado por la Asociación de Investigación Histórica de Vicálvaro, Vicus Albus. Este museo recoge, a modo de colección etnográfica, numerosos objetos de carácter diverso que reflejan el recorrido histórico de lo que, desde el medioevo hasta su anexión a Madrid como distrito en 1951, era un pueblo independiente con extensos terrenos.

Según los registros aportados por Vicus Albus, la iglesia, cuya documentación más antigua data de 1427, experimentó una remodelación casi total entre los siglos XVI y XVII. Felipe II dictó una Provisión Real para estas obras en septiembre de 1592 y éstas parecen extenderse, al menos, hasta 1621 pues el último documento vinculado a la obra es firmado en 1620 y fija en ese año la conclusión; sin embargo, en los herrajes

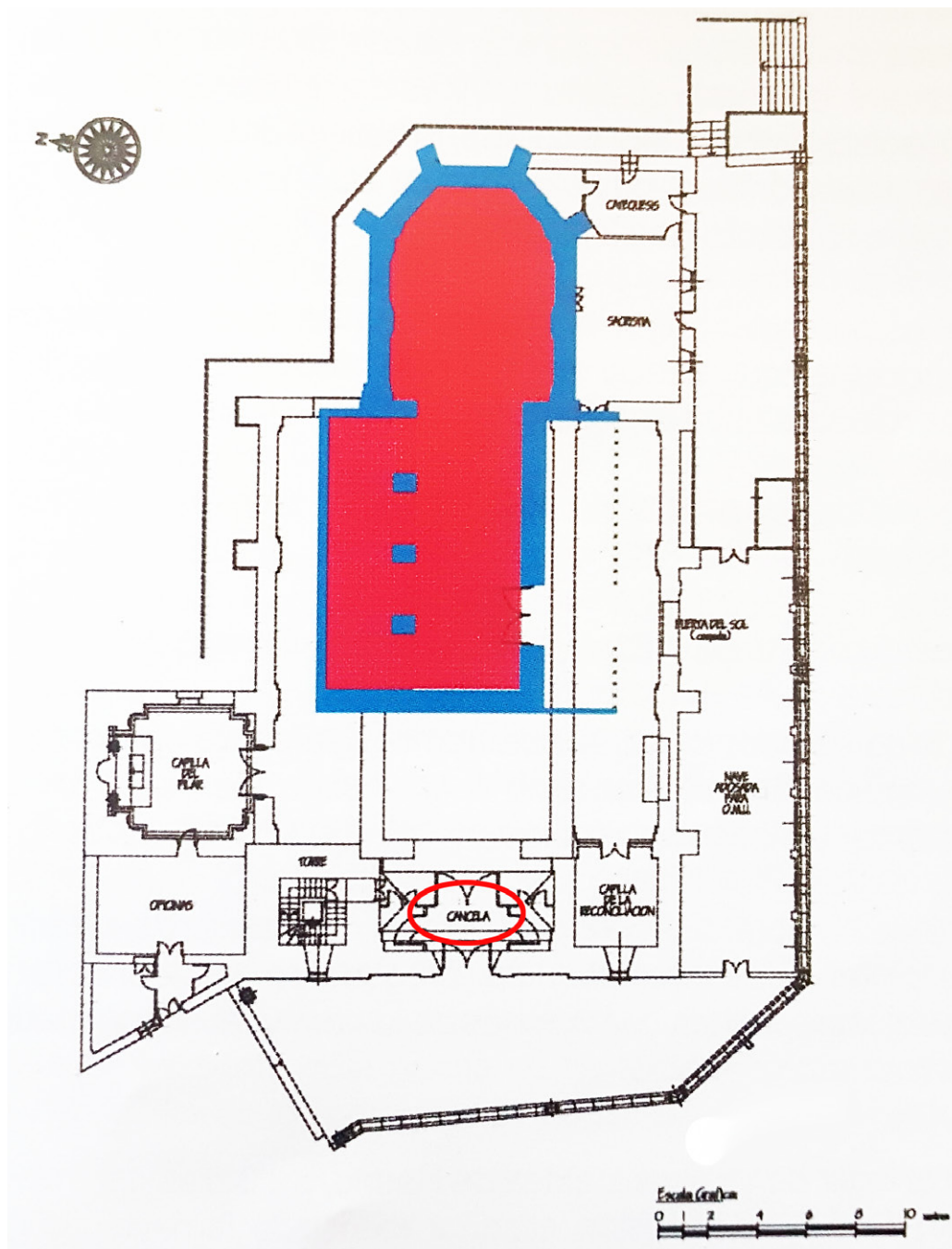


Imagen 1: Plano de la iglesia parroquial de Santa María la Antigua. Tomada del libro informativo realizado por Parroquia Santa María la Antigua y Vicus Albus, 2012, 5. Reproducida con permiso

de las puertas de la iglesia figuran los años de 1640 y 1682. Fueron pregonadas en Toledo, Ávila, Segovia y la Villa de Madrid entre diciembre de 1592 y marzo de 1593, por lo que cabe esperar la participación de constructores residentes en cualquiera de esas áreas. Con esta reforma se amplió significativamente la construcción, de tal manera que del templo original sólo se conserva la capilla mayor como ábside de la iglesia. También en la bóveda se conserva la pared que, antes de que se le adosara la nave central era parte de la fachada exterior de la capilla (Imagen 1). En un registro documental fechado el 5 de noviembre de 1619, consta que aún faltan por concluir las bóvedas de las tres naves.

La iglesia quedó seriamente dañada durante la Guerra Civil, perdiéndose entre otras cosas el órgano realizado por José Loytegui que había sido instalado en el coro en 1770. Como parte de un largo proceso de restauración emprendido en 1986, en 2012 es adquirido un nuevo órgano que será estrenado en 2013. Dado el muy superior peso del nuevo instrumento, para su instalación fue preciso acceder a la bóveda que sostenía el coro sobre el umbral de la iglesia (zona resaltada con un círculo en la imagen) para incorporar un refuerzo y es ahí donde los constructores hallaron el zapato. Este espacio se encontraba completamente cerrado, por lo

que habría permanecido inaccesible desde la construcción; como sería el caso en la actualidad de no haberse instalado con la reforma una trampilla que ahora permite el acceso. Como se ha mencionado, esta parte de las obras tuvo lugar entre 1619 y 1621, lo que situaría el depósito del zapato en este periodo del siglo xvii.

Éste, junto a otros objetos peculiares encontrados en esa y otras bóvedas, le fueron entregados a Vicus Albus a sabiendas del interés de la asociación en conservar objetos antiguos, pero sin consciencia ninguna de su interés o significado.

Se trata de un zapato derecho de cuero marrón que, por su pequeño tamaño, corresponde indudablemente a un niño (Imagen 2a). Presenta un alto grado de desgaste, destacando la suela rota (Imagen 2b) y un remiendo notable en la unión de la pala con la suela en la parte izquierda (Imagen 3). De acuerdo a la consulta realizada por comunicación personal a la investigadora de indumentaria histórica Consuelo Sanz de Bremond Lloret, el zapato puede datarse en los primeros años del siglo xvii, pues presenta unas orejas que se cierran sobre la pala, moda que surgirá entorno al 1600 y desaparece al poco tiempo reemplazado por picados que duran hasta 1620. La investigadora identificó, además, una modificación en el empeine (Imagen 2a y 3).



Imágenes 2a y 2b: fotos realizadas por la autora



Imagen 3: foto de la autora

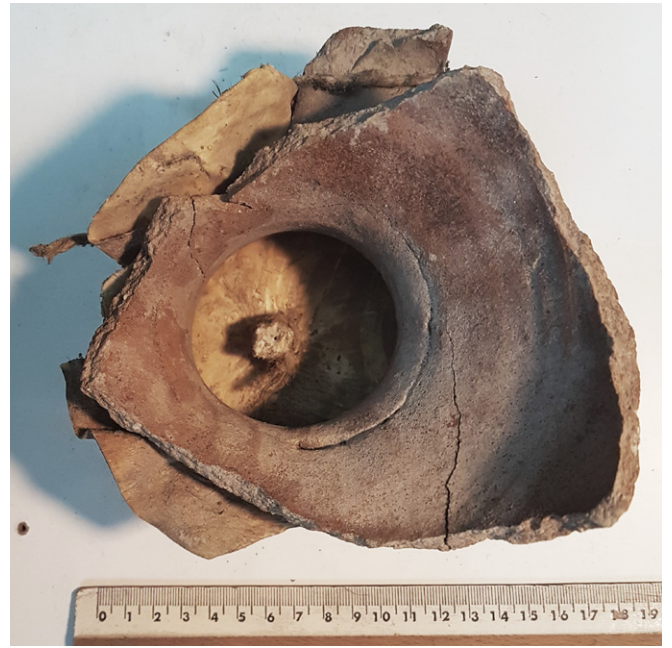
Así, el estilo del zapato contando con su periodo de uso y desgaste coincide con el periodo en el que fue construida la bóveda, que había permanecido cerrada hasta 2013. Por lo demás, las circunstancias de su encuentro coinciden en todo con la fenomenología habitual que presentan estos hallazgos: un único zapato, fácilmente reconocible como de niño, que ha sido usado hasta romperse, que aparece oculto en un lugar

inaccesible, en una zona de tránsito (vulnerable) y junto a otros objetos improbables.

En lo concerniente a estos objetos que aparecieron con él, según la entrada 165 del catálogo del Museo de Vicálvaro, contamos: un ramillete de atado con cuerdas de esparto que parece formar una pequeña escoba pero que no dispone de mango (Imagen 4), una zambomba rota (Imagen 5a y 5b), las tapas de madera de un libro forrado en piel marrón (Imagen 6a)



Imagen 4: foto de la autora



Imágenes 5a y 5b: fotos realizadas por la autora

que presenta adherencias de un texto impreso y sobre las que figuran un dibujo rodeado de rúbricas hechas a mano en las que son reconocibles algunos apellidos viejos del pueblo⁴ (Ima-

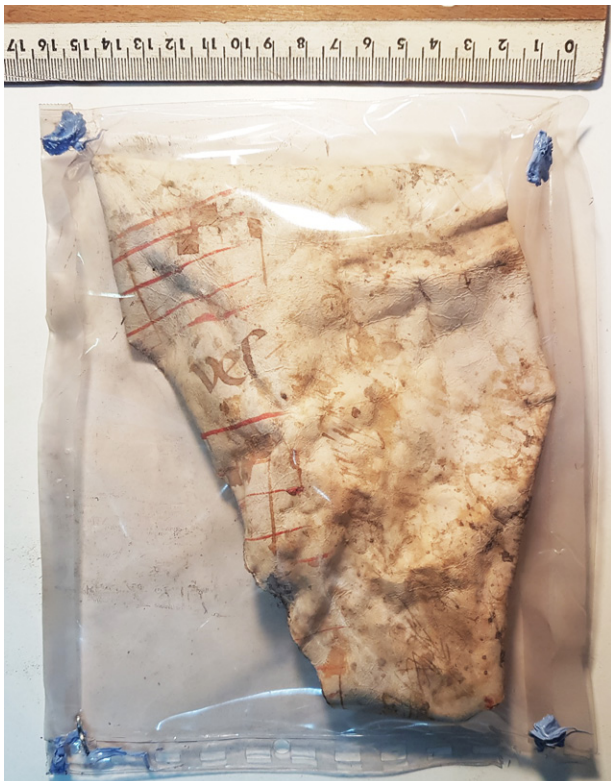
4 Parece probable que este depósito sea posterior a 1748 y corresponda a una de las bóvedas que sí eran accesibles, pues el primer registro disponible en el pueblo del apellido Muller, que es el que más claramente

gen 6b), una partitura musical de pergamino escrita por ambos lados (Imagen 7a y 7b) y una pieza de cuero marrón decorada con patrones por uno de los lados que parece ser la tapa de otro libro (Imagen 8).

figura en ellas (Imagen 6b), procede de una partida bautismal de ese año.



Imágenes 6a y 6b: fotos realizadas por la autora



Imágenes 7a y 7b: fotos realizadas por la autora

El museo presenta junto con estos objetos un conjunto de otros diversos que claramente pertenecen a momentos posteriores. Dado que la recuperación de estos objetos fue asistemática, sólo tenemos certeza de la ubicación en la que fueron hallados el zapato, la escoba y la zambomba, dada la sorpresa que produjeron en los constructores, y, por sus características, parece posible que la partitura pertenezca al mismo espacio. Las otras piezas seguramente fueron encontradas en las bóvedas laterales de la iglesia que, a diferencia de la que cubre el umbral, sí eran accesibles con cierta dificultad a través de pequeñas puertas. Entre estos destacan hojas o fragmentos de dos libros de oraciones rotos, impresos uno en latín y otro en castellano, varios juegos de embellecedores metálicos y una aureola, así como una pieza de madera, probable parte de un retablo, cubierto de pan de oro en uno de sus lados y con una marca cuadrada de medio centímetro de un clavo tipo tachuela que lo atraviesa de parte a parte y que coincide con los recuperados de otras partes antiguas de la iglesia y que se conservan en el museo (Imagen 9). Resulta difícil decir, al no haber constancia de cómo exactamente fue-



Imagen 8: foto de la autora

ron encontrados, si la colocación de estos objetos posteriores responde a una intención similar a la del primer depósito o si se trataba de un mero trastero⁵.



Imagen 9: foto realizada por la autora

En cualquier caso, el primer conjunto parece reforzar la interpretación amuletística de la intención tras el ocultamiento del zapato. Por una parte, hay constancia del uso de escobas sobre los umbrales o bajo ellos como elemento protector en Inglaterra (Davies y Houlbrook 2018, 68 y 75) o, incluso, existe la creencia popular que atribuye propiedades protectoras a guardar la escoba doméstica tras la puerta de entrada (Flores Arroyuelo 2000, 144). Además, su uso para la purificación de espacios puede

5 Cabe también la posibilidad de un ocultamiento deliberado de algunos de estos objetos, en particular los vinculados al culto, como rescate simbólico o para evitar su destrucción durante el saqueo de la iglesia en la Guerra Civil, lo que podría venir reforzado por la presencia en uno de estos depósitos posteriores de una caja de cerillas del periodo franquista. El museo conserva un fragmento de la antigua campana que fue rescatado en ese mismo espíritu por un vecino cuando se arrojaron las campanas de la torre en 1936.

retrotraerse al barrido ritual de la religión romana y está bastante generalizado. En algunos contextos, sin embargo, están vinculadas al matrimonio (Dundes 1996, 327); por ejemplo, la tradición de saltar la escoba se popularizó con la introducción del matrimonio civil en Gran Bretaña en 1836, aunque con cierta connotación de falta de legitimidad, como se atestigua en la obra «Grandes Esperanzas» (1860) de Charles Dickens. En España existen tradiciones afines, empezando por el popular dicho de que si se le barren los pies a una mujer soltera ya no se casará. Pero también aparece con frecuencia el consejo de no barrer en ciertos momentos o de ciertas maneras para no alterar a la suerte o a los espíritus (Chevalier y Gheerbrant 1999, 462; Flores Arroyuelo 2000, 144); así, también se dice que una escoba puesta tras la puerta evita el mal de ojo o aleja visitas inoportunas (Sevilla Muñoz y Ugarte García 2012).

En cuanto a la zambomba, esta investigación no ha dado con ninguna práctica popular defensiva documentada en la península concretamente vinculada de forma expresa a la zambomba, pero el ruido, como elemento apotropaico, protector y repelente de malos espíritus está presente en diversos rituales y fiestas de religiosidad popular en España, destacando los silbatos y las carracas (Asensio Cañadas y Morales Jiménez 1996, 142-144; Espinar Moreno 1996, 63-66), o en amuletos infantiles como los sonajeros. En ese sentido también puede interpretarse, tal vez, la partitura. La zambomba tiene, además, en muchos lugares de la península claras connotaciones eróticas (Campo Tejedor 2018, 145), un ámbito que con frecuencia se entiende dotado de propiedades apotropaicas o que, tal vez, podría abundar en la hipotética vinculación del zapato y de la escoba con la fertilidad y la abundancia.

Sobre las hojas del misal y el libro, cabe decir que el uso de textos sagrados como elementos protectores es muy frecuente en España, destacan especialmente los pequeños amuletos llamados «librillos» o «evangelios» que, al modo de las filacterias medievales, son sobres de tela

que contienen páginas de las Escrituras en su interior y que se llevan colgados de la ropa, especialmente de los niños.

En suma, pese al inconveniente de no haber podido documentar directamente su encuentro, y dentro de la indeterminación general a la que está sujeta la interpretación de estos objetos, existe suficiente evidencia para concluir que el presente se trata de un caso español de zapato oculto, como parte de un «basurero espiritual».

Es importante que en la fase final de esta investigación se realizó una inspección superficial de las tres bóvedas con la intención de identificar algún otro elemento (marcas u objetos) que pudiera arrojar más luz sobre este «basurero». Durante este examen fue localizada entre la

gravilla de la parte más estrecha e inaccesible del mismo espacio en el que apareció el zapato una única pieza de hueso (Imagen 10a). El fragmento, de origen indeterminado, presenta manipulación antrópica en el corte recto de unos de sus extremos (Imagen 10b) y en el trabajo de pulido sobre su forma natural que lo asemeja a un pene erecto con glande y meato uretral definidos (Imagen 10c). Según los encargados de la parroquia no se ha accedido a este espacio desde 2013 y la única evidencia de actividad humana o animal que presenta son los restos propios de la instalación de la viga. Por esto, en ausencia de una datación específica, parece probable que esta pieza pertenezca al conjunto de objetos presentados.



Imágenes 10a, 10b y 10c: fotos realizadas por la autora



Este descubrimiento es de interés porque, si bien, como se ha mencionado, la presencia de huesos en estos conjuntos es habitual, no tanto así la presencia de objetos explícitamente fálicos. Pese a que el uso de representaciones genitales, como el *fascinus* romano o las exhibiciones obscenas de las iglesias medievales, es uno de los recursos apotropaicos por excelencia destinados a repeler el mal de ojo, estos amuletos están diseñados para ser mostrados y no ocultados. Además, en los siglos XVI y XVII en la Península Ibérica abunda el uso abierto de amuletos de perfil erótico, especialmente los vinculados a la protección de la infancia, como atestiguan la presencia de la higa o el cuerno entre los dijes de los cinturones de lactante,

pero este erotismo nunca es plasmado de forma explícita. Por tanto, aunque la presencia de este atípico falo podría reforzar la interpretación de una intención protectora del depósito, tal vez, en razón de su ocultamiento, pueda también abundar en una lectura vinculada a la fertilidad.

En este contexto, resulta destacable, además, que el museo conserva un ladrillo con la impronta de la mano de un niño que fue hallado al abrir un hueco en la torre de la iglesia durante la instalación de un nuevo reloj en 1993 (Imagen 11). El ladrillo, que debe de ser coetáneo al zapato puesto que se encontraba en el interior de uno de los gruesos muros originales del campanario estaba, por tanto, oculto a la vista.



Imagen 11: foto realizada por la autora

Conclusión

El conjunto de objetos ocultos encontrado en el interior de la bóveda del coro de la iglesia parroquial de Vicálvaro presidido por el zapato se corresponde con un depósito de intención amuletística equivalente a los que se han encontrado y documentado en otras partes del mundo en su versión más habitual aunque con la excepcionalidad de incluir un amuleto de tipo fálico. Se trata de un conjunto datable en torno a 1620, que debió de ser puesto allí por los constructores de la iglesia. Su ubicación sobre el umbral de la iglesia refuerza la interpretación de una intención protectora, aunque su objetivo específico es incierto. Dentro de las interpretaciones ya exploradas y contando con el carácter público del edificio, parece consistente suponer que ésta puede atender a:

1. Un propósito defensivo o purificador, que se sugiere más dirigido a la feligresía que a los constructores, al instalarse en la fase final de la edificación.
2. La propiciación de la prosperidad para la comunidad, tomando estos objetos en sus significados relacionados con la alegría, la fecundidad y la abundancia; tal vez, incluso, vinculada a la protección de la prole del pueblo.
3. Una mezcla indeterminada de ambas intenciones.

Así, el caso presente constituye el único identificado en España en tanto que amuletístico y es, además, el más tardío de los tres documentados. Es interesante constatar que esta práctica era realizada en España y, tal vez, pueda contribuir a iluminar o arrojar contexto sobre otros usos defensivos populares, más teniendo en cuenta el extenso uso de otros objetos de poder asociados a partes del cuerpo en este territorio, como los amuletos, los exvotos o, incluso, las reliquias. De hecho, Wright apunta que la abundancia de este tipo de prácticas populares en el ámbito inglés puede aducirse a un sentimiento de temor o alteración espiritual conse-

cuencia del rechazo al catolicismo y sus rituales durante la Reforma. Así, la imposibilidad de buscar protección mediante objetos benditos o a la apelación a los santos a través de reliquias pudo repercutir en una confianza exagerada en las tradiciones populares (Wright 2017, 76-77). Precisamente, cabe enfatizar en este contexto cómo muchos autores parecen percibir una mayor abundancia de estas prácticas «supersticiosas» en periodos históricos marcados por una mayor ansiedad sociocultural (Swann 1996, 60; Hoggard 2017, 5) o por momentos de crisis personal (Semmens 2017, 32), que acarrearán una mayor consciencia de la propia vulnerabilidad.

De hecho, la mayor parte de las fuentes consultadas tienden a no considerar, o a hacerlo de forma superficial, que estas prácticas puedan manifestar una retención popular tras el auge del protestantismo de la experiencia de la materialidad del mundo propia del catolicismo y de la visión greco-latina o mediterránea que éste vehicula hasta cierto punto, siendo más favorables a remitirlo al paganismo previo. Incluso si esta concepción puede retrotraerse a un substrato pre-cristiano, la atribución de una función intersticial entre el mundo material y el espiritual de los objetos concretos resulta menos ajena a la comprensión católica del mundo por su visión sacramental de la realidad y su modelo antropológico complejo en la que el hombre es substancialmente tanto cuerpo como alma. Por su parte, el protestantismo, dentro de su diversidad, limita la sacramentalidad, así como la mediación a sólo Cristo y sostiene un dualismo antropológico; por esto, en esta visión se han de inscribir estos efectos espirituales del mundo material en la categoría de lo mágico. De hecho, la elección en muchos casos de objetos rotos para estos depósitos (tal vez rotos de forma intencionada)⁶ puede deberse a una forma de transformación de los objetos cotidianos en «mágicos», como si hubieran pasado por

⁶ Proceso que traza un paralelo con los objetos deformados o rotos que se encuentran en ocasiones en los ajuares funerarios de los periodos pre y protohistóricos de la península ibérica, destacando las espadas.

una suerte de muerte simbólica que los permite operar en el umbral entre el mundo material y espiritual (Hoggard 2017, 5).

Esto podría explicar la aparente mayor abundancia de estas prácticas en países protestantes, pero juega en contra de esta hipótesis la posibilidad de que la abundancia de casos identificados en el ámbito inglés pueda deberse únicamente a que la práctica ha sido identificada y permite su catalogación, mientras que en otros países, como España, este fenómeno es desconocido y los descubrimientos se pierden, volviendo equívoca cualquier valoración fundada en la abundancia o ausencia de casos. Máxime ante el desconocimiento al que nos enfrentamos sobre el lugar origen de la costumbre y cómo se transmitía el conocimiento de su práctica.

Lo que sí resulta evidente, tanto a través de dichos y costumbres como de este descubrimiento, es que España es parte de un contexto cultural amplio que atribuye propiedades prodigiosas muy diversas al calzado y, dentro del cual, tiene cabida el fenómeno de los zapatos ocultos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Ruth Matilda. «The Chopine and Related Shoes». *Cuadernos de la Alhambra* 5 (1969): 17-43.
- ASENSIO CAÑADAS, María Soledad, y Morales Jiménez, Inmaculada. «Instrumentos musicales de barro en Andalucía (I): Aerófonos», *Música oral del Sur* 2 (1996): 85-186.
- BESAS, Mark, y BESAS, Peter. *Explore y descubra curiosidades del Madrid oculto: una guía práctica*. Madrid: Ediciones La Librería, 2008.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del., «Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía», *Boletín de Literatura Oral* 8 (2018): 133-157.
- CHEVALIER, Jean, y Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder. 1999.
- CORZO SÁNCHEZ, Jorge Ramón. «Isis en el teatro de Itálica», *Boletín de Bellas Artes* 19 (1991): 123-148.
- COSTELLO, Jessica. «Tracing the Footsteps of Ritual: Concealed Footwear in America». *Historical Archaeology* 48, núm. 3 (2014): 35-51.
- DAVIDSON, James Michael. «Keeping the Devil at Bay: The Shoe on the Coffin Lid and Other Grave Charms in Nineteenth and Early Twentieth-century America», *International Journal of Historical Archaeology* 14, núm. 4 (December 2010): 614-649.
- DAVIES, Owen, & HOULBROOK, Ceri. «Concealed and Revealed: Magic and Mystery in the Home». En *Spellbound: Magic, Ritual, and Witchcraft*, editado por Sophie Page y Marina Wallace, 67-95. Oxford: Ashmolean Museum, 2018.
- DITCHFIELD, Peter Hempson. *Old English Customs Extant at the Present Time an Account of Lord Observances, Festival Customs and Ancient Ceremonies Yet Surviving in Great Britain*. London: George Redway. 1896.
- DUNBABIN, Katherine. M. «Ipsa Deae vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments», *Journal of Roman Archaeology* 3 (1990): 96-107.
- ESPINAR MORENO, María. «Instrumentos musicales de barro: silbatos, zoomorfos, antropomorfos y otros vestigios musicales», *Música oral del sur* 2 (1996): 63-84.
- FLORES ARROYUELO, Francisco J. *Diccionario de supersticiones y creencias populares*. Madrid: Alianza Editorial. 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte*. Santiago: Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1976.

- HOGGARD, Brian. «The archaeology of counter-witchcraft and popular magic». En *Beyond the Witchtrials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, editado por Owen Davies, Owen y William de Blécourt, 167-186. Manchester University Press, 2004.
- «Evidence of unseen forces: Apotropaic objects on the threshold of materiality». En *Hidden Charms 2016: Proceedings*, editado por John. Billingsley, Jeremy Harte y Brian Hoggard, 5-13. Hebden Bridge: Northern Earth, 2017.
- KELLY, Eamonn P., «Trapping Witches in Wicklow», *Archaeology Ireland* 26, núm. 3, (2012): 16–18.
- MACCULLOCH, John Arnott. «Shoes and sandals». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 3, editado por James Hastings, Louis Herber Gray & John Alexander, 474-477. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.
- MANNING, Mary Chris. *Homemade Magic: Concealed Deposits in Architectural Contexts in the Eastern United States* (Masters thesis). Muncie: Ball State University, 2012.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel. *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*. Madrid: EDAF, 2002.
- MERRIFIELD, Ralph. *The archaeology of ritual and magic*. London: B.T. Batsford, 1987.
- MILLÁN RABASA, Marc. «Los zapatos de la Virgen María y sus medidas». En *De la devoción al coleccionismo. Las reliquias, mediadoras entre el poder y la identidad*, editado por Carolina Naya Franco y Juan Postigo Vidal, 37-147. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2021
- NACHT, Jacob. «The Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish», *The Jewish Quarterly Review* 6, núm. 1 (Jul., 1915): 1-22.
- OPIE, Iona, y OPIE, Peter. *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes* (2nd ed.), Oxford University Press, 1997.
- PELLICER, Casiano. *Tratado histórico sobre el origen y progreso de la comedia y del histrionismo en España: con las censuras teológicas, reales resoluciones y providencias del Consejo supremo sobre comedias*. Madrid: editorial Labor, 1804.
- PEÑALVER ALHAMBRA, Luis. *Los monstruos de El Bosco*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999.
- PITT, Fiona. «Builders, Bakers and Madhouses: Some Recent Information from the Concealed Shoe Index». *Archaeological Leather Group Newsletter* 7 (1998): 3-6.
- RADFORD, Edwin Isaac, y Radford, Mona Augusta. *Encyclopaedia of Superstitions*. London: Hutchinson, 1948.
- RAVIOLA, Alice. «Alrededor de una infanta de España: Catalina Micaela de Austria, sus hijos, sus hijas y unas devociones en la corte de Turín». En *Élites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)*, editado por Eliseo Serrano Martín y Juan Postigo Vidal, 15-30. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2020.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Carmen. *Arte y erotismo en el mundo clásico*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- SANZ AYÁN, Carmen. «Felipe II y los orígenes del teatro barroco», *Cuadernos de Historia Moderna* 23, monográfico V (1999): 47-78.
- SEMMENS, Jason. «Cunning-folk and the protection of property: The view from the Westcountry». En *Hidden Charms 2016: Proceedings*, editado por John. Billingsley, Jeremy Harte y Brian Hoggard, 32-40. Hebden Bridge: Northern Earth, 2017.
- SEVILLA MUÑOZ, Julia, y UGARTE GARCÍA, María del Carmen. «Creencias populares, supersticiones y fraseología en Castilla». En *Creencias populares, supersticiones y fraseología*, coordinado por María Antonella Sardelli. Madrid: Centro Virtual Cervantes, en línea: https://cvc.cervantes.es/lengua/biblioteca_fraseologica/n3_sardelli/sevilla.htm, [consulta: 03-04-2021], 2012.
- SWANN, June, «Shoes Concealed in Buildings», *Costume* 30 (1996): 56–69.
- «Hidden Shoes and Concealed Beliefs: Shoes Concealed in Buildings». *Archaeological Leather Group Newsletter* 7 (1998): 2–6.
2015. «Shoes Concealed in Buildings». En *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain: A Feeling for Magic*, editado por Ronald Hutton, 118-130. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- TIBBITTS, Charles John. *Folk-Lore and Legends: English*. London: W. W. Gibbings, 1890.
- VAN DRIEL-MURRAY, Carol. «And did those feet in ancient time... Feet and shoes as a material projection of the self». En *TRAC 98: Proceedings of the Eighth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference Leicester 1998*, editado por Patricia Baker, Colin Forcey, Sophia Jundi y Robert Witcher, 131-140. Oxford: Oxbow Books, 1999.
- WRIGHT, James. «Cultural anxieties and ritual protection in high-status early-modern house». En *Hidden Charms 2016: Proceedings*, editado por John. Billingsley, Jeremy Harte y Brian Hoggard, 71-81. Hebden Bridge: Northern Earth, 2017.

IMPLEMENTACIÓN DE ACTIVIDADES PATRIMONIALES ARTÍSTICAS MEDIANTE TECNOLOGÍAS MÓVILES. LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LA SALUD, ALGEMESÍ, VALENCIA. ESPAÑA

David Mascarell Palau (Universitat de València) y

José Martínez Uso (Universitat Politècnica de València)



Resumen

El siguiente trabajo promueve la relevancia y el impulso sobre el conocimiento del folclore y el patrimonio local de la ciudad de Algemesí, Valencia, España, declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, en 2011. Se propone, como alternativa para su difusión y sensibilización, la implementación de una actividad a través de tecnologías móviles.

La existencia de antecedentes en la utilización de dispositivos portables para la difusión

patrimonial educativa, avala la idoneidad de estos recursos. En el caso que exponemos, se emplean los teléfonos móviles inteligentes para la visualización de contenidos que podemos considerar como una realidad mixta entre la realidad virtual y la realidad aumentada, con la opción de incluir contenidos formativos, con la finalidad de estimular la sensibilización, la conciencia, la salvaguarda y la difusión del patrimonio local.

Palabras clave: folclore local, patrimonio inmaterial, educación artística patrimonial, tecnologías móviles, implementación actividad.



Baile Els Bastonents. Grupo femenino (color azul) y masculino (color rojo). Fuente: producción propia

Introducción

El Patrimonio cultural constituye la identidad sobre el origen de los ciudadanos, vinculado a sus costumbres, creencias y tradiciones. Traslada la esencia de la propia cultura de la ciudad que la habita. La preservación de los bienes patrimoniales y el reconocimiento de la defensa del legado que nos han transmitido nuestros antepasados es una labor esencial a la que los ciudadanos debemos contribuir a través de la conciencia social, la sensibilización hacia nuestros orígenes y el conocimiento de nuestra cultura e historia. Inculcar la conciencia de la relevancia de los orígenes culturales de nuestros ancestros a los jóvenes, se convierte en una tarea para la custodia y el estímulo de la conservación de nuestro bienes culturales y tradiciones (Fontal, Martínez y Cepeda 2020). Por tanto, educar en patrimonio puede proporcionar un efectivo antídoto contra la indiferencia, el desinterés o la desafección que por desconocimiento podría impedir la implicación de los conciudadanos. De ahí que, como docentes en educación en artes debamos incentivar y promover, a su vez, la empatía de la juventud hacia nuestros orígenes

y costumbres populares, el arraigo a nuestro folclore, como parte de nuestra esencia social.

Por lo que respecta al concepto patrimonial, distintas organizaciones internacionales velan por la gestión y tutela de los bienes patrimoniales a través de tratados y convenciones. Entre ellas, European Parliament and Council, 2006/962/EC; UNESCO, 1972, 2014. El patrimonio cultural se convierte en elemento primordial en el desarrollo de la ciudadanía de pleno derecho que adquiere una identidad cultural desde el ámbito local, nacional, europeo y finalmente global (Copeland 2006).

En la actualidad, disponemos de diversos referentes que trabajan en la promoción educativa del patrimonio artístico, en nuestra área de conocimiento, la educación en artes. Olaia Fontal Merillas, docente e investigadora de la Universidad de Valladolid, España. Ha acometido numerosos estudios entorno a la difusión e impulso del patrimonio artístico en la educación. Desde el punto de vista de la infancia, Fontal, Gómez y Pérez, (2015), entienden la educación patrimonial como una disciplina que se refiere

al ámbito educativo de forma genérica mediante un modelo integral.

Para González-Redondo (2014), si tuviéramos que definir una competencia en relación a la con la educación patrimonial diríamos que estaría dentro de

... la relación y construcción de significado del individuo y la sociedad con los elementos heredados y generados por la propia cultura y por otras culturas en tanto, en cuanto se establezcan estas relaciones en base a la propiedad simbólica, pertenencia e identidad. (p.1064)

La ciudad de Algemesí, identidad, folclore y tradiciones

El santo y patrón de la localidad de Algemesí es Sant Onofre. No obstante, el máximo fervor de los ciudadanos recae en la Virgen de la Salud. La ciudad de Algemesí, celebra, cada año, los días 7 y 8 de septiembre la Fiesta en honor a la *Mare de Déu de la Salut*, como es conocida en tierras valencianas. También conocida como

la Fiesta de Nuestra Señora de la Salud, según apunta el medio digital Wikipedia.

Esta celebración religiosa conmemora el hallazgo de la imagen de la Virgen de la Salud (*Mare de Déu de la Salut*) dentro de un árbol hueco, una morera. La leyenda cuenta como un vecino de la población encontró la imagen en 1247. Según dice la tradición, la imagen se la llevaron los vecinos de la localidad próxima de Alzira en tres ocasiones y otras tantas veces volvió a encontrarse la imagen de la Virgen en la morera original. Este fue el motivo por el cual finalmente se quedó en la ciudad de Algemesí, en aquel entonces, La Vila de Algemesí.

Desde el hallazgo de la imagen religiosa la fiesta pasa por tres etapas distintas:

- Entre 1247 y 1568, se vincula a la fiesta de barrio en honor a la Virgen, de la calle Berca.
- Entre 1568 y 1747, la fiesta adquiere un carácter local, se consolida la participación popular y de los estamentos oficiales. Es declarada fiesta mayor de Algemesí.



Lugar del hallazgo de la imagen de la Virgen de la Salud dentro del tronco hueco de la morera. Fuente: producción propia

- Entre 1747 y 2012. Es una etapa de apertura al exterior para la difusión de *La Festa*, como es conocida. Culminando con el reconocimiento de declaración de Patrimonio Cultural e Inmaterial de la Humanidad, por la UNESCO.

La difusión del patrimonio inmaterial y la idiosincrasia de la fiesta de La Virgen María de la Salud, celebración religiosa más importante de la localidad y una de las más relevantes del territorio valenciano, fue declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2011.

El festejo se caracteriza por la gran participación popular y se materializa en tres procesiones: Una de ellas es la procesión de la noche del día 7 de septiembre. Las otras dos tienen lugar el día 8 de septiembre: La «Processoneta del Matí», (procesioncita de la mañana), llamada de esta forma, por ser la más corta de todas y la procesión principal de la noche, la más extensa. Esta procesión principal consta de dos partes: una primera, que tiene un carácter profano y la

segunda, que se inicia detrás al pie de la cruz, de carácter eminentemente religioso.

Contextualizando la Fiesta, a continuación, relatamos brevemente la composición de bailes y actores que hacen su aparición en la procesión de la Virgen de la Salud, según Carceller, López-Pampló y Tortajada (2013) y Llácer (2015).

La primera parte, la profana, está compuesta por los Misterios y Martirios: dos misterios y dos pasajes bíblicos: la tentación de Adán y Eva, y Abraham e Isaac; y dos martirios: el de Santa Bárbara y el de San Bernardo y sus hermanas.

Los bailes

La Muixeranga es el más conocido de la Fiesta de la Virgen de la Salud, en él se levantan diversas torres y figuras humanas. Se trata de un conjunto de cuadros plásticos que se llevan a cabo mediante figuras humanas con una finalidad representativa. Con vinculaciones a los *Castellers* de Cataluña, Algemés se reconoce como el origen de las torres humanas y su perpetuidad.



Capilla del hallazgo de la imagen religiosa. *Processoneta del matí* (Procesioncita mañanera). Fuente: producción propia

Els bastonets (Los bastoncitos). Se trata de una danza guerrera muy representativa de esta fiesta. También conocido en el s. XIX como el baile de los *indios*. Los participantes golpean armónicamente al son de la música de la *dolçaina* y el *tabalet* (tambor) sus palos o bastones de madera en alegoría a la pugna.

La Carxofa i els Arquets (La alcachofa y los arquitos). Su origen parece ser que proviene

de la Procesión del Corpus de Valencia. En el caso dels *Arquets* las niñas integrantes bailan y mueven rítmicamente los arcos de colores que sujetan en las manos. El baile de la *Carxofa*, las niñas sujetan en la mano una cinta de cada color, la cual ante un baile cruzado van quedando tejida, generando un particular y colorida forma trenzada. El baile consiste en enrollar y desenrollar las cintas del palo donde está ubicada la alcachofa, en lo alto.



Construcción de una Muixeranga en la procesión de la mañana. Fuente: producción propia

Les Pastorettes (Las pastorcitas). Es un baile que inicialmente estaba formado solo por niñas, pero desde 1972 lo integran también niños, todos y todas de corta edad. Se trata de un baile de iniciación, conducido por una maestra de baile. Es una alegoría al pastor y la reina.

El Bolero o Les Lloradores (EL Bolero o las labradoras). Es un baile con vestidos de carácter folclórico que evoca la fiesta de las mujeres valencianas. El traje masculino es de torrentino. Entre 1906 y 1934 hace su aparición regular en la procesión.

Parte religiosa o central

La Creu Major (La Cruz Mayor). Cruz barroca de plata, obrada por el platero Antonio Reynot en 1739, es la que cierra la parte profana y abre la parte sacra. Simboliza la parte cristiana, todo cristiano debe ir detrás de la cruz de Cristo.

Els torneiants (Los torneantes). El baile dels torneiants es muy emblemático y característico de la procesión. Se compone de un traje guerrero de torneo. Adquiere el valor simbólico de proteger y venerar solemnemente a la Virgen de la Salud.

Guion de la Madre de Dios. Se trata de un marco barroco que contiene una imagen pictó-

rica de la Virgen de la Salud, obra de Francesc Calatayud Llobell.



El Bolero. El baile de las labradoras, como es conocido popularmente. Con la vestimenta regional de la Comunidad Valenciana. Fuente: producción propia



Tornejant finalizando el baile, realizando la reverencia a la imagen pictórica del marco barroco de la Virgen de la Salud, ante las autoridades locales y regionales. Fuente: producción propia

Por último, la parte final la componen los personajes bíblicos con la finalidad de mostrar las genealogías de *La Mare de Déu de la Salut*. Posiblemente provienen de la Procepción del Corpus.

Por un lado, participan los personajes bíblicos del antiguo testamento, entre los patriarcas: Noé, Abraham, Isaac, Jacob, los doce hijos de Jacob (Los blancos).

Los caudillos de Israel, la tierra prometida, los sacerdotes: Araron, los levitas, los profetas: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel y Samuel. Entre los reyes se encuentran Saúl, Jesé (padre de David) familia de la cual desciende Jesús y, por tanto, la Madre de Dios, y Salomón. Figuras de señoras como: María, Rebeca, Débora, Noemí, Rut, Judit y Esther.

Por último, los Santos y Patronos de la ciudad de Algemesí: San Vicente Ferrer, San Vicente de la Rueda, San Sebastián, San Jaime y San Onofre.

Este contexto folclórico y religioso, aquí expuesto someramente, resulta trascendente en la configuración de la identidad de los algemesinenses y, por extensión, del pueblo valenciano. Se trata de la historia de nuestras tradiciones.

La tradición de los Estudios Culturales, de gran implantación en las universidades norteamericanas (y ahora también en Latinoamérica), es la que nos acerca a la Cultura Visual como una de las más recientes pedagogías culturales. Defendemos el uso de las TIC desde la perspectiva de las artes, la educación y las humanidades, con una perspectiva amplia y de cariz integrador. Impulsamos un estudio de estas realidades amparándonos en el paradigma de la Cultura Visual y en el amplio espectro de los Estudios Culturales.

La propuesta que defendemos pretende divulgar el concepto de patrimonio cultural, ya sea material o inmaterial, e incluirlo dentro de la experiencia educativa de los alumnos en la asignatura de Educación Plástica y Visual. Por las características de la intervención, resulta idónea

hacerla extensiva a cualquier ciudadano, puesto que el método de participación en la misma quedará ubicado de manera accesible en el espacio urbano. Con esta opción se ensancha el alcance educativo de la propuesta a un número más amplio y más diverso de público, generando una tarea de sensibilización social hacia el patrimonio y la imparable pérdida de identidad propia. Por otro lado, los estudiantes perciben una renovación en las metodologías empleadas en el área puesto que se introducen las tecnologías portables en el aula, mediante el uso de los terminales móviles propios, activando la personalización de los procesos de aprendizaje y vinculando la vertiente educativa formal con la informal.

Contexto tecnológico patrimonial

Los contextos textos tecnológicos ligados al *Mobile Learning* o Aprendizaje en Movilidad (Brazuelo y Gallego 2011) ponen de manifiesto la relevancia de las tecnologías móviles y la presencia de la constante conectividad en el uso que la ciudadanía otorga al dispositivo. Aunque a su vez, el uso del teléfono inteligente se debe contemplar como una apuesta pedagógica, desde el contexto del «aula infinita», desde una perspectiva formativa continuada y ubicua. Disponemos de la posibilidad de formarnos con nuestro Smartphone en cualquier momento del día y en cualquier lugar donde nos encontremos.

Desde el ámbito patrimonial y educativo, diversos investigadores han apostado por la integración de tecnologías móviles como recurso colaborativo, desde hace varios años, en el proceso de enseñanza y aprendizaje (Almarza y González 2019; Correa, Ibañez y Giménez 2006; López 2014; Martínez y Santacana 2014; Santacana y Coma 2014; Vicent, Asensio e Ibañez 2013).

Nos encontramos en el siglo XXI, la comunicación y la difusión propias del pasado siglo han cambiado radicalmente. Consideramos fundamental perpetuar la difusión local de una

celebración religiosa tan antigua y reconocida, al mismo tiempo que se ensancha y abre hacia el mundo, en el supuesto que proponemos gracias a las tecnologías de la información y la comunicación (Santacana y Martínez 2014; Mascarell 2019). La globalización y la red se manifiestan como oportunidades de llegar a cualquier persona y en cualquier momento, es por este motivo que proponemos el uso de la metodología *Mobile Learning* o aprendizaje en movilidad para dar a conocer y ampliar las fronteras de La Fiesta de la Virgen María de la Salud, desde los habitantes del municipio hasta cualquier persona interesada de cualquier parte del mundo.

Con la tecnología móvil y los Smartphones pretendemos crear una experiencia inmersiva única, a la vez que didáctica, con imágenes visualizadas en 360° de la *Procesoneta del Matí* (procesioncita mañanera).


Propuesta educativa patrimonial

La propuesta tiene el objetivo formativo de clarificar, sensibilizar y concienciar a los ciudadanos y a los estudiantes tanto del significado y sentido de la celebración de la Fiesta de la Virgen de la Salud, como de su valor histórico y social, gracias a la aportación de datos, incluso curiosidades y detalles, en ocasiones desconocidos por los propios lugareños.

Se propone una actividad mediante el uso del teléfono inteligente para la adquisición de contenidos patrimoniales, en formato digital, previamente organizados y generados para este fin en concreto.

La actividad se iniciará mediante un código QR que permitirá acceder al contenido audiovisual. Este, muestra la creación audiovisual, en formato 360°, de momentos concretos de la procesión. Además de la posibilidad de visualizarlo de manera asincrónica a la representación procesional, permite encuadrar visualmente el dispositivo móvil en el mismo lugar en que se situaría la imagen real cuando acontece la celebración. De esta manera el participante adquiere la sensación inmersiva en el espacio físico real gracias a las imágenes del audiovisual que visualiza en pantalla de su propio Smartphone. En otras palabras, accede a la representación gráfica audiovisual de la procesión grabada, con el detalle esencial de que el participante puede visibilizar el entorno real y a la vez el audiovisual mediante la grabación de visión en 360 grados. Para que esto sea posible, el teléfono móvil inteligente debe incorporar la prestación «giroscopio». Este promueve la sensación inmersiva de la realidad virtual pero más vinculado a la realidad aumentada. Podríamos decir que tiene similitudes con la aportación de Luna, Ibáñez-Etxeberria y Rivero (2019) pero difiere, en que no se trata de una App, sino que existe una creación expresa para el objetivo propuesto. Nuestra aportación permite simular que el participante permanece ubicado en el ambiente festivo, divisando todo el entorno espacial junto con al paisaje sonoro, es decir, el sonido del ambiente, del momento grabado. La propuesta se complementa con una voz en off que narra los contenidos más destacados del folclore patrimonial e inmaterial de la localidad de Algemés, para promover el conocimiento del usuario.

Tabla 1. Ficha de la actividad

Actividad Educación Patrimonial	
<i>Medio tecnológico:</i>	Teléfono inteligente (con prestación giroscópico).
<i>Objetivo:</i>	Promover el interés por el folclore local. Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Experiencia educativa contextualizada asincrónica patrimonial y tecnológica mediante el <i>Mobile Learning</i> o Aprendizaje en Movilidad.
<i>Propuesta:</i>	<p>Visualizar, en cualquier momento del año, una parte concreta de la Fiesta en el contexto real donde esta se desarrolla los días 7 y 8 de septiembre.</p> <p>Escuchar la narración de la voz en off para posteriormente responder a las preguntas sobre el audiovisual.</p>
Descripción:	
<i>Paso 1</i>	<p>Escanear código QR.</p> 
<i>Paso 2</i>	<p>Visualizar en 360° realidad mixta (realidad física con capa virtual o aumentada, incluiría voz en off explicativa sobre contenidos patrimoniales)</p> <p>Contexto asincrónico.</p>
<i>Paso 3</i>	Realizar el test de conocimientos adquiridos (Google Forms).

Fuente: producción propia



Visualización asincrónica en 360° del folclore de *Fiesta de la Virgen de la Salud* en la actividad patrimonial, previo escaneo in situ del código QR para mayor inmersión visual real y aumentada.

<https://www.youtube.com/watch?v=TSr1oGZ-mFw>

Fuente: producción propia



Código QR de acceso a la experiencia 360°, previo escaneado mediante un *Smartphone* o tableta digital. A su vez, permite visualizar a través de gafas de realidad virtual (RV), consiguiendo una experiencia inversiva en sí misma, independiente a la propuesta que aquí se expone. Fuente: producción propia



Audiovisual 360 grados. Plaza del Ayuntamiento de Algemesi. Procesión de la mañana, Entrada de la Virgen a la Basílica Menor. Fuente: producción propia

Discusión y conclusiones

Consideramos esencial promover, tanto en los más jóvenes (por ser nuestro público en su condición de estudiantes) como en cualquier estrato social de edad, el valor de nuestra identidad a través del folclore local, así como transferir a través de acciones pedagógicas nuestras tradiciones populares. Se trata de manifestaciones artísticas y dimensiones culturales educativas en patrimonio, que desde la educación artística tenemos presente como objeto de estudio, y que, a su vez, forman parte de la cultura visual, en este caso de la localidad. (Fontal, Gómez y Pérez 2015).

La juventud de nuestra contemporaneidad, ciudadanos del siglo XXI, así como la educación patrimonial, precisan hacer uso de las herramientas que la tecnología de bolsillo propia de este siglo nos aporta. La revolución digital en la que nos hallamos alcanza cambios más profundos hacia los que avanzamos. Estos afectan a nuestra forma de pensar y propician el principio de una nueva inteligencia, abocados tanto a los

más pequeños, los nativos digitales, así como a los mayores (Santacana y Coma 2014).

Tener conciencia de estos cambios en los medios implica desde el terreno educativo aportar la perspectiva del futuro con la esencia y el análisis del pasado. De esta manera haremos partícipe y sensibilizaremos con mayor facilidad a la juventud, mediante el lenguaje tecnológico más habitual y común para ellos, que además resulta idóneo para integrarse a la perfección en los ámbitos culturales.

La implementación educativa con dispositivos móviles puede trasladarse a otros enfoques de similares perfiles, actuando en contextos significativos tanto desde el punto de vista de la relevante ubicación, así como sobre el empleo de la herramienta tecnológica. Esta debe tener en cuenta la adaptación para toda o la máxima variedad de terminales móviles y la necesidad de la constante conectividad, factor esencial a su vez para compartir y promocionar la experiencia tecnológica con amigos y familiares (Almarza y González 2019).

Para finalizar, vislumbramos el inicio de nuevas formas de aprendizaje acerca del patrimonio y nuestras tradiciones, más acordes con nuestro momento tecnológico. Estas contribuirán al estímulo y estudio de nuevos escenarios de aprendizaje, versados por la tecnología desde enfoques visuales e inmersivos, que aportarán riqueza en la comprensión de la vida y las costumbres de nuestros ancestros. Ya son una realidad en muchos casos, en otros irán emergiendo desde la conciencia de la aportación visual-cognitiva y multimedia inigualable que estas ofrecen.

Dr. David Mascarell Palau
Facultad de Magisterio
Universitat de València

José Martínez Uso
Instituto Universitario de Restauración del Patrimonio
Universitat Politècnica de València

Referencias

- ALMARZA, Y. y GONZÁLEZ, V. «El patrimonio cultural en el contexto del aprendizaje móvil (M-Learning)». *Ágora de heterodoxias*, 5 núm. 2 (2019): 40-51. <https://revistas.uclave.org/index.php/agora/article/view/2942>
- BRAZUELO, F. & GALLEGO, D. *Mobile Learning. Los dispositivos móviles como recurso educativo*. Sevilla: Mad (Eduforma), 2011.
- COPELAND, T. *European democratic citizenship, heritage education and identity*. Strasbourg. France: Council of Europe, 2006.
- CORREA, J.M., IBÁÑEZ, A., & JIMÉNEZ DE ABERASTURI, E. «Lurquest: Aplicación de tecnología m-learning al aprendizaje del patrimonio». *Iber. Didáctica de las Ciencias Sociales*, núm. 50 (2006): 109-123. http://www.ub.edu/histodidactica/images/documentos/pdf/lurquest_aplicacion_tecnologia_m-learning_aprendizaje_patrimonio.pdf
- FONTAL, O. *La educación patrimonial. Teoría y práctica en el aula, el museo e Internet*. Gijón: Trea, 2003.
- FONTAL, O., GÓMEZ, C. y PÉREZ, S. *Didáctica de las Artes Visuales en la Infancia*. Madrid: Paraninfo, 2015.
- FONTAL, O., MARTÍNEZ, M. y CEPEDA, J. «La significación social del patrimonio: Análisis sobre la percepción del patrimonio en la Comunidad de Madrid». *Aula Abierta* 49, núm 1 (2020): 17-24. <https://doi.org/10.17811/rifie.49.1.2020.17-24>
- GONZÁLEZ-REDONDO, C. «Integración de la Educación Patrimonial en la Educación Formal: Esbozando la competencia patrimonial». *Actas del II Congreso Internacional de Educación Patrimonial. Reflexionar desde las experiencias*, 1059-1066. Madrid: Ministerio de Educación y Deporte, 2014.
- LÓPEZ, V. «M-learning, ¿la nueva forma de aprendizaje del siglo XXI?». En J. Santacana y L. Coma (coords.), *El m-learning y la educación patrimonial*, 47-60. Gijón: Ediciones Trea, 2014.
- LUNA, U., IBÁÑEZ-ETXEBERRIA, A. y RIVERO, P. «El patrimonio aumentado. 8 apps de Realidad Aumentada para la enseñanza-aprendizaje del patrimonio». *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 94, núm 33.1 (2019): 43-62. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6986243>
- LLÁCER, F. *Llibre gràfic de la Festa de La Mare de Déu de la Salut d'Algemesí*. Valencia: Ajuntament d'Algemesí, 2015.
- MARTÍNEZ, T. y SANTACANA, J. «Modelos de educación patrimonial basados en telefonía móvil. El patrimonio cultural». En J. Santacana y L. Coma (coords.), *El m-learning y la educación patrimonial*, 75-108. Gijón: Ediciones Trea, 2014.
- MASCARELL, D. «Implementación y uso de las TIC. Dispositivos móviles en educación en Artes. Un estado de la cuestión». *Revista de Comunicación SEECI* núm. 50 (2019): 73-86. <http://doi.org/10.15198/seeci.2019.50.73-86>
- MASCARELL, D. «Mobile Learning en las Artes Visuales. Un acercamiento a las experiencias educativas artística con smartphones en los últimos años». *ArtsEduca* núm. 27 (2020): 152-165. <https://doi.org/10.6035/Artseduca.2020.27.12>
- SANTACANA, J. y Coma, L. *El M-learning y la educación patrimonial*. Gijón: TREA, 2014.
- SANTACANA, J. y MARTÍNEZ, T. «Cerebro, inteligencia, educación y Revolución Industrial. En J. Santacana y V. López (coords.), *Educación, tecnología digital y patrimonio cultural. Para una educación inclusiva*, 47-52. Gijón, Ediciones Trea, 2014.
- CARCELLER, J.; LÓPEZ-PAMPLÓ, G.; TORTAJADA, M.; OROZCO, M. *Tour d'ofertes culturals. Guies Didactiques. Museu Valencià de la Festa Algemesí*. València: Diputació de València, SARC, 2011.
- VICENT, N. & ASENSIO, M.; IBÁÑEZ, A. *Evaluación de un Programa de Educación Basado en Tecnología Móvil*. (Tesis doctoral). Universidad del País Vasco, Madrid, España, 2013. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/14321/66930_tesis_Vicent_Naiara.pdf?sequence=7

LÉXICO DE LA ZAFRA DEL TOMATE EN GRAN CANARIA, ISLAS CANARIAS

Andrés Monroy Caballero

Resumen:

El cultivo del tomate en Gran Canaria fue y ha sido una de las ocupaciones más importantes de los canarios en el sureste de la isla. En su día, el cultivo del tomate copó el mercado de exportación y fue el sector de producción más activo en toda Gran Canaria. Actualmente, con la llegada del turismo, el sector primario ha decaído en gran medida, pero se mantiene vivo en cuanto al cultivo del tomate y del plátano, quedando relegados los otros tipos de explotación (papas, hortalizas, legumbres y ganadería) a la venta en el mercado local. La zafra del tomate era una labor agraria que acaparaba un gran número de trabajadores que, con el tiempo, fue configurando un vocabulario y unas expresiones muy características y, tras el decaimiento del cultivo, estas palabras se han ido perdiendo. El objetivo del artículo es recuperar el léxico propio de los trabajadores de la zafra del tomate en la zona sureste de Gran Canaria, para mostrar así la disponibilidad léxica de esta profesión.

Palabras clave: disponibilidad léxica, zafra, tomate, Canarias.

Abstract:

Tomato cultivation in Gran Canaria was and has been one of the most important occupations of the Canaries in the southeast of the island. In its day, tomato cultivation dominated the export market and was the most active production sector in all of Gran Canaria. Currently, with the arrival of tourism, the primary sector has declined to a great extent, but it remains

alive in terms of tomato and banana cultivation, with other types of exploitation (potatoes, vegetables, legumes and livestock) being relegated to sale in the local market. The tomato harvest was an agrarian work that monopolized a large number of workers who, over time, formed a vocabulary and very characteristic expressions and, after the decline of the crop, these words have been lost. The objective of the article is to recover the vocabulary of the workers of the tomato harvest in the southeast of Gran Canaria, in order to show the lexical availability of this profession.

Keywords: lexical availability, harvest, tomato, Canarias.

1.- Introducción al cultivo del tomate

El cultivo del tomate en Gran Canaria comienza a implantarse, en opinión de Manuel Rebollo, a partir del último cuarto del siglo XIX gracias a la construcción del Puerto de la Luz y a la iniciativa de empresas inglesas, fenómeno propiciado igualmente por una serie de incidentes económicos desfavorables para Canarias que permitirán la implantación de cultivos para la exportación (Rebollo 2013, 60-73): la crisis de la cochinilla, la sequía que asoló las Islas Canarias, las sucesivas oleadas de emigrantes a América debido a la pobreza posterior, la guerra de Cuba y su independencia, el reclutamiento de canarios para ir a la guerra, etc. Además, durante muchas décadas, la zafra del tomate fue la ocupación principal en Gran Canaria y acaparó el mercado de exportación al extranjero, llegando a ser el sector más productivo hasta la llegada masiva de turistas bien avanzada la

segunda mitad del siglo xx. En la actualidad, la exportación del tomate ha sido desbancada de su primer puesto por el turismo, produciéndose un decaimiento del sector primario que está diversificando el monopolio del tomate y del plátano por otro tipo de cultivos (papas, hortalizas, legumbres, ganadería y pesca) dirigidos principalmente al mercado local. Igualmente, del amplio número de trabajadores que se dedicaron a la zafra del tomate, actualmente es significativamente inferior, pero aún acapara muchos puestos de trabajo entre los canarios.

El tomate se trajo del sur de América y era una planta ornamental con frutos del tamaño de una guinda, e inicialmente se consideró venenoso y hasta afrodisíaco (Millares y Rodríguez 2016, 15). Su denominación científica es *Lycopersicon Esculentum*, Mill, 1768 (Hernández 2000, 97). Un producto que inicialmente era una planta de adorno, con frutos del tamaño de los tomates cherrys, poco a poco se fue convirtiendo en uno de los ingredientes imprescindibles de la dieta mediterránea y un baluarte de sabor y de color como símbolo de la cocina española, francesa, portuguesa, italiana, marroquí, etc.

Una vez que se logró su aclimatación en varios continentes, se investigó en qué lugares era más idóneo su cultivo. No en vano, Juan Cáceres relaciona las causas del éxito del cultivo del tomate en Canarias como: el clima privilegiado, la presencia empresarial británica, entre otras; siendo las más importantes, la abundancia de la mano de obra barata y la ausencia de competencia en el mercado europeo (Cáceres 2000, 48-49), hasta la llegada del tomate exportado de Marruecos. Serán los empresarios ingleses afincados en Gran Canaria los que comenzarán a implantar la agricultura del tomate en la isla: Blisse, Swanston, Miller, Wolfson, Fyffe, Leacock y Alfred J. Jones; y, compañías como: la de Alfred Lewis Jones, la naviera Elder Dempster, Gran Canaria Coaling Company, Edward Wathen Fyffe, Fyffe Hudson & Co. Ttd., Elder Dempster & Co., Fyffes Hudson & Co., Elder & Fyffe Ltd., Roger Ackerly, Henry Stockley, Cesil Barrer, Henry Wolfson, John M. Leacock,

Yeoward Brothers, etc. (Reboll, 2013, 29, 71-73).

El clima seco del sur de las islas y el agua salobre, «picada», de los pozos favoreció la aparición de este cultivo en el archipiélago. Por ello, mientras que en el norte de las islas se plantaron plátanos, en el sur se cultivaron tomates, puesto que el plátano requiere de mayor cantidad de agua y la vertiente sur de la isla es más seca que la norte. Igualmente, en Gran Canaria la captación de aguas proviene de los pozos, mientras que en Tenerife y en las islas occidentales se extrae a través de galerías (Cáceres 2000, 26). El agua del pozo, propensa a contaminarse con el agua del mar, es la idónea para el nacimiento y crecimiento de la planta de la tomatera. Esa es la razón por la cual el cultivo del tomate se haya generalizado más en Gran Canaria frente al resto de las islas.

El cúmulo de crisis económicas que asolaron Canarias propició que apareciera la figura contractual de la medianería. La medianería consistía en explotar el cultivo calculando a medias el beneficio entre el propietario y el agricultor (Encinas 1977, 10-11). En Fuerteventura, «se empezaron a cultivar gavias (huertos de secano rodeados de paredones de piedra, que retienen el agua cuando llueve) y, de ahí pasó a eriales, terrenos sueltos» (Millares y Rodríguez 2016, 38). Pero en Gran Canaria, se comenzó a utilizar otra modalidad de la medianería mucho más precaria, la aparcería.

Castán Tobeñas define el término de aparcería como «un contrato por el cual una persona se obliga a ceder a otra, el disfrute de ciertos bienes o ciertos elementos de una explotación, a cambio de obtener una parte alícuota de los frutos o utilidades que aquellos o éstos producen» (Rebollo 2013, 273), apareciendo a su vez las primeras muestras de la injusta división del trabajo y del beneficio en la aparcería, como lo atestiguan las palabras de Millares y Rodríguez:

El sistema del arreglo era curioso porque, normalmente, te iban adelantando y al terminar la zafra decían cómo estaba

el mercado en Londres, hacían números y al final casi no había dinero o el agricultor se quedaba endeudado para el otro año (Millares y Rodríguez 2016, 42).

Estas injusticias laborales intentaron resolverse a través de legislaciones que poco a poco, gracias a las presiones, reclamaciones y manifestaciones de las aparceras y aparceros paulatinamente se les va concediendo más derechos ante el propietario (Millares y Rodríguez 2016, 273-296): desde la Ley de Bases de Reforma Agraria de 1932 a la Norma de Obligado Cumplimiento de 30 de marzo de 1970 aplicada en varios momentos, como la Reglamentación de Canarias de 31 de diciembre de 1980. Junto al nombre de aparcerero, aparece como sinónimo el de cultivador a la parte (Rebollo 2013, 297). Un aspecto importante en el sistema de la aparcería, como hemos visto, era el de los anticipos o dinero adelantado por el propietario que a final de la zafra se cuadraba en función del beneficio de la empresa. En muchos casos, los anticipos dejaban un saldo en negativo que obligaba al aparcerero o aparcerera a compensarlo en la zafra siguiente, lo que llevaba a la miseria a muchas familias de aparceros.

2.- La zafra del tomate. La aparcería: descripción de las tareas propias del cultivo

Para comprender mejor la evolución de las tareas propias del aparcerero o de la aparcerera durante la zafra, ya que casi siempre eran mujeres las que trabajaban en la aparcería, se puede establecer las siguientes etapas:

- A.- Preparación de las tierras: arar, alistar el terreno y prepararlo para la siembra.
- B.- Plantación: que se realizaba a partir de plántulas y no de semillas.
- C.- Crecimiento y cuidados de la tomatera: deshijar, amarrar, estercolar, etc.

D.- Recolección del tomate.

E.- Empaquetado y exportación.

F.- Final de la zafra: cese del regado, arrancada y desmontada del terreno.

A todo esto, habría que añadir un apartado especial que sería:

G.- Obtención y canalización de las aguas:

- a. Pozos y Galerías: profesiones y tipología.
- b. Tipos de molinos para la extracción del agua.
- c. Canalizaciones: estanques, acequias y cantoneras.
- d. Depósitos en cultivos.
- e. Léxico de la obtención y canalización de aguas.

Pero los apartados E y G, es decir, tanto el empaquetado y exportación de tomates a otros países como la obtención y canalización de las aguas, por la complejidad de su léxico específico y por ser tareas muy diferentes a las realizadas por las aparceras y aparceros, merecen ser tratados de forma independiente en estudios enfocados únicamente a cada uno de estos dos aspectos.

Al inicio de la zafra, el propietario hacía un contrato verbal con todos los aparceros y aparceras que iban a cultivar sus tierras que consistía en que proporcionaba las tierras, el material, el agua, las plantas recién nacidas para plantarlas, la cuartería donde vivir, el agua y la luz en muchos casos, los motores de gasoil, etc. Por su parte, el aparcerero o aparcerera aportaba su trabajo y el compromiso de atender el cultivo como quisiera el propietario a cambio de unos pagos y adelantos que recibía de este en función del beneficio que obtuviera.

2.1.- Preparación de las tierras: arar, alistar el terreno y prepararlo para la siembra

Por tanto, desarrollando el esquema anterior, el inicio de las tareas de la zafra del tomate comienza siempre con la preparación de las tierras. Al contrario que el resto de las tareas de la zafra, realizada mayoritariamente por mujeres; la preparación de la tierra para la siembra la hacía solamente los hombres. La razón está en que es una tarea en donde se precisa mayor fuerza física y porque se cobraba más, razón por la cual les interesara más a los hombres este tipo de actividad más lucrativa que la que podía ser la aparcería.

Actualmente, las tierras se aran con un tractor, pero antes se utilizaban medios más básicos como la yunta de bueyes o vacas, incluso la de camellos, para preparar la tierra para su utilización como tierra de cultivo. Una vez arado el terreno, se contrataba a un alistador para que lo dejara llano y con la curvatura adecuada para que el agua llegara a todos los rincones del surco. El alistador tenía que poseer una gran destreza en su labor, de ahí que hubiera pocos alistadores, ya que debía contar con una especial visión espacial del terreno para darle la llanura y el grado de curvatura que se requiere para que el agua llegara a todas partes durante el regado de las plantas. Eran realmente como topógrafos que medían con la vista el terreno y lo preparaban para luego asurcar.

Para asurcar el terreno, se ha de partir de las madres. Es decir, de la acequia principal por donde viene el agua para regar el terreno nace una madre. A partir de esa madre se van haciendo los surcos, que son las partes del terreno llanas y alargadas donde se planta la tomatera y que forman pequeñas montañitas paralelas unas a otras espaciadas a una distancia determinada. En las madres se suele plantar, no sólo tomateras, sino otro tipo de cultivos, puesto que reciben más agua que el surco. Pero hay que tener en cuenta que la función principal de la madre es crear un pasillo para que el agua

pase bien a los surcos, de forma homogénea y completa.

La acción de asurcar, de crear los surcos, depende de la pendiente del terreno. Según la caída de este, los surcos podían ser más o menos alargados. Cuanto más llano es el terreno, más largos pueden ser los surcos, y a la inversa, cuanto menos liso es el terreno para plantar más pequeños tendrán que ser los surcos, para que el agua pueda llegar a todo el terreno cultivado. Porque el fin primordial del surco es lograr que el agua de la acequia, después de pasar por la madre, llegue a toda la extensión del mismo. Incluso, se podían crear hijas del surco, un surco dentro de otro surco que se construía por necesidades del terreno, para completar una zona que descuadraba si se hacía un surco más largo o cuando en el centro quedaba un terreno amplio que no se utilizaba, se le hacía un montículo en el centro y se le llamaba también hija. Todo ello se hacía a contrasuelo, es decir, desde la parte más baja del terreno hasta la parte más alta. Igualmente, al conjunto de surcos regados por una misma madre se le llama cantero.

La dirección de referencia siempre será la acequia, el canal que lleva agua desde el pozo, lo menos habitual, o desde el estanque, lo más común. La acequia permite trasladar el agua desde los acuíferos, las presas o los estanques al terreno cultivado, transitando desde el mismo origen del agua, a través de calles y de márgenes de cultivos de propietarios distintos, hasta llegar al terreno del comprador del agua. De la acequia se llega a las distintas madres, desviaciones que se abren y se cierran con el fin de ir repartiendo el agua por todo el cultivo. La madre nace de la acequia de forma perpendicular, como un cruce de carreteras que conduce el agua hasta el surco, o de forma recta, si acababa en él. La madre se cierra gracias a la torna en la boca de entrada del surco, una cantidad de tierra que se desplaza con el sacho y tapona una de las bifurcaciones de la acequia y que podía contener algún tipo de tejido como un saco de papas para reforzarlo. La torna permite regar el lugar seleccionado por el propietario, cerrando:

bien la acequia principal o bien las madres que no van a ser regadas en ese momento.

A todas estas labores de preparación de las tierras hasta ahora descritas: alistado del terreno, asurcado y darle forma al riego, se le llama armar la tierra. Y en cuanto al surco, armar el surco es darle forma al terreno para recibir el agua de la forma más óptima posible. La labor del alistador en esta fase es fundamental, por cuanto si no es capaz de alistar la tierra de la forma correcta, el cultivo no recibe la misma cantidad de agua en cada una de sus zonas. El terreno ha de estar al mismo nivel y con una ligera caída, para que el agua corra a todas las partes del terreno y se riegue por igual.

El lomo central del surco se llama camellón, de tal forma que separa cada una de las zonas de riego del cantero. Lo habitual era empezar el riego desde la parte final o más baja del cantero, es decir, la parte más lejana de la boca o de la acequia. Del final del cantero el riego poco a poco se va acercando a la zona más cercana de la acequia. Entonces, lo que sucede es que se tiene que ir cerrando la torna desde la propia acequia o desde las madres, con un sachazo de tierra, un movimiento del sachazo algo complicado que consiste en aportar la cantidad suficiente de tierra como para cerrar de una sola vez el paso del agua. Y a cada cambio de torna se le llama girar la torna: cierro una vía de salida del agua y se abre la madre del surco anterior, cerrando a su vez la acequia en la zona inferior a la madre abierta para conducir el agua al surco seleccionado. Si se hiciera a la inversa, regar desde los surcos más cercanos a la acequia, sería imposible puesto que la fuerza del agua impediría cerrar el surco con tierra.

Los cultivos se plantan en el surco, pero si en la madre también se cultivaba tomateros, eran de menor calidad porque recibían más agua de la que corresponden. En realidad, en la madre y en los márgenes de los cultivos se solían plantar todo tipo de hortalizas: calabazas, calabacines, etc. que muchas veces los disfrutaba el propio aparcerero para su consumo propio. Además, la madre y el fondo del surco también tenían la

función de ser lugares de paso, no sólo del agua sino de los trabajadores. Ya que el pasillo que dejaba el surco era la propia canalización del agua y el camino del jornalero o jornalera que trabajaba la tierra.

Estas actividades iniciales de armar la tierra y asurcar no las hacía el aparcerero o aparcerera, sino trabajadores contratados por el propietario a cambio de un jornal: los jornaleros. Era una labor muy dura y pesada, por lo que se pagaba más y las hacían habitualmente los hombres. Además, era una actividad comunitaria, y se contrataba a una cuadrilla de trabajadores. El calor, el sol fuerte de julio y de agosto, el viento, la tierra que levantaba el propio viento, hacían que resultaran muy penosas todas estas tareas. Incluso hoy en día presenciamos las «nubes de tierra» que produce el arado del terreno de cultivo. Por ello, a los trabajadores se les premiaban con ajustes, es decir, se les proporcionaba una cantidad determinada de tierra y una vez que la terminasen se podían ir a casa. El incentivo era que si trabajabas rápido, a mediodía podías acabar y regresar a tu casa. El horario habitual de trabajo se modificaba debido a que se realizaba una gran parte del trabajo agachado, cargando mucho peso en los brazos o se movían grandes cantidades de tierra. Ello hacía que el agotamiento impidiera realizar demasiadas horas de trabajo. Además, se despedregaba después de alistar y luego otra vez después de que se araba.

Terminada esta tarea de armar la tierra, se procedía al reparto de los aparceros o aparceras de las fanegadas de tierra que les correspondía trabajar. Lo habitual es coger una fanegada por familia de aparcerero, es decir, 5.555 metros cuadrados. Y una vez que el propietario te adjudicaba el terreno, habitualmente el mismo cada año, el aparcerero o aparcerera y su familia procedían a la construcción de los socos de caña y de palo para abrigar los cultivos del fuerte viento que azota esta zona sureste de Gran Canaria. Lo normal era que el contrato de aparcería lo firmara el hombre, y fuera la mujer y los hijos quienes trabajaban la tierra, mientras

que el hombre realizaba tareas externas al cultivo, donde ganaba más dinero que en el trabajo de aparcerero.

En ocasiones, junto a los socos de cañas y de palos, se construían muros de piedras o de tuneras para la protección contra el viento y, en menor medida, para evitar los robos en el cultivo. Aunque los socos de cañas y los palos se desmontaban todos los años, los socos de piedras y de tuneras solían ser estructuras permanentes que tan sólo se reparaban cuando se estropeaban. Como socio se podía utilizar la tunera canaria (*Opuntia ficus indica*), pero también la tunera india (*Opuntia dillenii*) y la pitera (*Agave americana*), según la taxonomía que recoge el *Diccionario Básico de Canarismos* (DBC), debido a que las púas de estos cactus espantaban a todo aquel que quisiera saltar por encima de estos muros. La pita o pitera tenía diferentes usos: como barrera defensiva contra el viento; como comida para los animales, ya que la hoja tierna de la pita se la comían las vacas; el hijo de la pita y la punta para coser o amarrar...

Para elaborar los socos, primero se enterraba la base de una línea de palos distribuidos de metro y medio a dos metros unos de otros, a los que se les denominaban palos de socio, que tenían cierto grosor. Se abría un agujero y se profundizaba con la barrena, para dejar clavado el palo en su lugar correspondiente. La barrena era un tubo forjado de hierro, de gran peso, que terminaba en punta. En los suelos duros se echaba agua y se trabajaba con barrena. Una vez fijado el palo del socio, se le daba más resistencia y estabilidad con piedras que rellenaban el agujero, acuñando así la base del palo del surco. Seguidamente, se realizaban dos madre-cillas de cañas, que iban de palo a palo paralelamente unas de otras y de forma transversal al palo del socio. De tal forma que quedaba la madre-cilla baja y la alta, esta última se situaba aproximadamente un poco por encima de la altura de la cintura de la persona. Luego, se iba tejiendo las cañas del socio sobre la madre-cilla, de una en una o de dos en dos, con un alambre metálico: las verguillas. Este alambre se sustitu-

yó por rafia posteriormente. Y sobre el tejido del socio de cañas, se volvía a colocar otra madre-cilla exterior, que se le daba puntos por si se partía el alambre, con el fin de que siguieran las cañas en el sitio.

Los palos y las cañas se cogían de la cucaña más cercana, es decir, de la acumulación de las mismas que se hacía cerca del terreno de cultivo, siendo el orden de colocación según el uso que se le fuera a hacer durante la zafra, de fuera a dentro: palos de socio, cañas de socio, los palos y las cañas de las latadas. Los socos se dividían en socio del norte y socio del sur, que son los vientos habituales de la zona. Al socio del sur se le dedicaba más cuidado en su elaboración porque los tiempos del sur son más violentos. Lo normal era construir los socos para defenderse del habitual viento del norte.

Acabados los socos de protección del cultivo, se procedía al levantamiento de la latada, con la clavada de palos. Para ello, se hacía una *juntá* de aparceros, que se unían entre ellos en forma de cuadrillas para preparar el terreno con los palos y cañas que necesitaban montar, repartiendo los palos por toda la fanegada de tierra, en el sentido inverso a como se iba a hacer la clavada de palos. Si lo primero que se regaba era el último surco del cantero, se empezaba a colocar los palos desde el primer surco del cantero. Se levantaban tres palos en forma piramidal en los comienzos y finales de cada latada, o con dos palos en las zonas intermedias. Cada extremo de la latada se llama burra, y estaba formada de tres palos. Y la construcción de la latada la hacían personas especializadas en clavar los palos, y se hacía de lo más cercano del surco a lo más lejano, porque lo primero que se regaba era el último surco y, según se regaba, se clavaba el palo en la tierra húmeda.

Una vez seca la tierra, se comenzaba a reparar las cañas sobre los palos para hacer la cruz, que era la latada de la parta alta. Se amarraba la latada de la parte superior, y luego se amarraba la latada del medio, la de por encima de la cintura. Terminadas estas tareas de preparación de las tierras, comenzaba la espera por el turno de

plantado, puesto que hasta que no se plantaba no cobraba el aparcerero o aparcerera. Pasaba el listero para dar la orden de comenzar a plantar y pagaba por primera vez, por lo que todas las tareas iniciales de preparación de la tierra se hacían sin remuneración económica alguna. Los instrumentos de trabajo utilizados en la fase de preparación de la tierra son: el sacho, el marrón, la barrena y las tenazas, principalmente.

2.2.- Plantación: a partir de plántulas y no de semillas

En un principio, las tareas de preparación de los semilleros las realizaba el empresario, antes de que el tomate estuviera modificado genéticamente para que las semillas de los nuevos frutos no germinasen. En ese tiempo, en el proceso de elaboración de las semillas y de la creación de los semilleros, se secaban los tomates y sus semillas. Entonces, se elegía un cultivo que contuviera las condiciones óptimas para la creación de un semillero: humedad, sombra, tierra blanda y acondicionada, principalmente. Allí se sembraba y, cuando la planta tuviera una altura entre 12 y 15 centímetros, se colocaba por capas en guacales. El guacal es una caja de madera de aproximadamente un metro de largo por uno de alto y ochenta centímetros de ancho, con forma de baúl, que también sirvió como parque infantil para los niños pequeños, ya que las aparceras se llevaban a sus bebés al cultivo y los colocaban en esta caja bajo una sombra de tomatera.

Las semillas obtenidas para el semillero se colocaban por capas de manera ordenada y cada capa se cubría con un paño de tela de saco. Cuando se utilizaban, y crecía la plántula, se colocaban en el guacal cuando se iban a utilizar, y se humedecía el saco, de manera que llegara lo más frescas posibles al cultivo. Como la raíz estaba al aire, y no plantada, había que reducir al máximo los tiempos de espera desde que la planta salía del semillero hasta que se plantaba y regaba. Por este motivo, la labor de plantación de estas plántulas de tomateros se hacía a través de juntadas de aparceros y apar-

ceras que se ayudaban mutuamente en el plantado. Generalmente, las mujeres iban unos metros delante dejando la planta junto a su lugar de plantación y los hombres, pocos metros más atrás, iban en cuadrillas con las palillas plantando estas plántulas o brotes de tomateros. Y cada vez que se acababa un cantero, se abría la madre para regarlo. De ahí, que este proceso requiriese de un ritmo muy acelerado, y de una sincronía máxima, puesto que se tenía que plantar rápido para que la planta no se echase a perder, y el agua de riego estaba prevista para unas horas determinadas. Las cuadrillas no podían parar en ningún momento porque la madre con el agua que recibía el cantero no se podía desviar o detener.

Posteriormente, se mejoraron los sistemas de obtención de semilla, de tal forma que las semillas se comenzaron a importar de empresas internacionales que coparon el mercado. Estas empresas manipularon genéticamente las semillas para que solo tuvieran plantas en el primer cultivo, ya que de sus tomates las semillas no fructificaban o, en el peor de los casos, daban una planta que moría al poco tiempo de nacer. Ello obligaba a comprar siempre la semilla, y como propaganda de los beneficios de estas semillas, estas empresas argumentaban que resistían las plagas, se adaptaban mejor a las condiciones climáticas, de suelo o de agua, lo que produjo que dejaran de funcionar los semilleros en Canarias, y aparecieran empresas dedicadas exclusivamente a crear las plantas directamente de la semilla comprada, que también recibieron el nombre de semilleros. Se plantaban las semillas en cajas de corchos, con pequeños espacios para cada una de las semillas, con un abono de sustrato de turba. Al estar la raíz de la nueva planta en la turba y no en el aire, tenía mayor aguante y se disponía de más tiempo para plantarlas. Como eran capaces de vivir más tiempo fuera del semillero, el ritmo de trabajo dejó de ser tan acelerado durante el plantado y evitó el agobio constante por el cuidado de la planta. Pero los aparceros y las aparceras continuaron con el sistema de ayuda mutua durante la plantada, haciendo juntadas de personas para ello.

De tal manera que era habitual que después de la clavada de los palos o después de la plantada, se brindara a los que habían colaborado con comida y bebida, en un ambiente festivo y de encuentro familiar y amistoso entre aparceros.

Una vez plantados los tomateros, se espolvoreaba a flechillo con veneno para matar a los insectos que atacaban las plantas. Igualmente, para evitar que los pájaros se comieran las semillas o las plantas recién plantadas, se espantaba las bandadas de pájaros silvestres. Y pasados quince días, se realizaba la tarea de replantar, es decir, revisar surco a surco las plantas y donde había muerto una o no había salido, se volvía a plantar. En la forma tradicional de plantar, el porcentaje de plantas muertas tras el plantado podía llegar al 50% del cultivo, si había mucha mala suerte. Con el sistema actual, el porcentaje de plantas muertas no alcanza el 10%.

Como hemos visto hasta ahora, los instrumentos de trabajo utilizados por el aparcerero o aparcerera son muy pocos, en la fase de plantada: la palilla y el sacho. Tres o cuatro días después del primer riego, se procedía a virar las tornas, para dejar el terreno preparado para un nuevo riego. Era habitual regar a manta, que consistía en dejar pasar el agua de tal forma que cubriera todo el surco, a través del juego de abrir o cerrar las tornas, para que el agua llegue a todo el cantero.

2.3.- Crecimiento y cuidados de la tomatera: deshijar, amarrar, estercolar, etc.

Una vez plantada la tomatera, y cuando la planta alcanzaba el medio metro de altura, se acometía la primera deshijada, es decir, se retiraban los vástagos que nacen entre la hoja y el tallo a excepción de los que quedaban por debajo del primer racimo, al que se denominaba horqueta. Gracias a este procedimiento, se duplicaba la producción de tomates puesto que la planta cobraba más fuerza y la horqueta servía como segundo tallo, lo que permitía producir más tomates a la tomatera.

Tras el deshijado, se realizaba el amarrado del tomatero, creando un tutor o guía sobre el que enredar la planta a medida que crecía para darle estabilidad y fijarla a la estructura de la latada. Al principio, para llevar a cabo esta labor se utilizaron fibras vegetales como la platanera, lo que conllevaba una tarea previa de preparación de las tiras a partir de las garepas de los rolos de las plataneras, que había que humedecer, se ponían a secar y se volvían a humedecer en el cultivo. Para crear las tiras se pasaban por la peineta, una tabla con clavos que dividía la garepa en tiras de aproximadamente un centímetro de ancho. Estas tiras, formando un lazo, iban a la cintura de las amarradoras, que con mucha habilidad amarraban la tira siempre por debajo de la hoja de la horqueta, pasándola por la primera caña de la latada. Si la tira era lo suficientemente grande, se le daba una vuelta y se ataba en la latada de la cruz. Pero si era corta, se ataba solamente hasta la primera caña, y se dejaba para más adelante, cuando la planta hubiera crecido lo suficiente, el amarrado entre la primera caña y la segunda.

Durante el proceso de amarrado de la planta a la latada, se aprovechaba para deshijar. Y como la amarrada es una actividad a la que se le tiene que dedicar mucho tiempo, se solían hacer juntadas de familias de diferentes aparceros, formando cuadrillas. Para evitar que el lento proceso de la amarrada afectara a la planta, que se podía partir si no se amarraba a tiempo, mientras el hombre se quedaba en el cultivo cogiendo las tornas, entre las deshijadas, la mujer iba a ganar peones con aparceros que habían plantado antes que ellos. Porque los cultivos estaban escalonados, el propietario y el empaquetador lo preferían así para tener tomate durante todos los meses de exportación. Por ello, la diferencia entre el primero en plantar y el último podía ser de 15 días o más. Así, se podía ganar peones con los aparceros que habían plantado primero y que ya habían realizado las tareas que más se demoraban.

Aunque las tiras de plataneras eran muy fáciles de conseguir, no eran tan eficientes y solían romperse, por lo que se pasó a los plásticos como la rafia para realizar un amarrado más cómodo y eficaz. Y, a medida que la planta crecía, había que ir enredándola constantemente en la rafia, y trabarla con la latada. Además, cada vez que se enredaba, también se dedicaba el tiempo a deshijar. Al estar agachado en las primeras deshijadas y amarradas, porque la planta era muy pequeña, las tareas eran muy esforzadas.

Junto a las amarradas y enredadas, una de las primeras tareas que había que hacer desde que se plantaba era la de raspar y abrigar, porque después del riego nacían malas hierbas. Y, todavía con la planta pequeña, se raspaba la superficie de la tierra matando las malas hierbas con los sachos o sachillos de raspar, y se arrimaba parte de la tierra al tronco de la planta para abrirla, generando así una cama de tierra que la protegía. Por lo que los instrumentos principales para trabajar eran el sachillo de raspar, el cuchillo o navaja para cortar las tiras, los guantes de enguanar y la peineta.

Mientras se regaba, a través del método del riego a manta, también se enguanaba. El uso del guano natural era habitual en Canarias, como nutriente de la tierra, procedente de todas partes del mundo donde se recogía el excremento de las aves. Pero con la llegada de los fertilizantes químicos, el guano se desechó por ser muy fuerte para la planta. Fue sustituido por el potasio, el amoniaco y otros productos fitosanitarios en granos que se desleían en una alta cantidad de agua. La persona responsable de enguanar echaba puñadas del abono en la acequia justo antes de entrar en el cultivo, durante horas, a un ritmo monótono y acompasado. Para esta labor, estaba provisto de guantes, y se calculaban tantos sacos de guano por cantidad de agua para regar, con el fin de que llegara a todos los canteros. Como las horas de riego eran por turnos, se podía tocar a las tres o a las cuatro de la mañana, porque también se regaba por turnos nocturnos.

2.4.- Recolección del tomate

Antes de que la planta llegara a la altura de la segunda caña, alrededor del mes de octubre, la planta producía los primeros tomates. A partir de este momento, las tareas de enredado y deshijado, de virar las tornas, de regar y enguanar, de arrancar las malas hierbas, etc. se compaginaban con la recogida del tomate. La primera recogida se llevaba a cabo en los ramilletes bajos, lo que obligaba a los aparceros y aparceras a trabajar también agachados. El tomate se coloca en el fardo, una especie de bolsa a la manera de las bolsas marsupiales que se elaboraba con tela de saco y se ataban a la cintura por su parte baja y al cuello por la alta. Podía albergar hasta 25 ó 30 kilos de tomates. Al final del surco, se vaciaban en cajas de madera para su transporte. Las cajas de madera se cargaban a hombros desde el interior del cultivo hasta la carretera, donde un camión las llevaba a la empaquetadora. Se formaba un montón de pilas de cajas al comienzo del cultivo, y el aparcerero o aparcerera escribía con tiza el número de registro que tenía asignado para que el propietario supiera la procedencia de la caja de tomates y la anotara como producida por el agricultor. Con la llegada de las cajas de plástico, se pegaba un adhesivo proporcionado por el empresario con el número del aparcerero o aparcerera. Y, tanto el aparcerero como el empresario, llevaban un recuento de cajas entregadas cada día.

Existía un encargado de los cultivos contratado por el empresario, que visitaba de forma regular a cada uno de los aparceros y les iba indicando las tareas que necesitaba el cultivo o le daba las instrucciones sobre el tipo de tomate que se necesitaba para empaquetar (grado de madurez, tamaño, etc.). Igualmente, era quien les proporcionaba los sacos de azufre para azufrar, decía si había que deshijar, amarrar la planta, o la tarea que correspondiera hacer en cada momento. Este encargado o capataz informaba a los agricultores si los tomates se necesitaban ahora más verdes, más grandes, más anaranjados. Y el tomate que no valía, se destinaba

para tara, que se tiraba o se daba como comida para el ganado. De esto deducimos que había muchos tipos de tomates, en función de las distintas variedades, pero también del grado de maduración, del tamaño, etc.

Cuando la parte alta del tomatero llegaba a lo alto de la cruz de la latada, se amarraba la punta del tomatero y se despuntaba, con el fin de que la planta no siguiera creciendo. Eso conseguía que toda la fuerza que tuviera la planta, no destinada ya a su crecimiento, se enfocara hacia la producción de tomates que aumentaba tras el despuntado. Los instrumentos utilizados en esta fase de la zafra del tomate eran el cuchillo o navaja y el fardo, principalmente.

2.5.- Final de la zafra: cese del regado, arrancada y desmontada del terreno

Cerrando el ciclo del cultivo del tomate, llegamos al momento en que ya no es rentable su exportación al disminuir la producción del mismo o empeorar la calidad del fruto. De esta forma, en torno a los meses de abril y mayo, en función de cada año, paulatinamente se iba dejando de exportar tomates y el cultivo dejaba de regarse hasta que moría la tomatera. Pero se seguía cogiendo tomate un tiempo después de cesar el riego, hasta que el encargado decía que no se cogía más. Entonces, se comenzaba la labor de arrancar el tomatero y retirar el mástil, que consistía en despegar los atados de la planta a la estructura de la latada con una hoz o joce. Seguidamente, se desmontaba todos los socos, las latadas y se apilaban los materiales para dejar el terreno libre para comenzar el nuevo ciclo al comienzo del verano preparando las tierras.

Para ello, se iban desatando todos los nudos de las tiras de plataneras o de rafia que conformaban la latada, y se recogían los palos y las cañas, que se ataban en manadas. Cuando todo el material estaba recogido y atado, las manadas se situaban fuera del cultivo formando las cucañas para dejar el terreno liberado. Pero, tras la llegada del riego por goteo y la aparición de

los invernaderos, ya no era necesario preparar la tierra ni asurcar, sino simplemente se araba; junto con una nueva tarea que nace del uso de los goteros, la del tendido o recogida de las mangueras de los goteros. Una vez acabada la zafra y antes de arrancar los tomateros, estas se recogían, en forma de ovillo, y se colocaban en un extremo del cultivo, el extremo de salida del agua. Con la llegada del invernadero, todas las tareas de levantamiento del soco y de clavado y creación de las latadas desaparecieron puesto que el invernadero consiste en una instalación permanente de palos, hierros y plásticos. Además, el riego a través de goteros tenía el beneficio del enorme ahorro de agua, pero había que estar constantemente revisando los goteros cada vez que se regaba porque solían taponarse muy a menudo. Para ello, se golpeaba con el palo, y así se destupía. El instrumento básico en esta fase final de la zafra del tomate era la hoz.

2.6.- La vida de las aparceras y aparceros durante la zafra

Una vez vistas las cinco fases del cultivo del tomate, dejando de lado la investigación sobre el empaquetado del tomate y la de la obtención, depósito y canalización del agua, que requiere de otro estudio completo, podemos anotar a continuación otras cuestiones interesantes sobre la vida durante la zafra. Por ejemplo, el aparcerero podía dejar el cultivo a manos de su mujer e hijos y ponerse a trabajar como cargador del camión que recogía las cajas de tomates. En cada camión iban cuadrillas de tres o cuatro hombres contratados por el empresario o por la empresa de empaquetado de tomates, lo que permitía sacarse un sobresueldo al cabeza de familia o a uno de los hijos adultos varones de la misma, y les pagaban por horas.

En total, la zafra del tomate dura de ocho a diez meses, desde mediados de julio hasta mediados de mayo, siempre en función de las circunstancias económicas de la exportación del tomate. En realidad, el cultivo comienza en septiembre u octubre con la plantación de la mayor parte de los tomateros y la recogida de

los primeros tomates. En los meses de agosto y septiembre solo se preparan las tierras para tenerlas listas para plantar los tomateros. Se llama *hoja* a cada cosecha: primera hoja en junio o julio, segunda hoja en octubre y tercera hoja en enero, también conocida como hoja temprana, media y tardía. De hecho, ya el 24 de junio el tomatero está plantado.

Un aspecto no tratado anteriormente es el del sulfatado de los cultivos. En un primer momento se combatían las plagas echando veneno a través de una avioneta o un helicóptero, que se cargaban con bidones de insecticidas en una explanada cerca del cultivo. Esta tarea se realizaba sin precaución ninguna, de hecho, la familia del aparcerero seguía trabajando el cultivo mientras se sulfataba desde el aire, y buscaban una protección momentánea metiéndose en una choza, dentro de alguna cucaña o escondiéndose debajo de las plantas. Posteriormente, se empezó a utilizar una máquina de sulfatado que se colocaba a la espalda del sulfatador y se esparcía a presión a través de una palanca que subía y bajaba expulsando el insecticida a través de un chorro a presión. Habitualmente, era una tarea que realizaban cuadrillas de sulfatadores contratados, o de aparceros que se prestaban a ello, a los que se les pagaban como horas extras por realizar estas tareas.

Las condiciones de protección de las personas, sobre todo de los sulfatadores, no eran las más idóneas, ya que con el tiempo sufrían enfermedades respiratorias. Además, la falta de preparación o de cualificación del personal y el desconocimiento sobre los daños que podía causar el uso de plaguicidas, propició que se produjeran numerosas intoxicaciones y, a largo plazo, enfermedades de las vías respiratorias por el contacto continuado con estos productos químicos nocivos. Pero no sólo a los sulfatadores, sino a los que luego tocaban las plantas después de aplicar el producto químico. Con el paso del tiempo, ya en las últimas décadas del siglo xx, se comenzaron a tomar medidas de seguridad durante y tras el sulfatado del cultivo: uso de mascarillas de protección, de guantes

para las manos, de ropa apropiada que se utilizaba únicamente para sulfatar, etc. Y se dejaba un periodo de tiempo entre el sulfatado y la continuación de las labores agrícolas, de varios días de duración, que impedían el contacto directo con el producto químico, su inhalación y las consecuencias de su uso inadecuado.

Otro aspecto que debemos destacar dentro del léxico del cultivo del tomate en el sureste de Gran Canaria es el de la vivienda del aparcerero y el de la vida propia de la aparcería, caracterizada por el cultivo intensivo del tomate y la necesidad de habitar cerca del mismo. Por ejemplo, en el cultivo existía una choza que se usaba para comer o para descansar, durante las fatigosas jornadas de los aparceros y las aparceras. Esa choza se montaba al comienzo de la zafra y se desmontaba una vez acabada la misma. Igualmente, cerca del cultivo había un habitáculo sin techo en forma cilíndrica en el que se hacían las necesidades, tanto hombres como mujeres.

Pero lo más destacable de la vida del aparcerero y su familia era que estas personas tenían que trasladarse a las cuarterías, pequeñas casas adosadas de un único piso y de una sola habitación cada una, que servían como dormitorio, comedor y cocina a la vez. Las cuarterías a veces contaban con una ventana en el frontis de la casa, junto a la puerta de acceso, y estaban construidas de forma muy simple. En estas casas se vivía ocho meses al año, compartiendo la vida diaria con otras familias en las mismas condiciones que ellos. Normalmente eran construcciones de bloque o ladrillo, de mala infraestructura, que carecía de agua y de luz y que se encontraba muy alejada de los núcleos de población. Habitualmente, el empresario les aportaba el agua necesaria para la subsistencia: para lavarse, beber, preparar la comida, lavar la vajilla, etc. Y la luz se obtenía de motores de gasoil que funcionaban por la tarde hasta las primeras horas de la noche, puesto que el resto del tiempo la familia la pasaba en el cultivo. Al principio, se usaron luces de carburo o de aceite en las viviendas; pero, con el tiempo, se

comenzó a usar el motor de gasoil que permitía iluminar las casas y la calle.

Los aparceros se desplazaban desde muy lejos para llegar a las cuarterías, de los distintos rincones de la isla, e incluso, de otras islas. Con ellos, venían desde los niños pequeños, los bebés, como los pocos enseres que podían portar y todos los animales que poseían. Se hacía un corral o goro de piedra frente a la cuartería y allí se dejaban las cabras, ovejas, gallinas, cerdos, etc. que tenían como sustento adicional a las verduras que podían cosechar, si el empresario les permitía, en los márgenes de los cultivos. Incluso los bebés se llevaban al pie del cultivo, se colocaban bajo la sombra de las tomateras en cajas de madera de empaquetar, en lugar de la habitual cuna.

Al iniciar la zafra y al acabar la misma, el aparcerero o aparcerera y su familia realizaba un viaje llamado *mudá*, es decir, se recogían los pocos enseres de que se disponía y los animales y se trasladaban o regresaban del cultivo a la casa familiar, que podía ser un recorrido de varias decenas de kilómetros.

El agua para beber se abastecía a través de un punto cercano en forma de pilar para la toma del agua comunitaria. Los cuartos de la cuartería no disponían de baños individuales, sino que se construían de forma separada a los edificios de las viviendas, como a unos 50 metros al sur, en donde se colocaba una letrina con vasijas turcas o un asentadero con piedras, en un recinto en forma de goro pero con paredes más altas.

Las condiciones de vida en las cuarterías eran mínimas y los lazos de convivencia entre las distintas familias muy fuertes, de tal forma que las carencias y el hacinamiento propiciaba un tipo de convivencia que podía ser muy conflictiva. Por ello, la comunidad en pleno intentaba resolver cada uno de los problemas para evitar conflictos mayores. Lo habitual era que se tuvieran entre sí una fuerte amistad y que se ayudaran mutuamente: cuando se partía una calabaza o se mataba un animal, se compartía con toda la comunidad. También existía el true-

que, puesto que el dinero poco circulaba entre las manos de los aparceros, con pequeños productos de primera necesidad como alimentos, vestidos o transporte.

Como hemos dicho, si el empresario lo permitía o de forma escondida, los aparceros cultivaban rábanos, judías, calabazas, calabacinos, papas, hierbas aromáticas, etc. en los márgenes de los cultivos, fuera del cantero, para ayudar en el sustento de la economía familiar en las necesidades más básicas. Los muebles se construían con los materiales con los que se disponía: cajas de tomates, cañas, palos, etc. Y los niños, para ayudar a las familias y por la lejanía de los colegios, abandonaban desde muy pronto la escuela para participar en las tareas agrícolas cotidianas.

Incluso, se llegaban a celebrar bodas y bailes en las cuarterías. Para ello, se preparaba el espacio frente a las puertas de las cuarterías para organizar el baile de taifas o la boda, al que también asistían jóvenes aparceros y aparceras de las cuarterías vecinas. Por ello, se podía poner un pequeño precio a la entrada, si así se acordaba. Las parejas bailaban por turnos, como en los bailes de taifas, puesto que muchas veces el recinto era pequeño y todos no cabían a la vez. Generalmente, había una persona, a la que todos respetaban, que se encargaba de organizar estas fiestas y de resolver los conflictos que se producían durante las mismas.

En las tardes, tras el arduo trabajo del día, las familias se sentaban fuera de sus casas, y pasaban el tiempo de ocio en largas tertulias o los días de descanso sentados en piedras o asientos de cemento realizados para ello. La vida se hacía en la calle, entre los pocos vecinos que habitaban las cuarterías, porque las dimensiones de las mismas eran muy reducidas. Unas casas estaban destinadas a una familia entera, pero otras cuarterías eran más pequeñas y en ellas vivía un individuo o un joven matrimonio sin hijos. Por eso, se salía a la calle y se establecían amistades duraderas y amoríos al soco del viento que propiciaba la construcción de estos edificios, puesto que las puertas y ven-

tanás daban a sotavento. Incluso, los chiquillos despedregaban las tierras frente a la cuartería y se hacía un improvisado campo de fútbol o se jugaba a indios y soldados con cañas y maderas del entorno.

También se llegaban a hacer juntadas de personas para defenderse del ataque continuo de los perros asilvestrados, que atacaban los corrales de gallinas y cabras, matándolas. Estos perros no atacaban a las personas, pero se temía por la seguridad de los niños pequeños. Por ese motivo, se lanzaban tras los perros con escopetas y se organizaban batidas, puesto que no era raro que muchos de los aparceros también fueran cazadores. Se llegaron a establecer, además, guardias nocturnas para acecharlos ante el temor de un ataque a los animales del corral, uno de los pocos bienes que poseía el aparcerero y que le proporcionaba gran cantidad de alimentos: huevos, leche, carne de gallina, cabra, baifo o cochino.

3.- Estudios relacionados con la zafra del tomate en Gran Canarias. Principales informantes

En el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Canarias* (1975-1978), del gran dialectólogo Manuel Alvar, aparecen los siguientes términos: *erial* 'terreno abandonado' (I, L7), *cultivar* 'trabajar un campo para hacerlo producir' (I, L8), *roturar* 'romper por primera vez una tierra que no se había cultivado anteriormente' (I, L9), *descuajar* 'sacar con picos las raíces que quedan enterradas cuando se labra' (I, L10), *entrada a un campo* '¿por dónde se puede pasar a un campo?' en la que aparecen respuestas como *camino*, *serpentía* o *servidumbre* (I, L11), *linde* 'cómo se llama la línea donde se tocan dos fincas de dueño distinto' (I, L12), *mojón* 'señal del límite' en el sureste de Gran Canaria *majano* (I, L13). *azada* 'herramienta con la que se cava la tierra' (I, L16), *barbechar* 'primera labor con el arado para levantar los rastrojos' (I, L21), *barbecho* 'campo que no se siembra pero es labrado' (I, L22), *turno de riego*, *dula* (I, L25), *atarjeta* (I,

L27), *cambiar la torna* (I, L28), *desbrozar*, *limpiar* (I, L29), *surco* (I, L30), *secano* (I, L31), *regadío* (I, L32), *simiente*, *semilla* (I, L35), *plantar* (I, L38), *espantapájaros*, *espantajo* (I, L39), *escardar* (I, L40),... No siempre estos términos remiten al cultivo de la zafra, pero sí los hemos tenido en cuenta y los hemos mencionado en las encuestas realizadas.

Entre los libros que tratan el tema del cultivo y exportación del tomate, destaca el de José Juan Cáceres Hernández con su obra *La exportación de tomate en Canarias: elementos para una estrategia competitiva* (2000), en donde nos habla de las variedades de los tomates:

Estas variedades pueden clasificarse en distintos tipos en función del criterio empleado. Así, atendiendo a su aspecto, pueden distinguirse tomates lisos (típico fruto para salsa) y asurcados (típicos frutos de ensalada, también globulados o acostillados). El tamaño también es variable, existiendo frutos pequeños y redondos, de 2 ó 3 celdas, frutos grandes, de más de 5 celdas, y frutos medianos (redondos y a veces irregulares). Por otro lado, las variedades pueden ser de crecimiento determinado, que no suelen cultivarse en Canarias, o bien, de crecimiento indeterminado, que son las más empleadas en el cultivo para consumo fresco (Cáceres 2000, 97).

Igualmente, este autor nos aporta una relación de variedades del tomate: Roja (*Alisa Graig*), Blanca (*Evesham Wonder*), *Stonnor Exhibition*, *Money Maker*, *All Round Moss*, *Andra*, *Ángela*, *Bornia*, *Diego*, *Estrella*, *Meltine*, *Restino*, *Sobeto*, *Sonato*, *Belcanto*, *Carmelo*, *Larga vida*, *Novy*, *Cristina*, *Lorena*, *Victoria*, *Daniela*, *Monika*, *Vanesa* y *Gabriela* (Cáceres 2000, 99-100); de enfermedades del tomatero por insectos y ácaros: la mosca blanca (*Trialeurodes* sp.), el minador de la hoja (*Liriomyza trifolii*), el trip (*Frankiniella occidentalis*), las orugas (géneros *Heliothis* y *Spodoptera*), los pulgones (géneros *Aphis* o *Mysus*), la araña roja (*tetranychus urticae*), los nematodos como *Meloidogyne*

incognita que produce nódulos en la planta (batatillas) (Cáceres, 2000: 104-105); y enfermedades fúngicas como: la pobredumbre gris o *Botrytis cinerea*, mildiu (*phytophthora infestans*); alternaria o *Alternaria solani*, mancha amarilla o *Leveillula tauria*, *Fusarium* o el *Verticillium* (Cáceres 2000, 105-106); enfermedades bacterianas como *pesudomonas* y *xanthomonas* sp; y las enfermedades por virus: virus mosaico del tomate TOMV, virus del bronceado del tomate TSWV, virus del mosaico del pepino CMV y virus de la hoja de cuchara del tomate TYLCV (Cáceres 2000, 106-107).

En segundo lugar, Saro Bolaños publicó un Glosario de términos al final de su obra *Mujer y Aparcería. Apuntes para un estudio de género de las mujeres rurales en Gran Canaria* (2003), que incluye, entre otras voces: albacera, fanegada paria, maste, sorribar, garepas, fanegada, cereto, latada o encañizada, abrigar los tomates, faldillera o faldiquera, arrastrar, soco, cucaña.

En el libro *Entre surcos y ceretos: un pueblo hecho a empujones de zafra*, de la Asociación Homenaje a los Trabajadores/as del Cultivo y Empaquetado del Tomate de Carrizal, incluye también un glosario final con las siguientes voces (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 121-123): alistar, almohadilla, ajusteros, aparcerero, apilar, castillos, cereto, cigarra, cuartería, cucañas, deshijar, despedregar, droga, enguilgarse, faltriquera, fanegada, fleje, huacal, mudá, pega (hora de pega), raspar, rastros, rolos, tajo, tamo, tara, tiempo muerto, viruta, zafra.

En esta obra también se hace un repaso de las diferentes actividades de la zafra: despedregada, arada, alistada, estercolada, zocos de caña, semilleros, huacales, raspar, azufrar, regar, echar guano, preparar las tierras, sacadas de los rolos de platanera, amarrar las cañas, acompañar el crecimiento de las plantas, deshijar, coger el tomate en faltriqueras, apilarlo en cajas (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 15).

Manuel Rebollo López, en su obra *El tomate en Gran Canaria. Cultivo, empresa, aparcería y*

exportación (2013), nos enumera los componentes que forman una cantonera, caja de reparto o caja de agua: serenador, canal central, rebosaderos, cubetas de destino y bocas de salida (Rebollo 2013, 59), que no incluimos en este estudio puesto que pertenecería al léxico de las canalizaciones y de la obtención del agua. Lo que sí incluimos son los términos de dula, 'turno de riego', y las medidas para distribuir el agua: una suerte (24 horas), una azada (de 24 a 12 horas), un día (12 horas), una cuarta o alberconada (3 horas) y una gruesa (una hora); de tal forma que una azada que comprende 12 horas completas de riego, calculada a un caudal de 10 litros por segundo, sumaría 432 metros cúbicos de agua (Rebollo 2013, 59).

Además, este autor nos aporta información de la zafra, desde su comienzo hasta su final, en dos o tres cosechas: primera hoja plantada a finales de junio o principio de julio, segunda hoja en octubre y tercera hoja en enero; con el fin de lograr una producción escalonada, de tal forma que la temporada «temprana, que recogía el período entre octubre y diciembre; la temporada media, desde enero a febrero y, la tardía, de marzo a mayo» (Rebollo 2013, 115).

También Millares y Rodríguez en la *Memoria colectiva del tomate en Canarias* (Millares y Rodríguez 2016, 56), resume las tareas propias de la zafra del tomate en: «hacer surcos, cavar tomates, clavar horcones, amarrar cañas, amarrar tomates, coger tomates, regar con un sacho [...], con un saco, bajando de surco en surco».

En el año 2016, Luciano Lorenzo León dirigió un documental titulado *Los tomates: historias y vivencias*, editado por Lomito Conejo Films, en donde se habla del proceso de la zafra desde la preparación de las tierras hasta la exportación del tomate, comprendiendo las zonas de Carrizal, Cruce de Arinaga, Vecindario, San Fernando, el Tablero, Veneguera, hasta la Aldea de San Nicolás. Es decir, toda la zona dedicada al cultivo del tomate, puesto que en la zona norte predomina el cultivo del plátano. En este documental también se mencionan las distintas

palabras que conforman el léxico de la zafra: despedregar, cercado, bestias para arar (toros, vacas, mulos y burros), alistar, cantero, anivelar, surco, torna (varios surcos unidos a la punta), hija, camellón, madre, coger la torna, albarcero o albacero, reventar la torna (rebosar el agua), macho, mástil, cañas del larguero y de los jorcones, cucañas, zafra, armar la tierra, fanegada, celemín (12 celemines es una fanegada), malla, albarcería, la casa (empresa), guano, mudá, arrancá (regreso a la casa), cosecha, caja de tomates, ceretos, alpargatas, hay cupo (demanda de tomates en los lugares de destino), pagar los sellos (el seguro agrícola), raspar la tierra, tronco de la tomatera, abrigar, plantada, cavar (cubrir de tierra el tronco), pencas de palmera, estoñar, empatar la penca, tiras de tomateros, rafia, rastrillo, rolo de plataneras, tanqueta (para remojar el rolo el día anterior), la latá, amarrar los tomateros, plantada, palilla, semilla (planta pequeña), porrón y botella de ron, plantada, amarrar los tomateros, primera caña, la cruz (la caña de arriba), el rolo (tronco de la platanera), anticipo, final de zafra, jorcones u horcones.

Entre las obras literarias de temática tomatera tenemos como la más importante la de Pedro Lezcano Montalvo titulada *La ruleta del sur* (2016), además de las novelas *Largo de zafra en las tierras del sur* (1993) de José Luis Morales y *La hija del aparcerero* (2015) de Bruno Rodríguez Romero y el poemario *Arrullos al son del viento* (2006) de Carmelo López Medina. En la obra dramática en verso *La ruleta del sur* de 1956, Pedro Lezcano utiliza un «léxico identitario, no exento de imágenes poéticas», en palabras de su prologuista Felipe García Landín, con profusión de términos relativos a la zafra del tomate y todo lo relacionado con la agricultura y el medio natural como se puede comprobar en su glosario final (Lezcano 2016, 74-75).

Así, están recogidas las siguientes voces, no todas del cultivo del tomate, por orden de aparición: encañar, floridos matos, tarozada, púas, empenado, ordeñar, arado, plantan, exportarán, rafia, Mister, miriñaque de saco, abono, abonas, labrador, siembras, atas el fruto maduro, cose-

cho fruto, fruto caliente y dorado, ganado, fruto, tierra plantado, savia olorosa, tallo, beletén, empalagando, baifo, guirres, entoldado, puerto franco, soy suya de moño a plantas, pájaro caminero, emigrante, zarapico cachimbero, tabobos, pardela, flor de abutilón, moñudo frailer, tórtolo, millo, los milleros, cavando, garza, guirre, aguililla y milano, albacorras, labriegos, zanzas, mulos, vacas, tallas de barro, talla, talayera, barro cocido, aguadora, horno, agua, capataces, inglés, pozo, cántaro, agua dulce, salobre, campos, cultivo, vendaval, campesinos, soco de las empalizadas, al pie del pozo, cuchillo canario, viento del sur, hachazo, dromedario, sembrados, trigo, lluvia, barrancos, polen, semillas, langosta, incendio, tornado, caña, fruto, muelle, arado, cultivo, al pie del pozo, agua, raíces y lava, pozo, agua, tierra, viento de levante. Y en el poema final del epílogo: aparcerera sin tierra, partiendo, campo, medianera, cuarterías, carburo, fanegadas, savia, campesina, regadora, agua, labradora, yunta, cosechera, alba.

Además de los libros consultados mencionados anteriormente, se ha podido contar con la colaboración de los siguientes informantes:

- a) Antonio López, exdirector del Museo de la Zafra del Ayuntamiento de Santa Lucía y exconcejal de Identidad, que aportó valiosísima información sobre el cultivo del tomate.
- b) Francisco García Ramírez, hijo de aparcerera que se crío con su madre a pie de surco, acunado en un sereto bajo la tomatera cuando era un bebé, ya que su padre murió muy joven y su madre, para cuidarlo, lo dejaba debajo de las plantas mientras cogía tomates. No trabajó de aparcerero, sino como mecánico de automóviles, pero sus vivencias juveniles y de adulto parten de compartir muchas horas en el arduo trabajo del campo ayudando a su madre. La entrevista tuvo lugar el 11/10/2020.
- c) Margarita Ramos Viera, de 55 años, aparcerera nacida en Ayagaures y con resi-

dencia actual en Santa Lucía de Tirajana, que trabajó de aparcera y peón agrícola gran parte de su vida en Juan Grande (término municipal de San Bartolomé de Tirajana) y en la zona costera cerca de la playa de Pozo Izquierdo (término municipal de Santa Lucía de Tirajana). Entrevistas realizadas el 18/9/2018 y 25/09/2018.

4.- Léxico del cultivo del tomate y de la vida del aparcero

Para analizar el léxico canario del cultivo del tomate y de la vida que rodea al aparcero o aparcera, tomamos como referencia el *Diccionario de la Lengua Española* (DRAE). Si el DRAE no recoge la entrada o la acepción concreta de la palabra, consultamos con el *Diccionario Básico de Canarismos* (DBC) y el *Diccionario Histórico del Español de Canarias* (DHECan), y en caso de que no aporten información suficiente sobre el término analizado, consultamos también el *Diccionario diferencial del español de Canarias* (DdeCan) y el *Tesoro lexicográfico del español de Canarias* (TLEC):

A contrasuelo: lexía compleja no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. Remite a la idea de 'trabajar desde la parte más baja del terreno a la más alta'.

A flechillo o a flecho: lexía compleja no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. Véase *afecho*.

A puñadas: expresión que remite a la 'acción de echar el abono o el azufre con la mano'.

Abonar: el DRAE lo define como 'echar en la tierra laborable o sobre las plantas sustancias que mejoren su fertilidad', palabra derivada del latín *bonus* 'bueno'. En este caso, 'echar abono a la tierra para su cultivo'.

Abono: según el DRAE 'acción y efecto de abonar' y 'sustancia con que se abona la tierra o las plantas'.

Abrigar: «labor de remover el terreno y levantar la tierra sobre la mata, abrigándola» (Bo-

laños 2003, 108). El DRAE lo define como 'dicho de una formación del terreno, de una construcción, etc.: Resguardar algo o a alguien', en este caso concreto sería 'resguardar la planta del viento y del sol'. Procede del latín *apricāri* 'calentarse al sol' y latín tardío *apricāre* 'calentar por medio del sol', 'proteger contra el viento', y estos del latín *apricus* 'expuesto al sol'.

Abrir las tornas: lexía compleja que parte del verbo *abrir*, que según el DRAE significa 'descubrir o hacer patente lo que está cerrado u oculto', del latín *aperīre*. Véase *tornas* en su entrada correspondiente.

Acequia: 'zanja o canal por donde se conducen las aguas para regar y para otros fines' (DRAE), del árabe hispano *assāqya*, y este del árabe clásico *sāqiyah* 'irrigadora'.

Acequia madre: Véase *madre*.

Adelanto: distintos pagos que va realizando el empresario al agricultor hasta el final de la zafra, donde calcula la aportación que le corresponde en función del beneficio obtenido y el precio por el que se ha vendido la fruta en Londres o en el país que recibe el tomate. Según el DRAE 'anticipo', del verbo *adelantar*.

Afecho (afrecho o aflecho): 'sistema de eliminación de insectos consistente en espolvorear la tierra ya plantada con veneno para evitar que los insectos nocivos mataran las plantas'. El DRAE lo define como 'hecho o acostumbrado', de uso desusado, del latín *affectus* 'hecho'.

Aflojar (el tomate): 'disminuir la presión o la tirantez de algo' (DRAE), de flojo. 'Perder el tomate la consistencia, la calidad o el tamaño por causas muy diversas: calor, falta de riego, echarse a perder la planta, etc.'. Véase *tomate* en su entrada correspondiente.

Agua: 'líquido transparente, incoloro, inodoro e insípido en estado puro, cuyas moléculas están formadas por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, y que constituye el componente más abundante de la superficie terrestre

y el mayoritario de todos los organismos vivos. (Fórm. H₂O)' (DRAE), del latín *aqua*.

Agua picada: 'agua salobre'. Lexía compleja no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Agua buena: 'agua de los pozos de buena calidad para beber, sin la salinidad del mar'. Lexía compleja no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Agua dulce: 'agua buena'. Según el DRAE, 'agua de la superficie terrestre, y especialmente la potable, por contraposición a la del mar'.

Ajustero: 'persona que trabaja por horas o por días'. El DRAE sólo recoge una acepción dialectal de Nicaragua y de la República Dominicana: 'destajista', de *ajuste*. No aparece la entrada en el DBC, TLEC, DdeCan ni DHECan.

Albarcera/o: 'Aparcero/a'. Palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Albarcería: 'Aparcería'. Palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Alberconada (o cuarta): Entrada no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Distribución de agua de riego de 3 horas'.

Alistar: alistar era tramar las líneas principales, las madres, con respecto a la pendiente del terreno, para equilibrar la pendiente, y poder regar. Significa 'prevenir, aprontar, aparejar, disponer' (DRAE), procedente de *lístico*. El DBC lo define como 'reparar con la azada los camellones después de arar, con el fin de uniformar los surcos. *Si vienes conmigo, terminamos antes, porque yo voy delante arando y tú vas detrás alistando*'. No recogido en el DHECan. Por lo que su significado es 'Allanar la tierra para que tenga la caída adecuada con el fin de que se riegue todo el surco por igual'.

Alistador: 'quienes alistaban la tierra', es decir, quienes la allanaban para que tuviera la curvatura precisa y el agua llegara a todas partes al regarse. Eran pocos los alistadores y te-

nían que tener una especial visión espacial, eran como los topógrafos que dejaban preparado el terreno para luego asurcar. 'encargado de alistar (inscribir en lista)' (DRAE). No recogido en el DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Aljibe: Depósito cubierto que se dedica al uso doméstico. 'Cisterna (depósito subterráneo de agua)' (DRAE), del árabe hispánico *alǧúbb*, y este del árabe clásico *ǧubb*.

Allanar: 'rellenar un terreno hasta que quede al nivel del suelo' (DRAE). Pero que también puede proporcionar agua a las tierras colindantes. Se trata, más concretamente, de 'un depósito de agua cuya cubierta sirve a la vez para recoger el agua de la lluvia y llevarla al mismo depósito'.

Almacén de empaquetado: 'edificio o local donde se depositan géneros de cualquier especie, generalmente mercancías' (DRAE), procedente del árabe hispánico *almahzán*, y este del árabe clásico *mahzan*. En concreto, 'edificio donde se empaqueta el tomate'.

Almacén de materiales: Véase el término anterior. 'Edificio donde se guardan los materiales'.

Almocatre (amocatre o dibber): *almocafre*, según el DRAE, es un 'instrumento que sirve para escardar y limpiar la tierra de malas hierbas, y para trasplantar plantas pequeñas', cuyo posible origen sea el árabe hispánico **abu káff*, y este del árabe clásico *abū kaff* 'el de la mano'.

Alpendre o alprende: 'cobertizo (sitio cubierto)' (DRAE), del gallego o portugués *alpendre*, y estos del latín *appendix* 'apéndice', 'añadidura, accesorio'. 'Lugar techado donde se deposita los instrumentos de labranza'.

Amarrada: 'acción de amarrar los tomateros a la estructura de la latada', participio de *amarrar*, no aparece recogida la acepción de esta palabra en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Amarrado (del tomatero): en concreto, 'sujeción de la planta del tomate a la estructura de la latada'.

Amarrado (de la latada): 'sujeción de cada una de las partes de la latada para formar una estructura única'.

Amarrado (del soco): 'sujeción de cada una de las partes del soco para formar una barrera sólida contra el viento'.

Amarrador, -a: el DRAE recoge dos acepciones de la palabra 'que amarra o sirve para amarrar' y 'persona encargada de las operaciones de amarre de una embarcación'. Pero la acepción concreta es la de 'persona que ejerce la actividad de amarrar los tomateros a la latada'. Acepción no recogida tampoco ni en DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Anivelar: 'poner el terreno a nivel, alistar'. 'Nivelar (poner a igual altura dos cosas)', desusado (DRAE).

Anticipo: 'pago por adelantado que entrega el empresario al aparcerero o aparcerera'. El DRAE lo recoge como 'dinero anticipado'.

Aparcería: 'contrato mixto, que participa del de sociedad aplicado al arrendamiento de fincas rústicas, y que se celebra con gran variedad de pactos y costumbres supletorias entre el propietario y el cultivador de la tierra' (DRAE).

Aparcerero: 'persona que tiene aparcería con otra u otras' (DRAE).

Apilar: 'poner una cosa sobre otra haciendo pila (montón, rimer)' (DRAE).

Aporcar: 'acción de abrigar la planta'. El DRAE recoge dos acepciones válidas para esta palabra: 'cubrir con tierra ciertas plantas, como el apio, el cardo, la escarola y otras hortalizas, para que se pongan más tiernas y blancas' y 'remover la tierra para amontonarla en torno a los troncos o los tallos de cualquier planta'. En este caso, no aparece el sentido de 'acción de abrigar la planta para la protección del viento, del

sol y de las plagas' que sí tiene en este contexto del léxico de la zafra.

Arado: 'instrumento de agricultura que, movido por fuerza animal o mecánica, sirve para labrar la tierra abriendo surcos en ella', de *arado* (DRAE).

Arado rompedor: 'arado que rompe la tierra'.

Arado roturador: 'arado que, tras su paso, deja la tierra en forma de turrónes o bloques de tierra'.

Arado volteador: 'arado que gira la tierra y deja lo de abajo para arriba y a la inversa'.

Armar (la tierra): 'preparar la tierra para su cultivo', acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan ni DHECan. El TLEC lo define como 'montar la surcada de las labranzas para ponerlas a punto de plantar'.

Armar (el surco): 'preparar el surco para su cultivo', acepción no recogida en el DRAE.

Arrancá o arrancada: 'mudá'. En Fuerteventura y La Palma, 'dicho o hecho inesperado' (DBC), pero no tiene el sentido de 'recoger todas las pertenencias y desplazarse a otro lugar de residencia'.

Arrancar el tomatero: 'sacar de raíz' (DRAE), en este caso el tomatero.

Arrancar hierba: 'sacar de raíz la hierba improductiva del cultivo'.

Arrastrar1: «quitar las hierbas que están entre las matas de tomateros» (Bolaños 2003, 109). Acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Arrastrar2: 'quitar las primeras hojas que echa el tomate', según nos informa Francisco García. De ahí, *quitar el arrastre*, que significa quitar las hojas amarillas.

Asurcar: palabra procedente de *surcar*, 'hacer surcos en la tierra al ararla' (DRAE).

Azada: distribución de riego de agua de 24 a 12 horas. Palabra no recogida en el DRAE. El DBC lo define como 'en comunidades de regantes, cantidad de agua que fluye en una cantonera a través de un orificio de anchura fija y altura variable, durante un tiempo determinado' y el DHECan como 'medida de agua para riego'.

Azufatar: 'azufrar'. Palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Azufrar: 'echar azufre a algo o impregnarlo de él' y 'sahumar algo con azufre' (DRAE).

Badana: 'Tronco de la platanera'. No está recogido en el DRAE con esta acepción. 'Hojarasca de la platanera' en La Palma y El Hierro, 'cada una de las capas concéntricas del rolo de la platanera, una vez seca. De las badanas hacemos tiras para amarrar los tomateros' en Tenerife y 'tira que se hace de las capas concéntricas que envuelven el tallo de la platanera una vez secas. Se usa como cuerda para amarrar' en Tenerife y La Gomera (DBC).

Bandeja de corchos (o corchos): según el DRAE bandeja es una 'pieza de metal o de otra materia, plana o algo cóncava, para servir, presentar o depositar cosas', cuya procedencia es portuguesa. En cuanto a corcho: 'Tejido vegetal constituido por células en las que la celulosa de su membrana ha sufrido una transformación química y ha quedado convertida en suberina. Se encuentra en la zona periférica del tronco, de las ramas y de las raíces, generalmente en forma de láminas delgadas, pero puede alcanzar un desarrollo extraordinario, hasta formar capas de varios centímetros de espesor, como en la corteza del alcornoque' (DRAE), del mozárabe *kórčo o *kórče, y este del latín *cortex*, -*icis* 'corteza', 'corcho'. 'Bandeja donde se plantan las semillas de la tomatera antes de ser plantada en el cultivo'.

Barranco: 'despeñadero, precipicio', de origen incierto, quizá prerromano (DRAE).

Barrena: 'instrumento de acero con una rosca en espiral en su punta y provisto generalmente de un mango en el otro extremo, que

sirve para taladrar madera, metal, piedra u otro cuerpo duro' (DRAE), de origen incierto, posiblemente del latín *veruina*.

Base (del palo): 'parte inferior del palo del soco o de la latada'. Base aparece recogido en el DRAE como 'fundamento o apoyo principal de algo', de latín *basis*, y este del griego βάσις *básis*.

Bidón: 'recipiente metálico para contener líquidos', se utilizó para dejar en remojo las garpas de plataneras durante la noche para sacar de ellas las tiras de amarrar los tomateros. 'Recipiente con cierre hermético, que se destina al transporte de líquidos o de sustancias que requieren aislamiento', de procedencia francesa *bidon* (DRAE).

Boca (de entrada del surco): 'entrada o salida', del latín *bucca*, voz de origen celta. 'Inicio del surco por donde se riega, por lo que está pegado a la acequia'.

Boyero: 'persona que manipula los bueyes para arar la tierra'. El DRAE lo define como 'persona que guarda bueyes o los conduce', de *buey* y *-ero*.

Burra (de la latada): 'armazón compuesta de dos brazos que forman ángulo y un travesaño de altura regulable, que sirve para sujetar y tener en alto una de las cabezas del madero que se ha de serrar, haciendo descansar la otra en el suelo', palabra procedente de *borrico* (DRAE). 'Armazón que sustenta la estructura de la latada en cada uno de sus extremos' en el cultivo del tomate.

Caballete: Véase *caballón*.

Caballón: 'lomo de tierra, como el que queda entre surco y surco al arar un terreno o el que se levanta con la azada' y 'lomo de tierra que se dispone para contener las aguas o darles dirección en los riegos', aumentativo de *caballo* (DRAE). Véase *camellón*. Francisco García utiliza el término *caballete*.

Cachorro: 'sombbrero negro'. Acepción no recogida en el DRAE. El DBC y el DHECan recoge

dos acepciones de esta entrada, la de 'persona alta y corpulenta' y la de 'mero pequeño', que no se corresponden con el caso que tratamos.

Caja: 'recipiente que, cubierto con una tapa suelta o unida a la parte principal, sirve para guardar o transportar en él algo', del latín *capsa* (DRAE). 'Recipiente de madera para colocar los tomates recogidos en el cultivo y transportarlos hasta el almacén de empaquetado'.

Caja de reparto: 'cantonera'. Acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Cama de tierra: 'sitio donde se echan los animales para su descanso', del bajo latín hispánico *cama* 'lecho en el suelo' (DRAE). 'Tierra que se coloca alrededor del tallo para no dejar desprotegida a la planta', acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Camellón (lomo central o caballón): 'Caballón', aumentativo de *camello* (DRAE). 'Parte alta del surco'.

Campesino: 'dicho de una persona: Que vive y trabaja de forma habitual en el campo' (DRAE).

Campo: 'terreno extenso fuera de poblado' y 'tierra laborable', del latín *campus* 'terreno llano', 'campo de batalla' (DRAE).

Canal: «acequia por donde transcurre el agua» (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 121). Según el DRAE 'cauce artificial por donde se conduce el agua para darle salida o para otros usos', del latín *canālis*.

Cantero: 'el conjunto de surcos regados por una misma madre'. Según del DRAE 'cada una de las porciones, por lo común bien delimitadas, en que se divide una tierra de labor para facilitar su riego', procedente de la palabra *canto*.

Cantonera: Acepción no recogida en el DRAE. En Gran Canaria, 'en un sistema de riego, casilla o depósito para recibir el agua y distribuirla entre sus propietarios' (DBC), y 'parti-

dor [= pequeño depósito de obra desde el que se distribuyen de forma equitativa, por medio de compuertas, las aguas de riego. Consta de un canal principal y varios más pequeños en forma de rebosaderos]' (DHECan).

Caña: 'planta gramínea, indígena de la Europa meridional, con tallo leñoso, hueco, flexible y de tres a cuatro metros de altura, hojas anchas, un tanto ásperas, y flores en panojas muy ramosas. Se cría en parajes húmedos', del latín *canna* (DRAE).

Caña (del soco): 'la que se utiliza para construir el soco'.

Caña (de la latada): 'la que se utiliza para construir la latada'.

Capataz: 'persona que gobierna y vigila a cierto número de trabajadores', palabra derivada del latín *caput*, *-ītis* 'cabeza', pero de formación oscura (DRAE).

Carburo: 'combinación del carbono con un metal' (DRAE). Esta definición no incluye la de 'iluminación a base de carburo'. El DBC lo define como 'utensilio para alumbrarse, que funciona con el gas que desprende este mineral en contacto con el agua', y el DdeCan para Gran Canaria y Tenerife como 'aparato para el alumbrado, que funcionaba quemando este producto', cuyos sinónimos son *capuchina*, *petromax* y *quinquel*, pero no aparece recogido TLEC ni DHECan.

Cargador: 'persona encargada de embarcar las mercancías para que sean transportadas' (DRAE). 'Trabajador que carga las cajas de tomates en el camión', habitualmente entre dos y cuatro hombres que iban junto al chófer con el camión entre cultivo y cultivo.

Casa: 'empresa de cultivo o empaquetado de tomates para la que se trabaja'.

Castillos de cajas: 'rimero de tablas', del latín *castellum* (DRAE). Véase la entrada de caja. 'Conjunto de cajas apiladas unas sobre otras'.

Celemín: 'Cada diez surcos'. El DRAE lo recoge como 'medida antigua de superficie que en Castilla equivalía a 537 m² aproximadamente, y era el espacio de terreno que se consideraba necesario para sembrar un celemín de trigo', quizá del árabe hispánico **tamaní* 'de un octavo'. Una fanegada son 12 celemines, por tanto un celemín es una doceava parte de una fanegada.

Cercado: 'terreno de cultivo'. 'Huerto, prado u otro sitio rodeado de valla, tapia u otra cosa para su resguardo', de *cercar* (DRAE).

Cereto: palabra no recogida en el DRAE, DBC ni TLEC. El DHECan lo define como 'sereta', 'cesta'. El TLEC como 'sereto, sereta'.

Cerrar la torna: 'tapar, macizar u obstruir aberturas, huecos, conductos', del latín vulgar *serrare*, y este variante del latín tardío *serāre*, derivado del latín *sera* 'cerrojo' (DRAE). Véase *torna* en su entrada correspondiente. Lexía compleja.

Charca: 'depósito algo considerable de agua, detenida en el terreno, natural o artificialmente', voz onomatopéyica (DRAE). 'Depósito pequeño de agua cercano al cultivo, cuándo éste no puede tener un estanque u otro depósito mayor'.

Choza: 'cabaña (construcción rústica)', del gallego o portugués *choza* (DRAE). 'Habitáculo precario creado al pie del cultivo para guarecerse del sol, del viento y de la lluvia donde se coloca el agua, la comida y las herramientas'.

Cigarra: 'insecto hemíptero, del suborden de los homópteros, de unos cuatro centímetros de largo, de color comúnmente verdoso amarillento, con cabeza gruesa, ojos salientes, antenas pequeñas, cuatro alas membranosas y abdomen cónico, en cuya base tienen los machos un aparato con el cual producen un ruido estridente y monótono', del latín vulgar *cicāla*, y este variante del latín *cicāda*, con influjo onomatopéyico (DRAE).

Clavada (de palos): 'introducir un clavo u otra cosa aguda, a fuerza de golpes, en un cuerpo', del latín *clavāre*, de *clavus* 'clavo' (DRAE). 'Introducir la base del palo en un hueco para sostenerlo en la tierra'.

Colgar el tomatero: 'Amarrar la planta del tomatero a la primera, segunda o tercera caña de la latada'.

Comunidad de Regantes: 'conjunto de propietarios que se aúnan para compartir los recursos naturales de agua'.

Comunidad de Agua: 'conjunto de propietarios que se aúnan para extraer el agua de los acuíferos cercanos, bien a través de pozos y galerías, o de manantiales'.

Conduto: 'comida', palabra no recogida en el DRAE. El DBC lo define como 'alimento complementario que, como para engañar al paladar, acompaña a la base principal de la comida' y el DHECan 'alimento con que se acompaña la comida básica, como el potaje, la leche con gofio, las papas, etc. *Suele ser queso, cebollas, pescado salado o frito, aceitunas en adobo, etc.*'.

Contrato de aparcería: 'contrato mixto, que participa del de sociedad aplicado al arrendamiento de fincas rústicas, y que se celebra con gran variedad de pactos y costumbres suplementarias entre el propietario y el cultivador de la tierra' (DRAE).

Corral: 'en las casas o en el campo, sitio cerrado y descubierto que sirve habitualmente para guardar animales', quizá del latín vulgar **currale* 'lugar donde se guarda el carro', y este derivado del latín *currus* 'carro' (DRAE).

Corredor: 'mandatario que, como comerciante acreditado, actúa vendiendo o comprando por cuenta de uno o varios' (DRAE). Véase *recorredor*.

Cosechar: 'hacer la cosecha' (DRAE).

Cosechera: 'perteneciente o relativo a la cosecha y 'persona que tiene cosecha' (DRAE),

pero no aparece la acepción de 'empresa que encarga la cosecha a un agricultor para su venta'.

Cruz (de la latada): el DRAE define *cruz* como 'figura formada por dos líneas que se atraviesan o cortan perpendicularmente', del latín *crux*, *crucis*. En cambio, no recoge la entrada *latada*. Lexía compleja. 'La parte superior de la latada, en donde se cruzan los palos en forma de cruz'.

Cruz (del tomate): lexía compleja que se define como 'la marca que aparece en la base del tomate a través de la cual se sabe si el tomate está verde o en proceso de maduración'.

Cuadra: 'caballeriza (lugar para estancia de los caballos)', del latín tardío *quadra* 'un cuadrado' (DRAE).

Cuadrilla: 'grupo de personas reunidas para el desempeño de algunos oficios o para ciertos fines', de *cuadro* (DRAE).

Cuarta (o alberconada): distribución de agua de riego de 3 horas. 'Cada una de las suertes, aunque no sean cuatro, en que se divide una gran extensión de terreno para vender los pastos', del latín *quartus* (DRAE). No recogido en el DBC, pero el DHECan lo define como 'medida de agua para riego', y aclara que "Guerra Navarra da la siguiente equivalencia: «Una cuarta de agua: la cuarta parte de una azada. Ha llegado a constituir un topónimo: La Cuarta o Las Cuartas». La azada legal corresponde a 12 horas de riego. Vid.t. *dula*".

Cuartería: recogido en el DRAE con valor dialectal para Cuba, Nicaragua y República Dominicana como 'casa de vecindad'. No lo recoge el DBC, DdeCan ni DHECan. Para Gran Canaria, 'Casa pobre, unifamiliar, que sirve de alojamiento a los aparceros de las plantaciones de tomates, en el sur de la isla' (TLEC), a lo que agrega el DdeCan 'durante la zafra. Suele construirse junto a otras, en largas hileras, y de ahí se use más en plural', cuyos sinónimos son *cuarteles* y *cuartos*.

Cucaña: 'palo largo, untado de jabón o de grasa, por el cual se ha de trepar, si se hinca

verticalmente en el suelo, o andar, si se coloca horizontalmente a cierta distancia de la superficie del agua, para coger como premio un objeto atado a su extremo', del italiano *cuccagna* (DRAE). No recogido en el DBC, DHECan, DdeCan ni en el TLEC. 'Conjunto de palos o de cañas que se colocan de forma cónica, como una tienda india, para guardarlos hasta su uso en la siguiente temporada'.

Cuchillo canario (o naife): 'cuchillo elaborado a la manera tradicional de Canarias'. Véase *Naife*.

Cuje: 'el conjunto de los palos y las burras'. 'Vara horizontal que se coloca sobre otras dos verticales, en la que se cuelgan las mancuernas en la recolección del tabaco', de etimología discutida (DRAE). El DBC lo define como 'cada uno de los puntales de la latada de tomates', pero no aparece con esa acepción en el DHECan, sino en relación a la recolección del tabaco.

Cultivo: 'acción y efecto de cultivar', de *culto* (DRAE). 'Lugar donde se cultiva el tomate'.

Cumbrera: 'la parte superior de la latada que se ata a la junta de las varas y la parte alta de los palos'. 'Pieza de madera de 24 pies o más de longitud y con una escuadría de diez pulgadas de tabla por nueve de canto. Es marco usado en Cádiz y en Canarias', de *cumbre* (DRAE). El DHECan nos dice que es la 'viga cumbrera [= la que va de un extremo a otro de la techumbre]', mientras que el DdeCan nos dice que es una 'pieza de madera de veinticuatro o más pies de longitud y con una escuadría de diez pulgadas de tabla por nueve de canto' y 'viga cumbrera, caballete del tejado'. No recogida en el DBC ni TLEC.

Cupo: 'si hay demanda de tomates en el mercado de exportación o no'. Acepción no recogida en el DRAE, ni aparece como entrada en el DBC, DHECan, DdeCan, ni TLEC.

Dar puntos: lexía compleja no recogida en el DRAE. 'Remachar el soco con tachas o enganches similares'.

Descabezado: 'actividad consistente en la acción de quitar las puntas superiores de la planta de la tomatera para que la planta coja más vigor y eche más frutos'. Véase *descabezar*.

Descabezar: 'cortar la parte superior o las puntas a algo, como a un árbol, a un madero, a un vástago de una planta, etc.' (DRAE). 'Cortar la punta superior de la tomatera'.

Desgranar: 'acción de echar muchas flores de la tomatera'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, TLEC ni DHECan. En el DdeCan aparece la entrada y los sinónimos *degranar*, *desranar* y *esgranar*, pero sin significado.

Deshijada: 'actividad de quitar los hijos a los tomateros'. No aparece recogido en el DRAE, DBC ni DHECan. El TLEC lo define como 'acción o efecto de deshijar', al igual que el DdeCan.

Deshijar: en Canarias y en América 'quitar los chupones a las plantas', procedente de *des- hijo* (DRAE). El DBC nos dice que es 'quitar los chupones a las plantas', y el DHECan, 'quitar los hijos o los chupones a las plantas'.

Deshojar: 'quitar las hojas a una planta o los pétalos a una flor', procedente de *des- y hoja* (DRAE). 'Quitar las hojas sobrantes a la tomatera'.

Desmochar: 'quitar, cortar, arrancar o desgajar la parte superior de algo, dejándolo mocho', de *mocho*, de origen incierto (DRAE). Véase *descabezar*.

Despedregar: 'limpiar de piedras la tierra', de *des- y piedra* (DRAE).

Despuntar: en el sentido de 'quitar o gastar la punta de algo' y no de 'dicho de una planta o de un árbol: Empezar a brotar y entallecer', de *des- y punta* (DRAE). El DHECan no recoge la acepción, y el DBC y TLEC la entrada. El DdeCan lo define como 'podar la parra'. *Despuntar* es 'quitar las puntas o ramas secundarias a la tomatera'. Véase también *descabezar* y *desmochar*.

Destallado: 'actividad que consiste en quitar los tallos a las plantas'. Véase *destallar*.

Destallar: 'quitar los tallos inútiles a las plantas' (DRAE).

Día: 'distribución de agua de riego de 12 horas'. Aceptación no recogida en el DRAE. Unido en la lexía compleja *día macho*, el DHECan lo define como 'turno de riego que dura todo un día completo'. No recogido en DBC, DdeCan ni TLEC.

Droga: «deuda que se contraía en las tiendas por comprar fiao» (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 122). En Canarias y en México 'deuda, a veces la que no se piensa pagar' (DRAE). El DBC lo define como 'deuda cuyo pago se demora por no disponer de dinero para cancelarla', y el DHECan, 'deuda [= dinero que se debe]. V. *endrogar*'.

Dueño: 'persona que tiene dominio o señoría sobre alguien o algo', del latín *domínus* y la forma femenina, del latín *domīna* (DRAE).

Dula: 'turno de riego'. 'Porción de tierra que, siguiendo un turno, recibe riego de una acequia', del árabe hispánico *dúla*, y este del árabe clásico *dawlah* 'turno' (DRAE). El DBC lo define como 'turno de riego que corresponde a cada miembro de un heredamiento o comunidad de regantes y que supone una cantidad de agua en un tiempo determinado' y el DHECan simplemente como 'turno de riego'.

Empenado: de *empenar*, entrada no recogida en el DRAE ni en el DBC, pero el DHECan lo define como 'que camina con dificultad', aclarando que «es una acepción creada en Canarias, y en concreto en La Palma, hoy poco usual». En el sureste de Gran Canaria es muy utilizada hoy en día con la acepción de 'cambado', 'torcido', tanto para persona como para cosa.

Encañar: las dos acepciones de la entrada del DRAE: 'hacer pasar el agua por caños o conductos' y 'sanear de la humedad las tierras por medio de encañados' no definen la palabra en este sentido de 'colocar las cañas en su posición

correspondiente en el soco o en la latada'. El DBC no lo recoge, y el DHECan lo define como 'colocar las cañas que recibirán las tejas o el barro que constituyen la cubierta', con la aclaración «de encañar, poner cañas para sostener las plantas», que sería la más precisa en el caso de la latada, pero no del soco.

Encañizada: 'latada' (Bolaños 2003, 108). El DRAE lo define como 'encañado (enrejado de cañas)'.

Encargado: 'persona que tiene a su cargo una casa, un establecimiento, un negocio, etc., en representación del dueño', del participio de *encargar* (DRAE). 'Capataz de la finca o cultivo'.

Enguanar: palabra no recogida en el DRAE. 'Abonar las plantas con guano' (DBC), 'poner abono a las plantas' (DdeCan), voz no recogida en el DHECan ni TLEC.

Enguilgarse: palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Subirse a algo'.

Enredada: de *enredar*. 'Atar la tomatera a la latada'.

Enredar: 'enlazar, entretrejer, enmarañar algo con otra cosa' (DRAE).

Entoldado: 'acción de entoldar'. De *entoldar*, 'cubrir con toldos los patios, calles, etc., para dar sombra' (DRAE).

Entongar: 'apilar, formar tongadas' (DRAE).

Erial: 'dicho de una tierra o de un campo: Sin cultivar ni labrar', de *ería* (DRAE).

Espantajo (o espantapájaros): 'cosa que se pone en un lugar para espantar, y especialmente en los sembrados para espantar los pájaros', del despectivo de *espanto* (DRAE).

Espantar (los pájaros): 'causar espanto, dar susto, infundir miedo', del latín vulgar **expaventāre*, y este derivado del latín *expavēre* 'temer', 'asustarse'. y, *pájaros*, 'Ave, especialmente si es pequeña', del latín vulgar

passar 'pájaro', y este del latín *passer*, *-ēris* 'gorrión' (DRAE).

Espargatas (alpargatas): 'calzado de lona con suela de esparto o cáñamo, que se asegura por simple ajuste o con cintas', del árabe hispánico *alparġāt*, plural de *pārġa* (DRAE).

Espichar (la planta): en Canarias, 'plantar hortalizas o sembrar maíz', de *espiche* (DRAE). Pero su acepción en el cultivo del tomate es 'echarse a perder la tomatera'.

Estanque: Construcciones hechas de piedra o barro y últimamente de hormigón, por lo general de planta cuadrangular. 'Balsa construida para recoger el agua, con fines utilitarios, como proveer al riego, criar peces, etc., o meramente ornamentales', de *estancar* (DRAE).

Estanque-cueva: artificio exclusivo de Gran Canaria, consiste en 'oquedades impermeables excavadas en la toba que sirven como depósito de agua'.

Estanque de barro: 'depósito de agua construido con barro prensado, con alta capacidad de retención de las aguas'.

Estiércol: 'excremento de cualquier animal' y 'materia orgánica en descomposición, principalmente excrementos animales, que se destina al abono de las tierras', del latín *stercus*, *-ōris* (DRAE).

Faldriquera o faltriquera: 'bolsa de tela que se ata a la cintura y se lleva colgando bajo la vestimenta', del mozárabe **ḥaṭrikáyra* 'lugar para bagatelas' (DRAE). También se pronuncia como *faldillera* o *faldiquera* (Bolaños 2003, 108), estas dos formas no aparecen recogidas en el DRAE.

Fanegada: 'fanega de tierra', que a su vez significa 'medida agraria que, según el marco de Castilla, contiene 576 estadales cuadrados y equivale a 64,596 áreas, pero varía según las regiones', de fanega derivada del árabe hispánico *fanīqa* 'medida de áridos', y este del árabe clásico *fanīqah* 'saco para acarrear tierra'. (DRAE). Medida muy variable en función de la zona donde se utilice, que acapara doce celemines, y que

para unos tiene 5.555 metros cuadrados, para otros 5.503 metros cuadrados (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 122), o incluso 5.503,66 metros cuadrados (Bolaños 2003, 107). El DBC lo define como 'medida agraria cuyo valor, aunque diferente en las distintas islas, oscila alrededor de los 5000 metros cuadrados', pero no está recogida la palabra en el DHECan. Francisco García nos informa que una fanegada tiene 12 celemines, que son 5.555 metros cuadrados.

Fanegada paria: «la fanegada que mide más de 12 celemines» (Bolaños 2003, 107). Lexía compleja no recogida en el DBC ni en el DHECan.

Fardo: 'lío grande de ropa u otra cosa, muy apretado, para poder llevarlo de una parte a otra. Se hace regularmente con las mercancías que se han de transportar, cubriéndolas con arpillera o lienzo embreado o encerado, para que no se maltraten', de etimología discutida (DRAE). Bolsa a la manera de las bolsas marsupiales que se elaboraba con tela de saco y se ataban a la cintura por su parte baja y al cuello por la alta. Entrada no recogida en el DBC ni DHECan. Dice el TLEC que «si bien en el DRAE significa 'lío grande de ropa [...]', en la tabaquería palmera -confundiéndose el todo por la parte- el fardo es la tela del saco que se usa para cubrir y conservar frescas las hojas del tabaco». El DdeCan lo define como 'Trapo, trozo de tela'. Sin embargo, en el cultivo del tomate, significa 'faltriquera'. Véase esta entrada en su lugar correspondiente.

Fleje: 'muchos'. Aceptación no recogida en el DRAE. 'Haz o fajo de cosas separables en unidades' y 'gran cantidad de personas, animales o cosas' (DBC), mientras que 'haz o fajo', del occitano península y del portugués *feixe* (DHECan).

Fruto: 'producto del desarrollo del ovario de una flor después de la fecundación, en el que quedan contenidas las semillas, y en cuya formación cooperan con frecuencia tanto el cáliz como el receptáculo floral y otros órganos', del latín *fructus* (DRAE).

Ganar peones: el DRAE se acerca al significado de esta lexía compleja al definir *ganar* como 'captar la voluntad de alguien', en este caso con el fin de trabajar, es decir, 'ampliar la plantilla de jornaleros'.

Garepa (de la platanera): palabra no recogida en el DRAE. 'Viruta ancha de la madera' y 'cada una de las capas concéntricas del rolo de la platanera, una vez secas' (DBC), o 'viruta [= hoja delgada generalmente arrollada en espiral, que se saca con el cepillo al trabajar la madera]', del portugués *carepa* (DHECan). La acepción del DBC es la más precisa.

Girar la torna: 'cambiar la dirección de la corriente de agua de la acequia a la madre correspondiente'. Lexía compleja. Véase *torna*. En el caso de *girar*, el DRAE lo recoge como 'mover una figura o un objeto alrededor de un punto o de un eje', del latín *gyrāre*. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Golpe de zafra: lexía compleja cuya acepción no aparece recogida en el DRAE, y que significa 'en la época en que está activa cada una de las zafras que vive el aparcerero o aparcera'.

Goro: palabra no recogida en el DRAE. 'Pocilga', 'pequeño corral, generalmente junto a otro mayor, para encerrar cabritos' y 'especie de seto redondo para resguardar plantas de jardín o frutales' (DBC), o más concretamente, 'pequeño lugar cercado de piedras, casi siempre de forma circular. Puede tener diversos usos, como almacenar el estiércol o resguardar del viento, pero sobre todo el de encerrar un corto número de animales, especialmente cerdos y cabritos. V. *engorar*', de origen prehispánico (DHECan). Véase *corral*.

Gotero: en Medicina, el DRAE lo recoge como 'gota a gota (dispositivo)'. No recogido en DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Aparato que se enchufa a la manguera de riego para dosificar el agua, gota a gota, que recibe la toma-tera al ser regada'.

Gruesa: 'distribución de agua de riego de una hora'. Aceptación no recogida en el DRAE. 'Caudal de agua que pasa durante doce horas por la cantonera o contador' (DHECan), diferente al cultivo de la zafra.

Guacal: 'una caja de madera de aproximadamente un metro de largo por uno de alto y ochenta centímetros de ancho, con forma de baúl'. Para América y Canarias, el DRAE lo define como 'especie de cesta o jaula formada de varillas de madera, que se utiliza para el transporte de loza, cristal, frutas, etc.', del náhuatl *huacalli* 'angarillas'. El DRAE también acepta la entrada *huacal*. Igualmente, el huacal o guacal sirvió como cuna para los bebés.

Guano: 'materia excrementicia de aves marinas, que se encuentra acumulada en gran cantidad en las costas y en varias islas del Perú y del norte de Chile, y que se utiliza como abono en la agricultura', del quechua *wánu* 'abono' (DRAE).

Hidroponía: en botánica, 'cultivo de plantas en soluciones acuosas, por lo general con algún soporte de arena, grava, etc.', de hidro- y un derivado del griego *πόνος* *pónos* 'labor' (DRAE).

Hija (del surco): 'surco pequeño dentro del surco normal, que se construía por las necesidades del terreno, si sobraba un pequeño trozo de terreno que quedaba descuadrado con respecto al resto de surcos'. Lexía compleja. 'Cosa que procede o sale de otra por procreación; p. ej., los retoños o renuevos que echa el árbol por el pie, la caña del trigo, etc.', del latín *filius* (DRAE).

Hijuela: 'cada uno de los canales o regueros pequeños que conducen el agua desde una acequia al campo que se ha de regar, y escurren el sobrante a otros canales de evacuación', del diminutivo de *hija*; latín *filiöla* (DRAE).

Hoja (de la horqueta): 'lámina delgada de cualquier materia, como el metal, la madera, el papel, etc.', del latín *folia*, plural neutro de *folium* (DRAE). Véase *horqueta*. 'La hoja que nace

en el tallo de la horqueta, es decir, por debajo del primer racimo de tomates'.

Hoja media: 'cosecha media'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. Curiosamente, el DdeCan define hoja como 'dula, turno de riego'.

Hoja tardía: 'cosecha tardía'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Hoja temprana: 'cosecha temprana'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Hora (de agua): aceptación no recogida en el DRAE. No recogido en el DBC, pero el DHECan define *hora de agua* como 'loc. sust. Medida de caudal de agua. Ocasionalmente no se escribe el complemento «de agua» porque se da por sobrentendido'.

Horcón: 'horca grande de los labradores' (DRAE). 'Puntal que se emplea para sostener las ramas de un árbol, rodrigón. Se suelen emplear horcones para apuntalar la platanera y evitar así que se caiga con el peso del racimo' (DBC), 'palo para sostener una planta. V. *horqueta*', considerado como un arcaísmo (DHECan).

Horconar (jorconar la tierra): palabra no recogida en el DRAE. 'Poner horcones' (DHECan). 'Reforzar con otro palo a la latada', según nos cuenta Francisco García.

Horqueta: 'horca (palo con púas del labrador)' (DRAE). 'Especie de bieldo de hierro con cuatro dientes, que lleva un cabo de madera y se usa principalmente para manipular el estiércol, la paja o la hierba seca' (DBC), 'palo o vara, especialmente el que se usa para mantener derecha una planta o levantar la vid' o 'bieldo [= instrumento para aventar la parva. Es de madera y suele tener dos o cuatro dientes]' (DHECan). En el caso del cultivo del tomate, 'vástagos de la tomatera por debajo de la primera rama', 'segundo y siguientes tallos de la tomatera'. Normalmente, se cortan los tallos de más que nacen por debajo del primer racimo

a excepción del tallo principal y del tallo de la horqueta.

Horquetar: palabra no recogida en el DRAE, DBC, 'unir la cruz de la latada a la horqueta', según Francisco García. *Hoquetear* aparece en el TLEC, con el significado de 'trabajar con la horqueta'.

Hoz, hoce o joce: 'instrumento que sirve para segar mieses y hierbas, compuesto de una hoja acerada, curva, con dientes muy agudos y cortantes o con filo por la parte cóncava, afianzada en un mango de madera', del latín *falx*, *falcis* (DRAE).

Huacal: véase *guacal*.

Invernadero: 'recinto en el que se mantienen condiciones ambientales adecuadas para favorecer el cultivo de plantas', de *invern* y *-dero* (DRAE). Normalmente están contruidos a base de plásticos, cuerda, palos, pilares, etc. En la actualidad, los plásticos se están sustituyendo por materiales más ecológicos.

Jornal: 'estipendio que gana el trabajador por cada día de trabajo', Del occitano *jornal*, derivado del latín *diurnus* 'diurno, propio del día' (DRAE).

Jornalera, -o: 'persona que trabaja a jornal' (DRAE).

Juntada o juntá: 'reunir, congrega, poner en el mismo lugar', de *junto* (DRAE). En el cultivo del tomate, 'reunir trabajadores para realizar determinadas tareas laboriosas propias de la zafra'.

Labrador: 'persona que posee hacienda de campo y la cultiva por su cuenta', del latín tardío *laborātor*, *-ōris* 'el que trabaja' (DRAE). Normalmente, los términos de *labrador* y *campesino* no se utilizan en la zafra del tomate, sino el de *peón agrícola* y *aparcerero*.

Lagarta (legarta): Palabra no recogida en el DRAE. 'Larva de los insectos lepidópteros. Hay varias clases de ellas (lagarta de pino, lagarta de tabaiba, lagarta verde, etc.), y algunas son

perjudiciales para la agricultura' (DBC) o 'larva de los insectos lepidópteros, especialmente la que ataca a las plantas en forma de plaga' (DHECan).

Langosta: 'insecto ortóptero de la familia de los acrídidos, parecido al saltamontes pero de mayor tamaño, de color gris amarillento, que en ciertas circunstancias se multiplica extraordinariamente, formando espesas nubes que arrasan los campos', de *lagosta*, a su vez del latín *lacusta*, variante de *locusta* (DRAE).

Latada: Palabra no recogida en el DRAE. 'Armazón de latas para atar parras y plantas trepadoras' (DBC), más concretamente 'emparrado [= armazón que sostiene la parra u otras plantas, como tomateras y árboles frutales]', de origen portugués *latada*, *enlatada* (DHECan).

Latada inferior: lexía compleja. 'La que se une en la parte más baja de los palos'.

Latada media: lexía compleja. 'La que se une a nivel medio de los palos'.

Latada superior o cruz: lexía compleja. 'La que se une a nivel superior de los palos'.

Linde: 'término o línea que separa unas heredades de otras', del latín *limes*, *-itis* (DRAE)

Listero: 'mayordomo', 'el que trae el dinero para pagar a los aparceros'. 'En las obras, persona encargada de pasar lista para comprobar la presencia de los operarios' (DRAE).

Macho: 'pieza con alguna parte saliente que entra, encaja o engancha en otra destinada a este fin', del latín *mascūlus* (DRAE). En Gran Canaria, 'en una huerta, acequia principal que la atraviesa longitudinalmente y de la que parten las secundarias', y en varias islas, 'en una huerta, acequia secundaria que parte perpendicularmente de la principal'(DBC), curiosamente lo inverso. Pero también 'conjunto de los surcos paralelos comprendidos entre dos acequias perpendiculares a la madre', en Tenerife y La Palma (DBC). Sin embargo, 'acequia principal para el riego' (DHECan). Nos dice Francisco García que «desde el macho se va distribuyendo el agua al

cantero, y del cantero, a las madres, de la madre a las tornas y a los surcos respectivos».

Madre: 'surco principal que nace de la acequia'. De la acequia nace una madre, y de esa madre van saliendo los surcos. Aunque en la madre también se plantara, su destino principal era crear un pasillo para el agua. 'Acequia principal de la que parten o donde desaguan las hijuelas (canales que conducen el agua desde una acequia)', del latín *mater*, *-tris* (DRAE),

Madrecillas (de cañas): lexía compleja. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. El DdeCan define *madrecilla* como 'entramado de hierro que se emplea en la construcción'. Pero su significado en el cultivo del tomate es el de 'red de cañas tejidas con alambre, cuerda o rafia con el fin de unirse al soco de palos para la defensa contra el viento'.

Majano: 'montón de cantos sueltos que se forma en las tierras de labor o en las encrucijadas y división de términos', de origen desconocido' (DRAE).

Maleza: mildiu. 'Espesura que forma la multitud de arbustos, como zarzales, jarales, etc.', del latín *malitia* 'maldad' (DRAE). Véase *mildiu*. En Gran Canaria, 'plaga de insectos o de parásitos de diversas clases que afecta a un árbol o a una plantación' (DBC), 'daño o plaga que ataca a las plantas' (DHECan).

Malla (de cañas): 'Soco de cañas'.

Manada (o maná): 'porción de hierba, trigo, lino, etc., que se puede coger de una vez con la mano', pero también 'cuadrilla o pelotón de gente', en este último caso su uso es desusado, palabra procedente de la unión de *mano* y *-ada* (DRAE).

Manchar (el tomate): 'enfermar el tomate'. Lexía compleja. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Manguera (de los goteros): acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Conducto de plástico o material similar, de forma cilíndrica con aberturas al comien-

zo y al final del mismo, a través del cual pasa el agua, al que se le colocan insertados los goteros para regar las plantas'.

Mareta: 'estanque de gran tamaño que aprovecha el suelo de roca, cerrados por sus laterales por muros de piedra y argamasa de cal y arena y posteriormente de paredes de piedra y cemento, o de hormigón armado'. Aceptación no recogida en el DRAE. En Gran Canaria, en concreto, 'pequeño charco que se forma al abrir y cerrar las tornas, por haber cogido excesiva tierra del surco que baja por el cantero' (DBC), mientras que el DHECan sólo recoge la acepción 'hondonada natural o excavada en el terreno, para recoger el agua de lluvia'. Curiosamente, la definición del DBC, aunque centrada en el cultivo del tomate, es muy diferente a la aportada por nuestros informantes.

Marrón: el DRAE lo define para Canarias como 'almádena', es decir, 'mazo de hierro con mango largo, para romper piedras', proveniente del latín *marra*.

Mástil: 'mata seca del tomatero una vez que ha acabado la zafra y se ha dejado de regar la planta'. 'Pie o tallo de una planta cuando se hace grueso y leñoso', de *mástel* (DRAE).

Mayordomo: uno de los nombres que se dan a los 'encargados o capataces del cultivo': el que decía qué fruta se tenía que coger (grado de madurez, tamaño, etc.), si estaba bien azulfatado, regado, el que abría las cantoneras cuando se regaba, el que proporcionaba los rolos de plataneras para sacar las tiras, etc. Para Ecuador y El Salvador, 'agente principal del propietario, arrendatario o administrador de una hacienda', del latín tardío *maior domus*; literalmente 'mayor o principal de la casa' (DRAE).

Medianería: acepción no recogida en el DRAE. 'Régimen de explotación agrícola en que los gastos y los beneficios se reparten a medias entre el dueño de la finca y el medianero' (DBC) o 'aparcería [= trato entre el propietario y el cultivador de una explotación agraria o ganadera, que se reparten a medias los beneficios]' (DHE-

Can). Pero no es lo mismo la medianería que la aparcería, ya que el aparcerero no va a medias con el propietario del terreno.

Medianero: 'aparcerero que lleva a medias tierras, ganados, etc.', de *mediano* y *-ero* (DRAE), 'persona que va a medias con el propietario en la explotación de tierras' (DHECan).

Mildiu: 'enfermedad de la vid, producida por un hongo microscópico que se desarrolla en el interior de las hojas, y también en los tallos y en el fruto', del inglés *mildew* 'moho' (DRAE).

Millo: en Canarias y Salamanca, 'maíz', del dialectal *millo*, y este del latín *milium*. 'Planta de la familia de las gramíneas, maíz. El cultivo del millo ha tenido una gran importancia, ya que es uno de los cereales más empleados en la elaboración del gofio' y también 'semilla de esta planta' (DBC) o 'maíz [= planta gramínea (*Zea mays*)]. Tb. su semilla, generalmente con sentido colectivo' (DHECan).

Millero: palabra no recogida en el DRAE. Aceptación no recogida en DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Terreno donde se planta millo'.

Miriñaque (de saco): acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. Véase *faltriguera*.

Mocheta: 'barra de hierro con punta plana en la zona delantera y que sirve para abrir agujeros en la tierra', en opinión de Francisco García. 'Extremo grueso, romo y contundente opuesto a la parte punzante o cortante de ciertas herramientas, como azadones, hachas, etc.', de *mocho* y *-eta* (DRAE).

Mojón: 'señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras', del latín hispánico **mutŭlo*, *-ŏnis*, de *mutŭlus* 'modillón', 'madero hincado en un muro' (DRAE).

Mosca blanca: el DRAE entiende esta lexía compleja como 'mirlo blanco'. Por tanto, acepción no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Enfermedad de la tomatera causada por un insecto'.

Mudada (mudá): en Andalucía y en muchos países de América, 'mudanza de casa' (DRAE). Entiéndase *mudá* como 'mudada, traslado estacional' y 'traslado que se hace de los enseres de una casa en que se habita a otra. Antes las mudadas eran una media fiesta; ya menos' (DBC), menos específico es el DHECan al definir la palabra como 'cambio de residencia'.

Naife: 'diamante de calidad superior', del árabe hispánico *náyif*, y este del árabe clásico *nā'if* 'sobresaliente' (DRAE). Aceptación no recogida en el DRAE. 'Cuchillo o navaja grande' (DBC), 'cuchillo o navaja. Tb. el cuchillo canario y las navajas o espuelas postizas que se le ponían a los gallos de pelea', del inglés *knife* (DHECan).

Nube (de tierra): lexía compleja no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. 'Polvo en suspensión que es arrastrado por el viento a ras de suelo'.

Pájaro canario: 'enfermedad de la planta causada por la clorosis férrica' (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 31). Lexía compleja, cuya acepción se aleja de la recogida en el DRAE de 'pájaro originario de las islas Canarias, que alcanza unos trece centímetros de longitud, de alas puntiagudas, cola larga y ahorquillada, pico cónico y delgado y plumaje amarillo, verdoso o blanquecino, a veces con manchas pardas. Es una de las aves de mejor canto'. Aceptación no recogida en el DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Pala: 'instrumento compuesto de una tabla de madera o una plancha de hierro, comúnmente de forma rectangular o redondeada, y un mango grueso, cilíndrico y más o menos largo, según los usos a que se destina', del latín *pala* (DRAE).

Palilla: acepción no recogida en el DRAE, DBC, TLEC ni DHECan. El DdeCan lo define para Gran Canaria como 'palillo terminado en una hoja de hierro en forma de rombo que se usa especialmente para plantar papas', y sus sinónimos *cayado*, *espicho*, *esturcho*, *muleta*,

palo de plantar o *plantón*. 'Pala pequeña para plantar los brotes de los tomates'.

Palo: 'madera (parte sólida de los árboles)', del latín *palus* (DRAE).

Palo (de la latada): 'los que se colocan para dar soporte a la estructura de la latada'.

Palo (del soco): 'los que se colocan para dar soporte a la estructura del soco'.

Parón: 'descabezado de la planta'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Pegar a coger: 'empezar a coger', la expresión *pegar a* significa 'empezar a hacer determinada actividad' y procede del portugués.

Pegar (a trabajar): 'empezar a trabajar'.

Peineta: 'rastrillo', 'aparato formado por un trozo grande de madera con tachas con las puntas hacia arriba para hacer las tiras de garepa de platanera y cuyo uso es el mismo que el de la cuerda o la rafia'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Peón/a agrícola: 'jornalero que trabaja en cosas materiales que no requieren arte ni habilidad', del latín vulgar *pedo*, *-ōnis* 'soldado de a pie' (DRAE), y por extensión, el peón agrícola es el jornalero que trabaja en el campo.

Peón ganado: lexía compleja que significa 'peones prestados por otro aparcerero o aparcerera en los momentos en que se necesita más trabajadores'.

Pico: 'instrumento formado por una barra de hierro o acero, de unos 60 cm de largo y 5 de grueso, algo encorvada, aguda por un extremo y con un ojo en el otro para engastarla en un mango de madera. Es muy usado para cavar en tierras duras, remover piedras, etc.', del latín *beccus*, voz de origen celta (DRAE).

Picón: en Canarias, 'restos volcánicos que retienen la humedad', de *picar* (DRAE).

Pilar: para contener el agua que utilizaba la cuartería. 'Cosa que sostiene o en que se apoya algo', de *pila* (DRAE). Aceptación no recogida en el DBC ni DHECan. En Gran Canaria, 'fuente pública' (TLEC) o 'grifo' (DdeCan).

Piojillo: 'plaga que asola a la tomatera, causada por un insecto diminuto', en opinión de Francisco García. El DRAE lo define como diminutivo del 'insecto anapluro, que vive parásito sobre las aves y se alimenta de materias córneas de la piel y plumas de estos animales', que no es la acepción para el cultivo del tomate. No está recogido en el DBC, DHECan, y "lluvia muy débil, apenas perceptible, con niebla" en La Palma (DdeCan, TLEC).

Pinocha: 'hoja o rama del pino' (DRAE).

Pintón: 'dicho de las uvas y otros frutos: Que van tomando color al madurar', de *pintar* (DRAE).

Pitera: en Canarias y Murcia, 'pita (planta)' (DRAE).

Pitorro (de los goteros): 'agujero de las mangueras'. 'Pitón (tubo de los botijos)' (DRAE).

Plantar: 'meter en tierra una planta, un vástago, un esqueje, un tubérculo, un bulbo, etc., para que arraigue', del latín *plantāre* (DRAE).

Plantada: 'acción de trasplantar la planta del semillero al cultivo'. Aceptación no recogida en el DRAE. Según el DHECan, 'plantación [= acción de plantar]'

Poceta: 'pequeño pozo o construcción para contener agua con el fin de dejar a remojo la noche anterior las garepas de plataneras para sacar de los rolos las tiras de amarrar los tomates'. Aceptación no recogida en el DRAE. 'En una huerta, cada uno de los compartimentos, generalmente rectangulares y delimitados por caballones, para contener el agua de riego' (DBC) o 'concauidad natural o artificial, de pequeñas dimensiones, en la que se recoge agua. Suelen hacerse en torno a un árbol o una planta para retener el agua y el estiércol' (DHECan).

Poda: 'acción y efecto de podar' (DRAE).

Poza: 'estructuras consistentes en huecos artificiales en el suelo rocoso, de poca profundidad, para contener el agua'. 'Charca o concavidad en que hay agua detenida', de *pozo* (DRAE).

Presa: 'muro grueso de piedra u otro material que se construye a través de un río, arroyo o canal, para almacenar el agua a fin de derivarla o regular su curso fuera del cauce' y también 'represa (lugar donde las aguas están detenidas o almacenadas)', del latín *presa*, participio de *prendere* 'coger, agarrar' (DRAE).

Primera caña: 'la caña más baja de la latada, que va perpendicular al suelo'.

Primera deshijada: 'la primera vez que se quitan los hijos sobrantes a las tomateras'. Véase *deshijar*.

Primera hoja: 'la primera vez que se le quitan las hojas sobrantes a las tomateras'.

Propietario: 'que tiene derecho de propiedad sobre algo, y especialmente sobre bienes inmuebles', del latín (DRAE).

Punta (del tomatero): 'extremo de algo', del latín tardío *puncta* «estocada, herida de arma punzante», y este femenino del latín *punctus*, participio de pasado de *pungere* «punzar» (DRAE). 'La parte más alta del tomatero, que es la que va creciendo y se corta cuando la planta ya es lo suficiente grande para que coja más fuerza y produzca más tomates'.

Quitar el arrastre: 'eliminar de la tomatera las hojas amarillas que fueran apareciendo, puesto que es una enfermedad que infecta a la planta y puede perjudicar tanto a ella como a su fruto'.

Quinqué: 'lámpara de mesa alimentada con petróleo y provista de un tubo de cristal que resguarda la llama', del francés *quinquet*, y este de A. Quinquet, 1745-1803, primer fabricante de esta clase de lámparas (DRAE).

Rafia: 'fibra que se obtiene de la rafia', del malgache *rafi* (DRAE). 'Material, en muchas ocasiones de plástico, que sirve como cuerda para atar la madrechilla de cañas, la latada, la planta a la latada, etc.'.

Ramo: 'conjunto de ramas y de frutos de los tomateros'. 'Conjunto o manojo de flores, ramas o hierbas o de unas y otras cosas, ya sea natural, ya artificial', del latín *ramus* (DRAE).

Ramillote: en botánica, 'conjunto de flores que forman una cima o copa contraída como las de la minutisa y la ambrosía.' (DRAE).

Raspar: 'quitar la mala hierba de los surcos'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC ni DHECan. El TLEC lo define como 'escardar con el sacho' o según el DdeCan 'escardar, quitar las malas hierbas con una hazada o sacho'.

Rastrillo: usado también como peineta, para realizar las tiras extraídas de las garepas de plataneras. 'Instrumento compuesto de un mango largo y delgado cruzado en uno de sus extremos por un travesaño armado de púas a manera de dientes, y que sirve para recoger hierba, paja, broza, etc.', y también 'tabla con muchos dientes de alambre grueso, a manera de carda, sobre los que se pasa el lino o cáñamo para apartar la estopa y separar bien las fibras', de *rastrillo*, influido por *rastro* (DRAE). La acepción de esta palabra en el cultivo del tomate es la del sinónimo de *peineta*, 'instrumento para extraer las tiras de plataneras utilizadas como cuerdas en la zafra del tomate'.

Rastrojo: «restos vegetales» (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 123). 'Residuo de las cañas de la mies, que queda en la tierra después de segar' y 'residuos que quedan de algo', de *restojo* (DRAE).

Rayuela: 'surco que se abre para poner el estiércol dentro y luego se cierra, con el fin de nutrir la tierra'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC ni DHECan. El TLEC lo define como 'desmonte del camellón para cubrir la patata en su siembra' o según el DdeCan 'desmonte

que se hace en el camellón para cubrir la papa sembrada’.

Recorredor: ‘persona encargada de pagar a los aparceros los adelantos, anotando los pagos en el libro de cuentas con las cantidades entregadas’. Palabra no recogida en el DRAE, DBC ni DHECan. El TLEC lo define como ‘«trabajador fijo» (Hombre que trabaja de continuo en un sitio) [...] En los cultivos de tomate se llama recorredor’, similar definición a la del DdeCan.

Regadío: ‘dicho de un terreno: Que se puede regar’ (DRAE). Es decir, cultivos son regados, frente al *secano*.

Relabra: ‘remover el terreno’. ‘Acción y efecto de relabrar’ (DRAE).

Relabrar: ‘volver a labrar una piedra o madera’ (DRAE). En este caso, ‘remover el terreno para luego cultivarlo’.

Replantar: ‘trasplantar un vegetal desde el sitio en que está a otro’, del latín *replantāre* (DRAE).

Reventar la torna: ‘rebosar la torna’.

Riego a manta: lexía compleja que significa ‘sistema de riego mediante el cual se cubre de agua por completo un terreno plano’ (DRAE).

Rolo (de plataneras): acepción no recogida en el DRAE. ‘Tallo de la platanera’ (DBC) o ‘tallo de la platanera, especialmente cuando ha sido cortado’ (DHECan).

Roturar: ‘arar o labrar por primera vez las tierras eriales o los montes descuajados, para ponerlos en cultivo’ (DRAE).

Ruedo: ‘trozo de tela o saco que se colocaba de forma muy fuerte y circular en la cabeza, para cargar las cajas de tomates, utilizado por las mujeres para transportar las cajas llenas de un lugar a otro’, como nos dice Francisco García.

Sachillo: ‘sacho pequeño’. Palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan. El TLEC recoge la opción de *sachito*, pero no *sachillo*.

Sachillo de raspar: ‘el que se usa para realizar la actividad de raspar’. Véase la entrada de *raspar*.

Sachado: ‘acción de sachar, de accionar el sacho para un fin determinado’.

Sachar: ‘escardar la tierra sembrada para quitar las malas hierbas, a fin de que prosperen más las plantas útiles’, del latín *sarculāre* (DRAE).

Sacho: ‘instrumento de hierro pequeño y manejable, en forma de azadón, que sirve para sachar’, del latín *sarcŭlum* (DRAE).

Sacho de raspar: ‘el sacho grande que se utiliza para realizar la actividad de raspar, a diferencia del sachillo, que es más pequeño’.

Sachazo (de tierra): ‘movimiento del sacho algo complicado que consiste en aportar la cantidad suficiente de tierra como para cerrar de una sola vez el paso del agua’. Palabra no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Saco: ‘receptáculo de tela, cuero, papel, etc., por lo común de forma rectangular o cilíndrica, abierto por uno de los lados’, del latín *saccus*, y este del griego *σάκκος* *sákkos* (DRAE).

Saco de esparto: ‘el construido con esparto’.

Saco de harina: ‘el que se utiliza para contener harina, reutilizado por los aparceros para cualquier menester’.

Salario: ‘paga o remuneración regular’ y ‘cantidad de dinero con que se retribuye a los trabajadores por cuenta ajena’, del latín *salarium*, de *sal* ‘sal’ (DRAE).

Secano: ‘tierra de labor que no tiene riego, y solo participa del agua llovediza’, del latín *siccānus* (DRAE)

Segunda caña: ‘la caña que se coloca a nivel medio en la latada y de forma paralela a la tierra’.

Segunda hoja: ‘segunda cosecha’.

Sello: 'pago del seguro agrario, que correspondía al trabajador'. No recogido en el DBC.

Sembrado: 'tierra sembrada, hayan o no germinado y crecido las semillas', del participio de *sembrar* (DRAE). 'Acción de sembrar la tierra' en el cultivo del tomate.

Sembrar: 'arrojar y esparcir las semillas en la tierra preparada para este fin', del latín *semināre* (DRAE).

Semilla: 'grano que en diversas formas produce las plantas y que al caer o ser sembrado produce nuevas plantas de la misma especie', del latín *seminia*, plural de *seminium* 'simiente' (DRAE).

Semillero: 'sitio donde se siembran y crían los vegetales que después han de trasplantarse' y 'sitio donde se guardan y conservan para estudio colecciones de diversas semillas', de *semilla* (DRAE). En un principio eran las semillas que producía el propio agricultor de su cosecha, que se secaban y se cultivaban en un terreno especial para ellas antes de la zafra. Pero, posteriormente, son las empresas que se dedicaron a plantar las semillas compradas a las multinacionales y de las que se obtiene una plántula que se transporta al cultivo en unos corchos con múltiples cavidades donde se ha criado la plántula.

Soco: entrada no recogida en el DRAE. 'Sitio o lugar resguardado de los vientos dominantes' y también, en Gran Canaria, 'vallado de cañas de pequeñas dimensiones que se emplea para proteger del viento las plantaciones de tomate' (DBC), más sencilla es la definición del DHECan, 'abrigo o refugio'. Con esta palabra, es posible plantearse la cuestión de su posible procedencia marroquí *zoco*, que significa 'mercado', con el seseo característico del español de Canarias, ya que este tiene lugar siempre en el centro de una población, bien a resguardo del viento.

Soco de las empalizadas: 'el utilizado en las empalizadas'.

Soco del norte: 'el que se orienta para proteger del viento del norte, el más habitual en la isla de Gran Canaria'.

Soco del sur: 'el orientado para proteger del viento del sur, situación atmosférica anómala que se caracteriza en ocasiones por fuertes tormentas, aguaceros intensos y vientos violentos. De ahí la necesidad de proteger más este soco'.

Sorribar: «Voltear la tierra hasta alcanzar cierta profundidad a fin de prepararla para el cultivo» (Bolaños 2003, 107). Palabra no recogida en el DRAE. 'Romper o rebajar un terreno para prepararlo con fines agrícolas o para edificar' (DBC) o 'desmontar y preparar un terreno para ponerlo en cultivo' (DHECan).

Suerte: 'distribución de riego de 24 horas de agua'. Aceptación no recogida en el DRAE ni en el DBC, pero el DHECan lo define como 'terreno rústico de mediana o pequeña extensión. Referido especialmente al que se recibe en herencia. Tb. «~ de agua» por lo que solía especificarse también «~ de tierra»'.

Sulfatador: 'que sulfata' y 'máquina para sulfatar' (DRAE), pero no recoge la idea de 'persona cuya ocupación es la de sulfatar los cultivos'.

Sulfatar: 'fumigar plantas o terrenos con sulfatos para combatir las plagas' (DRAE).

Surco: 'cada una de las ondulaciones que compone el cantero, con el fin de aprovechar al máximo el riego'. 'Hendidura que se hace en la tierra con el arado', de *sulco* (DRAE).

Tajo: 'la parte inferior del surco'. 'Sitio hasta donde llega en su faena la cuadrilla de operarios que trabaja avanzando sobre el terreno; como la de mineros, segadores, taladores, etc.', de *tajar* (DRAE). 'En las salinas, poceta donde se obtiene la sal, por evaporación del agua del mar' (DBC). Entre estas y otras acepciones, el TLEC recoge la siguiente '(DRAE92): De tajar. m. Corte hecho con un instrumento adecuado. 2. Sitio hasta donde llega en su faena una cuadrilla de operarios que trabaja avanzando sobre el terreno: como la de segadores, taladores,

empedradores, mineros, etc.', siendo esta última la más adecuada en relación al cultivo del tomate.

Tallo: 'órgano de las plantas que se prolonga en sentido contrario al de la raíz y sirve de sustentáculo a las hojas, flores y frutos', del latín *thallus*, y este del griego *θαλλός thallós* (DRAE).

Tamo: «viruta hecha polvo» (Asociación Homenaje Carrizal 2006, 123). 'Pelusa que se desprende del lino, del algodón o de la lana', de origen incierto (DRAE). No recogido en el DBC ni DHECan. El TLEC recoge la entrada *tamo* con la acepción 'cebada', de origen guanche. El DdeCan lo define como 'polvo o paja muy menuda de varias semillas trilladas; como trigo, lino, etc.'.

Tanqueta: 'pequeño receptáculo de agua para remojar el rolo de la platanera desde la noche anterior'.

Tara (tomate de tara): 'defecto o mancha que disminuye el valor de algo o de alguien', del árabe hispánico *ṭár[a]ḥ*, y este del árabe clásico *ṭarḥ* 'acción de quitar, restar o apartar' (DRAE). 'En el proceso de selección, conjunto de frutos que, por presentar algún defecto, como ser muy pequeños o estar manchados, no pueden comercializarse a precio normal. Se dice sobre todo con referencia a papas y tomates. La tara del tomate o de la papa se destinaba a alimentar los cochinos' (DBC).

Tejer las cañas: 'entrelazar hilos, cordones, espartos, etc., para formar telas, trencillas, estereras u otras cosas semejantes', del latín *texere* (DRAE).

Tenaza: 'instrumento de metal, compuesto de dos brazos trabados por un clavillo o eje que permite abrirlos y volverlos a cerrar, que se usa para sujetar fuertemente una cosa, o arrancarla o cortarla', del latín *tenāces*, plural de *tenax* 'que aprisiona' (DRAE).

Tercera hoja: 'tercera cosecha'.

Tijera (de podar): 'instrumento compuesto de dos hojas de acero, a manera de cuchillas

de un solo filo, y por lo común con un ojo para meter los dedos al remate de cada mango, las cuales pueden girar alrededor de un eje que las traba, para cortar, al cerrarlas, lo que se pone entre ellas', del plural *tijeras*, y este del acusativo plural del latín [forfices] *tonsorias* '[tijeras] de esquilar'.

Tirar la manguera: 'extender la manguera'.

Temporero: 'dicho de una persona: Que ejerce un trabajo temporalmente', del latín *temporarius* (DRAE).

Tiempo muerto: 'el tiempo que media entre el último trabajo de la zafra anterior y el primero de la zafra siguiente'. Lexía compleja que en Cuba y República Dominicana significa 'período de inactividad en la industria azucarera' (DRAE). En este caso, 'período de inactividad en la zafra del tomate'.

Tomate: 'baya roja, fruto de la tomatera, de superficie lisa y brillante, en cuya pulpa hay numerosas semillas algo aplastadas y amarillas', del náhuatl *tomatl* (DRAE).

Tomate chico: 'tomate de menor tamaño'.

Tomate con flor: 'tomate al que no se le ha quitado la flor, es decir, el sépalo'

Tomate de tara: 'tomate que no sirve para exportar o llevar al mercado por algún defecto'.

Tomate maduro: 'tomate que ha llegado al momento de madurez'.

Tomate medio: 'tomate que se encuentra a medio camino entre el verde y el maduro'.

Tomate pintón: 'se dice de la fruta que va cambiando de color porque comienza a madurar. Los plátanos pintones son los buenos para guisar' (DBC).

Tomate pintón claro: 'tomate de color más claro, entre los pintones'.

Tomate pintón oscuro: 'tomate de tonalidad más oscura, entre los pintones'.

Tomate temprano: 'tomate que se cultiva y recoge antes del periodo de cosecha habitual'.

Tomate verde: 'tomate que no está aún maduro ni en proceso de maduración, por lo que no se puede coger aún'.

Tomatero, a: 'planta herbácea anual originaria de América, de la familia de las solanáceas, con tallos de uno a dos metros de largo, vellosos, huecos, endebles y ramosos, hojas algo vellosas recortadas en segmentos desiguales dentados por los bordes, y flores amarillas en racimos sencillos. Se cultiva mucho en las huertas por su fruto, que es el tomate' (DRAE).

Torna: 'obstáculo, por lo general de tierra y césped, que se pone en una reguera para cambiar el curso del agua' (DRAE).

Tupir (/destupir): en Canarias y Venezuela, 'obturarse', de origen onomatopéyico (DRAE). Destupir, 'desatascar'. 'Atascar un conducto u orificio' y también, 'extreñir' (DBC), el DHECan lo clasifica como una voz portuguesa que en Canarias significa 'obstruir u obturar'. *Destupir* tiene el sentido contrario que *tupir*.

Trabajar de ajuste: entiéndase *ajuste* como 'precio acordado para un trabajo a destajo', en Cuba, Nicaragua, República Dominicana y Venezuela (DRAE). No recogido en el DBC, y con el significado de 'trato que se hace para realizar un trabajo en un tiempo determinado' en el DHECan.

Trancar (las tornas): 'cerrar una puerta con una tranca o un cerrojo' (DRAE). El DHECan lo incluye bajo el significado de 'cerrar'. Es decir, trancar las tornas es 'cerrar con tierra la torna por donde pasa el agua'.

Tutor: 'caña o estaca que se clava al pie de una planta para mantenerla derecha en su crecimiento', del latín *tutor*, *-ōris* (DRAE).

Tunera canaria: entiéndase tunera canaria como *nopal*, 'planta de la familia de las cactáceas, de unos tres metros de altura, con tallos aplastados, carnosos, formados por una serie de palas ovals de 30 a 40 cm de longitud y

20 de anchura, erizadas de espinas que representan las hojas, flores grandes, sentadas en el borde de los tallos, con muchos pétalos encarnados o amarillos, y por fruto el higo chumbo, y que procede de México y se ha hecho casi espontáneo en el mediodía de España, donde sirve para formar setos vivos' (DRAE). El DBC lo define como '(*Opuntia ficus indica*) 'Planta de la familia de las cactáceas, formada por una serie de paletas ovaladas, erizadas de picos o púas, cuyo fruto es el tuno, higo (de) pico o higo picón. En algunas zonas de Canarias se conoce también con los nombres de penca, penco, pencón, penquera y topete', al igual que el DHECan.

Tunera india: el DBC la define como 'variedad de tunera (*Opuntia dillenii*), de la familia de las cactáceas, que se caracteriza por tener largas espinas amarillas, y que produce un fruto de color púrpura. En otras zonas de Canarias se conoce con los nombres de penca india y penca tinta'.

Vaquita: 'enfermedad del tomate'. Entrada no recogida en el DRAE, DBC, 'planta raflesiácea, sin hojas, que vive alimentándose de otros vegetales, especialmente de los juagarzos, arbustos sobre los que vive de modo parásito, creciendo casi siempre sobre sus raíces, o, excepcionalmente, sobre su tronco (*Cytinus hypocistis*). SIN.: *bagaña del juagarzo, doncella, granadilla, melera, pútiga y turmezmela*' (DdeCan).

Vara: 'Palo largo y delgado', del latín *vara*, 'travesaño', 'horcón' (DRAE).

Vendaval: 'viento fuerte que no llega a ser temporal declarado', del francés *vent d'aval* 'viento de abajo' (DRAE).

Ventolera: 'golpe de viento recio y poco durable', de *ventola* (DRAE).

Verguilla: palabra no recogida en el DRAE. 'Alambre fino' (DBC), al igual que el DHECan, que lo hace derivar del portugués.

Vicio: 'la acción de crecer en demasía de la planta'. 'Mala calidad, defecto o daño físico de

las cosas' y 'lozanía y frondosidad excesivas, perjudiciales para el rendimiento de la planta', del latín *vitium* (DRAE).

Viraje, en viraje: nos dice José Juan Cáceres que «el tomate se recolecta cuando está en viraje» (2000: 132), es decir, 'verde pero con la cruz de color rosácea, o pintón, cuando ya el tomate tiene un porcentaje patente de tonalidad anaranjada'. Aceptación no recogida en el DRAE, DBC, DdeCan, TLEC ni DHECan.

Virar las tornas: 'girar las tornas'. En el léxico mariner, 'cambiar de rumbo o de bordada, pasando de una amura a otra, de modo que el viento que daba al buque por un costado le dé por el opuesto', del celtolantino **virāre*; a su vez del galés *gwyro* 'desviarse', 'inclinarse hacia un lado' (DRAE).

Zafra / tiempo de la zafra o periodo de la zafra: 'momento en que se cosecha el tomate'.

Zafra: 'tiempo que dura la zafra (fabricación del azúcar)', en relación con la cosecha de la caña dulce, del árabe hispánico *sáfra*, y este del árabe clásico *safrah* 'viaje', por el que hacían los temporeros en época de recolección (DRAE). 'Temporada en que se cosecha algún producto agrícola, como el tomate o la papa, o en que se pesca alguna especie marina, como la corvina, la langosta o la albacora' (DBC), más precisa que la definición del DHECan de 'cosecha de caña de azúcar', de origen portugués.

5.- Conclusiones

El cultivo del tomate en Canarias se realiza principalmente en el sureste de la isla de Gran Canaria, donde se obtiene la mayor producción destinada a la exportación de todo el archipiélago. Las islas de Lanzarote y Fuerteventura son muy secas como para que fructifique de forma masiva esta excepcional baya y las islas de Tenerife, La Gomera y La Palma lo suficiente húmedas para hacer más rentable el cultivo del plátano. El Hierro, en cambio, no posee tradición del cultivo del tomate alguna. Esta profesión se mantiene en la actualidad, pero cada vez en

descenso en cuanto al número de trabajadores. Además, los procesos se van mecanizando y facilitando de tal manera que se ha perdido el léxico propio del cultivo tradicional del tomate.

Conocer la disponibilidad léxica del fenómeno laboral conocido como zafra del tomate es esencial para comprender la realidad de las islas en toda su magnitud, y para posteriormente realizar un estudio etimológico, semántico o comparativo de las faenas propias del cultivo del tomate en relación con otras áreas del español, como ocurre con la aparcería en Murcia, en la obra *Usos y costumbres en la aparcería de la provincia de Murcia* de Antonio Crespo y obras similares. El rescate de estas palabras permitirá advertir una realidad muy importante del pasado de Canarias que, como hemos visto, presenta palabras inusuales y canarismos que nada tienen que ver con sus usos peninsulares.

Andrés Monroy Caballero
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA CANARIA DE LA LENGUA. *Diccionario básico de canarismos*. 2010. Tenerife: Litografía Romero S. L. Obra consultada a través del enlace <http://www.academiacanarialengua.org/diccionario/> el 21/07/2020 [DBC].

ALVAR, Manuel. *Atlas Lingüístico y Etnográfico de las Islas Canarias*. 1975-1978. Las Palmas de Gran Canaria: Publicaciones del Excmo. Cabildo Insular y Arcos Libros – La Muralla. [ALEICan].

ASOCIACIÓN HOMENAJE A LOS TRABAJADORES DEL CULTIVO Y EMPAQUETADO DEL TOMATE. *Entre surcos y ceretos: un pueblo hecho a empujones de zafra*. 2006. Agüimes: Asociación Homenaje a los Trabajadores/as del Cultivo y Empaquetado del Tomate

BOLAÑOS DOMÍNGUEZ, Saro. *Mujer y Aparcería. Apuntes para un estudio de género de las mujeres rurales en Gran Canaria*. 2003. Santa Lucía de Tirajana: Ayuntamiento de Santa Lucía de Tirajana.

CÁCERES HERNÁNDEZ, José Juan. *La exportación de tomate en Canarias: elementos para una estrategia competitiva*. 2000. Tenerife: Ediciones Canarias.

CORRALES ZUMBADO, Cristóbal; Corbella Díaz, Dolores, y M^a. Ángeles Álvarez Martínez. *Diccionario diferencial del español de Canarias*. 1996. Madrid: Arco Libros [DDeCan].

CORRALES ZUMBADO, Cristóbal, y Dolores CORBELLA DÍAZ. *Tesoro lexicográfico del español de Canarias*. 2013. Tenerife: Real Academia Española y Gobierno de Canarias. Hemos acudido a la versión electrónica a través del enlace <http://web.frl.es/DHECan.html>, consultada el 21/07/2020 [TLEC].

CORRALES, Cristóbal, y Dolores CORBELLA. *Diccionario Histórico del Español de Canarias (DHECan)*. <http://web.frl.es/DHECan.html>, consultado desde el 21/07/2020 al 14/7/2021 [DHECan].

ENCINAS, Vicente M. «La aparcería en Fuerteventura», *Revista Aguayro*, n.º 93 (1977), Las Palmas de Gran Canaria, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, 10-11.

LEZCANO MONTALVO, Pedro. *La ruleta del sur*. Introducción de Felipe García Landín. 2016. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.

LÓPEZ MEDINA, Carmelo. *Arrullos al son del viento. Versos, cantares y coplas*. 2006. Santa Lucía de Tirajana: Ayuntamiento de Santa Lucía.

LORENZO LEÓN, Luciano. *Los tomateros: historias y vivencias*. 2015. Documental. Gran Canaria: Lomito Conejo Films.

MILLARES, Yuri, y Gustavo RODRÍGUEZ. *Memoria colectiva del tomate en Canarias. Canary Tomatoes' collective memory*. Recetas de Juan Carlos Clemente y Fabio Santana. Fotografías de Tato Gonçalves. 2016. Las Palmas de Gran Canaria: Pellagofio Ediciones.

MORALES, José Luis. *Largo de zafra en las tierras del sur*. 1993. Madrid: Talasa Ediciones.

PÉREZ CRESPO, Antonio. *Usos y costumbres en la aparcería de la provincia de Murcia*. 1989. Murcia: Universidad de Murcia.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., 2014. Madrid: España. [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es> [consultado desde el 25/06/2020 al 14/7/2021].

REBOLLO LÓPEZ, Manuel. *El tomate en Gran Canaria. Cultivo, empresa, aparcería y exportación*. 2013. Madrid: Anroart Ediciones, Textos Univesitarios 45.

RODRÍGUEZ ROMERO, Bruno. *La hija del aparcerero*. 2015. Gran Canaria: Editorial NACE (Nueva Asociación Canaria para la Edición), 2ª Edición.

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

