

Este volumen es una antología de rituales y fórmulas mágicas de la tradición asturiana que han pervivido por transmisión oral desde la Edad Media hasta nuestros días. Cada uno de estos actos rituales se ejecuta mediante una determinada serie de elementos materiales, una gestualidad precisa y una fórmula verbal que debe pronunciarse en su debido momento.

Para la compilación de esta antología hemos realizado una selección de textos a partir de la bibliografía producida en Asturias sobre esta materia desde el siglo XIX hasta el presente. Y de manera complementaria, hemos llevado a cabo una investigación de campo dirigida a la documentación de fórmulas verbales y prácticas rituales de carácter mágico que aún perviven en la tradición oral asturiana.

Esta antología se acompaña de un estudio comparativo de la tradición asturiana con las tradiciones orales de otras regiones de España y de otros países europeos de nuestro entorno, abarcando un período cronológico que va desde el siglo V hasta el siglo XXI.

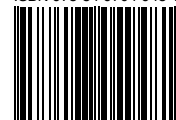
Jesús Suárez López es doctor en Filología por la Universidad de Oviedo (1995). Desde 1996 es responsable del Archivo de la Tradición Oral (Muséu del Pueblu d'Asturies). Especialista en Literatura Oral, es autor de varias obras de referencia en este campo, entre las que cabe destacar: *Nueva colección de romances asturianos* (1997), *Cuentos del Siglo de Oro en la tradición oral de Asturias* (1998), *Tesoros, ayalgas y chalgueiros* (2001), *Folklore de Somiedo* (2003), *Cancionero secreto de Asturias* (2005) y *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias* (2008). Asimismo, es autor y coordinador del proyecto *Atlas Sonoro de la Lingua Asturiana* (2003-2016) y, desde 2012, es miembro de la comisión de seguimiento del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.



GOBIERNO DEL
PRINCIPADO DE ASTURIAS



ISBN 978-84-9704-948-1



9 788497 049481

Jesús Suárez López

Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

JESÚS SUÁREZ LÓPEZ

Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana

Invocaciones, ensalmos, conjuros



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

FÓRMULAS MÁGICAS
DE LA TRADICIÓN ORAL
ASTURIANA

Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana



INVOCACIONES, ENSALMOS, CONJUROS

Jesús Suárez López
con la colaboración de
Xosé Antón Fernández “Ambás”
y Ramsés Ilesies



GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

CONSELERÍA DE EDUCACIÓN Y CULTURA

ESTA OBRA HA SIDO PATROCINADA
POR LAS SIGUIENTES INSTITUCIONES

- Consejería de Educación y Cultura del Principado de Asturias
 - Red de Museos Etnográficos de Asturias
- Muséu del Pueblu d'Asturies (Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular del Ayuntamiento de Gijón)

Y ha recibido financiación de la Dirección General de Patrimonio Cultural del Principado de Asturias y del Instituto del Patrimonio Cultural de España (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) en el marco del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial

PROMUEVE

Consejería de Educación y Cultura.
Dirección General de Patrimonio Cultural

EDITA

Consejería de Educación y Cultura
Ediciones Trea

REALIZA Y DISTRIBUYE

Ediciones Trea, S.L.
Colección Biblioteconomía y Administración Cultural, 297
c/ María González la Pondala, 98, nave D
33393 Somonte-Cenero. Gijón (Asturias)
Tél.: 985 303 801. Fax: 985 303 712
<www.trea.es>

© del texto e imágenes: Jesús Suárez López, 2016

Imagen de cubierta:

Hyginus: *Constelación del Águila*
Harley MS 647 (siglo IX). The British Library

Impresión: Gráficas Summa, S. A.
Depósito legal: AS 02729-2016
ISBN: 978-84-9704-948-1

Impreso en España — *Printed in Spain*
Todos los derechos reservados

A mis hijos, Catalina y Nicolás.

Así como la lluvia y la nieve descienden de los cielos
y no vuelven allá sin regar antes la tierra
haciéndola fecundar y germinar
para que dé semilla al que siembra y pan al que come;
así sea la palabra que sale de mi boca,
pues no volverá a mí vacía
sin haber realizado mi deseo
y logrado el propósito para el que la envié.

(Isaías 55:10-11)

Prólogo

OTILIA REQUEJO PAGÉS

Directora General de Patrimonio Cultural

Con la publicación de este libro dedicado a las *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana* concluye un proceso apasionante de identificación, estudio e interpretación de las prácticas rituales de la tradición asturiana que han pervivido por transmisión oral hasta nuestros días.

Esta obra es el fruto de la dedicación de casi un cuarto de siglo de la vida profesional, y en gran medida personal, de Jesús Suárez López a un proyecto que ha permitido sacar a la luz las relaciones, insospechadas a priori, entre las invocaciones, ensalmos y conjuros que aún se recitan en Asturias con otros que se logran documentar en países tan diversos como Bosnia, Francia, Italia, Alemania, Brasil o Rumanía. Se demuestra con datos y con el análisis comparado de fuentes documentales que, en muchos casos, se mantiene la estructura, esquema y fórmulas verbales de unas invocaciones que ya se anotaron en diversos códices fechados entre los siglos IX y XIII, en lo que constituye una de las aportaciones más relevantes del libro que ahora ve la luz. Estamos, por lo tanto, ante la constatación de una interesantísima historia milenaria de transmisiones culturales en Europa que aún pervive en ciertos portadores de la tradición oral asturiana.

El patrimonio cultural inmaterial se ha incorporado con fuerza al ámbito de la gestión cultural en los últimos años, sobre todo a partir de la aprobación en octubre de 2003 de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial por parte de la Unesco. Ya con carácter previo, la legislación sectorial española había comenzado a recoger de manera incipiente lo relativo al estudio y protección de las manifestaciones no materiales de la cultura. Es el caso de la ley asturiana de Patrimonio Cultural, aprobada en 2001 y que establecía previsiones al respecto en los capítulos dedicados al patrimonio etnográfico y al industrial, apostando por la recopilación y documentación de conocimientos, usos, actividades, costumbres y manifestaciones lingüísticas y artísticas de interés etnológico así como en el estudio de los aspectos sociales de la industrialización. Estas previsiones se concretaron aún más en el Reglamento de desarrollo de esta ley, aprobado en 2015 y que crea el Censo del Patrimonio

Cultural Inmaterial de Asturias, con el objeto de reflejar e identificar estas manifestaciones en nuestra comunidad, las más destacadas de las cuales podrán ser declaradas Bien de Interés Cultural, el máximo nivel de protección patrimonial existente en nuestra comunidad.

No cabe duda del interés que estudios como el que fundamenta este libro tienen para la recuperación de esos elementos relevantes del patrimonio cultural inmaterial. Debe destacarse que el proyecto de investigación que ha posibilitado que hoy vea la luz este libro ha sido uno de los primeros apoyados desde el Estado en el marco de la puesta en marcha del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. También desde un principio ha contado con la ayuda del Gobierno del Principado de Asturias tanto desde la Dirección General de Patrimonio Cultural como a través de la Red de Museos Etnográficos de Asturias.

Para concluir es obligado realizar un reconocimiento y homenaje a la figura de Jesús Suárez López, un referente en España y en Asturias de los estudios sobre las manifestaciones no materiales de la cultura, miembro de la comisión nacional del Plan Nacional de esta variante patrimonial y artífice y máximo impulsor del Archivo de la Tradición Oral de Asturias. Sus investigaciones y publicaciones sobre romances o sobre cuentos medievales en la tradición inmaterial de nuestra tierra son ya referentes clásicos en la materia, de imprescindible consulta para todos los amantes de la cultura asturiana y española. Por todo ello, para el Gobierno asturiano constituye un motivo de satisfacción haber colaborado en la medida de sus posibilidades en la materialización de un proyecto de gran relevancia como el presente.

Agradecimientos

Me es grato expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una forma u otra han contribuido a la realización de esta obra, bien acompañándome en el trabajo de campo, poniéndome en contacto con posibles informantes, respondiendo a mis consultas, enviándome publicaciones y referencias bibliográficas, o bien facilitando desde sus respectivas áreas de gestión la viabilidad de este proyecto. Siguiendo este orden, debo agradecer la hospitalidad y compañía de José Luis Díaz, guía del Museo-Casa Natal del Marqués de Sargadelos (Santalla d'Ozcos), recientemente fallecido, con quién realicé numerosas encuestas en la comarca de Los Ozcos a lo largo de varios años; a Ángel Prieto, presidente de la Asociación Cultural San Tirso del Eo, que me allanó el camino hacia los portadores de la tradición oral de su comunidad; a Abel Pérez, del grupo *Os Folkgazais*, que me abrió algunas puertas en el concejo de Vegadeo y aledaños; a Martín de Villar, autor de un excelente libro sobre *Curandeiros, compositores ya outros sanadores* del occidente asturiano, por adelantarme algunos capítulos de su trabajo —aún inédito por aquel entonces— que fueron de especial interés para mi investigación de campo. Y en especial, a Fernando Ornos, quien me acompañó infatigablemente en largas jornadas de encuesta por todo el occidente de Asturias, por las alegrías y sinsabores que compartimos, por su ejemplo de asturianía bien entendida y su entereza en lo personal y en lo profesional.

También me cumple mostrar mi agradecimiento a otros colegas investigadores de la tradición oral asturiana como Alberto Álvarez Peña y Ramón Sordo Sotres por su compañía en diferentes momentos del trabajo de campo y sus aportaciones a esta antología. Y muy especialmente, a Xosé “Ambás” y Ramsés Ilesies por su excepcional contribución al corpus de invocaciones, conjuros y ensalmos de la tradición oral asturiana, que se cifra en centenares de versiones inéditas y constituye uno de los pilares fundamentales de esta obra.

Por su magisterio y colaboración bibliográfica, a José Manuel Fraile, autor de dos obras de referencia en este campo, como son los espléndidos volúmenes de *Conjuros y plegarias de tradición oral* y *De conjuros y oraciones en la tierra madrileña*, siempre

atento y diligente en dar contestación a cualquier clase de consulta sobre esta y otras materias; a Joaquín Díaz, Juan Francisco Blanco, M^a Jesús Zamora Calvo, Ángel Garí Lacruz, Fernando Gomarín, Javier Asensio, Martín Sevilla, Xulio Viejo, Cristobo de Milio Carrín, Jorge Alberto García Fernández, Antonio Reigosa, Ana Lois Gómez, Camiño Noia Campos, Carlos González Espina, Carmen Lombardía Fernández, François Delpéch, Teodoro Vidal (†), Isabel Cárdigos, Paulo Correia y Emanuela Timotin, que tuvieron la amabilidad de atender mis consultas y enviarme sus publicaciones; a María Jesús Villaverde, bibliotecaria del Real Instituto de Estudios Asturianos, por su amabilidad y diligencia en poner a mi disposición toda clase de publicaciones. Y muy especialmente, a José Manuel Pedrosa, máximo conocedor de la tradición oral hispánica y autor de una obra fundamental sobre este tema, como es *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, quien a lo largo de dos décadas me ha venido enviando toda la bibliografía a su alcance —que no es poca— sobre este y otros géneros de la tradición oral. A la sabiduría y generosidad, casi proverbiales, de Pepe Pedrosa debemos la construcción de otro pilar fundamental de esta obra.

A Adolfo Rodríguez Asensio, Otilia Requejo Pagés y Pablo León Gasalla, de la Dirección General de Patrimonio Cultural del Principado de Asturias, y a María Pía Timón Tiemblo, etnóloga del Instituto del Patrimonio Cultural de España y coordinadora del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, por la confianza depositada en este proyecto. A Juaco López, director del Muséu del Pueblu d'Asturies, por su seguimiento de este trabajo y su atenta lectura del original de esta obra.

Y finalmente, en un plano ya más personal, a todas aquellas personas que me han franqueado las puertas de sus casas, que me han ofrecido desinteresadamente su experiencia y sabiduría y me han honrado con su confianza y hospitalidad. Y también, cómo no, a mi mujer, Mariola Carbajal, con quien compartí inenarrables vicisitudes de trabajo de campo en la ya lejana década de los 90, que me ha acompañado a lo largo del camino que nos ha traído hasta aquí y a quien debo más de lo que es posible agradecer en letras de imprenta. A todos y cada uno de ellos, por su generosidad y buen hacer, mi más sincera gratitud.

JESÚS SUÁREZ LÓPEZ

Introducción

MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS

Aún hoy, a pesar de los avances científicos en el conocimiento del universo, la simple contemplación de la bóveda celeste en una noche estrellada resulta una experiencia sobrecogedora. Bajo esa inmensidad cósmica, el ser humano experimenta un sentimiento de nulidad que le despoja de su arrogancia de *homo sapiens* y le rebaja a la condición de humilde criatura. Quien haya experimentado alguna vez este sentimiento podrá comprender las sensaciones que otros fenómenos naturales, como el movimiento del sol, las fases de la luna, la aparición del arco iris, el resplandor del rayo o el ruido atronador de la tormenta, provocaban hasta hace no mucho tiempo en aquellos que nos precedieron. La percepción de una fuerza invisible que se manifiesta ante nosotros como un misterio atrayente y, a la vez, nos invade de un temor reverencial: el *mysterium tremendum et fascinans*, en expresión acuñada por el teólogo alemán Rudolf Otto (1869-1937) para explicar la sensación de estar asistiendo a una irrupción de lo sagrado en el mundo cotidiano, la experiencia humana ante lo numinoso, lo inefable, lo trascendente, como manifestación de un misterio que causa miedo y a la vez, fascinación.

Aunque el misterio de los fenómenos cosmogónicos y meteorológicos ha sido desvelado por la ciencia, el arraigo de las creencias ancestrales que estos fenómenos provocaron en las sociedades rurales es tan profundo que aún distan mucho de haber sido olvidadas completamente. Veamos un ejemplo: algunos campesinos del occidente de Asturias —aún a día de hoy— cuando sale la luna nueva por vez primera en el ciclo lunar elevan la vista al cielo y le dirigen estas palabras:

Dios te bendiga, lúa nova,
que nun te vin hasta agora,
que nu me dola dente nin mola,
nin me trabe can nin colobra,

nin sapo nin sapagueira
ni ningún mal de fora.

Aparte de la perplejidad que nos produce el hecho de que en la Asturias actual —tras un proceso milenario de cristianización— se siga invocando a la luna de manera equiparable a cualquiera de las culturas primitivas, resulta sorprendente comprobar la extraordinaria difusión geográfica de esta invocación preventiva contra el dolor de muelas y otros agentes adversos. A más de tres mil kilómetros de distancia en dirección norte, los campesinos lituanos se dirigen a la luna nueva solicitando su protección contra esta misma dolencia:

Luna nueva,
princesa del cielo,
protégeme de la quema en el fuego,
del ahogamiento en agua,
del dolor de muelas.

Y de manera similar, a cuatro mil kilómetros en dirección este, los campesinos ucranianos de la península de Crimea, saludan a la luna nueva susurrando estas palabras:

Luna nueva,
en ti la cruz de oro.
El hijo pregunta a su padre:
—¿Tienen los muertos dolor de muelas?
—No, no tienen.
—Así pues, el siervo bautizado del Señor
no tenga más dolor de muelas.

A la luz de estos ejemplos y otros muchos que podríamos aducir aquí, se dibuja un área de difusión de nuestra invocación a la luna nueva que alcanza los confines de Europa en los cuatro puntos cardinales, con invocaciones similares documentadas en Portugal, España (Galicia y Asturias), Francia, Italia, Alemania, Polonia, Lituania, Chequia, Hungría, Ucrania y Rusia.

La extraordinaria amplitud geográfica de esta invocación es indicio de su antigüedad, que se ve confirmada en la *Physica Plinii Sangallensis* (Cod. Sang. 751), compilación de remedios medicinales escrita en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo IX, que nos ofrece sendas recetas contra el dolor de muelas en las que se prescribe la invocación a la luna nueva:

Cuando veas la primera luna nueva, pones las palmas de las manos en las mejillas y dices. “*Luna nueva, dientes nuevos, gusanos podridos escupo*”; dices esto tres veces y escupes.

Para el dolor de dientes y de cabeza, dices esto ante la luna. “*Luna nueva, dientes nuevos, gusanos podridos, salid fuera, al igual que a ti no pueden atacarte ni lobo ni perro, así tampoco a mí, ni pueda atacar mi cabeza dolor alguno*.” Escribes estas palabras en un papel y lo atas a la cabeza.

Tras este breve cotejo entre versiones antiguas y modernas, cabe manifestar nuestro asombro ante la pervivencia de esta invocación a la luna nueva, que ha sobrevivido durante más de mil años en la tradición oral y se ha expandido por toda Europa, mostrando una sorprendente capacidad de adaptación a pueblos, culturas y lenguas de familias tan diversas como la románica, la germánica, la báltica y la eslava; lo que hace pensar que su existencia en la tradición oral ha de ser muy anterior a sus primeras documentaciones en latín altomedieval.

Tal y como afirma el especialista en mitología e historia de las religiones, Mircea Eliade: “Al estudiar las sociedades rurales europeas se tiene la oportunidad de comprender el mundo religioso de los agricultores neolíticos. En muchos casos, las costumbres y las creencias de los campesinos europeos representan un estado de cultura más arcaico que el atestiguado por la mitología de la Grecia clásica”. Esta afirmación podría parecer una *boutade* que trata de destacar el arcaísmo de las sociedades campesinas recurriendo a la exageración intencionada. Existen, sin embargo, numerosos indicios que apuntan en esa dirección.

Fijémonos, por ejemplo, en un conocido episodio de la *Odisea* homérica, compuesta entre los siglos VIII y VII antes de Cristo. En el canto XIX se narra cómo Ulises, estando de caza, es gravemente herido en la rodilla por un jabalí. Sus compañeros de cacería se reúnen en torno a él, le vendan rápidamente la pierna y, recitando un ensalmo (*epaoidé*), restañan el flujo de sangre negruzca que manaba de la herida. En esta cura se distingue una parte puramente médica, el vendaje de la herida, y otra mágica, la recitación del ensalmo para detener el flujo de la sangre. Al comentar este episodio, el historiador de la medicina Pedro Laín Entralgo observa que: “El nombre griego del ensalmo o conjuro (*epoidé, epodé*) nace a la historia en el verso de la *Odisea* ahora mencionado, pero el empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica —fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación— pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada ‘primitiva’”.

Cabe pensar, en consecuencia, que a esta misma cultura “primitiva” habrían de pertenecer las parteras asturianas que hasta ayer mismo trataban de detener las hemorragias a las paridas recitando palabras como estas:

Sangre, tente en tu sitio,
 como la sangre de Cristo
 se tuvo en el suyo.
 Sangre, tente en ti,
 como Cristo se detuvo en sí.
 Sangre, tente en las venas,
 como Cristo se detuvo en la cena.
 Sangre, tente en el cuerpo,
 como Cristo se detuvo en el huerto.

Sin embargo, la curación de hemorragias mediante ensalmos —aún vigente en la Asturias del siglo XX— ya había sido superada por la medicina empírica en la Roma clásica. En un pasaje de la *Eneida*, en el siglo I antes de Cristo, se narra cómo Eneas, gravemente herido de flecha en un muslo, recibe el auxilio del anciano Iapix, quien frente a otros posibles dones de su protector Apolo, “prefirió conocer las virtudes de las hierbas y los usos de la medicina, y ejercitar sin gloria las artes mudas”. Fiel a estos principios, solamente con sus manos y la aplicación de hierbas, sin mediar palabra, Iapix intenta en vano la curación de Eneas, hasta que Venus le hace entrega del bálsamo que habrá de evitar su muerte.

Aunque la *Odisea* y la *Eneida* son narraciones literarias —y no descripciones etnográficas— lo que deja entrever la comparación entre ambos pasajes es la temprana confrontación entre la medicina mágica y la medicina empírica. Esta confrontación se hace patente en la tragedia *Ajax*, de Sófocles, escrita en el siglo V antes de Cristo, cuando su protagonista, poco antes de darse muerte, exclama: “No es propio de médicos sabios recitar ensalmos (*epodás*) frente a dolencias que exigen el cuchillo”. Aún así, la curación por medio de ensalmos siguió teniendo predicamento hasta el fin de la Antigüedad clásica, pero poco a poco el peso de la balanza se fue inclinando de parte de la medicina técnica, como se puede apreciar en la *Mulomedicina* de Vegecio, quien en el siglo IV afirma taxativamente que “los animales y los hombres no han de ser tratados con palabras vanas, sino con el seguro arte de curar”.

Es evidente que las palabras del ensalmo asturiano para restañar hemorragias no son el eco de las que se pronunciaban en la Grecia homérica, ya que la simbología del ensalmo asturiano está remozada con un barniz cristiano; pero el curandero asturiano y el protomédico griego coinciden en lo esencial: el empleo de fórmulas verbales de carácter mágico con una finalidad terapéutica. Y a este respecto, vuelven a ser pertinentes las precisiones de Mircea Eliade: “Es cierto que la mayoría de estas poblaciones rurales de Europa han sido cristianizadas desde hace más de un milenio. Pero han lo-

grado integrar en su cristianismo una gran parte de su herencia religiosa precristiana, de antigüedad inmemorial. Se puede hablar de un cristianismo primordial, anti-histórico; al cristianizarse, los agricultores europeos han integrado en su nueva fe la religión cósmica que conservaban desde la prehistoria”.

A lo largo de esta antología de fórmulas mágicas, podremos comprobar cómo a lo largo del siglo XX —y aún en pleno siglo XXI— los campesinos asturianos de cierta edad siguen invocando al sol, para que asome entre las nubes; a la luna nueva, para que les proteja contra el dolor de muelas; al arco iris, para que aleje las lluvias; asimismo siguen conjurando el poder devastador de la tormenta, la neblina ciega que impide avistar el ganado, el ataque del águila, la amenaza del lobo, la mordedura de la serpiente y la influencia maligna del mal de ojo; y contra todo pronóstico, siguen *mecinando* una amplia variedad de enfermedades y dolencias por medio de ensalmos; si bien todas estas prácticas sobreviven de manera residual. De manera residual, sí, pero también con más vigencia de lo que pudiera parecer a primera vista si juzgamos este hecho desde una perspectiva exclusivamente urbanita. Todas estas prácticas son rituales que se han venido realizando durante siglos con la convicción de poder influir sobre el curso de la naturaleza, empleando para ello conocimientos, facultades y técnicas de orden natural que, aplicados en su conjunto, adquieren un poder mágico o sobrenatural.

Para bien o para mal, este sentimiento primitivo de miedo-fascinación ante la potencia divina de las fuerzas naturales ha sido barrido por los avances científicos realizados en los últimos siglos, de tal modo que en aras de nuestra aparente superioridad tecnológica hemos llegado a perder hasta el más elemental respeto por la Naturaleza. Sin embargo, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas, la gran mayoría de nosotros sigue imbuida de una serie de creencias y tabúes que son en realidad residuos mitológicos de antiguas culturas, y aún practicamos ceremonias y ritos de paso que no son otra cosa que antiguos rituales degradados e impregnados de modernidad.

Toda vez que han sido desprovistas de funcionalidad por los avances científicos y sociales, estas creencias ancestrales desaparecerán en su inmensa mayoría con la última generación de ancianos que aún las retiene en su memoria. Pero no desaparecerán sin dejar huella, pues de una forma u otra han contribuido a hacer de nosotros lo que somos y forman parte de nuestra historia. En este sentido, cobran especial significado las palabras que James George Frazer escribió en *La rama dorada* (1922), a propósito de “nuestra deuda con el salvaje”:

Situados nosotros sobre los cimientos contruidos por las generaciones que vivieron antes, apenas podemos darnos cuenta de los penosos y prolongados esfuerzos que ha cos-

tado a la humanidad llegar hasta el punto, al fin y al cabo, no muy alto, que hemos alcanzado. Debemos nuestra gratitud a los luchadores innominados y olvidados cuyo pensamiento pacienzudo y cuya diligente actividad han hecho generosamente lo que somos... Somos nosotros a modo de herederos de una fortuna que nos ha sido transmitida por tantas generaciones que la memoria de los que la elaboraron se ha perdido y los poseedores actuales consideran como inalterable y original de su raza desde el principio del mundo. Mas la reflexión y el examen nos convencerán de que debemos a nuestros predecesores mucho más de lo que nos parece nuestro y de que sus errores no fueron extravagancias voluntarias o locos desvaríos, sino sencillamente hipótesis justificables como tales en la época en que fueron formuladas y que una experiencia más completa ha mostrado como inadecuadas. Tan solo por las pruebas sucesivas de las hipótesis y la exclusión de lo falso de ellas es como, al fin, se deduce la verdad. Después de todo, lo que denominamos verdad es solamente la hipótesis que nos parece mejor. Por esto, revisando las opiniones y prácticas de épocas y razas rudas, haremos bien en considerar con benevolencia sus errores, como tropiezos inevitables en la búsqueda de la verdad, y concederles la benévola indulgencia de que nosotros mismos necesitaremos algún día: *cum excusationes itaque veteres audiendi sunt.*

TIPOLOGÍA DE LAS FÓRMULAS MÁGICAS

A diferencia de la oración o la plegaria, en las que el oficiante muestra una actitud de sumisión y reverencia acorde con el pensamiento religioso, el ejecutante del acto ritual de carácter mágico aspira al control y manipulación de la naturaleza a su voluntad. Por otra parte, las oraciones y plegarias suelen ser conocidas por toda la comunidad, y su empleo para la obtención de una determinada gracia o favor es aceptado, e incluso fomentado, por la Iglesia; mientras que la fórmula verbal de carácter mágico está prohibida por la Iglesia, suele ser secreta y se transmite de generación en generación en la más estricta intimidad familiar.

En cuanto a su tipología, las fórmulas mágicas que aún perviven en la tradición oral asturiana se pueden clasificar en tres grandes apartados:

I. INVOCACIONES Y CANTOS DE ASCENDENCIA MÁGICA

Son peticiones, generalmente breves, dirigidas a los astros (el sol, la luna, las estrellas, los cometas) para la obtención de una determinada gracia o favor y llamadas de atención a los animales para que actúen en función de los deseos e intereses del ejecutante.

Así, por ejemplo, se invoca al sol en los días nublados para que salga entre las nubes y brille con fuerza; a la luna llena, para que nos alumbre con su resplandor; a la luna nueva, para que nos proteja contra el dolor de muelas y la mordedura de perros, serpientes y otros animales ponzoñosos; a los cometas y estrellas fugaces, para contrarrestar los malos auspicios de su aparición en el cielo y solicitar su influencia benéfica. También se realizan invocaciones a determinados animales como la mariquita, para que traiga buen tiempo o para averiguar el lugar de procedencia del futuro consorte según la dirección de su vuelo; la lagartija, para que salga de su agujero y se quede inmóvil mientras se la golpea con el palo; la gallina clueca, para que saque mayor número de hembras entre los huevos que está incubando; el clucillo, para que nos anuncie con su canto el número de años que faltan para nuestra boda o para nuestro entierro; o el águila, para que no se lleve los corderos del rebaño. Aunque cabe pensar que el empleo de este tipo de invocaciones abarcaba en el pasado a todos los segmentos de población, hoy pertenece en su mayoría al folklore infantil.

Otras invocaciones se dirigen al buen desarrollo de acciones y procesos como la fabricación de instrumentos musicales de manufactura popular (chiflas o flautas de corteza y zampoñas o gaitas de caña), el fermentado y la cocción de la masa de pan, la muda de los dientes de leche o la búsqueda de objetos perdidos.

A esta serie de invocaciones hay que sumar algunos cantos rituales que hoy se consideran simples canciones de acompañamiento en el trabajo (para atraer enjambres de abejas, para ordeñar las vacas o para elaborar la manteca), pero que a la luz de sus paralelos antiguos y modernos se hace claramente visible su ascendencia y funcionalidad mágicas.

II. CONJUROS

Son fórmulas verbales que se dirigen a un personaje demoníaco o mítico, un fenómeno meteorológico, un animal dañino o un agente maligno para contrarrestar su influencia negativa o su poder destructivo. De ahí que la denominación que hemos adoptado en cada uno de los epígrafes correspondientes vaya siempre precedida de la preposición “contra”, que denota oposición frente aquello que se estima como una amenaza y que, en consecuencia, se desea neutralizar. De este modo, entre los conjuros meteorológicos, se encuentran conjuros contra la tormenta, contra el rayo, contra la niebla, contra el arco iris o contra los remolinos de aire. Igualmente, entre los conjuros dirigidos a los animales dañinos, los hay contra el lobo, la comadreja, la culebra, el águila o las plagas del campo, y entre los conjuros contra seres mitológicos, el conjuro contra el *pisadiel*,

especie de íncubo maligno que oprime el pecho del durmiente provocándole terrores nocturnos y pesadillas. Finalmente, hemos incluido en esta categoría los actos rituales contra el mal de ojo, que si bien se manifiesta en ocasiones como una enfermedad o patología que afecta a las personas y animales —y por consiguiente susceptible de ser clasificado entre los ensalmos— entendemos que lo que se pretende con estos actos rituales no es exactamente una curación sino la expulsión o neutralización del agente maligno causante de la dolencia.

Frente a las invocaciones, que suelen estar caracterizadas por la brevedad, el carácter laudatorio de las fórmulas verbales empleadas y la práctica ausencia de actos rituales de acompañamiento, los conjuros se expresan mediante fórmulas verbales más complejas, que manifiestan un tono imperativo y suelen pronunciarse acompañados de actos rituales con una simbología muy básica, de carácter religioso o parareligioso, como el trazado de cruces en el aire, la colocación de determinados objetos en forma de cruz, la quema de laurel bendecido el Domingo de Ramos o el asperjado con agua bendita. Si exceptuamos los conjuros contra el mal de ojo, que se acompañan de rituales más complejos y que veremos más adelante, los únicos conjuros que se realizan acompañados de un acto ritual carente de simbología religiosa son el conjuro contra el arco iris, que se pronuncia dando la vuelta a una piedra con el dedo meñique, y el conjuro para que el águila suelte la presa que lleva entre sus garras, que se pronuncia mientras se deja caer una piedra sujeta entre las manos.

III. ENSALMOS

Son fórmulas verbales que se dirigen a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objeto de obtener la curación de una enfermedad o dolencia por medios sobrenaturales. En aquellos ensalmos de raíz más antigua —pagana o precristiana—, el oficiante se dirige directamente a la propia enfermedad o agente maligno causante de la misma. El ensalmo se caracteriza fundamentalmente por su funcionalidad curativa, por el empleo de elementos naturales (de origen animal, vegetal o mineral) en la ejecución del ritual y por el hecho de que el ejecutante ejerce el papel de intermediario entre la divinidad y la persona o animal que precisa la curación. Este acto ritual debe realizarse un determinado número de veces y debe repetirse durante varios días consecutivos, que normalmente son nueve en ambos casos.

Frente a las invocaciones y los conjuros, que se caracterizan por su sencillez y brevedad, los ensalmos suelen presentar una estructura más compleja, tanto en sus fórmulas verbales como en la ejecución del acto ritual que las acompaña. Asimismo, el corpus

de los ensalmos presenta una mayor variedad tipológica, acorde con la cantidad y variedad de enfermedades y dolencias que afectan a personas y animales, en cuya curación se emplean. En la ordenación de este corpus hemos optado por establecer una clasificación de tipo funcional, atendiendo a las enfermedades y dolencias tratadas, por considerar que es el tipo de clasificación que ofrece una mayor claridad expositiva. Sin embargo, este corpus de los ensalmos es susceptible de clasificación atendiendo a otros parámetros de carácter más general, como la tipología de su formulación verbal y su *modus operandi* en la curación de la enfermedad. Así pues, combinando estas dos variables podemos establecer las siguientes categorías:

1) *Ensalmos narrativos*: son aquellos que recrean una breve historia (*historiola*) protagonizada por un santo o personaje bíblico que anda en busca de curación para su enfermedad. En esta búsqueda se encuentra con un personaje sagrado —representado por Jesucristo o la Virgen María— que vaticina su pronta curación y le indica el modo de llevarla a cabo. Así, por ejemplo, en el siguiente ensalmo para la curación del *pecirbún* o herpes zóster:

Lázaro no monte andaba
dando llantos de angunia
que el corazón se le partía.
Lo oyó María Santísima:
—Lázaro, ¿tú qué tienes?
—Señora, úlzura y ulzurela,
pecirbún y dicipela.
—Vuélvete, Lázaro, para tu casa,
coge tres arenitas de sal,
tres silvas de un silval,
tres ortigas de un ortigal,
agua de una fuente prial,
y échalo todo en un plato fresnal,
y con aquello lava tus llagas,
que con la ayuda de Dios
y del Espíritu Santo
te serán sanas y salvas.

La *historiola* de este ensalmo narra cómo Lázaro —el leproso protagonista de la parábola bíblica— clama de dolor en el monte, la Virgen María escucha sus lamentos y le revela los ingredientes que ha de aplicar sobre sus llagas para lograr la curación: tres

arenas de sal, tres brotes de zarza, tres brotes de ortiga y agua de fuente perennal, que deberá mezclar en un plato de madera de fresno. En consecuencia, el ritual curativo consiste en la aplicación de la mezcla prescrita por la Virgen sobre la erupción cutánea del paciente mientras se pronuncian las palabras del ensalmo; operación esta que ha de realizarse durante nueve días consecutivos. Mediante la repetición de este ensalmo narrativo lo que se pretende es establecer una analogía entre la situación actual del enfermo aquejado de herpes zóster y su precedente mítico; de modo que se reproduzca nuevamente la curación mágico-milagrosa de la enfermedad de referencia. Este tipo de ensalmos narrativos está muy difundido en la tradición europea y tiene antecedentes documentados en textos arcaicos de la cultura mesopotámica, el antiguo Egipto o la Grecia clásica.

Entre los ensalmos de este tipo presentes en esta antología, se encuentran los siguientes: “para el mal del filu” (53H); “para la erisipela” (59); “para el pecirbún” (60); “para la úlcera” (61.2); “para las quemaduras” (64C); “para la desfeita”(65A); “para el dolor de muelas” (74) y “para el mal de la rana” (80). Mención aparte, merecen los ensalmos “para el ramo del monte” (71) y “para la picadura de culebra” (90A), en los que el encuentro del personaje sagrado —Jesucristo o la Virgen María— no se produce con el enfermo sino con la propia enfermedad o agente maligno que la provoca; siendo el resultado de este encuentro la expulsión o la neutralización mágico-milagrosa de la enfermedad y del agente maligno causante de la misma.

2) *Ensalmos imperativos*: se caracterizan por el tono coactivo con que se dirigen a la enfermedad o agente maligno causante de la misma, instándole a que abandone de inmediato el cuerpo del paciente. Un ejemplo de este tipo es el siguiente ensalmo para la curación del *cuxío*, erupción de la piel que se cree provocada por el uso de prendas de vestir que hayan tenido contacto con culebras, sapos, lagartos, arañas u otras sabandijas que se mencionan en la fórmula verbal:

—Cusiyo, cusiya,
¿qué vienes aquí a buscar?
—Cumer y tsamber
ciniza del tsar.
—¿Sos de culuebra?
Veite a la cueva.
¿Sos de sapo?
Veite al furaco.
¿Sos de tsagartón?
Veite al balsón.

¿Sos de araña?
Veite a la paya.
¿Sos de tsagarta?
Cusiyo, escapa.

Como se puede ver, este ensalmo presenta una estructura dialogada en la que el oficiante pregunta a la enfermedad cuál es la causa de su entrada en el cuerpo del paciente y esta le responde que viene a comer ceniza del llar, sustancia que habrá de aplicarse sobre la erupción mientras se pronuncian las palabras del ensalmo. El efecto buscado con este ensalmo para el *cuxío* es la expulsión del agente causante de la enfermedad a su lugar de procedencia, lo cual se consigue enumerando todo el espectro de agentes posibles y señalando el lugar a donde debe regresar cada uno de ellos. A esta clase de ensalmos imperativos, que buscan la expulsión de la enfermedad o la neutralización del agente causante de la misma, pertenecen los siguientes: “para el *cuxío*” (58); “para la úlcera” (61.1-3); “para la desfecha” (65C); “para la mota del ojo” (67A-B); “para la fístula” (70); “para desadormecer un miembro” (76B); “para las figas” (81); “para la mamitis” (85) y “para la mordedura del lobo” (88.1-2-4).

3) *Ensalmos rogativos*: se caracterizan por el carácter rogativo de su fórmula verbal, que se dirige a un santo o personaje sagrado al que se solicita ayuda para la curación del paciente. Así, el siguiente ensalmo para *destorgar* a una res que se ha atragantado con un trozo de comida, en el que se solicita la intervención de san Blas, patrono de los enfermos de garganta:

San Blas bendito
bocado torgado,
subido y bajado,
destórgame este ganado.

Se pueden adscribir a este grupo los ensalmos “para el mal del filu” (53E-F); “para el sacar agua de los oídos” (78); “para desembazar a una res” (86A-B); “para destorgar a una res” (87) y “para la hernia” (56). Este último se puede considerar rogativo en lo que a la fórmula verbal se refiere, ya que el acto ritual de su ejecución, en el que se pasa al niño enfermo a través de la hendidura de un roble con el objeto de que cuando las dos partes desgajadas del roble se vuelvan a unir quede curada asimismo la dolencia del paciente, se rige más bien por el principio de la magia simpática.

4) *Ensalmos simpatéticos*: se basan en la creencia metafísica de que las cosas que han estado en contacto siguen ejerciendo influencia mutua una vez separadas. Así, por ejemplo, el ensalmo para la curación del *orizo*, especie de llaga o vesícula que se forma en la hendidura de las pezuñas de vacas y ovejas provocando su cojera. El ritual para su curación consiste en cortar un tepe alrededor de la pezuña enferma y arrancarlo del suelo al par que se pronuncian las palabras del ensalmo:

Conforme este campín vaya secando,
la pata de la mio uvieina vaya sanando.

De este modo, a medida que el tepe vaya secando, se producirá la curación de la enfermedad. Pertenecen a esta clase los ensalmos “para el mal del filu” (53A-B-C-D); “para las verrugas” (62C-D); “para el orizo” (82) y “para la picadura de culebra” (90B).

5) *Ensalmos analógicos*: se basan en el principio de que si las premisas de un argumento son ciertas, también lo será el resultado de las acciones que se basan en aquellas; como se puede ver en el siguiente ensalmo para levantar la *paletilla caída*:

Ana paríu a santa Ana,
santa Ana paríu a María,
María paríu a Jesús,
así como estas tres cosas son verdades,
arcas, espinilla y paletilla
se vuelvan a sou lugar
así como las ondas del mar,
así como las pollas al sou pollar,
así como las palomas al sou palomar,
en gracia de Dios y del Espíritu Santo, amén.

Pertenecen a esta categoría los ensalmos “para las quemaduras” (64A-B); “para levantar la paletilla” (68); “para el desfilado” (69A-B-C-D); “para las hemorragias” (72); “para el mal del telu” (83) y “para la mordedura de lobo” (88.3).

6) *Ensalmos transferenciales*: se basan en la creencia de que para expulsar una enfermedad o dolencia del cuerpo del paciente es necesario transferirla a otra persona, o bien a un animal, planta u objeto. Así pues, para la curación de las *lirias* o aftas infantiles se coge un trozo de pan untado con manteca, se busca un perro y se va con el niño enfermo al pie de un mojón que sirva de división entre dos fincas. Allí se manda al

niño besar el mojón y se van dando los trozos de pan al perro, mientras se pronuncia la fórmula verbal del ensalmo:

Marcos beisa,
lirias deixa,
toma can, lirias e pan
y si esto non che basta
el marco has de besar,
que al niño se quitan
y al perro se van.

Pertenecen a esta clase los ensalmos “para las aftas” (54); “para las verrugas” (62A-B); “para los sabañones” (63); “para el orzuelo” (66A-B-C); “para la ictericia” (73) y “para el hipo” (77).

7) *Ensalmos enumerativos*: se caracterizan por el empleo de una serie numérica en regresión hasta llegar a cero, de tal modo que a medida que va decreciendo la serie numérica decrece la presencia de la enfermedad hasta su completa desaparición. Normalmente se utilizan en el tratamiento de patologías susceptibles de cómputo numérico, como son las lombrices intestinales:

[Nombre del enfermo],
lombrices che corto,
non sean da cal, sean de cortar,
de nueve volvéronse ocho,
de ocho, siete,
de siete, seis,
de seis, cinco,
de cinco, cuatro,
de cuatro, tres,
de tres, dos,
de dos, una,
y de una, ninguna.

En la tradición asturiana solamente se documenta un ensalmo de tipo enumerativo, que es el mencionado “para las lombrices intestinales” (55B).

8) *Ensalmos figurativos*: son aquellos en los que se efectúa la representación de un acto simbólico relacionado metafóricamente con la enfermedad de referencia. De este

modo, cuando un niño tarda en hablar se le mete en un *fole* — especie de saco hecho con la piel de una cabra o un carnero— que se carga sobre la espalda del oficiante mientras va por las casas del vecindario simulando pedir limosna. Cada vez que llama a la puerta de un vecino repite la fórmula verbal de referencia:

Limosna pal pobre,
que reventa por falar e non pode.

Mediante la representación de este ritual petitorio se espera que el niño comience a hablar prontamente. Se pueden encuadrar en esta clase los ensalmos “para el mal del filu” (53J); “para las lombrices” (55A); “para la mudez infantil” (57); “para el orzuelo” (66D); “para desadormecer un miembro” (76A) y “para la esterilidad de las vacas” (84).

9) *Ensalmos sacrificiales*: son aquellos que exigen el sacrificio ritual de un animal determinado. Así, por ejemplo, para curar la enfermedad conocida como *mal del toupo* es necesario capturar tres topos vivos y matar cada uno de ellos mediante tres golpes con el puño mientras se pronuncia la fórmula verbal de referencia:

Toupo matéi,
menciña faréi,
c’a axuda de Dios
y da Virgen María
un padrenuestro
y un avemaría.

En la tradición asturiana solamente se documenta un ensalmo de este tipo, que es el citado “para el mal del toupo” (75).

ENSALMOS PAGANOS Y ENSALMOS MÁGICO-RELIGIOSOS

Otro ensayo de clasificación que podría ser pertinente es la ausencia o la presencia de elementos cristianos en la formulación verbal de los ensalmos; es decir, ensalmos de carácter puramente pagano —quizá de origen precristiano— frente a ensalmos de carácter mágico-religioso. De este modo, la clasificación se establecería en dos grandes grupos:

- 1) Ensalmos de carácter pagano (núms. 54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64A-B, 66, 69C-D, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90B).
- 2) Ensalmos de carácter mágico-religioso (núms. 56, 59, 60, 64C, 65, 67, 68, 69A-B, 71, 72, 74, 80, 86, 87, 90A).

A partir de esta clasificación se puede comprobar que un alto porcentaje de ensalmos terapéuticos de la tradición asturiana está exento de simbología religiosa en lo que respecta a su formulación verbal; lo cual constituye un indicio de su antigüedad y probable origen precristiano. Dentro de esta clasificación habría que efectuar alguna salvedad referente a los ensalmos para el hipo (núm. 67) y para el dolor de muelas (núm. 74), por considerar que su incorporación a la tradición asturiana es reciente, ya que se documentan de manera muy esporádica —ambos en versión única— frente a las tradiciones del centro y sur de España, donde se emplean con abundante frecuencia. Por otra parte, respecto del ensalmo para el dolor de muelas (núm. 74), que en otros lugares de España se conoce como “oración de santa Apolonia”, su funcionalidad en Asturias está cubierta por una invocación de más amplio espectro, como es la invocación a la luna nueva (núm. 3) para la prevención del dolor de muelas, de tradición paneuropea y clarísimo origen pagano o precristiano.

Cabe aclarar también que entre los ensalmos que hemos clasificado como de carácter pagano pueden aparecer ocasionalmente diversas menciones a Dios, Jesucristo o la Virgen; pero tales menciones pueden considerarse “adherencias” que se han ido incorporando a las correspondientes formulaciones verbales en el devenir de su transmisión oral (núms. 55A.5, 55B.1, 64A.3, 64A.5, 69D.1, 75.2, 75.3, 88.4). Esta apreciación queda demostrada por el hecho de que estas menciones son meramente formularias y la rima de las mismas no coincide con la del resto de la composición.

Por otra parte, el ensalmo para la curación del *mal de la rana* (núm. 80), que se presenta bajo dos modalidades diferentes: 80A “Virgen hilandera con tres ovillos” y 80B “Virgen lectora con tres libros”, y que hemos clasificado entre los ensalmos de carácter mágico-religioso, debería figurar probablemente entre los ensalmos paganos, ya que a pesar de la mención a la Virgen María, esta representa a todas luces el trasunto de una divinidad trifuncional de difusión paneuropea relacionada con las tríadas femeninas de las mitologías griega y romana —Moiras y Parcas— especializadas en hilar o tejer el hilo de la vida.

Finalmente, como muestra del conservadurismo de la tradición asturiana y de la evolución de un ensalmo de origen pagano hacia fórmulas verbales más acordes con la religión cristiana, cabe traer a colación el ensalmo para el *mal del telu* o indigestión del ganado vacuno (núm. 83). Para su curación se usa una vara de acebo con la que se

frota la barriga del animal de adelante hacia atrás, mientras se pronuncian las siguientes palabras:

Atelo y acebo
foron a xunta,
y acebo volvéu
y atelo nunca.

El efecto que se persigue con la analogía expresada en la fórmula verbal es la expulsión de la dolencia (*atelo*) hacia un lugar del que no pueda regresar, a diferencia de su oponente, la vara de acebo, que permanece en manos del oficiante. Una fórmula similar, pero ya cristianizada, se documenta en el distrito portugués de Viana do Castelo para la curación de la disentería infantil. Allí la curación se realiza mojando una moneda de plata en agua y asperjando a la criatura enferma mientras dice:

Prata e lábia foi a Roma
e prata veio e lábia não.

Y de manera similar en la provincia de Pontevedra, donde se curan los bubones de las ingles sentando al enfermo junto la *lareira*, haciéndole extender un pie sobre la misma y trazando círculos con una hoz sobre la parte enferma, mientras se recitan estas palabras:

Incoa, forca foi a Roma,
forca veu, e incoa non.
¡Incoa, forca!
Pol-a Virxen María,
un padrenuestro
y avemaría.

A la vista de estas dos versiones de la tradición galaico-portuguesa, podemos apreciar cómo se introduce una mención expresa a la ciudad de Roma, capital de la cristiandad, y cómo se suplementa el ensalmo gallego con una invocación formularia a la Virgen María y la mención de las dos oraciones de la liturgia católica que deben rezarse a continuación del ensalmo. Este mismo proceso de cristianización se observa en la tradición catalana, donde se emplea un ensalmo similar para la curación de *les morenes* o hemorroides:

Cristo i la morena
van camí de Roma,
la morena se queda,
i Cristo se'n torna.

E igualmente se emplea en la tradición valenciana para la curación del cáncer:

El cranch y Jesucristo
se'n van a Roma,
el cranch s'en va
y Jesucristo torna,
y visca Cristo,
mori el cranch
y visca la fe de Jesucristo.

Donde, de modo paralelo a la tradición galaico-portuguesa, podemos comprobar cómo se suplementa el ensalmo original con invocaciones relativas a la fe cristiana. Esta última formulación verbal se ha difundido recientemente en otras tradiciones a partir de su publicación en libros de oraciones apócrifas como *La Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de oraciones*, que llegaron a alcanzar gran popularidad a través de numerosas ediciones realizadas en España e Hispanoamérica en las últimas décadas del siglo XX:

Pera curar el cranch o cáncer:
El Cranc i Jesucrist se'n van a Roma.
El Cranc se'n va, i Jesucrist hi torna.
¡I visca Crist!
¡Mori el Cranc,
i visca la Fe de Jesucrist.

POLIVALENCIA DE LAS FÓRMULAS MÁGICAS: TIPOS Y MODALIDADES

Además del proceso de cristianización que afecta a la formulación verbal de determinados ensalmos, lo que se puede apreciar en la anterior serie de versiones asturianas, galaico-portuguesas y catalanas es la polivalencia de este tipo de fórmulas, que pueden ser aplicadas a la curación de enfermedades de diversa naturaleza. Es decir, que

un mismo ensalmo-tipo puede ser empleado para la curación de diversas enfermedades y, por otra parte, una misma enfermedad puede ser curada mediante diferentes ensalmos-tipo, según los diferentes lugares. Es por ello que, dentro de la clasificación de tipo funcional que hemos establecido para la tradición asturiana (según la enfermedad o dolencia a tratar), ha sido necesario en muchas ocasiones el establecimiento de diferentes modalidades. Normalmente, cada una de estas modalidades se circunscribe a un área geográfica determinada, de extensión variable según el tema de que se trate. Así, por ejemplo, para la curación del orzuelo se pueden establecer cuatro modalidades diferentes dentro de la tradición asturiana:

“Tipo oriental”

En el oriente [de Asturias] quitan el orzuelo echándoselo a otra persona, para lo cual abren y cierran con rapidez el índice de la mano derecha frente al ojo donde lo van a echar y dicen en voz baja:

Mala paya,
mala raya,
mal arzolín
te caya.

[CARAVIA]
[De Llano (1922), p. 122]

“Tipo centro-oriental”

Arzolín, arzolillu,
dexa el mio güeyín,
pasa pal anillu.

Se pasa un anillo por encima del ojo enfermo, y desaparece el orzuelo.

[Sobrefoz-PONGA]
[Castañón (1976), p. 61]

“Tipo central”

También se quitan echándoselos a otra persona que esté delante, para lo cual basta pasarse por ellos —sin que la persona a quien se echan lo note— un dedo de la mano, diciendo al propio tiempo en voz baja:

Arzulín te echo,
al ojo derecho,
mírame bien,
que a ti te lo echo.
Y el orzuelo se pasa en seguida.

[PROAZA]
[Arivau (1886), p. 263]

“Tipo occidental”

En los lugares próximos a Navelgas se curan los orzuelos haciendo un castillete con *carozos*, al que se le da fuego, colocando el paciente la cara encima con los ojos abiertos para recoger el humo. En ciertos pueblos, como Vallinaferrera, se queman pajas en lugar de *carozos*. La formulilla que se recita al tiempo de ahumarse dice así:

Veite, arzulín,
que te queima
la casa ya'l mulín.

[Navelgas-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 403]

A la luz de estos ejemplos se puede ver cómo en las tres primeras modalidades, procedentes del oriente y centro de Asturias, se emplean fórmulas correspondientes a la categoría de ensalmo transferencial, es decir, aquella que busca transferir la enfermedad o dolencia a otra persona (núms. 66A y 66C) o a un objeto que sirva de receptáculo (núm. 66B); mientras que en la modalidad correspondiente al área occidental (núm. 66D), se emplea un ensalmo de tipo figurativo mediante un acto simbólico que representa la quema de la “casa” donde habita el orzuelo, forzando de este modo su expulsión del ojo del paciente. Por otra parte, es significativo el hecho de que las modalidades asturianas de tipo oriental y central (núms. 66A-B-C) son comunes a las que se documentan en el centro y sur de España; mientras que las versiones de tipo occidental (núm. 66D) corresponden a la modalidad galaico-portuguesa, cuya área de difusión abarca las cuatro provincias gallegas y Portugal en toda su extensión, desde las regiones norteñas de Minho, Douro y Beira Alta hasta el extremo sur del Algarve. Correspondencias estas que, como veremos más adelante, son extrapolables al conjunto de ensalmos del corpus asturiano.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CORPUS ASTURIANO

Mediante el examen exhaustivo del corpus de fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana se puede constatar la existencia de un notable desequilibrio entre las áreas oriental y occidental de Asturias, en el sentido de que la práctica totalidad de los ensalmos documentados procede de esta última zona, cuya extensión geográfica coincide aproximadamente con las áreas lingüísticas del gallego-asturiano y el asturiano occidental. A pesar de esta evidencia, no es posible, a día de hoy, ofrecer razones plausibles que puedan justificar tal “anomalía” en la distribución geográfica del corpus de ensalmos asturianos; de modo que habremos de contentarnos con la simple constatación de este hecho mediante una serie de apreciaciones comparativas. Si nos fijamos en el corpus asturiano de invocaciones a los astros y a los animales, podemos observar que, si bien existe cierto desequilibrio entre ambas áreas en cuanto a cantidad y variedad de versiones —siempre favorable al área occidental—, hay determinados items que se extienden por toda la región, como son las invocaciones al sol, al caracol, a la mariquita, a la lagartija, a la gallina clueca, al cuclillo o a los enjambres de abejas, por citar algunos ejemplos. Y lo mismo sucede en el corpus de conjuros, como es el caso de los conjuros contra la tormenta, el rayo, la niebla, las plagas del campo o las gafuras del agua (véase la tipología de cada uno de ellos y su distribución geográfica en los epígrafes correspondientes). Sin embargo, en el caso de los ensalmos podemos observar cómo su ámbito geográfico se circunscribe casi exclusivamente al área occidental de la región. Tanto es así que, examinado exhaustivamente el corpus de ensalmos de la tradición asturiana, de los treinta y siete tipos documentados solamente se documentan fuera del área occidental cinco de ellos: tres en el área oriental (para las verrugas, el orzuelo y la ictericia), y dos en el área central (para la *desfecha* y la mota del ojo). Cabe añadir además que estos cinco ensalmos con presencia atestiguada en las áreas central y oriental de Asturias se documentan en modalidades diferentes a los correspondientes del área occidental.

Ciertamente, resulta llamativo que patologías endémicas como las lombrices intestinales, la erisipela o el herpes zóster; dolencias habituales como la paletilla caída o el panadizo y accidentes frecuentes como la dislocación de un miembro o la mordedura de culebra, que se curan habitualmente con ensalmos en todo el occidente de Asturias, carezcan de remedios y procedimientos curativos comparables en las áreas central y oriental, siendo estas de características geográficas y socioculturales similares a aquella. Cabe pensar que determinados factores como la mayor cercanía de los núcleos de población del área centro-oriental a los centros urbanos industriales y la temprana mejora de las vías de comunicación en esta zona —con todo lo que ello

implica— pudieran haber contribuido a anticipar el declive de este tipo de prácticas respecto del área occidental de la región, que mantuvo su aislamiento geográfico durante más tiempo. Sin embargo, tampoco las razones apuntadas parecen suficientes para explicar tal desequilibrio entre ambas áreas, habida cuenta de que la ausencia de prácticas mágico-religiosas para la curación de enfermedades en el área centro-oriental de Asturias era ya un hecho constatable a principios del siglo XX, cuando investigadores como Aurelio de Llano o Constantino Cabal efectuaron sus pesquisas folclóricas en aquella zona sin obtener resultados a este respecto. Sin embargo, tanto uno como el otro dieron a conocer en sus respectivas publicaciones sobre folklore asturiano interesantes muestras de ensalmos procedentes del occidente de Asturias, bien producto de sus investigaciones *in situ* o bien a través de corresponsales de la zona¹. Lógicamente, cabe pensar que, a la vista de tan espléndidos materiales, ambos investigadores se hubiesen esforzado en acopiar muestras paralelas de la zona oriental, de haber sido posible, ya que tanto uno como el otro eran naturales del centro-oriental asturiano y buenos conocedores de su realidad social.

Esta suposición sobre la ausencia de ensalmos curativos en las áreas central y oriental de Asturias a principios del siglo XX, queda corroborada en lo que respecta a las últimas décadas de ese siglo por la exhaustiva investigación de campo realizada por Ramón Sordo Sotres, natural de Llanes y gran conocedor de la tradición oral del oriente de Asturias, con quién compartí numerosas jornadas de encuesta que confirmaron la inexistencia de este tipo de fórmulas curativas en la referida área oriental. Igualmente infructuosas en este sentido fueron las investigaciones realizadas por Xosé “Ambás” y Ramsés Ilesies, quienes colaboraron en la edición de esta antología aportando numerosas invocaciones y conjuros procedentes del área oriental sin poder añadir muestras significativas de ensalmos documentados en esta zona.

¹ En el caso de Aurelio de Llano, el conjuro contra los *ingalius* (mal del filo) y ensalmos para la curación de las liras (aftas infantiles), el pecirbún (herpes zóster), el orzuelo, el argueiro (mota del ojo), la paletilla caída, el desnogado (distensión de ligamentos) y el desfilado (dislocación de un miembro), recogidos mediante trabajo de campo realizado en los concejos de Allande, Ibias y Grandas de Salime en noviembre de 1921. Y en el caso de Constantino Cabal, el conjuro contra el mal del filo y ensalmos para las lombrices intestinales, el pecirbún (herpes zóster), la úlcera, la desfeita (queratitis ocular), el orzuelo, la paletilla caída, el desfilado (dislocación de un miembro), el salto de corda (distensión de ligamentos), el ramo del monte (mastitis) y el mal de la rana (ranilla), remitidos por un colaborador, Francisco Díaz Fernández, comerciante de Castrillón (Boal), en la década de 1920.

LA COMPILACIÓN DE ESTA ANTOLOGÍA

Para la compilación de esta antología hemos realizado, en primer lugar, una selección de textos a partir de la documentación exhaustiva de la bibliografía producida en Asturias sobre esta materia desde el siglo XIX hasta el presente. Y de manera complementaria a esta labor de documentación bibliográfica, hemos llevado a cabo una investigación de campo dirigida al registro audiovisual de las fórmulas y prácticas rituales de carácter mágico que aún perviven en la tradición oral asturiana. Esta investigación de campo se ha prolongado a lo largo de veinticinco años, si bien de manera intermitente, desde las primeras grabaciones magnetofónicas realizadas en 1990 hasta las últimas grabaciones audiovisuales realizadas con tecnología digital entre los años 2012 y 2014. Estas últimas grabaciones digitales fueron realizadas en el marco del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, mediante la cofinanciación del Instituto del Patrimonio Cultural de España (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) y la Dirección General de Patrimonio Cultural del Principado de Asturias.

Como ya hemos indicado, la investigación de campo se realizó mediante entrevistas *in situ* a los informantes y su registro se efectuó por medios audiovisuales, tratando de documentar tanto las fórmulas verbales como los procedimientos rituales empleados en su ejecución. Esta labor de documentación se ha llevado a cabo poniendo un énfasis especial en la consideración del elemento humano como portador de un patrimonio inmaterial que progresivamente se modifica o desaparece y que, mediante las nuevas tecnologías de archivo y comunicación, podrá ser objeto de conocimiento en el presente y transmitirse a las generaciones futuras de manera fidedigna y sin que sus depositarios actuales caigan en el olvido.

Además del trabajo de campo por mí realizado entre los años 1990 y 2015, el corpus de fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana se vio enriquecido con aportaciones de otros investigadores como Fernando Ornos Fernández, Ramón Sordo Sotres, Alberto Álvarez Peña y, muy especialmente, con la colaboración de Xosé “Ambás” y Ramsés Ilesies, quienes a lo largo de estos últimos años me fueron enviando numerosos correos electrónicos con archivos de sonido y transcripciones de centenares de versiones recogidas por toda Asturias.

La finalidad de este acopio de versiones era, en un principio, la edición del corpus integral de fórmulas mágicas de la tradición asturiana, tanto las editadas a lo largo de los siglos XIX y XX como las versiones inéditas recopiladas mediante el trabajo de campo. Sin embargo, la creciente magnitud del corpus acopiado lo largo de tantos años —que alcanzaba ya los tres millares de versiones— hizo necesario realizar una

selección atendiendo a su calidad literaria, su representatividad geográfica o su rareza. De este modo, el corpus quedó reducido a un total de 600 versiones (de las cuales 257 corresponden a la documentación bibliográfica y 343 son versiones inéditas recopiladas mediante el trabajo de campo), que son las que finalmente editamos esta antología.

Como resultado de esta labor de documentación, hemos logrado establecer un total de 90 fórmulas mágicas diferentes que hemos distribuido, atendiendo a su funcionalidad, entre los tres grupos anteriormente definidos: invocaciones, conjuros y ensalmos. Cada una de estas fórmulas-tipo puede presentar, a su vez, diferentes modalidades en función de su área geográfica de procedencia. Así, por ejemplo, la invocación al sol presenta dos diferentes modalidades: oriental y centro-occidental, para un total de veinte versiones documentadas; mientras que el conjuro contra la niebla, en virtud de su amplia difusión por toda Asturias (con casi doscientas versiones documentadas), presenta hasta siete modalidades diferentes: oriental, centro-oriental (A), centro-oriental (A+B), centro-occidental (A), centro-occidental (A+B), occidental y conaviego.

NUEVAS APORTACIONES DEL TRABAJO DE CAMPO

El trabajo de campo realizado para la compilación de esta antología ha permitido registrar de viva voz numerosas variantes de fórmulas mágicas que hasta el momento solo habían sido documentadas en versión única. Así, por ejemplo, la invocación al sol (Blanco Piñán: 1979), la invocación a la luna para que alumbré el camino (Arivau: 1886), la invocación a la luna nueva para la prevención del dolor de muelas (Riaño: 1984), la invocación a la bóveda santa (Acevedo: 1898), la invocación al grillo para que salga de su agujero (Cabal: 1925), la invocación al pavo para que se encrespe (Vigón: 1895), el conjuro contra la tormenta en versión arcaica relacionada con la pizarra visigótica de Carrio (Peña: 2006), el ensalmo para la mudez infantil (Ponticella: 1985), el ensalmo para la úlcera (Cabal: 1928), el ensalmo para el ramo del monte (Cabal: 1928), el ensalmo para desadormecer un miembro (Castro & Riaño: 1984), el ensalmo para la picadura de ortiga (Castañón: 1977), el ensalmo para desembazar a una res (Rico: 1957) y el ensalmo para destorgar a una res (Fonteriz: 1960).

Asimismo, se ha ampliado el corpus hasta ahora conocido gracias al hallazgo de varias fórmulas-tipo nunca antes documentadas en la tradición asturiana, como las invocaciones a la estrella fugaz (núm. 5), a la mosca del ganado (núm. 9), al buitres (núm. 17), al puercoespín (núm. 18), la invocación para sembrar cáñamo (núm. 21), la

invocación para averiguar las señas del futuro marido mediante el lanzamiento de una *goña* o pepita de cereza (núm. 26), la invocación para deshacerse de la galbana o pereza (núm. 27), la invocación para encontrar la aguja perdida (núm. 24) y la invocación para encontrar cosas menudas (núm. 25); los conjuros contra los remolinos de aire (núm. 40), contra la comadreja (núm. 44), contra el perro ladrador (núm. 47) y contra el *pisadiel* (núm. 49); y los ensalmos para la fistula (núm. 70), para el dolor de muelas (núm. 74), para la curación del *mal del toupo* (núm. 75), para las *figas* o verrugas del ganado (núm. 81) y para la curación de la mamitis en la vacas (núm. 85).

CRITERIOS DE ORDENACIÓN Y EDICIÓN DEL CORPUS DE TEXTOS

Las noventa fórmulas-tipo que figuran en el índice de esta antología —y sus correspondientes modalidades si las hubiere— aparecen representadas por diferentes versiones con el objeto de mostrar la cronología de su documentación y la amplitud de su área de difusión geográfica, ordenando cada serie de versiones con un criterio espacial que va desde el oriente al occidente de Asturias. Así pues, cada texto se identifica por el número de índice de la fórmula-tipo a la que representa, seguido de una letra mayúscula que corresponde a la modalidad y un último número precedido de un punto que corresponde al número de la versión:

1

Al sol

1A

“SOLÍN DE RIQUEZA”

1A.1

Solín de riqueza,
que Dios ti caleza,
pa hoy y pa mañana
y pa toda la semana.

Dícese cuando sale el sol en un día malo y frío.

[Meré-LLANES]

[Blanco Piñán (1979), p. 234]

Como se muestra en este ejemplo, el número simple y el título en negrita corresponden la fórmula-tipo que figura en el índice (invocación al sol), el número 1A corresponde a la modalidad del área oriental de Asturias (“Solín de riqueza”) y el número 1A.1 corresponde al número de versión. En el caso de las versiones procedentes de documentación bibliográfica, el texto de la fórmula verbal puede ir acompañado de algún comentario explicativo por parte de su primer editor, que incluimos respetando su ubicación original, bien antes de la fórmula verbal o bien después. A continuación, figura entre corchetes el lugar de procedencia de la versión [localidad-concejo] y en la línea siguiente, también entre corchetes, la referencia bibliográfica correspondiente [editor, fecha, número de página]. Esta referencia remite a la bibliografía que se encuentra al final de esta antología.

Cuando se trata de versiones inéditas procedentes de trabajo de campo seguimos el mismo esquema, con la salvedad de que el comentario explicativo corresponde al informante de la versión oral reproducida en el texto, que transcribimos con la mayor fidelidad posible y respetando siempre sus rasgos dialectales. Así, por ejemplo, la siguiente versión corresponde a la modalidad 1B de la invocación al sol (“Sal, solín, sal”), que se documenta en el área centro-occidental de Asturias:

1B

“SAL, SOLÍN, SAL”

1B.1

En Tulinas, cuando tábamos pol mes de la yerba, que taba la neblina... y pa que se marchara la neblina y reluciera el sol, y decía[mos]... pidíamoslo...

Sal, solín, sal,
que te llama san Miguel
para hoy y pa mañana
y pa toda la semana.

[Hilario González Fernández, 77 años, Tolinas-GRAU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

Después del texto de la fórmula verbal figuran entre corchetes los datos del informante [nombre y apellidos, edad, localidad y concejo]. Y en la línea siguiente, también entre corchetes, la mención de su colector, la referencia a su carácter inédito y el año de recolección.

Finalmente, cada serie de versiones correspondiente a una determinada fórmula-tipo va seguida de tres epígrafes que hacen referencia a su funcionalidad, al ritual de ejecución y a la distribución geográfica de cada modalidad, y un último apartado de observaciones que hace referencia a los antecedentes históricos y paralelos geográficos de la fórmula en cuestión mediante un estudio comparativo.

COORDENADAS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO

Cada una de las noventa fórmulas-tipo de que consta esta antología ha sido objeto de un estudio comparativo que hemos realizado desde una doble perspectiva:

- A) diacrónica: orientada a la identificación de sus antecedentes históricos y precedentes literarios en un periodo cronológico que, en líneas generales, abarca desde el siglo IX hasta la actualidad.
- B) diatópica: orientada a la búsqueda de sus paralelos en las tradiciones orales de otras regiones de España, de otras comunidades hispánicas (insulares, sefardíes e iberoamericanas) y de otros países europeos de nuestro entorno, especialmente Portugal, Francia e Italia; aunque en no pocas ocasiones hemos podido detectar paralelos en áreas lingüísticas más alejadas, como la germánica, la báltica o la eslava.

A este respecto, debemos aclarar que cuando hablamos de “paralelos” de tal o cual fórmula asturiana en una determinada tradición, estamos aplicando este término en un sentido estricto. Así, por ejemplo, si decimos que el ensalmo asturiano contra la *fistula* (infección del tejido subcutáneo) tiene paralelos en las tradiciones gallega, andaluza, luso-brasileña, rumana o sefardí oriental, no nos estamos refiriendo simplemente a que en dichas tradiciones también se hayan documentado ensalmos para la curación de la misma enfermedad o dolencia, sino al hecho de que en estas tradiciones se han documentado fórmulas verbales prácticamente idénticas a la asturiana, bien sea para la curación de la *fistula* o bien aplicadas a la curación de otras enfermedades o dolencias. Y lo mismo cabe decir respecto de los precedentes literarios de una determinada fórmula verbal. Veámoslo con un ejemplo referido precisamente al ensalmo asturiano para la curación de la *fistula*, que consiste en un ritual mágico para la expulsión gradual de la infección hacia el exterior, cuya fórmula verbal es la siguiente:

Fístula rabiosa
sal del hueso,
del hueso a la carne,
de la carne a la sangre,
de la sangre al pellejo,
del pellejo a la piedra
y de la piedra al suelo.

[Generosa Arias Fernández, 77 años, Parada la Nueva-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1998]

Entre los paralelos de otras regiones de España y de las tradiciones luso-brasileña, rumana y sefardí oriental, podemos citar los siguientes:

Sar, mardita raniya,
der cuerpo der güey
der cuerpo ar cuero,
der cuero ar pelo,
der pelo ar cuerno,
der cuerno a la má[r].

(Osuna-SEVILLA, siglo XIX)

Lixo cobral
sal do animal;
s'estás na sangre
vente a carne,
s'estás na carne
vente o coiro,
s'estás no coiro
vente o pelo,
s'estás no pelo
vente o aceiro,
s'estás no aceiro
vente a terra.

(Golada-PONTEVEDRA, siglo XX)

Reza-lhe o credo
que ela se há-de secar
do tutano ao osso,
do osso à carne,

da carne à pele,
da pele ao mar

(Islas Azores-PORTUGAL, siglo XX)

Esipela, esipelão,
esipa deu no tutano,
do tutano deu no osso
do osso deu na carne
da carne deu na pele
da pele foi pras ondas do mar.

(Minas Gerais-BRASIL, siglo XX)

A vezes, la ekspulsion de los sidim i de los danyadores a las profundinas de la mar no es direkta, sino gradual: del kuerpo al pokun, del pokun a la piedra, de la piedra a la calle i de la calle a las profundinas de la mar:

[...] todo el mal de aqui lo quito,
al pokun lo echo,
del pokun a la piedra,
de la piedra a la calle,
de la calle a las profundinas de la mar.

(Sarajevo-BOSNIA, siglo XX)

Eșî de la cutare
din os in carne,
din carne in pîele,
din rânză
in osânza.
[Sal de la pústula
del hueso a la carne,
de la carne a la piel,
del estómago
a la grasa]

(RUMANÍA, siglo XIX)

Como se puede apreciar, las palabras de la fórmula verbal pueden variar en cierta medida, adecuándose a las particularidades del lugar donde dicha fórmula ha tomado carta de naturaleza con el paso de los siglos; pero la estructura y el contenido de la

fórmula verbal siguen siendo los mismos. Igualmente, entre los precedentes literarios de esta serie de fórmulas de la tradición oral moderna podemos aducir varios ensalmos anotados en diversos códices europeos fechados entre los siglos IX y XIII, que responden exactamente al mismo esquema de expulsión gradual de la enfermedad hacia el exterior, empleando para ello palabras casi idénticas:

Nel mio nome chesta nell'osso,
e esca nella carne e venga nel cuoio,
e esca del cuoio e venga nel pelo,
e quello pelo caggia in terra,

(Biblioteca Comunale, ITALIA, s. XIII)

Adiuvame, deus salvator meus, in adiutorio tuo, adiuva nos cantare et praecantare [...]
hic moveat de ossa in pulpam, de pulpa in pellem, de pelle in pilum, de pilo in terram.

(Codex Bonensis, ALEMANIA, s. XI)

*Exsunt en dolores, d'os en polpa / (de polpa en curi) / de curi en pel / de pel en erpa, taerra
madre susipiat dolores.*

(Liber legis doctorum, FRANCIA, s. X)

Gang ût, nesso, mid nigun nessiklinon,
ût fana themo marge an that ben, fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flesgke an thia hud, ût fan thera hud an thesa strala.
Drohtin, uuerthe so.
[Sal, gusano, con nueve gusanillos,
de la médula al hueso, del hueso a la carne,
de la carne a esta piel, de la piel a esta flecha.
Señor, que así sea].

(Códice 751, Biblioteca Nacional Austríaca, s. X)

Coniuro te, puncte, per deum vivum et per deum altissimum et per deum omnipotentem. [...] *exi de osso in pulpa, de pulpa in pelle, de pelle in pilo, de pilo in terra.*

(Códice XC, Biblioteca Capitular de Verona, s. IX)

Como conclusión del estudio comparativo entre versiones antiguas y modernas del *corpus* de fórmulas mágicas de esta antología, cabe manifestar nuestro asombro ante la extraordinaria capacidad de pervivencia de una serie de rituales mágicos y curativos

que, habiendo vivido en estado latente durante más de mil años, vuelven a aflorar en la tradición oral asturiana en pleno siglo XXI. A este respecto, cabe señalar que el presente trabajo de documentación y estudio de las *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana*, no se circunscribe únicamente al patrimonio oral de Asturias, sino que tiene vocación universal en el sentido de que la tradición asturiana, como la de cualquier otra comunidad, es difícilmente comprensible fuera del marco general en el que está inserta. Lo cual nos lleva a concluir que la prospección y análisis comparativo de sus paralelos diacrónicos y diatópicos puede ser, en muchos casos, el método que nos dé las claves para el entendimiento global de nuestra cultura y, a la par, de la cultura de los demás. Y todo ello sin olvidar que, tanto los hallazgos que ha podido deparar la investigación de campo como las conexiones que es posible establecer mediante su estudio comparativo, pueden arrojar nueva luz sobre el significado y la trascendencia cultural de una amplia serie de manuscritos y códices medievales que se custodian hoy en algunas de las bibliotecas más prestigiosas del mundo.

PERCEPCIÓN DE LOS SUJETOS PROTAGONISTAS

La percepción que los sujetos protagonistas del repertorio oral de fórmulas mágicas tienen sobre este fenómeno es muy limitada, ya que se circunscribe exclusivamente al aprendizaje recibido por transmisión familiar y a su propia experiencia personal. A la pregunta sobre la antigüedad y origen de las prácticas rituales de las que son depositarios, la respuesta es invariablemente la misma, aún con todas las matizaciones posibles: una tradición familiar que se pierde en la noche de los tiempos.



“Esas son cosas de las antiguas, que cuando yo era nena pequeña ya lo sentí hablar a mis abuelos y a mis padres, que en paz descansen todos, que tán en otro mundo...”. (Elena López Santiago, c. 75 años. Masenga, VILLAYÓN, 2013).



“Pues dos antepasados, de meus padres, de los abuelos... y de oirlo así... que van pasando as generacioes...”. (Carmen Díaz Fernández, 61 años. Molexón, A VEIGA, 2013).



“Pues de mi padre... y mi padre del otro, y del otro, y del otro... hasta qué sé yo dónde...”. (José Vior Monteserín, 66 años. Eiramola, CASTROPOL. 2013).



“Me las aprendió mi padre, y mi abuelo, vienen de atrás, de unos pa otros, como yo ahora aprendo al hijo... me muero yo y sabe el hijo hacerlo, y así vamos corriendo...”. (Manuel Díaz Fernández, 85 años. Seroiro, IBIAS, 2013).

En cuanto a la justificación del porqué se recurría al uso de estas prácticas rituales en la vida cotidiana, especialmente aquellas de carácter mágico-medicinal, la respuesta es obvia para todos los entrevistados: porque en aquella época no había otros recursos a su alcance.



“Curaba cuando curaba... pero otra cosa no había, había que valirse de aquello”. (Carmen Iriarte Rodríguez, 77 años. Eiboyu, ALLANDE, 2013).



“Y con eso nos valíamos aunque no valiera... no sabíamos otra cosa”. (Carmen Díaz Fernández, 81 años. Seroiro, IBIAS, 2013).



“Entonces de aquella no había veterinarios, no teníamos... era de refranes de los que había de viejo; pero los refranes de los viejos son muy verdade-

ros, eran verdaderos... porque de aquella pal ganáu no había veterinarios ni había nada, había que valirse con...". (Secundino Lago Fernández, 82 años, Monesteriu'l Coutu, CANGAS DEL NARCEA, 2013).

En cualquier caso, para que estas prácticas rituales produzcan el efecto deseado, es condición necesaria tener fe en la virtud de las mismas, tanto por parte del oficiante como del paciente.



“¿Tú crees en Dios?, ¿tú crees que la oración val pa sanar una vaca? Porque si no tienes fe es igual que digas la oración que no; pero el que tiene fe sí que vale, ¡probáu!”. (José Castrosín Rodríguez, 78 años. Eirrondu, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Lo que tiene la virtud son las palabras, no sé si es la creencia o la fe que uno tiene... eso para mí que es la creencia y la fe que tú tienes, como el que reza una oración pidiéndole a Dios por una persona o por un enfermo... yo creo que es la virtud de la fe y la creencia que uno tiene, no es otra cosa”. (Ramiro Miranda López, 57 años. Lourido, SAN TISO D'ABRES, 2013).



“No es que tenga gracia la persona que lo hace, sino que tienes que tener fe y tar tú mentalizáu de que tienes esa fe de que cura, ¡y cura! Eso es así”. (Olga, c. 65 años. Villar de Bergame, CANGAS DEL NARCEA, 2013).

Sin embargo, en la medida en que ha ido avanzando el progreso en educación, sanidad y otros factores sociales, la convicción acerca de la eficacia de estas prácticas ha ido retrocediendo paulatinamente, de modo que empieza a ganar terreno la duda razonable:



“Aquela xente tían fe en eso, que yo non sé si valía o non valía. Curase o non curase, no lo sé, ¡equis!, pero que hacían eso, sí, y acórdome... acórdome, non de ver, acórdome de hacerlo también...”. (Jesús González López, 75 años. San Pedro de Ahío, SAMARTÍN D’OZCOS, 2013).



“Yo no sé si esto por palabras... si a lo mejor era que necesitaba ese conjunto de agua ya las ramas que iban, no lo sé, no lo puedo explicar...”. (César Rozas, 78 años. San Romano, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Y a lo mejor curaba por casualidá, y a lo mejor no, no se sabe, no sabemos nada; pero bueno, hay de todo en el mundo, muchas cosas que no sabemos, poderes, también puede haber algún poder”. (Florentina Uría González, 85 años. San Clemente, IBIAS, 2013).

PERSPECTIVAS DE FUTURO

En cuanto a las perspectivas de futuro de estas prácticas rituales, nos encontramos ante un proceso de extinción irreversible que, por otra parte, no es de lamentar; especialmente en el caso de los rituales mágico-medicinales. Es evidente que estos rituales no solo han perdido su funcionalidad, sino que su práctica es desaconsejable por motivos evidentes de carácter sanitario o terapéutico. Tanto es así, que los etnógrafos y folkloristas que a mediados del siglo XX nos precedieron en la labor de documentación de este tipo de prácticas, abogaban simultáneamente por su desaparición, apelando a las instituciones políticas, educativas y religiosas para que contribuyesen desde sus respectivas áreas de influencia a su erradicación definitiva:

Y por hoy, no recogemos más de estos que se suponen procedimientos de curación, y que no son otra cosa que supersticiones burdas, incluso las que absurdamente se llaman “oraciones”. Todo esto ha podido subsistir por el tremendo aislamiento en que estos pueblos han vivido hasta hoy, sin que tampoco falten por desgracia en otros que se creen cultos. La obra que ahora realizan a la vez la Diputación, el Magisterio y la Iglesia, para bien de estos pueblos y de Asturias habrán de terminar con estas cosas. (Ramón Cangas Fonteriz, “La medicina popular en Ibias”, *BIDEA*, XXXVIII (1959), pp. 441-448).

En las “oraciones” siguientes el autor o autores revelan haber supeditado el fondo de su composición a la rima, y las gentes incautas vienen recitando tradicionalmente esas consonancias o asonancias sin penetrar en el fondo de la letra. No hace falta decir que todas ellas revelan gran incultura y mucha superstición. Como abundan todavía, aprovechamos la ocasión para pedir a los párrocos una campaña que las haga olvidar. No es esta “tradición” que deba conservarse. [...] Queremos repetir que recogemos estas inconcebibles “oraciones”, muchas veces condenadas, porque andan entre el vulgo y es preciso hacerlas desaparecer. (Oliva Armayor, “Del folklore de Caso”, *BIDEA*, XXXII (1957), pp. 433-451).

Afortunadamente, los tiempos han cambiado y no ha sido necesaria la intervención directa de los poderes públicos para erradicar este tipo de prácticas, ya que el progreso mismo de la sociedad las ha ido arrumbando paulatinamente hasta quedar convertidas en un fenómeno residual que pervive únicamente en la memoria de los más ancianos. Este proceso viene determinado por la propia dinámica de la sociedad que, en virtud de la universalización de la sanidad pública, la escolarización generalizada y la estandarización de la cultura, conduce inevitablemente al descreimiento respecto de la eficacia de tales prácticas.



“Y con eso decían que sanaban las vacas, pero eso eran rollos de los viejos... yo pienso que eso que era un rollo que no valía pa nada, yo creo”. (Alvarina Flórez Marrón, 68 años. Las Abelleras, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Que decían que las espaniaban, que les quitaban la brujería, que era que taban embrujadas, pero... ¡cuentos de los de antes!, no habrá tal brujería”. (Remedios Pérez Rodríguez, 75 años. Burgazal, TINÉU, 2013).



“Y además voy a decirte una cosa, a mi abuelo si había... pero yo nunca en eso creí. Y esas cosas decían que valían creyendo; pero no creyendo que no valían. Yo nunca creí, a mí siempre me parecía que el que taba mal que había que curarlo”. (Pilar Rodríguez Fernández, 83 años. Fastias, TINÉU, 2013).



“Hombre, la oración sabes tú como yo que nun val pa nada. Tú sábeslo bien, porque tú la primer oveya que esfuellas ya nun ía”. (María Rodríguez Fernández, 84 años. Villaverde, ALLANDE, 2013).

Consecuencia de este descreimiento, o quizá factor desencadenante del mismo, o ambas cosas a la vez, es la pérdida de funcionalidad de tales prácticas, que desde hace unas décadas han venido siendo sustituidas progresivamente por la medicina académica y profesional.



“Sí, pero unas cuantas piedras, pasaba una y después otra, y decía esas palabras, pero, claro, ahora tás malo o pásate cualquier cosa y vas al médico pa que te dea pomadas o te dea... ya es todo diferente”. (Purificación Rodríguez Rodríguez, 75 años, Las Defradas de las Montañas, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Había que decirlo nueve veces, pa que... vamos, pa que curara, decían. Yo no lo sé, ahora como se dejó uno de esas cosas de antes, pues... Ahora si eso vas al médico y recétate él”. (Elena López Rubio, 43 años, Masenga, VILLAYÓN, 2013).



“Eso ahora no lo usamos, ahora viene el veterinario y ponen indiciones y ya no hay. Eso ahora no lo hay... antes había mucha más santidad y mucho más... otras cosas que no hay ahora”. (Emilia González Gamonal, 90 años, Brañúas, VILLAYÓN, 2013).

La consecuencia directa de la pérdida de funcionalidad es el desuso de este tipo de prácticas, que a su vez lleva a la desmemoria y al olvido. A esta serie de factores que atañen específicamente a la extinción de determinadas prácticas populares de carácter mágico-terapéutico, hay que sumar otros factores que inciden negativamente sobre la transmisión del patrimonio oral en su conjunto (mitos y leyendas, cuentos populares, romances, canciones, refranes, etc.) a las generaciones futuras: el despoblamiento rural, la desaparición de los trabajos colectivos, la pérdida de espacios comunales, el influjo de los medios de comunicación, y, en definitiva, la ruptura de la cadena tradicional.



“Yo las oraciones sabíalas toditas, toditas, pero ahora hay tantos años... que pierde uno la memoria de todo”. (Carmen Rubio Arias, 85 años, Medéu, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Además desde que vas mayor se olvidan ya muchas cosas. Si te lo dicen, todavía te suena algo, si te lo dicen, si no ya pasaron al olvido, porque desde que tienes años se va borrando mucho. Si lo ejercitas no se borra, muchas cosas que lo ejercitas, pero si no se borran bastantes”. (Ángel Ocampo González, 71 años. Lombal, SAN TISO D'ABRES, 2013).



“Esas cosas ya no se practican, eso pasó ya. Los viejos perdimos la memoria y los jóvenes ya no saben nada de eso porque no hay quien les aprenda... ¡ni falta que hace!, son bruje-

rías que hay de antiguamente”. (Alberto Quintana Mediante, 83 años. Pardiñas, TARAMUNDI, 2013).



“Sí, porque los nenos ahora no aprenden nada porque tienen otras cosas pa distraerse, y antes escuchábamos lo que decían los abuelos”. (Alicia Bueno Santiago, 84 años. Beisapía, TINÉU, 2013).

EL SECRETO MEJOR GUARDADO

PALABRAS INAUDIBLES, PALABRAS SECRETAS, PALABRAS DESVELADAS

A los factores anteriormente expuestos, hay que añadir un elemento esencial en la ejecución y transmisión de estas prácticas rituales, que es el carácter secreto de la fórmula verbal. Este carácter secreto viene motivado por la creencia generalizada en el hecho de que si se transmite la fórmula verbal a otra persona se pierde la “gracia” o la “mano” para curar; de modo que los depositarios de ese tipo de repertorio únicamente transmiten sus conocimientos a la persona elegida (normalmente un descendiente directo) cuando presienten que el fin de sus días está cercano. La convicción a este respecto es tan fuerte que hay oficiantes de rituales mágico-medicinales que se niegan reiteradamente a transmitir la fórmula verbal a sus descendientes y mueren llevando el secreto consigo a la tumba.

Para evitar que cualquier paciente o espectador del ritual pueda aprender la fórmula verbal, el oficiante pronuncia las palabras en voz baja, susurrándolas de modo que resulten ininteligibles. Así, aunque el paciente sea conocedor de los ingredientes materiales empleados en el ritual y pueda aprender su gestualidad, no podrá captar las palabras de la fórmula verbal, que son condición *sine qua non* del ritual curativo.



“Y a muller que fía eso, falaba en baxo pa que nun se lle entendese lo que decía. Naide podía enterarse de lo que decía ella”. (Aquilina Cancio Branco, 88 años. Sarzol, EILAO, 2013).



“Claro, pero las palabras no las dicen... no las dicen pa que tú no aprendas... y al pasar la cuchilla era cuando decía las palabras, pero no las decía alto”. (María Álvarez Fernández, 82 años, y su hija, Constantina, 59 años, Fonceca, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“Y luego decía esas palabras, pero claro, las palabras decíalas pa ella, que yo nunca la sentí a ella decir las palabras. Ni las hijas las saben tampoco, ella siempre pa ella, lo que sabía era pa ella. El motivo no lo sé, pero siempre era pa ella”. (Delfina Parrondo Santiago, 61 años. Siñeiriz, VALDÉS, 2013).



“Yo de eso sí que nada, non sei las palabras, sei que cuando tía que facelo, como facía ela, pero decíalo en voz baixa y entonces yo no apercibía las palabras, porque dicen que ten que ser en voz... pa ún, pero que no oigan los outros, para que valía”. (Carmen López González, 76 años, Bustapena, VILANOVA D’OZCOS, 2013).



“No me acuerdo, pero además decíalo en bajo, o sea, no podía oír el que taba al lao, que decían que si no que no curaba. Si lo decían en voz alta, que no curaba, que eso que era un secreto, vaya, decíalo mi padre, que era un secreto, que tenía que ser así”. (Benigna Barrero Santiago, 72 años, Concernoso, VALDÉS, 2013).



“Porque decía que si lo contaba a alguien, si lo aprendía, que ella perdía la mano, que entonces ya no podía ella curar, que ya no hacía efecto; pero vamos, decía que no, que no lo decía”. (Belarmina García Antón, 70 años, Escardén, TINÉU, 2013).



“Ella no quería decirlo a nadie porque decía que luego perdía ella el poder de decir las cosas, luego que no tenía ella esa cosa. Yo qué sé, eso que rezaba, que luego que no le hacía efecto eso de la rezadura. Y eso sí lo decían todas”. (Oliva Feito Feito, 71 años, Folgueras del Ríu, TINÉU, 2013).



“Y ese aprendilo porque lo susurró un día... pero decía que no, no, que no se podían decir. Digo yo: ¿y usted dónde lo aprendió? Medicinaba pa la culebra, pa la víbora, decía la de san Antonio, decía unas cuantas; pero nada, que no...”. (Rosario, c. 50 años, Las Abelleras, CANGAS DEL NARCEA, 2013).



“No, no te la digo, porque esto es un secreto que a mi siempre me ha dicho la abuela que no se podía decir a nadie. Yo siempre me ha dicho ella que esa oración que no se podía decir a nadie. Y yo respeto sus palabras porque viví cuarenta y un años con ella, y respeto sus palabras mientras yo viva”. (Olga, c.65 años, Villar de Bergame, CANGAS DEL NARCEA, 2013).

Además de la razón fundamental que los depositarios de este repertorio esgrimen para el mantenimiento en secreto de la fórmula verbal –la pérdida de virtud que acarrea su transmisión a otra persona– hay una razón subyacente que tiene que ver con la posesión en exclusiva de una determinada facultad curativa a la que solamente se puede acceder mediante el conocimiento de la fórmula verbal; pues es bien sabido que los ingredientes materiales y la gestualidad ritual, por sí solos, no tienen efecto alguno. Esta razón subyacente no es otra que la posibilidad de obtener algún tipo de contraprestación que, por lo general, se manifiesta en forma de regalos, dádivas o favores que el paciente o su familia ofrecen al oficiante como muestra de agradecimiento. Este pago por los servicios prestados no está estipulado en forma alguna y viene determinado por la “voluntad” y las posibilidades de cada paciente.



“Yo jamás, jamás de los jamases, eso es una voluntad mía, es un don que tendré o... no sé; para mí eso es gratuito. Aunque, fijate bien, estuviese pidiendo o tenga que pedir limosna, yo eso jamás lo cobraría a nadie, jamás”. (Isabel Miranda López, 53 años, Lourido, SAN TISO D’ABRES, 2013).



Yo, de momento, como digo yo... a ver... yo nunca cobré nada a nadie, conmigo todo el mundo se portaba como podía... ¡Nunca cobré una peseta a

nadie! ¡Jamás! Entonces yo llevo la conciencia bien tranquila... la gente muy agradecida, mucha gente me para en la calle y me dan las gracias por el bien que les hice. Entonces yo lo que quería era hacer el bien a los nenos, a mí lo que hablaran por fuera la gente mayor, me importaba tres pepinos. [...] Porque yo vuelvo a decir lo mismo, si yo tuviera una consulta y cobrara, entonces la gente podrían decir: “Oye, pues a ver...esta ¿de qué va por la vida?”; pero yo jamás en la vida cobré una peseta a nadie”. (Benigna Gayo Gancedo, 77 años, Val.linaferrera, TINÉU, 2013).



“Yo fortuna no tengo ninguna porque yo... si alguien me quiere dar algo, a los que curo... es una gracia como si yo te la doy a ti; pero yo no cobro nada a nadie, y mi suegra nunca cobró en la vida a nadie. Si uno le dio... por decir... un caramelo, pues ella se lo cogió y se lo agradeció. Ahora, ella nunca cobró nada a nadie y yo voy por el mismo sistema porque fue lo que ella me ha dicho antes de morirse”. (Olga, c.65 años, Vil.lar de Bergame, CANGAS DEL NARCEA, 2013).

Por la experiencia adquirida a lo largo del trabajo de campo, no albergamos duda alguna acerca de la honestidad de tales afirmaciones; pues todas las personas que nos transmitieron su saber lo hicieron siempre desinteresadamente, sin esperar nada a cambio; aún cuando nosotros estuviésemos dispuestos a pagar por ello. A este respecto, una circunstancia que jugó a nuestro favor fue, sin duda, la mencionada pérdida de funcionalidad de este tipo de rituales, ya que una vez desaparecida la función, han caído en desuso y perdido el valor de su posesión exclusiva. De este modo, lo que hasta hace pocos años era un secreto de familia, hoy puede desvelarse, salvo contadas ocasiones, sin mayores consecuencias.

A este respecto, resulta esclarecedor el testimonio de Rosario Menéndez Rodríguez, natural de Vil.lar de Bergame (Cangas del Narcea) y experta sanadora de herpes,

fístula, picadura de culebra y mal de ojo, que contaba de 89 años cuando fue entrevistada en junio de 2007:



“Oye, ten en cuenta ¡eh!, que es la primera vez que lo digo a nadie, que vinieron aquí a curarse y desde terminé de curar el enfermo, el que venía con él, con el coche, dice él:

—Oiga, por favor, tien que decirnos la oración porque yo soy minero, voy a la mina y no puedo traerlo.

Digo yo:

—Monín, pa eso hay que tener fe.

Y dice él:

—Nosotros también la tenemos.

Digo yo:

—Sí, pero tú tienes la tuya y yo tengo la mía.

Y de ahí no me movió. Más que tú hoy. Porque soy vieja, que si fuera más nueva no me movías tampoco. Pero aquella [la nuera] mandóme que te lo dixera y digo yo: “Bueno, pues adelante”. Tanta gente como curé ya no vuelvo a curar. Yo curé muchísima gente, el otro día púsose el hijo a contar y llegó a ciento veinte personas: de Madrid, de Cangas del Narcea, de Corias, de Limés, de Combo, de Vega de Hórreo, de Agüera del Coto, de Rato, de Villar, que es este pueblo –aquí curé nueve–, de Bergame, de Ribollas, de El Pládano, de Berguño, de Vidal, de Villablino, de Caboalles, de Besullo, de Las Montañas, de El Valle... ¿Sabes por qué digo que vivo?, porque todos los que vinieron aquí que marcharon sanos, decían ellos: “Bueno, muchísimas gracias, ya nunca usted muera”. Y nadie puede decir que yo exigí una peseta a nadie. La voluntad, sí, la voluntad. Hubo quien me dio algo, hubo quien no me dio nada y yo lo curé igual, lo digo y lo vuelvo a repetir, porque esto es como la luz que nos alumbrá, y estoy aquí: Rosario Menéndez Rodríguez, con ochenta y nueve años cumplidos el día once de febrero, nacida en esta casa, casa de Agustín, de Villar de Bergame, y aquí me ayude Dios a morir en mi casa”. (Rosario Menéndez Rodríguez, 89 años, Villar de Bergame, CANGAS DEL NARCEA, 2007).

Antología de textos

Invocaciones

INVOCACIONES A LOS ASTROS

1

Al sol

1A

“SOLÍN DE RIQUEZA”

1A.1

Solín de riqueza,
que Dios ti caleza,
pa hoy y pa mañana
y pa toda la semana.

Dícese cuando sale el sol en un día malo y frío.

[Meré-LLANES]

[Blanco Piñán (1979), p. 234]

1A.2

Solín de riqueza,
que Dios te caleza,
por muchu o por pocu,
pero con fuerza.

[M^a del Carmen Tamés Romano, 67 años, Porrúa-LLANES]

[Ambás & Ramsés (inérita) 2013]

1B

“SAL, SOLÍN, SAL”

1B.1

En Tulinas, cuando tábamos pol mes de la yerba, que taba la neblina... y pa que se marchara la neblina y reluciera el sol, y decía[mos]... pidíamoslo...

Sal, solín, sal,
que te llama san Miguel

para hoy y pa mañana
y pa toda la semana.

[Hilario González Fernández, 77 años, Tolinas-GRAU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

1B.2

Romancillo que en días nublados entonaban los niños al sol para que este se asomase por entre las nubes:

Sal, solín,
que te llama tu padrín,
para darte un bollín,
para hoy, para mañana,
para toda la semana.

[sin lugar, ASTURIAS]
[Zarracina, GEA-3 (1970), p. 86]

FUNCIONALIDAD

Invocación al sol para que aparezca entre las nubes y brille con fuerza.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

1A (área oriental): Cabrales, Llanes, Ribesella, Onís, Cangues d'Onís, Amieva.

1B (área centro-occidental): Teverga, Somiedu, Grau.

OBSERVACIONES

Fórmula del folklore infantil. Se documenta por vez primera en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (1627):

Sal, sol, solito,
i estáte akí un pokito;
oi i mañana,
i toda la semana.

En la tradición oral moderna es cancioncilla infantil muy conocida en todo el ámbito hispánico².

2

A la luna

2.1

Los aldeanos no creen ya en la diosa luna, y sin embargo siguen saludándola con sus cantos:

Luna, lunera,
cascabelera,
enciende el farol,
que ya es la oración.

[PROAZA]
[Arivau (1886), p. 218]

2.2

Luna, lunera,
cascabelera,
debajo la cama
tienes la cena,
cinco tenrales
y una becerra.
Luna, lunera,
baja ya cena,
y alúmbrame el camino
que yo bien vea.

[Amparo Pardo Rodríguez, 70 años, Val.láu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

² Véanse versiones castellanas, extremeñas, andaluzas y valencianas en José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), núms. 5-20. Otras versiones hispánicas y europeas en José Manuel Pedrosa, “Los caballos del sol, los caballos de la luna. Mito, magia y canción” (1999).

FUNCIONALIDAD

Invocación a la luna para que alumbré el camino con su resplandor.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La escasez de versiones documentadas impide el establecimiento de modalidades dentro de la tradición asturiana: Ayer, Proaza, Somiedo, Villayón, Cangas del Narcea.

OBSERVACIONES

Fórmula del folklore infantil muy difundida en todo el ámbito hispánico. Así, por ejemplo, en la tradición andaluza de fines del siglo XIX se dice que:

Para que un niño consiga el regalo que apetece, saludará a la luna, desde lugar que se le vea bien, durante siete noches consecutivas; cada noche recitará tres veces la siguiente canción, inclinando la cabeza, en forma de saludo, a la conclusión de cada verso:

Luna, lunera,
cascabelera,
los siete perritos
a la cabecera³.

3

A la luna nueva

3.1

Cuando duelen les muelas. Hai qu'esperar a qu'haiga lluna nuea y clisase nella diciendo tres, cinco o nueve vegaes:

Dios te bendiga, llúa nova
que nun morda can nin culobra

³ Alejandro Guichot y Sierra, "Supersticiones populares andaluzas" (1882-1883), núm. 73. Véanse otras versiones andaluzas en Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), núms. 113-116. Versiones madrileñas, castellano-manchegas y castellano-leonesas en José Manuel Fraile Gil *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), núms. 23-46. Curiosamente, las versiones de la tradición asturiana son las únicas que hacen referencia a la función iluminadora de la luna.

nin me dola dente nin mola
 nin m'entre ningún mal de fora.

[VILLAYÓN]

[Castro & Riaño (1984), pp. 63-64]

3.2

Eso era cuando se vía a lúa nova a primeira vez... despós xa nun valía, e decían:

Dios te bendiga, lúa nova,
 y el galán que te reinoa,
 que nun me dola dente nin mola
 nin me trabe can nin cobra
 nin me pegue mal de fora.

Eu sabía esas palabras, oíayelas aos vellos...ya sin embargo ahora vexo a lúa e nun digo nada d'eso.

[Carmen Álvarez Carrelo, 80 años, Batribán-VILANOVA D'OZCOS]

[Suárez López (inédita) 2001]

3.3

Esta oración... da abuela de aquí, d'esta casa, que lo decía a abuela. Cuando tábamos aquí [en la cocina] que a luna sale hacia ahí... dice: "¡Oi, mira!, ta allí a luna, hay que decirlle esto":

Dios te bendiga, lúa nova,
 que nun te vin hasta agora,
 que nu me dola dente nin mola,
 nin me trabe can nin colobra,
 nin sapo nin sapagueira
 ni ningún mal de fora.

Y decímoslle eso. Eso dícese cuando nace a luna, cuando empeza a luna a verse, que ten un cerquín piquinín... dicen que decindo eso que nun pica culobra, que nun pican os males, os bichos malos. Non sé se'a verdá se non. Eu sempre que la veo así... eso, dígolo. Después non sei si vale si non vale. A min, gracias a Dios, nunca me picóu nada, y anduven muito nel monte, nel herba, en los prados, en todo... pódeme picame algúa, ¡eh!, pero bueno... hasta agora...

[Carmen López González, 76 años, Bustapena-VILANOVA D'OZCOS]

[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Invocación a la luna para la prevención del dolor de muelas y la protección contra la mordedura de perros, serpientes y otros animales ponzoñosos.

RITUAL

Se pronuncia cuando se ve la luna nueva por vez primera en el mes lunar.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En Asturias se documenta únicamente en los concejos del extremo occidental: Ibias, Allande, Grandas de Salime, Eilao, Villayón, Los Ozcos, San Tiso d'Abres, Castropol.

OBSERVACIONES

Fórmula de invocación a la luna para prevenir el dolor de muelas, la mordedura de perros y serpientes, las enfermedades “de afuera” y otras circunstancias adversas. Por su formulación exenta de elementos religiosos, cabe deducir que es vestigio de un culto lunar de origen precristiano. Esta suposición se ve confirmada en el hecho de su difusión paneuropea, ya que fórmulas similares a esta se documentan en un área geográfica que abarca desde el noroeste de la Península Ibérica (Asturias, Galicia y Portugal) hasta Rusia y los países bálticos (Lituania), en su extremo norte, y se extiende, por el sur, desde Italia hasta la península de Crimea (Ucrania).

Además de la tradición asturiana, esta modalidad de invocación a la luna se documenta en la tradición gallego-portuguesa, y a partir de esta última se ha difundido en Brasil:

Lúa nova,
bendito sea
o anxo que te renova
para que non me doa
dente nin moa.

(Palas de Rei, LUGO)⁴

⁴ José Manuel Blanco Prado, “As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)” (2011), p. 81. Cfr. otras versiones gallegas en Antonio Fraguas y Fraguas, *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas* (9ª ed., 2003), p. 30; Jesús Taboada Chivite, “O culto da lúa no Noroeste hispánico” (1961), pp. 141-164.

Deus te salve, Lua Nova,
 que me libres de três males:
 primeiro, de dor de dentes;
 segundo, de fogos ardentes;
 terceiro, de linguas de má gente.

(Serra da Estrela, PORTUGAL)⁵

Deus te salve, lua nova,
 Deus te salve, São Vicente.
 Daí a luz dos meus olhos
 e a saúde dos meus dentes.

(Paraíba, BRASIL)⁶.

Sin referencia al dolor de muelas, pero sí a otros elementos coincidentes, como la prevención contra la mordedura de perros y serpientes, esta fórmula de invocación a la luna se documenta en la región de Poitou-Charentes, en la costa atlántica francesa:

Belle Lune, je te vois.
 Du côté gauche et du côté droit,
 Toi qui chaque soir met
 Ton beau manteau violet,
 Garde-moi de trois choses,
 De la rencontre des mauvais chiens.
 De la tentation de Satan,
 De la morsure du serpent⁷.

[Bella luna yo te veo
 del lado izquierdo y del lado derecho,
 tú que cada tarde pones
 tu bello manto violeta,

⁵ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), pp. 21-22; incluye además de la citada en el texto diferentes versiones procedentes de Lamego, Vila Marim, Guimarães, Matosinhos y Concelho de Fafe. Se pueden ver otras versiones portuguesas en Maria Peregrina de Sousa, "Tradições populares do Minho" (1900-1901), p. 144; José Diogo Ribeiro, "Turquel folklórico (superstições)" (1917), p. 75; Maria da Conceição Portugal Dias, "Tradições populares do Baixo Alentejo (Ourique)" (1917), p. 134; Luís de Pina "Medicina Popular (Segundo a tradição de Guimarães)" (1925), p. 221; Consiglieri Pedroso, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos* (reed. 1988), p. 361.

⁶ Reinaldo de Oliveira Sobrinho, *Variações do folclore na Paraíba* (1990), p. 147. Véanse otras versiones brasileñas en Núbia Pereira de Magalhães Gomes y Edimilson de Almeida Pereira, *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra* (2ª ed., 2004), p. 201.

⁷ Paul Sebillot, *Le Folklore de France* (I). *Le ciel et la terre* (1904), p. 62.

guárdame de tres cosas:
del encuentro con malos perros,
de la tentación de Satán
y de la mordedura de serpiente.]

Y más al norte, en Lituania, los campesinos piden a la luna nueva que les libre de quemaduras, muerte por ahogamiento y dolor de muelas:

*Jaunas mėnulaicis.
Dangaus karalaicis,
Sergėk, ginnk nog ugnies degimo,
Nog vandenio skendimo,
Nog dantų skaudėjimo*⁸.

[Luna nueva,
princesa del cielo,
protégeme de la quema en el fuego,
del ahogamiento en agua,
del dolor de muelas.]

La invocación a la luna nueva se documenta también en Italia, según se puede ver en esta “receta contra el dolor de dientes por vía de encantamiento”, publicada por el médico y botánico italiano Ottaviano Targioni Tozzetti (1755-1826), que dice así:

Dì questa incantazione quando la luna è nuova, et tu la vegghi la prima volta. Subito come tu la vedi, dì cosí:

Ben vegnate, santissima luna,
che venite d'oriente
e andate in verso occidentale,
salutatemi il medico che medicava il dente;
dite che amorta la doglia e'l vermine
che nojava il mio dente⁹.

[Bien vengáis, santísima luna,
que venís de oriente,
y andáis hacia occidental,
saluda al médico que medicaba el diente;
dile que ha muerto el dolor y el gusano
que dañaban mi diente.]

⁸ Jonas Vaiškūnas, “The Moon in Lithuanian Folk Tradition” (2006), p. 176.

⁹ Roberta Astori, *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo* (2000), pp. 105-106.

Frente a las invocaciones precedentes, cuya finalidad era preventiva y multifuncional (contra el dolor de muelas y otros males); esta invocación italiana tiene una finalidad exclusivamente terapéutica, pues se dirige a la luna para que haga desaparecer el dolor de muelas que aqueja al paciente en el momento de la invocación. Esta clase de invocación es frecuente en Alemania, como se puede ver en las siguientes fórmulas, procedentes de la región de de Brandenburgo:

Mi querida luna, a ti me quejo,
 el dolor de muelas y los malos demonios me torturan,
 tómalos de mí,
 recíbelos tú,
 en nombre de [nombre de la persona]¹⁰.

Luna delicada, hoja verde,
 raíces en el corazón
 (aquí la muela es sacada),
 haz que ensordezca el dolor de muelas.
 Lo engañarás,
 y no lo excitarás¹¹.

En Bohemia, actual república de Chequia, se ruega a la luna que haga desaparecer el dolor de muelas hasta que se muestre con tres cuernos, cosa que nunca habrá de suceder:

La luna es nueva
 y Dios es bueno,
 que no me duelan los dientes
 hasta que la luna tenga
 tres cuernos de nuevo.
 Luna, te veo con dos filos,
 a ti te ruego para que mis dientes no duelan
 hasta que te vea con tres filos.
 Sea esto en nombre de [nombre de la persona]¹².

En la siguiente fórmula, procedente de la región de Cieszyn, en Polonia, se saluda a la luna nueva con estas palabras:

¹⁰ Traduzco de la versión en inglés publicada por Leo Kanner en *Folklore of the teeth* (1935), p. 155.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Leo Kanner, *Folklore of the teeth* (1935), p. 157.

Witóm cie,
miesióńczku nowy
od bolynio zymbów
e glowy¹³.

[Yo te saludo,
luna nueva,
desde el dolor de muelas
y de cabeza.]

En otra fórmula procedente de Lituania, durante la primera noche de luna nueva hay que salir al aire libre y, con el pulgar derecho presionando sobre la muela dolorida, elevar los ojos hacia la luna y decir estas palabras:

Aš dabar matau jauna mėnulį
ir kandu at manu apmirusio danties!
Vardan Dievo Tėbo, Sūnaus
ir Šventosios Dvasios¹⁴.

[Ahora veo la luna nueva
y muerdo mi diente muerto!
En el nombre del Padre, del Hijo
y del Espíritu Santo.]

En algunas variantes centroeuropeas se hace referencia al agente causante del dolor (un gusano que se aloja en el interior del diente)¹⁵, como en las invocaciones siguientes:

Yo te saludo, nueva luz,
por los dolores y por la gota,
por los tres pequeños gusanos
que hay en mis dientes.
Uno es gris, otro azul y otro rojo,

¹³ Deborah Anders Silverman, *Polish-American folklore* (2000), p. 95.

¹⁴ Daiva Vaitkevičienė, *Lietuvių Užkalbėjimai: Gydymo Formulės. Lithuanian verbal healing charms* (2008), núm. 1294. Véanse otras invocaciones lituanas a la luna nueva contra el dolor de dientes en núms. 211, 971, 972, 973, 974.

¹⁵ Hasta bien entrado el siglo XVIII era común en toda Europa la creencia de que la caries era causada por un gusano que carcomía los dientes. En España, este gusano recibe el nombre de “neguijón”, y aparece citado, entre otras obras, en la *Tercera parte de la tragicomedia de Celestina* (1536): “en lo interior del diente blanco taladra el neguijón importuno”; y en un pasaje de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605), este asegura a Sancho que “en toda mi vida me han sacado diente ni muela de la boca, ni se me ha caído ni comido de neguijón ni de reuma alguna”.

yo deseo que los tres mueran,
en el nombre de [nombre del paciente].

(Brandenburgo, ALEMANIA)¹⁶

Pequeña luna, disminuye,
vete lejos de nosotros.
Pequeño gusano, vete,
y no me hagas más daño.

(Bohemia, CHEQUIA)¹⁷

Y lo mismo en Hungría, donde los campesinos repiten este estribillo para acabar con el dolor de muelas:

Luna nueva, nuevo rey,
le saludo con dientes llenos de gusanos.
Alabado sea el nombre de Jesús¹⁸.

En Rusia, el carácter mítico de algunos conjuros ha sido puesto de relieve por Alexandr Nikoláievich Afanasiev, tomando como ejemplo esta invocación a la luna contra el dolor de muelas:

¡Oh, tú, joven luna! examina los dientes de los muertos y de los vivos: los dientes de un muerto ¿duelen?. En absoluto duelen los dientes de un muerto, [cuyos] huesos se han oscurecido, [cuyos] dientes están mudos. Concédeme, oh Señor, que los dientes míos, el siervo de Dios, sean mudos, no duelan nunca¹⁹.

Según Afanasiev, el paciente se dirige a la luna pidiéndole que sus dientes sean insensibles como los de un muerto, recordando quizá el antiguo carácter soberano de este astro nocturno en la tierra de los muertos. Del mismo modo, en el norte de Ucrania, en la región de Zhytomyr, cuando sale la luna nueva por primera vez, el paciente debe ponerse de pie sobre una roca y preguntarle si ha estado en el otro mundo, donde los dientes no duelen, expresando el mismo deseo para él:

¹⁶ Leo Kanner, *Folklore of the teeth* (1935), p. 156.

¹⁷ Leo Kanner, *Folklore of the teeth* (1935), p. 155.

¹⁸ Iván Balassa, Gyula Ortutay, *Hungarian ethnography and Folklore* (1984), p. 688.

¹⁹ Alexandr Nikoláievich Afanasiev, *Poeticheskiya Vozzryeniya Slavyanna Pridoru* [Concepciones poéticas de los eslavos sobre la naturaleza] vol. 1 (1865-1869), p. 241; tomo la cita de la traducción inglesa del texto en William Shedden Ralston, *Songs of the Russian People* (1872), p. 367,

Cuando la *molodyk* sale, es decir, la luna nueva, cuando solo puedes ver un trocito de luna, te tienes que poner de pie sobre una roca y decir:

- Molodyk, molodyk*, ¿has estado en el otro mundo?
- He estado.
- ¿Muere allí la gente?
- Sí, se mueren.
- ¿Duelen las muelas allí?
- No.
- Entonces no dejes que duelan las nuestras tampoco.²⁰

Y en la península de Crimea, en el extremo sur de Ucrania, se mira hacia la luna nueva mientras se susurra una pregunta similar, cuya respuesta lleva aparejado el mismo deseo:

- Luna nueva,
- en ti la cruz de oro.
- El hijo pregunta a su padre:
- ¿Tienen los muertos dolor de muelas?
- No, no tienen.
- Así pues, el siervo bautizado del Señor
no tenga más dolor de muelas.²¹

La extraordinaria amplitud geográfica que alcanza esta fórmula es indicio evidente de su antigüedad, que se ve confirmada en la *Physica Plinii Sangallensis* (Cod. Sang. 751), compilación de remedios medicinales escrita en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo IX, que nos ofrece sendas recetas contra el dolor de muelas en las que se prescribe la invocación a la luna nueva:

Item cum videris primum lunam novam, tenes adversis manibus ad maxillam aliam [ad] aliam manum et dicis: "nova luna, novi dentes, putres vermes exspuo", hoc ter dicis et exspues²².

[Así, cuando veas la primera luna nueva, pones las palmas de las manos en las mejillas y dices. "Luna nueva, dientes nuevos, gusanos podridos [os] escupo"; dices esto tres veces y escupes.]

²⁰ Sarah D. Phillips, "Waxing Like the Moon: Women Folk Healers in Rural Western Ukraine (1)" (2004), p. 20.

²¹ Leo Kanner, *Folklore of the teeth* (1935), p. 156.

²² Ricardus Heim, *Incantamenta Magica Graeca Latina* (1892), p. 556.

<Ad> *dentium et capitis dolorem contra lunam dicis haec: "luna nova, dentes novi, vermes putridi, foras exite, quomodo ad te nec lupus nec canis adtingere potest, sic nec ad me, ne caput meum dolor aliquis adtingere possit". Hoc nomen in charta inscribis et caput ligas*²³.

[Para el dolor de dientes y de cabeza, dices esto ante la luna. "Luna nueva, dientes nuevos, gusanos podridos, salid fuera, al igual que a ti no pueden atacarte ni lobo ni perro, así tampoco a mí, ni pueda atacar mi cabeza dolor alguno". Escribes estas palabras en un papel y lo atas a la cabeza.]

Al igual que en el conjunto de versiones de la tradición oral moderna, la invocación debe pronunciarse la primera vez que se ve la luna nueva. Asimismo, cabe destacar en la segunda fórmula latina la mención preventiva contra el ataque de lobos y perros "al igual que ti no pueden atacarte ni lobo ni perro, así tampoco a mí", que coincide en gran medida con la expresada en algunas versiones portuguesas, gallegas y asturianas respecto de serpientes y perros rabiosos:

Benza-te Deus, Lua Nova,
que não me morda bicha nem cobra
nem cadelinha raivosa.

(MATOSINHOS, PORTUGAL)²⁴

Dió-la garde, lúa nova
e señor de terra nova.
Non me morda can nin cobra
hasta que vexa roer a un can e un lobo
unha cunca de freixo novo.

(GALICIA)²⁵

Dios te bendiga, lúa nova,
y el galán que te reinova,
que nun me dola dente nin mola
nin me trabe can nin cobra
nin me pegue mal de fora.

(ASTURIAS: versión 3.2)

Y también con la versión francesa:

²³ Ibidem.

²⁴ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 21.

²⁵ Manuel Murguía, *Galicia. Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia* (1888), p. 187.

Garde-moi de trois choses,
De la rencontre des mauvais chiens.
De la tentation de Satan,
De la morsure du serpent.

(Poitou, FRANCIA)²⁶

Como conclusión de este cotejo entre versiones antiguas y modernas, y a falta de un estudio más profundo sobre la relación entre la luna y los dientes en las antiguas culturas euroasiáticas, por un lado, y de un examen más exhaustivo de la geografía folklórica de este conjuro y de sus variantes diatópicas por otro; cabe manifestar nuestro asombro ante la extraordinaria capacidad de pervivencia de esta invocación a la luna nueva, que ha sobrevivido durante más de mil años en la tradición oral y se ha expandido por toda Europa, mostrando una sorprendente capacidad de adaptación a lenguas, pueblos y culturas de familias tan diversas como la románica, la germánica, la báltica y la eslava; lo que hace pensar que su existencia en la tradición oral ha de ser muy anterior a sus primeras documentaciones en latín altomedieval.

Por lo que respecta a la Península Ibérica —y a falta de nuevas referencias que podría aportar una documentación más exhaustiva—, se observa que el área de difusión de las invocaciones a la luna nueva para la prevención del dolor de muelas se circunscribe exclusivamente al área noroccidental (Asturias, Galicia y norte de Portugal). Y a su vez, este tipo de invocación a la luna nueva se inscribe en un área geográfica mucho más amplia, que alcanza los confines de Europa en los cuatro puntos cardinales: Portugal, España, Francia, Italia, Alemania, Polonia, Lituania, Chequia, Hungría, Ucrania y Rusia.

Frente a este tipo de versiones de la tradición paneuropea, que podrían considerarse paganas en el sentido de que no incorporan elementos cristianos en su formulación, las fórmulas verbales que se documentan en el área centro-sur de España (Castilla y León, Extremadura, Andalucía, Castilla-La Mancha y Cataluña) corresponden en su totalidad a la conocida oración de santa Apolonia, abogada contra el dolor de muelas.

²⁶ Paul Sebillot, *Le Folklore de France (I). Le ciel et la terre* (1904), p. 62.

4

A la bóveda santa

4.1

¡Hasta el frío se cura!... con pedir al cielo una manta cuando se *abre la bóveda*:

Bóveda santa
dame una manta...

Y los que la tienen, al ver la raya luminosa del cielo (la estela de una estrella que corre, esta es la bóveda abierta), exclaman:

Bóveda santa,
dame la gloria
a min y a mía casa toda.

[BUAL]

[Acevedo (1898), pp. 73-74]

4.2

Una mujer muy pobre que no tenía nada de mantas pa dormir...

Bóveda santa,
dame una manta.

Y le cayó una manta [del cielo] y se envolvió [en ella] y murió con aquella manta. En el pueblo yo la vi la bóveda esa... eso no era una estrella, era una cosa muy... tábamos allí de'riba del pueblo segando pan, a las cuatro de la tarde, y pasó... y nos alumbraba... Eso lo vi yo, nos alumbraba... era de día, a las cuatro la tarde, todavía había sol... y no se vía el sol, solo se vía el resplandor de aquella cosa que pasó así... así [cruzando el cielo] a esconderse. Era algo redonda... pero le quedaba así un poquítin atrás para cerrarse... ¡Ay, una estrella, una estrella!, empezamos todos así a dar voces... ¡Ay, una estrella, una estrella, una estrella! Y nada... que pasó y quedamos todos paralizaos sin saber qué hablar, sin saber qué decir. Eso lo vi yo y lo recuerdo como ahora. Pa ser una estrella no había estrella tan grande, y que corriera así tan alta, tan alta... y los viejos decíannos: "Eso es una cosa que se abre del cielo, una cosa que se va abriendo del cielo". Pero era una cosa muy llamativa, porque era redonda... así, parecía una luna, algo más [grande] que la luna cuando ta llena; pero ya aquella luna... quedábase una cosina atrás que se iba cierrando, cierrando, [una cosa] más delgadina que se iba cierrando, cierrando...

[Florentina Uría González, 85 años, San Clemente-IBIAS]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

4.3

Mi padre decía que un día se le abriera... de noche, la bóveda, y que se decía:

Bóveda abierta,
dame la gloria eterna.

Porque antiguamente se creía mucho en esas cosas. Yo eso téngoselo oído mucho a mi padre, y tenía que decirse mientras que no se cerraba [la bóveda].

[Mercedes Valea, c. 75 años, Salcido-SAN TISO D'ABRES]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Petición de influencia benéfica.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver la “abertura” de la bóveda celeste producida por el paso de un meteorito o un cometa.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En Asturias, se documenta únicamente en los concejos del extremo occidental: Ibias, Bual, San Tiso d'Abres.

OBSERVACIONES

La estela que dejan los meteoritos o los cometas a su paso es interpretada popularmente como una abertura de la bóveda celeste, momento propicio para la comunicación directa con el más allá. La única versión asturiana hasta ahora conocida era la publicada a finales del siglo XIX por Bernardo Acevedo y Huelves en *Boal y su concejo* (1898), que reproducimos en esta antología. No constan paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

5

A la estrella fugaz

5.1

Dios te acompañe,
Dios te acompañe,
Dios te acompañe.

[Florentina Uría González, 85 años, San Clemente-IBIAS]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

5.2

Cuando marcha úa estrella, que la ves marchar así que deixa un rastro, pos eu lo que lle digo:

Dios te recoja.

[Ana, c. 70 años, Mourentán-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Petición de influencia benéfica.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver una estrella fugaz.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La escasez de versiones documentadas no permite establecer un área de difusión definida, aunque es probable que en diferentes modalidades esta fórmula se extienda por toda la región.

OBSERVACIONES

Las estrellas fugaces son interpretadas como la proyección del alma de la persona que acaba de morir. En la tradición hispánica, esta invocación se documenta ya en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (1627): “Dios te guíe y a mí no olvide. A la estrella, o chispas, que corre por el cielo”. Véase una versión

madrileña en Eugenio Olavarría y Huarte, *El Folk-Lore de Madrid* (1884): “Dios te guíe y la Magdalena”. Cfr. diferentes versiones portuguesas en Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882): “En muitas terras (Traz-os-Montes, Minho) dizem, quando veem uma estrella a cahir: “Deus te guie”. En Mondim-das-Meias, guardam-lhe muito respeito, tiram o chapéu e dizem-lhe: “Deus te guie bem guiada, que no ceu foste criada”. No concelho de Penafiel, disem: “Assim corra a minha alminha para o céo”.

6

A la hoguera de San Juan

6.1

En la misteriosa noche de San Juan, aquí, como en Bretaña, salta la juventud la hoguera encendida, y al hacerlo, no dejará de cantar, o recitar cuando menos, el estribillo que hemos oído mil veces:

Sáltote, fogueira,
del señor san Xuan,
pra que non me mordan
culobra nin can.

[Brañas vaqueras-occidente de ASTURIAS]

[Acevedo (reed. 1915), p. 264]

6.2

El ámbito propio de la celebración de San Juan es, en la parroquia de Puerto de Vega, la localidad de Soirana, distante un kilómetro del núcleo principal. El día de la víspera se prende la hoguera en Soirana y pueblos limítrofes, reconociéndose la preponderancia de aquella. No se hace con madera, sino con maleza de los montes, aunque hace varias décadas se hacía con madera de los montes de todos los vecinos (un carro por vecino), ya que la hoguera beneficia a todos con sus virtudes. El lugar de la hoguera es en la parte más alta del pueblo, al lado de la capilla. La hoguera la prenden con paja, haciendo vientos con un pino grande, para meter la mecha ardiendo por ellos. Al bajar el nivel de fuego, los chavales comenzaban a saltarla (hoy está esta costumbre en desuso). La fórmula ritual que se decía explica claramente el carácter preservativo de la hoguera:

A la fuguiera de San Juan
que nun me morda perro nin can.

Los rescoldos de la hoguera duran hasta el amanecer. La ceniza se utiliza para los campos, ya que es conocida la antigua creencia en las virtudes preservativas de la ceniza, que abona y elimina los insectos.

[Veiga-NAVIA]

[Fernández Méndez (1991), pp. 32-33]

6.3

Cuando la hoguera de San Juan, el víspera, se encendía un fuego y se saltaba:

Sáltoche a fogueira de San Juan,
que nu me trabe culobra nin can nin cadela
nin cosa mala que haxa n'esta terra.

Y saltala tres veces.

[Rafael Miranda Navallo, 78 años. Lourido-SAN TISO D'ABRES]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Petición de protección contra la mordedura de perros, culebras y otros animales ponzoñosos.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de saltar la hoguera.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el extremo occidental de Asturias: Bual, Taramundi, San Tiso d'Abres, Navia.

OBSERVACIONES

Fórmula que se pronuncia al saltar la hoguera de San Juan con el objeto de prevenir la mordedura de perros, culebras y otros animales ponzoñosos, cuya formulación verbal está relacionada con la invocación a la luna nueva (véase núm. 3). Se documenta en los concejos del extremo occidental de Asturias y es muy frecuente en Galicia:

Salto por enriba
do lume de san Xoan

pra que non me trabe
nin cobra nin can

(La Coruña)²⁷

Salto por encima
del fuego de San Juan,
pra que non me morda
nin cobra nin can.

(Silleda, PONTEVEDRA)²⁸

El mismo ritual de saltar la hoguera se documenta en Cantabria, aunque con una formulación y finalidad diferentes, pues lo que se solicita es protección contra todo mal, en términos generales, y buen casamiento:

Que la lumbre de San Juan
me libre de todo mal.
Y por ella he de saltar
pa tener buen casar²⁹.

En Navarra, según la descripción que Pío Baroja ofrece en sus memorias, se ejecuta como ritual profiláctico contra la sarna:

En Oiz, ese día las mujeres llevaban a la iglesia unas crucecitas de palo y unos ramos de laurel para bendecir, que luego colocaban en los campos labrados, hasta que al siguiente año, en la misma fecha, los quitaban para renovarlos. Con las ramas de laurel viejo hacían una gran hoguera, sobre la que saltaban, gritando:

Sarna fuera,
Onabarrera
Eta gaiztoa campora³⁰.

[Sarna fuera,
lo bueno adentro
y lo malo fuera.]

²⁷ Enrique Carre Aldao, "Geografía General del Reino de Galicia, T. I, Provincia de La Coruña. Supersticiones" (1928); texto reproducido en Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), pp. 283-284.

²⁸ Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia* (1910), p. 136. Véanse otras versiones gallegas similares en José Figueira Valverde, *Terra de Melide* (1933), p. 506; José A. Sánchez Pérez, *Supersticiones españolas* (1948), p. 183; Fermín Bouza-Brey Trillo, *Etnografía y folklore de Galicia*, vol. 1 (1982), p. 284.

²⁹ Adriano García Lomas, *Mitología y supersticiones de Cantabria* (1993), p. 236.

³⁰ Pío Baroja, *Desde la última vuelta del camino. Memorias* (1978), p. 1278.

Igualmente en Valcarlos (Navarra), donde se salta la hoguera al grito de:

Sarna fuera,
 los malos afuera,
 los buenos adentro,
 la borona y el pan a España,
 la tiña a Francia³¹.

Y en la comarca catalana de Urgell, igualmente contra la sarna:

Foc de san Pere,
 foc de san Joan,
 gardeu-nos de ronya
 per tot aques any.

O bien:

Sant Pere bon home,
 sant Joan bon sant,
 gardeu-nos de ronya
 a tot los cristians³².

En Cáceres, el salto de la hoguera se denomina *zajumerio* y a la vez que se salta se dicen las siguientes palabras, también contra la sarna:

Pasó san Juan
 por aquí;
 yo no lo vi;
 sarna en ti,
salú en mí³³.

En el norte de Portugal, Quintanilha (Bragança), se queman ramas de tomillo en la hoguera y se salta repetidas veces haciendo cruz mientras se exclama:

³¹ José María Iribarren, "El folklore del día de San Juan" (1942), p. 203.

³² Valeri Serra y Boldú, *Calendari folklòric d'Urgell* (1915), p. 175

³³ Simón Guadalajara Solera, *Lo pastoril en la cultura extremeña* (1984) p. 171. Cfr. otra versión cacereña casi idéntica en José María Domínguez Moreno, "Rituales del fuego solsticial en Ahigal (Cáceres)" (1983) p. 45.

¡Sarna e sarampelo
para o Padre de Arcozelo³⁴.

E igualmente en Vimioso (Bragança), donde se salta la hoguera al grito de:

Sarna em ti,
saúde em mim³⁵.

A la vista de los ejemplos anteriores cabe establecer dos diferentes modalidades de invocaciones en el acto de saltar la hoguera. En el este, sur y medio oeste peninsular (Cataluña, Navarra, Salamanca, Cáceres y norte de Portugal), donde se invoca a la hoguera de San Juan para la prevención o curación de la sarna u otras enfermedades dérmicas, como la tiña. En el noroeste español (Asturias y Galicia) donde se invoca a la hoguera solicitando protección contra la mordedura de perros, serpientes y otros animales ponzoñosos. Esta variación del noroeste español en cuanto a la funcionalidad de la invocación puede deberse al hecho de que la prevención y curación de la sarna en esta área se lleva a cabo mediante otro acto ritual que se celebra esa misma noche y que consiste en tomar la *rosada* de San Juan, es decir, revolcarse desnudo al amanecer en un prado cubierto por el rocío de la noche. Estando, pues, cubierta la profilaxis curativa de las enfermedades dérmicas por dicho ritual, cabe aplicar una funcionalidad diferente a la invocación que se realiza al saltar la hoguera, como es la preservación contra la mordedura de determinados animales.

Un punto de encuentro entre ambas modalidades de este ritual se localiza en la tradición vasca. Así, en la localidad de Urretxu (Guipúzcoa) se documenta una versión híbrida que aúna ambas modalidades: la preservación de enfermedades dérmicas y la protección contra la mordedura de perros, serpientes y otros animales:

¡Fuera la sarna,
adentro los buenos!
¡Venga aquí el pan y el maíz!
¡Fuera las serpientes!
¡Fuera las bestias!
¡Fuera los perros!
¡Fuera la tiña!
¡Y fuera las brujas!³⁶

³⁴ Ernesto Veiga de Oliveira, "O S. João em Portugal" (1965), p. 67.

³⁵ Francisco Manuel Alves y Adrião Martins Amado, *Vimioso. Notas monográficas* (1968), p. 329.

³⁶ Manuel Medina González, *Los misterios de la noche de San Juan* (2002), p. 230.

INVOCACIONES A LOS ANIMALES

7

Al caracol

7A

“TE MATARÉ CON LA ESPADA DEL SEÑOR”

7A.1

Caracol... col... col...
saca los cuernos al sol,
que si no te mataré
con la espada del Señor...!

Y los matan, es verdad... Los matan sobre todo el Jueves Santo, hacia las tres de la tarde, en que se juntan todos los chiquillos con su palo cada uno, y marchan en tropel hacia las *murias* en busca de caracoles... Caracol infeliz al que tropiezan, es caracol que muere a garrotazos. Y no queda una sebe sin mover, ni un hueco sin registrar, porque los caracoles son “judíos”, e ir a matar caracoles es ir a “matar judíos”, lo mismo que ir a la Iglesia a la hora de las Tinieblas, a pegar *barganazos* en el suelo, y a veces en la pared...

[sin lugar, ASTURIAS]
[Cabal (1925c), p. 262]

7A.2

Caracol, col, col,
saca los cuernos al sol,
que si no te mataré
con la espada del Señor,
con la tuya, con la mía,
con la de santa María.

[Arsenio Prieto Peña, 91 años, Vega-RIBESELLA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

7B

“QUE TE LLAMA TU SEÑOR”

7B.1

Tomando el niño en la mano un caracol, dice cantando con aire monótono:

Caracol, caracol,
saca los cuernos al sol
que te llama tu Señor.

[concejos de VILLAVICIOSA / COLUNGA / CARAVIA]
[Vigón (1895), p. 153]

7B.2

Caracol, caracol,
saca los cuernos al sol
que te espera tu Señor.

[Suceso Ordieres Pedrayes, 96 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

7C

“QUE TU PADRE Y TU MADRE YA LOS SACARON”

7C.1

Caracol, caracol,
saca los cuernos al sol,
que tu padre baboso
también los sacó.

[Esther Fernández Alonso, 77 años, Enu-AMIEVA]
[Suárez López (inédita) 1997]

7C.2

Caracol, quis, col,
saca los cuernos al sol,
que tu padre y tu madre
tamién los sacó.

[José Antonio Aldonza Ordieres, 67 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que el caracol saque los “cuernos”.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver un caracol.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

7A (área oriental): Cabrales, Llanes, Ribesella.

7B (área centro-oriental): Villaviciosa, Colunga, Caravia.

7C: versión vulgata castellana, probablemente aprendida en la escuela, que se ha difundido uniformemente por toda España suplantando a las versiones autóctonas.

OBSERVACIONES

Esta invocación infantil al caracol es bien conocida en la España del Siglo de Oro. La recoge por partida doble Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627):

Sal, karakol,
kon los kuernos al sol.

Karakol, karakol,
saka los kuernos al sol.

La recoge también Jerónimo de Barrionuevo en sus *Poesías de comedias y poesías varias*, fechadas entre 1641 y 1643:

Caracol, caracol,
tiende tu cuello al raio del sol³⁷.

Es fórmula muy difundida en la tradición oral moderna de todas las regiones de España y tiene numerosos paralelos en canciones infantiles de toda Europa³⁸.

En la tradición asturiana, la variante más antigua corresponde al tipo 7A, en el que se conmina al caracol a sacar los cuernos bajo amenaza de darle muerte con la espada

³⁷ Sobre estas y otras versiones antiguas, véase Margit Frenk, *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* (2003), núm. 2080.

³⁸ Para una información exhaustiva sobre la tradición paneuropea, consúltese la base de datos compilada por Giovanni Grosskopf: *The Horns and the Spiral. Distribution, structure, functions and origin of a Eurasian children's rhyme about the snails* / (<http://www.GKweb.it>), que en su última actualización (05/06/2013) contiene 662 versiones procedentes de todos los países de Europa.

de Dios, de un santo o un personaje bíblico. Esta variante tradicional tiene diferentes paralelos en otras regiones del norte español. Así, por ejemplo, en Galicia:

Caracol, caracol,
bota os corniños ó sol
que se non te matarei
coa espadaña do rei.

(Tuy, PONTEVEDRA)³⁹.

En Cantabria:

Caracol, col, col
saca los cuernos al sol,
que si no te mataré
con la espada san Miguel.

(CANTABRIA)⁴⁰

En el País Vasco:

Caracol, miricol
saca los cuernos y vete al sol,
que si no te pego
con la espada de mi señor.

(Artziniega, ÁLAVA)⁴¹

En Burgos:

Caracol, col, col,
echa los cuernos al sol,
que, si no, te mataré
con el cuchillo de mi señor.

(Vizcaínos, BURGOS)⁴²

³⁹ Manuel Fernández Costas, "Juegos infantiles en la comarca de Tuy" (1952).

⁴⁰ Adriano García Lomas, *Mitología de Cantabria: materiales y tanteos para su estudio* (1964), p. 315.

⁴¹ VV. AA., *Juegos infantiles en Vasconia. Atlas etnográfico de Vasconia*, vol. 6 (1993).

⁴² Versión de Vizcaínos (Burgos), publicada por Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y Cesar Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos* (2007), p. 240.

E igualmente en algunas regiones del noroeste de Francia (Ile-de-France, Champagne, Lorraine), donde se amenaza al caracol con cortarle la garganta con el cuchillo de san Jorge:

Colimaçon borgne,
montre-moi tes cornes;
si tu ne me les montres pas,
je te couperai la gorge
avec le couteau de saint Georges⁴³.

[Caracol miserable,
muéstrame tus cuernos;
si no me los muestras,
te cortaré la garganta
con el cuchillo de san Jorge.]

8

A la mariquita

8A

“VETE CON DIOS”

8A.1

Mariquita de Dios,
abre las alas
y vete con Dios.

[CANGAS DEL NARCEA]
[Munthe (1889), p. 56]

8A.2

Perrín de Dios,
alza las alas
y vete con Dios.

[Adela Alonso Alonso, 89 años, La Peral-SOMIEDU]
[Suárez López (2003), p. 293]

⁴³ Eugène Rolland, *Faune populaire de la France*, vol. 12 (reed. 1967), p. 40.

8A.3

Andarina de Dios,
cuéntame los didos
y vete pa Dios.

[Esther Fernández Alonso, 77 años, Enu-AMIEVA]
[Suárez López (inédita) 1997]

8B

“VETE A MISA”

8B.1

Mariquita, mariquita,
ponte el manto y vete a misa.

[RIBESSELLA]
[Cabal (1925c), p. 262]

8B.2

Mariquita, quita, quita,
ponte el velo y vete a misa.

[Soledad Rodríguez Corrado, 84 años, Escardén-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

8C

“TRÁENOS SOL”

8C.1

Catasol, catasol,
veiti para tou señor
que mañena traiga el sol.

[Vil.lauril de Bimeda-CANGAS DEL NARCEA]
[Munthe (1889), p. 56]

8C.2

Catasol, dame sol,
para hoy, para mañana,
para toda la semana.

[Bienvenida Pérez, 76 años, L.lamas-AYER]
[Suárez López (inédita) 1997]

8C.3

En la parroquia de San Martín del Valledor se pone sobre la palma de la mano y se le dice:

Ranchín, ranchín,
vei decir a tou padrín
que mañá faiga solín.

Se le dice una y otra vez hasta que el animalito parece haberse enterado de la orden, empieza a desplegar sus alas y se lanza al espacio a transmitirla al trono de Dios.

[Samartín del Valledor-ALLANDE]
[Rico (1958), p. 99]

8D

“SORTILEGIO AMOROSO”

8C.1

Rey, rey,
dime pa hacia onde me casaréi,
si nu m'ò dices
cápote con úa gaxola
vella que encontréi.

[Mari Luz Pérez, 60 años, El Foxo d'Añides-CASTROPOL]
[García García (2006), p. 231]

FUNCIONALIDAD

Según las diferentes modalidades: (A) y (B) para que eche a volar, (C) para que traiga buen tiempo, (D) para averiguar el lugar de procedencia del futuro marido según la dirección de su vuelo.

RITUAL

Se pone la mariquita sobre la palma de la mano y se la deja caminar libremente hasta que emprende el vuelo, forzándola a ello si fuese necesario con un leve soplo.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las diferentes modalidades se documentan aleatoriamente por toda la región, aunque un estudio exhaustivo del corpus íntegro de versiones podría permitir el establecimiento de diferentes áreas geográficas para cada modalidad.

OBSERVACIONES

La mariquita (*coccinella septempunctata*) goza de gran simpatía popular y es apreciada como un animal sagrado al que no se debe hacer daño. Normalmente, se le invita a volar con una formulilla que en España se documenta ya en el siglo XVII. Gonzalo Correas, en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), anota una versión de esta fórmula seguida de un interesante comentario:

Paxarita de Dios,
kuéntame los dedos
i vaite con Dios.

Dizen esto los niños, poniendo en la mano una eskaravaxita kolorada i hermosa kon pintas negras, rredonda komo media bolita, o medio garvanzo, he abre dos konchas i deskubre unas alitas kon ke buela un poko, y en partes la llaman “gallinita de Nuestra Señora”.

La creencia de que la mariquita es un animal sagrado tiene un arraigo y difusión universales, que se reflejan en los nombres con que se la conoce en las distintas lenguas. Así en Inglaterra, se la conoce como *Ladybird* “pajarito de Nuestra Señora”, y también como *God’s Little Cow* “vaquita de Dios”; en Francia, como *Petite vache de Dieu* “vaquita de Dios” o *Cheval de la Vierge* “caballo de la Virgen”; en Italia, *vacheta de la Madona* “vaquita de la Virgen”; en Portugal, *galinha de Nossa Senhora*; en Alemania, *Marienkäfer* “escarabajo de la Virgen” y *Sonnenlämmchen* “corderito del sol”; en Rusia, *Bózhia karófska* “vaquita de Dios”, en Suecia, *Maria Nyckelpiga* “ama de llaves de María”, en Israel, *parat moshé rabenu* “vaquita del Patriarca Moisés”; en India, *Indragopas* “protegida por Indra”, y en Asturias, “vaquina de Dios”, “perrín de Dios”, “paxarina de Dios”, “pitina de Dios” o “andarina de Dios”, entre otros. Las invocaciones

y rimas infantiles dirigidas a este pequeño insecto se cuentan por centenares en todos los países⁴⁴.

Así, por ejemplo, en algunas regiones de Francia (Los Vosgos, Valonia, Bearn, etc.) se invoca a la mariquita para predecir el tiempo poniéndola sobre los dedos y animándola a volar con palabras similares a estas:

Papivole,
Vole, vole,
S'il fait chaud,
Vole en haut;
S'il fait froued,
Va te cacher⁴⁵.

[Mariquita,
vuela, vuela.
Si hace calor,
vuela en alto;
si hace frío
vete a esconder.]

E igualmente en el país de Gales (Gran Bretaña):

O d'wed y Fuwch Goch Gota
P'un ai glaw ai hindda;
Os daw glaw, cwymo o'm llaw
Os tywydd braf, hed fana⁴⁶.

[Oh mariquita, dime
si lloverá o hará buen tiempo.
Si vendrá lluvia, cae de mi mano,
si buen tiempo, vuela.]

⁴⁴ Véanse versiones madrileñas en José Manuel Fraile Gil, "La mariquita: un destello encarnado en el aire madrileño" (1996), pp. 197-200; versiones vascas en Jabi Zabala, Josune Iturralde y Marta Saloña, "Etnoentomología de la Vaquita de san Antón o mariquita (*Coccinella septem-punctata*) en el País Vasco" (2003), pp. 253-269; versiones gallegas en Fermín Bouza Brey, "Nombres y tradiciones de la "coccinella septempunctata" en Galicia" (1948), pp. 367-392; de diferentes lugares de España en José Antonio González Salgado, "El folklore en los atlas lingüísticos españoles (1): refranes, dichos y canciones" (2004), pp. 93-98. Sobre la nomenclatura hispánica de la mariquita véase Antonio Riera: "Nombres de la mariquita. Orden lingüístico" (1950), pp. 621-639. En este artículo el autor recoge doscientos cuarenta nombres con los que se conoce a este insecto por toda la geografía española.

⁴⁵ Paul Sebillot, *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (1906), p. 323.

⁴⁶ Jabi Zabala, Josune Iturralde y Marta Saloña, "Etnoentomología de la Vaquita de san Antón o mariquita (*Coccinella septem-punctata*) en el País Vasco" (2003)p. 258.

Y también en Austria:

Frauenkäferl, flieg über den Rhein,
Und frag unsere liebe Frau,
Ob's heut und morgen schön wird sein⁴⁷.

[Escarabajito de Nuestra Señora, vuela sobre el Rhin
y pregunta a Nuestra Señora
si hará buen tiempo hoy y mañana.]

9

A la mosca del ganado

9.1

Mosca, mosca,
pícala, mosca,
a la vaca fosca,
mosca, mosca,
pícala, mosca,
a la vaca fosca...

[Obdulia Flórez Rodríguez, 88 años, Bimeda-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inérita) 2013]

9.2

Raba, raba, raba,
pícala, mosca,
la vaca fosca,
si la pica la mosca
la vaca mosca.

[Amparo Pardo Rodríguez, 71 años, Val.láu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inérita) 2013]

9.3

Pícala,
raba, raba, raba...

⁴⁷ Gerhard Bähr, "Nombres de animales en vascuence, etimología y folklore" (1936), p. 95.

Pícala
bien, bien, bien...

[Carmina Iriarte Rodríguez, 77 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

9.4

Pícala, mosca,
raba, raba,
pícala, mosca,
raba, raba...

[María González González, 81 años, Trabáu-DEGAÑA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Aguijar a las vacas para que vayan a *moscar* a la sombra.

RITUAL

Se emite un sonido bisbiseante, imitando el zumbido de la mosca, al final de la cantinela.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el suroccidente de Asturias: Cangas del Narcea, Allande, Degaña.

OBSERVACIONES

Nunca antes se había documentado en la tradición asturiana. Solamente conocemos paralelos en las tradiciones gallega y portuguesa. Así, en Galicia, los chiquillos para que el ganado mosque y se diriga hacia la cuadra le dicen:

Pica mosca, pica ben,
tres no rabo e tres na sen,
cunha folla de cardén
pra que a vaca corra ben.
Sss...ssss...sssssss⁴⁸.

⁴⁸ Antonio Fraguas y Fraguas, *La Galicia insólita. Tradiciones Gallegas* (reed. 2003), p. 97.

Y muy parecida a las versiones asturianas, esta cantinela documentada en el concejo portugués de Montalegre, que los rapaces dicen para que el ganado vaya a la cuadra en tiempo de calor:

Arraba, arraba,
pica, pica,
qu'anda môsca
na botica.
Z.z.z.z.z....⁴⁹

10 Al grillo

10A “GRILLU, GRILLU, GRE”

10A.1

Y el grillo también entiende. El niño que lo caza y que lo sabe, le introduce en la cueva una pajita, o le mete en ella hormigas para obligarle a salir; pero a las veces canta de este modo:

Grillu, grillu, gre,
que mañana madrugué,
pusi el pie
en l'arenal;
andaricas a volar.
¿Qué llevas en ese pico?
Agua para bautizar
la niña de san Miguel.
Grillu, grillu, gre.

[sin lugar, ASTURIAS]
[Cabal (1925c), p. 353]

⁴⁹ Fernando Braga Barreiros, “Tradições populares de Barroso (Concelho de Montealegre)” (1908), p. 102.

10A.2

Grillu, grillu, gre,
que mañana madrugué,
pusi'l pie n'arenal;
¡andarines a volar!

[Arsenio Prieto Peña, 91 años, Vega-RIBESELLA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

10B

“SALI, CARBONERU”

10B.1

Hay grillos “carboneros”, que son negros; “reyes”, que suelen ser blancos o con un tono amarillo, y “príncipes”, cuyas alas parecen adornarse de una “p” que se forma entre las dos. El grillo carbonero abunda mucho, y también cantan los niños al meter en las cuevas la pajita:

¡Gri, gri,
sali, carboneru!

[sin lugar, ASTURIAS]

[Cabal (1925c), pp. 353-354]

10B.2

[Si] había un formigueru donde hubiera formigues, y garrabes unes poques y echábesles ellí a la cueva y les formigues entraben pa dentro y salía el grillu, y entonces é cuando estaben equí, que non acababa de salir, decías eso:

Gri, gri,
sali, carbonero,
gri, gri,
sali, que te quiero.

[Avelino Alonso Alonso, 87 años, La Busta-VILLAVICIOSA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

10C
 “SAL, QUE TE MEXU”

10C.1

Gri, gri,
 sal que te mexu,
 gri, gri,
 sal que te mexu.

[un hombre joven, Bañugues-GOZÓN]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Cantinela para obligar al grillo a salir de su agujero.

RITUAL

Según las diferentes modalidades, se escarba con una pajita en el agujero mientras se entona la cantinela, se introducen hormigas en el agujero o se mea sobre él para obligarle a salir.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

El escaso número de versiones documentadas no permite el establecimiento de diferentes áreas de difusión para cada modalidad.

OBSERVACIONES

Es cantinela infantil ampliamente difundida en la tradición hispánica y europea. Así, por ejemplo, en la tradición portuguesa, donde se introduce una pajita en el agujero, mientras se entonan cantinelas como estas:

Grilo, grilinho,
 sai do buraquinho.

(Vouzella)⁵⁰

⁵⁰ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 134.

Sai grilinho,
sai grilão,
que andan os porcos
no teu lameirão.

(Guimarães)⁵¹

Grilo, grilote,
sai cá p'ra porta,
que t'andam as cabrinhas na horta.

(Barroso)⁵²

O en la tradición francesa, donde se introduce una brizna de hierba en su madri-guera, mientras se le conmina a salir con estas palabras:

Grelet, grelet, sors de ton creux,
la serpent va manger tes oeufs.

(La Rochelle)⁵³

[Grillo, grillo, sal de tu agujero,
la serpiente va a comer tus huevos.]

En cuanto a la modalidad consistente en orinar sobre el agujero, que en la tradición asturiana tiene una formulación un tanto prosaica (versión 10C.1), queda atestiguada en la tradición cántabra mediante una fórmula verbal más elaborada:

Grillo “pedro”,
grillo “rey”,
si no sales va a llover
y será tu padecer.

Y si el grillo no sale, se repite la operación, añadiendo:

Sal Barrabás,
que te anegarás;
sal, sal, por el portal⁵⁴.

⁵¹ Ibídem.

⁵² Fernando Braga Barreiros, “Tradições populares de Barroso (Concelho de Montealegre)” (1908), p. 101.

⁵³ Eugène Rolland, *Faune populaire de la France*, vol. 3 (1881), p. 290.

⁵⁴ Adriano García Lomas, *Mitología y supersticiones de Cantabria* (1993), p. 212.

11 A la lagartija

11A “A TU MADRE LLEVAN PRESA”

11A.1

Llargatesa, tesa, tesa,
a tu madre llevan presa
por un granu de cebada
que robó a la molinesa.

[Rufina Noriega Mier, 85 años, Bulnes-CABRALES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11A.2

Llargatesa, tesa, tesa,
que a tu madre llevan presa
por un grano de cebada
que robó a la molinesa.

[María Deliciosa López Fernández “Deli”, 57 años, Sotres-CABRALES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11B “LLARGATESA, PON LA MESA”

11B.1

Llargatesa, pon la mesa,
que ahí viene tu Teresa,
con el palo levantado
para darte na cabeza.

[CARAVIA]
[De Llano (1924), p. 202]

11B.2

Llargatesa, pon la mesa,
que ahí viene la tu Teresa

con el palo arremangado
para date encima'l rabo.

[Elisa Sobrino Romano, 93 años, Porrúa-LLANES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11B.3

L.lagartesa, pon la mesa,
que aende vien tu tía Taresa
con la cesta na cabeza
y el cuchillo tres del culo
pa cortate la cabeza.

[Josefa Ruíz García, 74 años, Piñera Baxo-L.LENA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11B.4

L.lagartesa, pon la mesa,
que ahí vien túa tía Teresa,
con un palanquín de hierro
pa pegate na cabeza.

[Teresa Marrón, 75 años, La Pola-SOMIEDU]
[Suárez López (2003), p. 292]

11C

“SAL, LLAGARTA, SAL”

11C.1

Sal, l.lagarta, sal,
que tou padre ya túa madre
tán comiendo pan ya sal.
Sal, l.lagarta, sal.

[Amparo Pardo Rodríguez, 70 años, Val.láu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11C.2

Sal, l.lagarta, sal,
que tou padre ya túa madre

tán comiendo pan ya sal.
 Sal, l.lagarta, sal,
 que tou padre ya túa madre
 tamién saldrán.

[Irene Sierra Herrero, 81 años, Naviegu-CANGAS DEL NARCEA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

11D

“QUE TE COMEN LOS HUEVOS”

11D.1

Sal, llagarta, sal,
 sal del tou perical,
 que te van comer los huevos
 el llagarto y el llagartal.

[Domingo García González, 77 años, Corralín-DEGAÑA]
 [Suárez López (inédita) 1996]

11D.2

Sal, l.lagartina,
 del tou l.lagartal,
 que te comen os uovos
 del tou nial.

[María González González, 80 años, Trabáu-DEGAÑA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Cantinela para obligar a la lartija salir de su agujero, o bien hacer que se quede quieta, para darle un golpe en la cabeza con un palo.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver una lagartija.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

11A (área oriental): Cabrales, Llanes.

11B (área centro-oriental): Cabrales, Llanes, Caravia, Colunga, Villaviciosa, L.lena, Teverga, Somiedu, Proaza, Santu Adrianu, Grau.

11C (área occidental): Cangas del Narcea, Allande.

11D (área suroccidental): Degaña.

OBSERVACIONES

Fórmula documentada por Gonzalo Correas en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), donde anota que “dizen esto los chikillos buskando lagartixas entre las piedras”:

Sal, lagartixa,
ke matan a tu hixa;
sal al sol, sal,
ke te la llevan a kemar.

La fórmulas asturianas de tipo 11A: “A tu madre llevan presa”, tienen paralelos en la tradición italiana referida al caracol, a quien se incita a sacar los cuernos diciéndole que llevan preso a su padre por haber robado un grano de maíz. Así, por ejemplo, en la región de Veneto:

Toni, toni,
tira fora i corni,
che to pare xe in preson
par un gran de formenton⁵⁵.
[Antonio, Antonio,
saca los cuernos,
que tu padre está en prisión
por un grano de maíz.]

E igualmente en la región de Lombardía:

Lumaga, lumaga
spunta i corn se no te copi.
La toa mama l'è mesa morta,

⁵⁵ Giovanni Grosskopf: *The Horns and the Spiral. Database* núm. 299.

al te pa l'è in prigion
per un gran de furmenton⁵⁶.

[Caracol, caracol,
saca los cuernos, si no te mato.
Tu madre está medio muerta
y tu padre está en prisión
por un grano de maíz.]

Y también en la región de Milán:

Lumaga, lumagun,
cascia foeura al to curnun
che to pa' l'è anda in presun
per una grana de melgun⁵⁷.

[Caracol, caracol,
saca fuera tus cuernos,
que tu padre está en prisión
por un grano de maíz.]

Asimismo, se encuentra en otros lugares del norte de Italia referida al grillo, a quien exhortan a salir de su agujero con la misma estratagema:

Grill grill de San Zuam
to sta paiuola'n mam!
Grill grill rei for dalla to tana,
che to mare la te ciama,
che to pare l'e'n presom
per en gram de formentom⁵⁸.

[Grillo de san Juan,
coge esta pajueta en la mano,
Grillo, grillo, sal de tu agujero,
que tu madre te llama,
que tu padre está preso
por un grano de maíz.]

⁵⁶ Giovanni Grosskopf: *The Horns and the Spiral*. Database núm. 262

⁵⁷ Giovanni Grosskopf: *The Horns and the Spiral*. Database núm. 29.

⁵⁸ Eugène Rolland, *Faune populaire de la France*, vol. 3 (1881), p. 291.

Las fórmulas tipo 11B: “Llargatesa, pon la mesa”, tienen paralelos en la tradición cántabra:

Lagartesa, pon la mesa,
perezosa, no seas necia.
Con el palo o con la piedra
te *apastrago* la cabeza⁵⁹

Y están relacionadas con diversas fórmulas gallegas dirigidas a la mantis religiosa, conocida en lengua vernácula como *barbantesa* o *parraguesa*. Según Vicente Risco: “En Galicia, los chiquillos se divierten mucho viéndola adoptar la postura a que debe su nombre científico. Sin embargo, no la interpretan como actitud de oración, sino que le ordenan adoptarla diciéndole: ‘Pon a mesa’”⁶⁰.

En los Chaos de Amoeiro, los chicos la atan por una pata y le dicen:

Barbantesa, pon a mesa,
sinon rómpoche a cabeza.

En Sotordey, se le llama *parraguesa* y le dicen:

Parraguesa, pon a mesa,
que ven o pai da devesa
e córtache a cabeza⁶¹.

Entonces, se espera que la mantis religiosa levante las patas delanteras y las junte en forma de mesa. En otros lugares de Galicia, la mantis recibe el nombre de “Teresa” y se le invita a levantar las patas diciéndole:

Teresa pon a mesa.
por debaixo da artesa.

(Celanova, ORENSE)⁶²

Teresa, Teresa,
ponte tesa e pon a mesa.

(Cortegada, ORENSE)⁶³

⁵⁹ Adriano García Lomas, *Mitología de Cantabria: materiales y tanteos para su estudio* (1964), p. 226.

⁶⁰ Vicente Risco, “Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales” (1947), p. 170.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Fermín Bouza Brey, “Nombres y formulillas infantiles de la ‘mantis religiosa’ en Galicia” (1948), p. 13.

⁶³ *Ibidem*.

Teresa, ponte tesa,
en canto o cura pon a mesa.

(Cortegada-ORENSE)⁶⁴

Lo mismo sucede en algunas versiones andaluzas y castellano-manchegas, donde se invoca a la mantis religiosa con estas palabras:

Teresa, pon la mesa,
que viene tu marío
con la pata tiesa⁶⁵.

Teresa, pon la mesa,
que viene tu padre
con la pata tiesa⁶⁶.

Las fórmulas tipo 11C: “Sal, llagarta, sal” tienen, asimismo, paralelos en la tradición gallega, donde se conmina a esta y al lagarto a salir de su agujero diciéndoles que han matado a alguno de sus parientes con un golpe en la cabeza, lo que a su vez se corresponde con la mayoría de las versiones asturianas de tipo 11B, en las que se amenaza a la lagartija de igual modo:

Lagartiña, sal, sal,
que mataron a túa nai
na portiña da devesa
c-un foliño na cabeza.

(Muros, LA CORUÑA)⁶⁷

Sal, sal, lagarto arnal
que che matan a túa aboa
no portelo da devesa
c-un sachiño na cabeza.

(Trasmonte-LA CORUÑA)⁶⁸

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía* (ALEA, 382); *apud* José Antonio González Salgado, “El folklore en los atlas lingüísticos españoles (1): refranes, dichos y canciones” (2004), p. 97.

⁶⁶ *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Castilla-La Mancha* (ALECMan, 36); *apud* José Antonio González Salgado, art. cit.

⁶⁷ Fermín Bouza Brey, “El lagarto en la tradición popular gallega” (1949), p. 536.

⁶⁸ *Ibidem*.

Las fórmulas tipo 11D: “Que te comen los huevos” tienen paralelos en la tradición francesa referida al grillo:

Grelet, grelet, sors de ton creux,
la serpent va manger tes oeufs.

(La Rochelle)⁶⁹

[Grillo, grillo, sal de tu agujero,
la serpiente va a comer tus huevos.]

En diferentes modalidades, las invocaciones a la lagartija son comunes en el folklore infantil del resto de España y en el folklore europeo⁷⁰.

12 Al sapo

12.1

Cucu, sepu, sal del rincón,
a comer pan y panchón.

[Nembra-AYER]
[Lobo (1998), p. 70]

FUNCIONALIDAD

Cantinelas para obligar al sapo a salir de su escondrijo..

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver un sapo.

⁶⁹ Eugène Rolland, *Faune populaire de la France*, vol. 3 (1881), p. 290.

⁷⁰ Véanse algunas versiones madrileñas en José Manuel Fraile Gil, “Lagartijas, lagartos y culebras por la tierra madrileña: rimas y creencias” (1996), pp. 162-170; una versión vallisoletana en Anastasio Fernández San José, “Dichos con los que se invocaba a pájaros y bichos en Villanueva de los Caballeros” (1986), pp. 82-83; versiones vascas en Gurutzi Arregui *et alii*, “Juegos infantiles en nuestra sociedad tradicional” (1987), p. 212; versiones aragonesas en Luis Miguel Bajén García & Mario Gros Herrero; *La tradición oral en el Moncayo Aragonés* (2003), pp. 36-37; versiones catalanas en Jordi Serra i Massansalvador, *Cultura popular del Montserrat* (2003), p. 72; versiones portuguesas en Carlos A. Montero do Amarala, “Tradições populares e linguagem de Atalaia” (1908), p. 107; Fernando Braga Barreiros, “Tradições populares de Barroso (Concelho de Montealegre)” (1908), p. 101.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La única versión documentada en Asturias es la que figura en el texto.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

13

Al pavo

13.1

Al pavo para que extienda la piel desnuda que cubre su cabeza:

Pavo, pavo,
saca lo colorado.

[COLUNGA]

[Vigón (1895), p. 154]

13.2

Pau, pau,
saca lo coloráu,
lo que non é tuyu
é robáu.

[Olimpia Álvarez Victorero, 88 años, Lluces-COLUNGA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

13.3

Pao, pao,
saca lo colorao,
que non ye tuyu,
que ye emprestao,
pao, pao, pao.

[VILLAVICIOSA]

[Vigón (1895), p. 154]

13.4

Pavo, pavo,
saca lo colorado,
que no es tuyo,
es prestado.

[Suceso Ordieres Pedrayes, 96 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Cantinelas para engrifar al pavo, de modo que al encrespase emita su glugluteo característico.

RITUAL

Se pronuncia al ver un pavo, cuando se quiere lograr este efecto.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las escasas versiones documentadas proceden del área nororiental de Asturias: Colunga, Villaviciosa.

OBSERVACIONES

Solamente conozco paralelos en la tradición portuguesa, donde los niños increpan el pavo con estas palabras:

Peru velho,
queres casar;
menina bonita
não has de lograr.
Gru, gru, gru...⁷¹.

Perum velho,
não has de casar
senão c'una velha
que te ha de matar⁷².

⁷¹ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 61.

⁷² José Diogo Ribeiro, "Turquel Folklórico" (1919), p. 131.

14

A la gallina

14.1

Al “echar” una gallina, conviene recitar este versillo:

Aquí te echo, gallinina,
en las manos del Señor;
que todos me salgan pitas
menos uno cantador.

[Marina Blanco, 40 años, Cardosu-LLANES]
[Cabal (1928), p. 278]

14.2

Esta gallina echo a pitos
en el nombre del Señor,
que todas me salgan pitas
menos uno pa cantor.

[Rufina Noriega Mier, 85 años, Bulnes-CABRALES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

14.3

Cuando se echa la gallina con los huevos a empollar, dice el ama:

En el nombre de Dios
y del Salvador,
que salan todas pitas
y ningún cantador.

[occidente de ASTURIAS]
[Acevedo & Fernández (1932), p. 175]

14.4

A la mano de san Salvador,
que me salgan once pitas
ya un cantador.

[Remedios Pérez Rodríguez, 75 años, Burgazal-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 2013]

14.5

Cuando echaban los trece consabidos huevos a incubar, entonaban devotamente el siguiente *parzamique*:

Quiéralo Dios
y el Salvador,
que todas sían pitas
no sendo el cantor.

[comarca del Navia-Eo]
[Labandera (1970), p. 471]

FUNCIONALIDAD

Lograr que salga el mayor número posible de hembras entre los huevos que se ponen a incubar.

RITUAL

Se pone un número impar de huevos en el nido, se sujeta a la gallina con las dos manos y se coloca sobre los huevos mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en toda la región. Todas las versiones documentadas, de oriente a occidente, corresponden a un mismo tipo.

OBSERVACIONES

Es fórmula usual y bien conocida en toda la Península Ibérica.

Así, por ejemplo, en Cuenca:

Padre mío san Antonio,
una clueca quiero echar:
que me salgan todos pollos
y un gallo para cantar⁷³.

⁷³ Ángel González Palencia, "Fórmulas populares. Para incubar" (1944-1945), p. 346.

En Burgos:

Bendito san Salvador,
aquí te entrego esta gallina,
pa que me saques
catorce pollas
y el pollito cantador⁷⁴.

En La Rioja:

Un credo a san Salvador,
que salgan todas pollitas
y un gallo buen cantador⁷⁵.

En Madrid:

San Hilario, san Hilario,
doce pollitas y un gallo,
san Hilario, san Hilarión,
doce pollitas y un *cantaol*⁷⁶.

En Cáceres:

La bendición de san Pantaleón,
que salgan todas pollas,
no siendo el *cantaol*⁷⁷.

En el concejo portugués de Penafiel:

En louvor de San Salvador,
tudo pitinhas, só um galador⁷⁸.

⁷⁴ Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y Cesar Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos* (2007), p. 295.

⁷⁵ Javier Asensio García, "La tradición oral calahorrana (III). Canciones, oraciones, dictados y fórmulas" (2006), p. 99.

⁷⁶ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 186.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 154.

En Paços de Ferreira:

Em lougor de San Gonçalo,
para que sala tudo pitinhas
e um só galo⁷⁹.

Y en la Beira Alta:

En louvor de San Romão,
que nasçam tudo pitas
só um cantão⁸⁰.

15

Al cuclillo

15A

“SORTILEGIO DEL MATRIMONIO”

15A.1

El cuco es un medio de adivinación que emplean en Proaza los mozos y las mozas para saber si se casarán o no y si pasarán muchos años solteras, dado que hayan de casarse. En cuanto oyen cantar alguno de estos animales van a él y dicen:

Cuquitín de rey,
rabiquín d'escoba,
¿cántos años hay
d'aquí a la mia boda?

Y esperan luego a que el cuco cante. Tantas veces como cante, tantos años han de pasar antes que se case. Si no canta es que el que provoca el agujero no se casará nunca.

[PROAZA]

[Arivau (1886), p. 251]

15A.2

¡Con cuánta inquietud consulta a su augur la moza de la aldea que sueña con algún mozo del contorno! El augur es el cuclillo, y la muchacha le pregunta en alta voz:

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

Cuquiellín del rey,
 rabiquín de escoba:
 ¿cuántos años falten
 para la mio boda?

y allá entre la espesura contesta el cuquiellu con una serie de cu-cús que, si son pocos, alegran a la moza y, si son muchos, la desesperan.

[sin lugar, ASTURIAS]

[Jove y Bravo (1903), p. 70]

15A.3

El *cuquiellu* o cuclillo, que cada primavera lanza su monótono cu-cú desde cualquier paraje de la aldea, era interrogado así:

Cuquiellu marciellu,
 barbines de escoba,
 ¿cuántos años falten
 de aquí a la mio boda?

El cuclillo cantaba y cada cu-cú significaba un año; después el ave se cansaba y guardaba silencio por unos minutos. De esta manera se tenía ya el número de años interesado.

[CABRANES]

[Mases (1959), p. 80]

15A.4

Marmietsu,
 güeyus de formiento,
 ¿cuántos años me das
 pal mio casamiento?

[Felechosa-AYER]

[Castellano (1952), p. 206]

15A.5

Cuco del rey,
 cuco de la reina,
 ¿cuántos años
 me das de soltera?

[sin lugar, ASTURIAS]

[Martínez (1986), p. 46]

15A.6

Cuquellín del rey,
¿cántos años en casarme tardaréi?

[occidente de ASTURIAS]
[Acevedo & Fernández (1932), p. 68]

15B

“SORTILEGIO DEL ENTIERRO”

15B.1

También se le pregunta al cuco cuántos años de vida tiene todavía una persona, y responde del mismo modo que a la pregunta del casamiento, porque el cuco es ave muy sabia y que lo sabe todo. Se hace uso de esta formulilla:

Cuco rey, cuco rey,
¿cántos años viviréi?

[PROAZA]
[Arivau (1886), p. 252]

15B.2

Cuquillín del rey,
¿cuántos años duraréi?

[Sisinio, c. 60 años, La Planadera-SALAS]
[Suárez López (inédita) 1998]

15B.3

Cuquiellu,
rau de perru:
¿cuántos años hay
d'aquí al mio intierru?

[concejos de VILLAVICIOSA / COLUNGA / CARAVIA]
[Vigón (1895), p. 156]

15B.4

Cuquel.lín del rey,
rabuquín de fierru,

¿cuántos anos faltan
pal miou entierru?

[SOMIEDU]
[Cano (1989), p. 11]

15B.5

Cuco, cuquelo,
rabo d'escabelo,
dime cuántos anos hay
d'aquí al meu enterro.

[As Figueiras-CASTROPOL]
[Pérez de Castro (1963), p. 136]

15B.6

Cuco de mayo,
rabo de anguila,
¿cántos años me das
d'aquí a mía vida?

[EL FRANCO]
[Fernández y Fernández (1898), p. 110]

FUNCIONALIDAD

Averiguar cuántos años faltan para la boda o para el entierro de quien formula la pregunta.

RITUAL

Se pronuncia al oír el canto del cuclillo. El número de cu-cús indica el número de años que faltan para aquello que se le pregunta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

15A: Todas las versiones documentadas, de oriente a occidente, corresponden a un mismo tipo (con rima en ó-a), a excepción de las versiones 15A.4 (con rima en é-o), 15A.5 (con rima en é-a) y 15A.6 (con rima en -éi), que a falta de documentación más exhaustiva pueden considerarse versiones atípicas.

15B: Todas las versiones documentadas, de oriente a occidente, corresponden a un mismo tipo (con rima é-o), a excepción de las versiones 15B.1 y 15B.2 (con rima en -éi) y la versión 15B. 6 (con rima en í-a), que constituyen modalidades diferentes.

OBSERVACIONES

En Asturias, como en el resto de Europa, se cree que el cuclillo tiene gran longevidad y que es siempre el mismo el que canta cada año en el bosque. Al ser tan viejo, se supone que el cuclillo tiene una gran sabiduría. Por esa razón, las jóvenes solteras practicaban un sencillo ritual adivinatorio que consiste en preguntar al cuco cuántos años faltan para su boda, y esperar a que el canto repetido del ave anuncie, según el número de cu-cús emitidos, el número de años que deben esperar para ese acontecimiento. También está muy difundida, en toda Europa, la creencia y la práctica de preguntar al cuco cuántos años faltan para la muerte de la persona que hace la consulta⁸¹.

Respecto de su extensión en la tradición europea, el folklorista francés Paul Sébillot comenta que los muchachos y muchachas que consultan al cuclillo emplean fórmulas rimadas de carácter tradicional, de las cuales se han recogido numerosas variantes en Francia, Italia, Portugal, España, Inglaterra, Alemania y los países escandinavos. Ordinariamente, después de recitar la fórmula, se espera atentamente a que cante el ave: tantos años habrá que aguardar como veces repita su estribillo. Si el cuclillo permanece callado, el consultante no se casará⁸².

Así, por ejemplo, en Portugal:

Cuco da gesteira,
quantos anos me das de solteira?
Cuquinho da rameira,
quantos anos me das de vida?⁸³

En Francia:

Coucou des bois,
coucou des maras
comben ai-z-y d'annayes à me maria.

⁸¹ Para las tradiciones y creencias asturianas acerca de esta ave, véase el artículo de José Luis Pérez de Castro, "El cuclillo en la tradición asturiana" (1971), pp. 401-433. En lo referente al ámbito hispánico y europeo véase José Manuel Pedrosa, "Los augurios del cuco: versiones hispánicas y paneuropeas" (2001), pp. 93-104.

⁸² Paul Sébillot, *El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos* (1914) p. 116.

⁸³ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 146.

[Cuco de los bosques,
cuco de los pantanos,
¿cuántos años faltan para que me case?]

Cocu blanc, cocu noir, cocu de la ville,
argarde sur ton livre
dis-moué combien qu'jai d'temps à vivre⁸⁴.

[Cuco blanco, cuco negro, cuco del pueblo,
mira en tu libro
y dime cuánto tiempo me queda por vivir.]

En Italia:

Cucarin da la bela rosa,
dim quant che a tèrd a fèm la sposa⁸⁵.

[Cuco de la bella rosa,
dime cuánto tardaré en hacerme esposa.]

Coch, bël coch d'abril,
quant òja da murì?⁸⁶

[Cuco hermoso, cuco de abril,
¿cuánto me queda para morir?]

En Inglaterra:

Cuckoo, cherry tree,
good bird, tell me
how many years
I shall be
before I get married⁸⁷.

[Cuco, cerezo,
buen pájaro, dime
cuántos años
tendré que esperar
hasta que me case.]

⁸⁴ Paul Sébillot, *Le Folklore de France: La Faune et la flore* (1906), pp. 200-201.

⁸⁵ Eraldo Baldini y Giuseppe Bellosi, *Calendario e folklore in Romagna: Le stagioni, i mesi e i giorni nei proverbi, nei canti e nelle tradizioni popolari* (1989), p. 172.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Iona Opie y Moira Tatem, *A Dictionary of Superstitions* (1992) s.v. *Cuckoo: divination of years till marriage*, p. 112.

Cuckoo, cherry tree,
 come down and tell me
 how many years
 I have to live⁸⁸.

[Cuco, cerezo,
 baja y dime
 cuántos años
 tengo de vida.]

En Alemania:

Kukuk vam häven,
 wo lange sail ik leven?⁸⁹

[Dime, cuco del cielo,
 cuánto tiempo viviré.]

Kukuk, beckenknecht,
 sag mir recht,
 wie viel jahr leben soll?⁹⁰

[Cuco, aprendiz de panadero,
 dime sin mentir
 cuántos años viviré.]

En Suecia:

Gök, gök, sitt på quist,
 säg mig vist,
 hur många år
 jag ogift går?⁹¹

[Cuco, cuco sentado en la rama,
 dime por cierto,
 ¿cuántos años
 permaneceré soltera?]

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie* (1854), p. 641.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

La adivinación de los años que faltan para la boda a través del canto del cuco se recrea literariamente en *El Kalevala*, el gran poema épico nacional de Finlandia, compilado por Elias Lönnrot a mediados del siglo XIX:

Marjatta, la muchacha altiva,
 miraba y escuchaba atenta,
 y viendo unos ramos de bayas
 en la falda de la colina,
 allí sentóse y luego dijo:
 -Canta, lindo cuclillo de oro,
 suena y resuena, voz de plata,
 garganta de armonioso timbre,
 fruta exquisita, dime tú
 por cuánto tiempo seré moza,
 si seguiré siendo pastora
 en medio de estos vastos prados,
 en estos infinitos pastos,
 si así estaré uno, dos veranos,
 cinco, seis, hasta diez estíos,
 o quizá ni un verano entero⁹².

16

Al águila

16.1

Los niños, a modo de oración o súplica, suelen decir:

Éliga, eliguera
 non me comas la cordera
 nin la blanca nin la prieta
 nin la que trei la cencerra.

[Felechosa y Casomera-AYER]

[Rodríguez-Castellano (1952), p. 205]

⁹² Elias Lönnrot, *El Kalevala*, trad. J. Fernández y U. Ojanen (1998) canto 50, vv. 56-71, p. 615.

16.2

Aguilina, aguilera,
no mi comas la cordera,
ni la blanca ni la prieta
ni la que trae la cencerra.

[Francisco Vitorero Suárez, 72 años, Sirviella-ONÍS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

16.3

Águila, aguilera,
no mi comas la cordera,
ni la prieta, ni la blanca,
ni la que me dio mio güela,
que te tengo de matar
y quitati la pelleya
con un cuchillín de h.ierru
que trayo na faltiquera.

[Amador Sánchez Díaz, 86 años, Tornín-CANGUES D'ONÍS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

16.4

Los pastores de ganado lanar, cuando ven en el monte al águila cerniéndose sobre sus cabezas, ya saben que alguna de las más tiernas reses está amenazada de muerte, y a falta de otra arma mejor, procuran ahuyentar el peligro con este sencillo conjuro:

Águila, aguilera,
no me llesves la cordera:
ni la prieta, ni la blanca,
ni la hija de la negra.
Ni es tuya, ni es mía:
es de Dios que la crío
¡y trabajo le costó!

[Moraos-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 388]

FUNCIONALIDAD

Invocación al águila para que no ataque los corderos.

RITUAL

Se pronuncia al ver el águila sobrevolando el rebaño.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta principalmente en el área oriental de Asturias.

OBSERVACIONES

Se documenta en la tradición burgalesa:

Águila, aguilera,
no me mates la cordera,
ni la blanca ni la negra.

(Urrez, BURGOS)⁹³

En la tradición portuguesa se documentan sendas invocaciones al gavilán y al cuervo que guardan relación con las versiones asturianas. Así, los pastores de Viseu dicen esta fórmula referida al gavilán:

Gavião do Diabo,
não me entres no meu gado,
nem no negro, nem no branco,
nem no que anda misturado...

Y en Vouzela, cuando oyen graznar al cuervo, dicen:

Corvo negro do peccado,
não insertes o meu gado,
nem ao negro, nem ao branco,
nem ao que anda misturado....⁹⁴

⁹³ Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y Cesar Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos* (2007), pp. 230-231.

⁹⁴ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) pp. 158-159.

17 Al buitre

17.1

Butre, butrera,
canal de madera,
abri las alas
si quieres ser buena.

[Rufina Noriega Mier, 85 años, Bulnes-CABRALES]

[Ambás & Ramsés (inéedita) 2013]

17.2

Butre, butrera,
canal de madera,
si bates las alas
serás verdadera
y si no las bates
serás embustera.

[Nota del colector]: Decíanlo cuando veían una *butre* volando, si batían las alas era porque había un animal muerto, sinon llevábanlas quietas (abiertas).

[Elia Gómez González, 84 años, Arangas-CABRALES]

[Ambás & Ramsés (inéedita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Invocación al buitre para saber si hay algún animal muerto en el rebaño.

RITUAL

Se pronuncia al ver el buitre sobrevolando el lugar donde se encuentra el rebaño.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta únicamente en el extremo oriental de Asturias.

OBSERVACIONES

Nunca antes documentada en la tradición asturiana. Las únicas versiones conocidas son las que aquí reproducimos, grabadas por Ambás & Ramsés en 2013. No constan

paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

18

Al puercoespín

18.1

Antes cogíamos algún cuercoespín, garrábeslo per una pata y empezabes a hace-y así con un palu [simulando el movimiento de serrar] y empezabes:

Íño e, iño e,
ñavayina corta el pie,
si no cantas,
cortaré.

Y seguíes sobándo-y la pata con el palu y el cuercoespín empezaba a cantar.

[Antonio Calleja Martínez, 85 años, Sellañu-PONGA]
[Suárez López (inédita) 2014]

FUNCIONALIDAD

Inducir al puercoespín a “cantar”.

RITUAL

Se pronuncia repetidas veces mientras se simula cortarle una pata con un palo.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Documentada en versión única en el área oriental de Asturias (concejo de Ponga).

OBSERVACIONES

Nunca antes documentada en la tradición asturiana. No constan paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

INVOCACIONES A INSTRUMENTOS MUSICALES

19

A la flauta de corteza

19A

“SUDA, SUDA, CAÑAVERA”

19A.1

Suda, suda, cañavera,
 que tu padre fue a cebera
 a buscar pan y cera,
 la cera para Dios,
 el pan para nós,
 el maíz para los pobres.
 Suda, suda, ya sudé,
 dame pan que ya saldré.

[Elia Gómez González, 84 años, Arangas-CABRALES]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

19B

“SALIVERU, SALIVAR”

19B.1

Y cogen una rama de *salgar*, que también se llama *brimbia*, y es cierta especie de sauce común en los setos vivos, y frotan con un palo su corteza y entonan este conjuro:

Salivina, salivar,
 salí, chifla de salgar,
 que allá volverás a entrar,
 por los ríos de la tierra
 y las aguas de la mar...

Y tuercen con cuidado la corteza y la desgajan del palo, hueca, sonora y entera como el tubo de una flauta. Le ponen la lengüeta consiguiente, y ya está armada la música...!

[José María Valle, 12 años, Tereñes-RIBESELLA]
 [Cabal (1925a), p. 54]

19B.2

También la *cañavera* da instrumentos. Se le abren a lo largo unos *furacos*, se le obtura la parte superior con un papel de fumar y se sopla en el *furaco* de la vera del papel. Mientras se *igua* esta flauta hay que decir:

Salivín, salivar,
salí, caña de pescar,
que mañana u otro día
allá volverás a entrar.

[Francisco de la Llende, 83 años, Tereñes-RIBESELLA]
[Cabal (1925a), p. 55]

19B.3

Es una especie de flauta que hacen con la corteza sacada de las cañas más tiernas, del álamo, castaño, laurel y otros árboles. Para que la corteza se desprenda del palo y salga bien, dicen:

Saliveru, salivar,
sali, chifla de ablanar,
que allá volverás a entrar,
sali chifla de ablanar.

[COLUNGA]
[Vigón (1895), p. 159]

19B.4

Y cuando hacen una chifla (especie de flauta) con la corteza sacada de una vara de castaño o de otro árbol, para que la corteza salga bien, dicen:

Salivera, salivar,
salí, chifla de castañar,
con salú y sin quebrantar
nunca volverás a entrar.

[CARAVIA]
[De Llano (1919), p. 193]

19B.5

Sali, saliveru,
de caña de salgueru,

sali, salivar,
de caña de salgar.

[José Antonio Aldonza Ordieres, 67 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

19C

“SALIVÍN, SALIVÓN”

19C.1

Ulibín ulibón,
unta'l culu con xabón,
la barriga con arena,
¡ay Pachina, que me quema!

[Celestina Sánchez Fernández, 87 años, Ambás-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

19C.2

Salivín, salivón,
unta'l culu con xabón,
la barriga con arena,
¡ay Pachina, que me quema!

[Filomena Martínez Fernández, 59 años, Cubia-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

FUNCIONALIDAD

Facilitar la extracción de la corteza enteriza de determinadas especies vegetales que usan los niños para hacer *chiflas* o flautas.

RITUAL

Se canturrea mientras se frota la corteza para hacer que se desprenda del tronco.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

19A (área oriental): Cabrales.

19B (área centro-oriental): Cabrales, Ribesella, Caravia, Colunga, Villaviciosa, Piloña.

19C (área centro-occidental): Grau.

OBSERVACIONES

Fórmula infantil que se canturrea para facilitar la extracción de la corteza enteriza de las ramas de *salgar* (sauce), *alloral* (laurel), *castañar* (castaño) o *ablanar* (avellano), destinadas a la construcción de *chiflas* o flautas. En diferentes modalidades, esta fórmula tiene paralelos en las regiones del norte peninsular, es común en Francia y cabe pensar que en el resto de Europa.

Entre las diferentes modalidades asturianas, cabe destacar el paralelismo entre las versiones tipo 19.A: “Suda, suda, cañavera”, con diversas fórmulas leonesas, cántabras, palentinas, vascas y navarras.

Así, en el valle del río Porma, en el norte de León, los muchachos cortan una rama de *salguera* (sauce) de entre diez y quince centímetros de largo y luego la golpean suavemente con las cachas de una navaja para hacerla “sudar”, mientras entonan las siguientes palabras:

Suda, suda, pata de cabra,
si no sudas hoy sudarás mañana.
Suda, suda, cabra cornuda,
si no sudas hoy, la harás macanuda.
Suda, suda, culo de rana,
si no sudas hoy sudarás mañana
y si no la próxima semana.

(Valle del Porma, LEÓN)⁹⁵

El mismo procedimiento se emplea en la localidad pasiega de Resconorio (Cantabria), acompañado de la siguiente fórmula:

Sal, sal, sal,
pajarito del bardal.
Suda, suda, suda,
pata de cornuda.

⁹⁵ B. González Huerta, “Chiflas y cornetones” en página web Amigos de la montaña del Porma: <http://www.amigosmontanadelporma.es/leertemario.php?noticia=92> (25-II-2010).

Sal, sal, sal,
pajarito del nogal.

(Resconorio, CANTABRIA)⁹⁶

En el pueblo palentino de Villapún, las flautas de corteza reciben el nombre de *chiflitos*, y la cantinela empleada en su construcción es la siguiente:

Suda, suda, la cabra cornuda,
si no quieres sudar
te echaremos al corral,
con un saco de costal,
tal, tal, tal, tal...

(Villapún, PALENCIA)⁹⁷

En el valle vizcaíno de Carranza, se empleaba para este cometido una rama de fresno, que se golpeaba con el mango de la navaja en toda su superficie hasta conseguir que la corteza se despegase. Labor que se acompañaba de esta cancioncilla que se repetía insistentemente:

Suda suda catarruda
come pan de mi comuña
que de trigo no lo tengo.
que me lo ha comido el perro.

(Carranza, VIZCAYA)⁹⁸.

En Amezkoa, Romanzado y Urraul Bajo (Navarra) las flautas de corteza reciben el nombre de *txilibituak* y se elaboraban con ramas de avellano, fresno o chopo. Para facilitar la extracción de la corteza se golpea la superficie de la rama con una navaja al tiempo que se canturrea:

Culubita suda, suda,
con un casco de herradura.

⁹⁶ Estela Gutiérrez Martínez & Carlos Viñas Martínez, *La pasiega y el lobo blanco. Tradición oral pasiega en Resconorio* (2001), pp. 74-75. Adriano García Lomas recoge fórmulas similares de otros lugares de Cantabria: Suda, suda, pata mula, / tú sudar y yo chiflar. // Suda, suda, pata mula, / tú chinflar y yo sudar; en *Estudio del Dialecto Popular Montañés Fonética, Etimologías y Glosario de Voces* (1922) p. 131.

⁹⁷ "Usos y nombres tradicionales de las plantas silvestres en Villapún": <http://www.villapun.es/Plantas.html> (25-II-2010).

⁹⁸ Luis Manuel Peña Cerro, "Juegos infantiles en Carranza" (1990), p. 47.

Chulubita sal, sal,
con un casco de ramal.

(Amezkoa, NAVARRA)⁹⁹

Entre las versiones de tipo 19B, cabe destacar el paralelismo de la versión recogida por Aurelio de Llano en Caravia (19B.4) con la siguiente versión leonesa de la comarca de Babia:

Salivera, salivera,
sal chifla de salgar,
con salud y sin quebrantar,
nunca volverás a entrar.

(Babia, LEÓN)¹⁰⁰

Tanto el procedimiento para la construcción de flautas de corteza, como la canción que acompaña la ejecución de las mismas, son comunes en toda Francia. El etnólogo francés Eugène Rolland describe su fabricación con estas palabras:

Pour faire un sifflet avec une branchete d'arbre, les enfants détachent l'écorce du bois en frappant dessus avec le manche d'un couteau. Pour que l'opération réussisse, ils chantent en même temps la formulette suivante:

Saive, saive, mon fleuteau
Tôt en piau de calino;
Se teu saive bin,
T'airé deu vin;
Se teu saive mau.
T'airé d'liau.

(Borgoña, FRANCIA)¹⁰¹

⁹⁹ Gurutzi Arregui *et alii*, "Juegos infantiles en nuestra sociedad tradicional" (1987), p. 216. Véase una veintena de versiones vascas y navarras en VV. AA. *Juegos infantiles en Vasconia. Atlas etnográfico de Vasconia*, vol. 6 (1993).

¹⁰⁰ Miguel Manzano y Ángel Barja, *Cancionero Leonés*, vol. 2, tomo II (1991), p. 376.

¹⁰¹ Eugène Rolland en *Rimes et jeux de l'enfance* (1883), pp. 348-351, recoge trece versiones diferentes de otros tantos lugares del país, entre las que he seleccionado la que figura en el texto, procedente de Morván, en la región de Borgoña (p. 348). Véanse, asimismo, más de treinta versiones de la Suiza de habla francesa en Jules Jeanjaquet, "Formulettes enfantines accompagnant la fabrication de sifflets de saule" (1905-1906), pp. 59-64.

20

A la zamploña de alcacer

20A

“TOCA, ZAMPLOÑA, QUE VAMOS PA ROMA”

20A.1

De las cañitas verdes de alcacer fabrica el niño *zamploñas*; para lo cual las corta por un nudo, las taja junto a él de arriba a bajo, restriega entre las manos la zamploña, y le canta de este modo:

—Toca, zamploña,
que vamos pa Roma,
tú por chichín
y yo por boroña...
Cuálo quies más,
tocar o llorar...?
—Tocar, tocar y tocar...

[José María Valle, 12 años, Tereñes-RIBESSELLA]

[Cabal (1925a), pp. 53-54]

20A.2

La hacen de la caña verde del alcacer y para que toque bien la restregan entre las manos diciendo:

Toca, zamploña,
que vamos pa Roma,
tú por pan
y yo por borona.
Si toques bien
al cielo dirás;
si toques mal
en infiernu caerás.
Toca, toca, tocarás.

[COLUNGA]

[Vigón (1895), p. 158]

20A.3

Zamplaña, zamplaña,
 vamos pa Roma,
 tú por pan
 y yo por borona.
 La puente pasarás,
 pan y carne comerás.
 Si no me das dello
 ha llevate Barrabás,
 Barrabás, Barrabás.

[VILLAVICIOSA]
 [Vigón (1895), p. 159]

20A.4

En agosto se hacen también gaitas con la paja de trigo y de la avena. Aquí se las acaricia entre las manos cantando:

Gaitina, gaitona,
 tu padre fue a Roma
 a buscar pan y borona,
 el pan pa mí,
 la borona para ti,
 y si no tocas bien
 el milano que te coma.

(Se la golpea suavemente canturreando):

Cómela, milano,
 milano, cómela.

[SOMIEDU]
 [Feito (1956), pp. 111-112]

20B

“TOCA, TOCA, PIPA NUEVA”

20B.1

Toca, toca, pipa nueva,
 mientras voy a Villanueva

por un poco de maíz,
para tí, para mí,
para el rey que viene ahí.

[Cornoyo-ALLANDE]
[De Llano (1922), p. 137]

FUNCIONALIDAD

Hacer que el instrumento suene bien.

RITUAL

Se canturrea mientras se frota el instrumento antes de soplar por vez primera.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

20A (área centro-oriental): Ribesella, Colunga, Caravia, Villaviciosa, Gijón / Xixón, Somiedu.

20B (área occidental): Allande.

OBSERVACIONES

Fórmula infantil para que suene bien la *zamploña* o *gaita*, flauta rústica que fabrican los niños con una caña de trigo, centeno o alcacer, haciéndole un corte a modo de lengüeta que vibra al soplar. Una vez realizada esta operación, se restriega el instrumento entre las manos y se canturrea la formulilla.

En el sur de España este instrumento recibe el nombre de *pita* o *pitaera* y se fabrica igualmente con caña de cebada, avena o trigo. Así lo describe el folklorista extremeño Sergio Hernández de Soto a finales del siglo XIX:

La *pita* ó *pitaera*, es uno de esos juguetes que se fabrican los niños por sí propios. Para ello toman una caña de cebada cuando está verde (que como es sabido está hueca) y cortan uno de los canutos de cuatro a seis pulgadas de longitud, pero cuidando de dejarle una yema en la parte superior. A una pulgada de esta yema le hacen con la navaja una incisión recta hasta la tercera parte del grueso del canuto, y, torciendo la navaja en sentido horizontal, prolongan el corte hasta cerca de la yema. Después, introduciéndolo en la boca hasta cubrir todo el corte, soplan, y el aire que pasa a través de la cortadura, hace sonar la pitaera. Cuando la caña es dura, y a causa de la perfección del corte, este se cierra tan herméticamente que no deja pasar el aire, claro está que la pitaera no toca, y entonces, tomando con el índice de la mano derecha el extremo de la parte cortada, la levantan y la dejan caer repetidas veces

(con cuidado para no troncharla) a fin de que se suavice, y dejando pasar el aire, pueda este producir el sonido que ellos buscan. Al hacer esta operación, la acompañan con la siguiente formulilla:

Pita, pita, Margarita,
que tu madre fue a lavar,
y tu padre fue por sal.
En pasando por aquí,
te dará un poquito'e pan.
Pita, pita; si no pitas
te cortaré la cabecita.

La *pitaera*, más sensible a la operación que a la fórmula, suele acceder a los deseos del chico, haciendo sonar el aire a través de la incisión, pero el chico se queda muy creído de que la formulilla ha sido la palabra mágica que la ha hecho sonar¹⁰².

Y de manera muy similar en Aragón, donde se fabrica con caña de cebada y recibe igualmente el nombre de *pita*:

Con la caña de cebada verde se hacía la pita, juguete musical en forma de cañuto, de cuatro a seis pulgadas, con un berduco en el extremo superior. Los críos para que no se les tronche el juguete, mientras lo están perfeccionando acuden a fórmulas mágicas:

Pita, pita, mi cañica,
que te rompo la cabecica¹⁰³.

De esta misma formulilla, y de su supuesto carácter mágico en la mentalidad infantil, se hace eco el poeta Gabriel Celaya en su ensayo sobre *La voz de los niños* (1972):

Uno de los conjuros más habituales es el que los niños dirigen a un pito, hecho con una caña, cuando no suena: “Señor san Roque que pite y que toque; y si no pitara, que el demonio se lo llevara”. He aquí otra fórmula para «obligar» al pito: “Sal, sal, pito, sal de la torre de nogal. Suda, suda, pata mula, tú sudar, yo chiflar”. Y esta otra, recogida por Fernán Caballero: “Pita, pita, pitaera, que tu madre está en la era. Como no pites, te he de matar con un *cuchiyito* y una *espá*”. En el País Vasco, los niños conjuran al pito para que silbe: *Txu-lubitario, konpletario, barberaren uzkarrá, dotorearen ezteia, kuku bi, kuku bi, kuplapean sar adi, ezin elkiz ler adi ta zaparta adi* [Silbante, completario, / pedo del cirujano, / boda del doctor / dos cucillos, dos cuclillos / métete en la cebolla / y si no puedes salir / estalla hacia

¹⁰² Sergio Hernández de Soto, *Juegos infantiles de Extremadura* (1884), pp.133-134.

¹⁰³ Luis Gracia Vicién, “Algunos juguetes tradicionales altoaragoneses” (1993), p. 56.

fuera]. [...] Está claro que los niños no ponen en tales fórmulas una advertida intención de hechicería, pero esta les presta halo y ellos repiten automáticamente esas fórmulas, seducidos por la magia real de sus incomprensibles palabras¹⁰⁴.

Este mismo tipo de flauta rústica, realizada con caña de trigo o avena, se encuentra en la Bretaña francesa, donde recibe el nombre de *sonette* o *bouèze*. El procedimiento de fabricación es el mismo y la formulilla, similar a aquellas versiones hispánicas en la que se ofrece pan (u otras viandas) al instrumento para que suene bien, y en caso contrario, se le amenaza con romperlo o cortarlo a la mitad:

Sonnette, sonnette,
Si tu dis,
Je te donnerai du pain et du lait.
Si tu ne dis pas,
Je te couperai
Avec un grand couteau d'acier¹⁰⁵.

O bien, en versión reducida a su aspecto conminatorio:

Petite sonnette,
Si tu ne sonnes pas,
Je te couperai nette, nette,
Par la moitié¹⁰⁶.

Y lo mismo en la región de Poitou (Francia), donde este instrumento se conoce como *sifflette*, a la que se hace sonar con esta invocación amenazante:

Languette,
sifflette,
Si tu n'vas pas,
J' te coupe la luette¹⁰⁷.

[Lengüeta,
sifleta,
si no suenas
te cortaré la campanilla.]

¹⁰⁴ Gabriel Celaya, *La voz de los niños* (reed. 1981), p. 42.

¹⁰⁵ Paul Sebillot, *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, tomo II (1882), p. 330.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Léon Pineau, *Le Folk-lore de Poitou* (1892), p. 466.

El mismo esquema de contraposición premio-amenaza utilizan los niños de Palermo (Sicilia), donde se emplea caña de cebada para fabricar esta especie de flauta que allí se conoce como *sampugna o sampugnedda*:

Sonami, sonami, sampugnedda,
 Cà dumani ti fazzu bedda,
 Cu 'na socca di zabbara
 Facci de pala ;Facci di pala!
 S' 'un mi soni ti scacciu la testa,
 Mi nni fazzu 'na bedda minestra;
 Pani, vinu e baccalò
 Nclò, nclò, nclò¹⁰⁸.

O igualmente, en versión reducida, como esta cancioncilla napolitana anotada en el siglo XVIII:

Sona sona zampognella,
 Ca t'accatto la gonella;
 La gonella de scarlato;
 Si non suone, te rompo la capo¹⁰⁹.

OTRAS INVOCACIONES

21

Para sembrar cáñamo

21.1

Cáñamo siembro,
 a Dios lo encomiendo,
 nazca o no nazca,
 el diablo lo pazca.

[Aurora Caldas, c. 80 años, Bejes-CANTABRIA]

[Sordo Sotres (inérita) 1989]

¹⁰⁸ Giuseppe Pitré, *Giuochi fanciulleschi siciliani* (1889), pp. 411-412.

¹⁰⁹ Ferdinando Galiani, *Del dialetto napoletano* (1789), p. 151.

FUNCIONALIDAD

Propiciar que la siembra de cáñamo sea fructífera.

RITUAL

Se pronuncia repetidas veces mientras se siembran a voleo las semillas de cáñamo.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Documentada en versión única en la localidad cántabra de Bejes, límite con Asturias.

OBSERVACIONES

La excepcionalidad de esta fórmula motiva su inclusión en esta antología a pesar de que no pertenece en sentido estricto a la tradición asturiana; si bien cabe pensar que su área de difusión hubo de alcanzar a otras localidades asturianas de los Picos de Europa, como Sotres o Tielve, donde también se documenta producción de cáñamo en el pasado. Hasta donde hemos podido averiguar, se trata de una fórmula única en su género, nunca antes documentada en el ámbito de la Península Ibérica. Sin embargo, fórmulas similares a esta se documentan desde antiguo en otros países de Europa, si bien parece que su funcionalidad habría evolucionado desde el rito propiciatorio de la siembra hacia el rito adivinatorio de carácter amoroso, como se puede ver en la siguiente fórmula para averiguar las señas del futuro marido anotada en el *Mother Bunch's Closet*, librito de anotaciones folklóricas publicado en Inglaterra en 1685. Según se explica, la muchacha que sembraba las semillas debe llevarlas en su delantal y con la mano derecha tirarlas hacia atrás por encima del hombro izquierdo, mientras canturrea la fórmula verbal de referencia. Tras repetir la cancioncilla por novena vez, vería la imagen del hombre con el que se iba a casar o bien oíría una campana:

You are only to take a little hemp-seed and go into what place you please by yourself, and carry the seed in your apron, and with your right hand throw it over your left shoulder, saying thus:

Hemp-seed I sow, hemp-seed I sow,
And the must be my true love,
Come after me and mow.

[Semilla de cáñamo siembro,
semilla de cáñamo siembro,
y el que haya de ser mi amado
que venga detrás segando.]

And at the ninth time expect to see the figure of him you are to wed, or else hear a bell¹¹⁰.

Este ritual adivinatorio se describe con variantes en otras compilaciones pioneras de sabiduría popular de la tradición inglesa, como *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1687-1689), del anticuario John Aubrey, quien anota la siguiente fórmula:

Hempe-seed I sow,
And hempe-seed I mowe,
And he that is my sweetheart come follow me, I trowe¹¹¹.

[Semilla de cáñamo siembro,
semilla de cáñamo siego,
y el que haya de ser mi amor que me siga, yo creo.]

Pero, probablemente, la más antigua documentación de esta fórmula sea la que se encuentra en el manuscrito del Trinity College Cambrigde (MS O. 1. 57, f. 20r), procedente del condado de Northamptonshire y fechado en la primera mitad del siglo XV, que contiene una compilación de recetas médicas y en el que una mano desconocida anotó en el siglo XVI la siguiente fórmula para averiguar la identidad de la futura mujer o futuro marido:

To know who shalbe his wiffe or hir husband.

Say thus: "hempe seed, hempe I thee sow lede and vnlede. she that shalbe my worldes make come after one and rake sleepe sleepe and I her see, wake and her know" this most be done on new yeares day at even taking alittle hempe seed in one hande and going thrise aboute the fire, sowing the hempe seede aboute the fier but not in the fyer. then go to bedde and lie downe vpon the right side speaking never a worde to no body but to say your pater noster and your credo¹¹².

Este mismo ritual adivinatorio se documenta en la Alemania del siglo XVIII, según se puede ver en esta fórmula anotada por el poeta alemán Ludwig C. H. Hölty en 1775:

¹¹⁰ George Laurence Gomme, *Mother Bunch's Closet Newly Broke Open* (reed. 1885), p. 18.

¹¹¹ John Aubrey, *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (reed. 1881), p. 95.

¹¹² Laura Mitchell, "Love and the longeviy of charms", <http://recipes.hypotheses.org/1033>.

Diesen Hanf ich säen thu,
 Diesen Hanf ich harke zu,
 Wer nun mein Herzliebster ist,
 Nahe sich zu dieser Frist,
 Und mähe, und mähe,
 Den hanf, den ich säe¹¹³.

[Cáñamo, yo te siembro,
 cáñamo, yo te corto,
 y el que haya de ser mi enamorado
 vendrá detrás de mí
 y segará y segará
 el cáñamo que yo siembro.]

Finalmente, cabe añadir que este ritual adivinatorio también es usual en Ucrania, donde se considera la víspera de san Andrés (30 de noviembre) como la más propicia para averiguar la identidad del futuro consorte. Para ello, la noche de la víspera las muchachas llevan semillas de cáñamo en sus fajas y dan saltos mientras exclaman:

Andrei, Andrei,
 I plant the hemp seed on you.
 Will god let me know
 With whom I will sleep?¹¹⁴

[Andrei, Andrei,
 yo planto semillas de cáñamo en ti,
 la voluntad de Dios me haga saber
 con quien voy a dormir.]

Tras este breve recorrido por la tradición europea de rituales adivinatorios mediante la simulación de la siembra de cáñamo, llama la atención el hecho de que la versión asturiana no haya adquirido en modo alguno tal funcionalidad, sino que se mantiene en su contexto original de ritual propiciatorio de la siembra de cáñamo, sin que se manifieste en la fórmula verbal de referencia ninguna otra connotación añadida; lo cual parece indicar que quizá corresponda a la modalidad más primitiva de toda esta serie de versiones.

¹¹³ Ludwig Christoph Heinrich Hölty, *Der Kenner: eine Wochenschrift von Town, dem Sittenrichter* (1775), p. 60.

¹¹⁴ Sula Benet, "Early diffusion and folk uses of hemp", *Cannabis and Culture* (1975), pp. 39-49. No es posible ofrecer la fórmula en su idioma original, ya que en el artículo citado viene traducida al inglés.

22

Para cocer el pan

22A

“A SAN JUSTO”

22A.1

Después de meter el pan en el horno, las mujeres recitan esta fórmula:

Al glorioso san Justo,
para que a lo poco
lo vuelva a mucho.

Y rezan un padrenuestro, e inmediatamente deshacen la cama donde fermentó el pan, pues si no hacen esto cuece mal y no toma color.

[CARAVIA]

[De Llano (1919), p. 194]

22A.2

A san Justo,
que de poco mos saque muncho
y mos saque a manos de prestar.

[Manuela la de Herminia, Felechosa-AYER]

[Suárez López (inédita) 1997]

22A.3

Al glorioso san Justo
para que lo poco
lo vuelva mucho.

[Juan Megido Muñiz, El Pino-AYER]

[Fernández García (2007), p. 145]

22A.4

A san Justo,
que de poco saque muito.

[Manuela Alvarez Cereigido, 80 años, Marentes-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

22B

“A SAN FROILÁN”

22B.1

A san Froilán
que saque buen pan
y lo florezca dentro y fuera.

[Cuañana-QUIRÓS]
[De Llano (1922), p. 141]

22B.2

San Floirín y san Floirían,
que nos saques bien el pan.

[Amalia García, 71 años, Vil.lamarcel-QUIRÓS]
[Suárez López (inédita) 1999]

22B.3

Un padrenuestro a san Florián
que nos saque bueno el pan.

[SOMIEDU]
[Feito (1956), p. 127]

22B.4

A san Cibrán
pa que salga bien el pan.

[una mujer joven, Clavichas-SOMIEDU]
[Suárez López (inédita) 1998]

22B.5

Un padrenuestro a san Julián
pa que nos salga bien el pan.

[Jesusa, 85 años, Santuchanu-SOMIEDU]
[Suárez López (inédita) 1999]

22C

“A SAN PANTALEÓN”

22C.1

San Pantaleón,
te medre y te aumente
y te saque bon.

[Matutina Gómez Muñiz, 82 años, San Salvador de Valledor-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 2007]

22D

“AMALGAMA DE SANTOS”

22D.1

A san Justo
y a la Magdalena,
para que de lo poco
quede la masera llena.

[Felisa Fernández Tuñón, Escoyo-AYER]
[Fernández García (2007), p. 146]

22D.2

A san Xusto y santa Cristina,
que mos lo multiplique
y que mos lo saque pa prestar,
esto y munchu más
que pel mundu se ha de amasar.

[Ángeles González González, 82 años, Llaíñes-SOBRESCOBIU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

22D.3

A san Xusto Pastor, que de lo poco salga muncho,
a san Xulián, que lo saque de mano de prestar
a san Vicente que lo acreciente

[Piñera Baxo-L.LENA]
[Pulgar (2007), p. 121]

22D.4

A san Vicente que lo acreciente,
a santa Catalina que lo saque de farina,
a san Xusto que de lo poco saque muncho
a san Froilán que saque buen pan.

[Xomezana-L.LENA]
[Pulgar (2007), p. 121]

22D.5

A san Juan y a san Florián,
que nos cueza bien el pan,
y a san Pedro y a san Justo,
que de lo poco fagan muncho.

[Piedad Menéndez Gutiérrez, 80 años, Muñón Cimiru-L.LENA]
[Suárez López (inédita) 1999]

22D.6

A san Froilán, que floresa'l fruto'l pan,
a san Justo, que de lo poco salga mutso,
a la del portal de Belén, que lu saque bono si convién.

[María Teresa Álvarez Fernández, 77 años, Cortes-QUIRÓS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

22D.7

Un padrenuestro a san Justo,
que de pouco saque mucho;
un padrenuestro a san Juan,
que nos saque bien el pan.

[Ángela Alvarez González, 86 años, Taxa-TEVERGA]
[Suárez López (inédita) 1999]

22D.8

Un padrenuestro a san Justo,
que de pouco faiga mucho,

ya outro a san Juan,
que miedre mucho el pan.

[Filomena Martínez Fernández, 59 años, Cubia-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

22D.9

San Vicente te acrecente,
san Pantaleón lo saque bon,
san Justo de poco saque muito.

[Obdulia Muñiz Fernández, 72 años, Vilalaín-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1996]

22D.10

A san Vicente
que lo acreciente
y a san Pantaleón
que lo saque bon.

[concejos de ALLANDE / GRANDAS DE SALIME / IBIAS]
[De Llano (1922), p. 141]

22E

“MIEDRA, PAN”

22E.1

Se rezaba un padrenuestro a san Damián que salga bueno el pan. Y otras veces un padrenuestro a san Justo que de poco salga mucho. Eso cuando tábamos metiendo el pan al horno. Cuando terminábamos de meter el pan en forno, deshacíamos la cama'l pan y decíamos:

Miedra, pan,
que la cama te desfán.

[Virginia García González, 80 años, Beyu-MIRANDA]
[Suárez López (inédita) 1997]

22E.2

En la puerta, con la pala: En el nombre del Padre. Y decían:

Miedra, pan,
que la cama te desfán.

[Aurora Cuervo García, 88 años, Bixega-MIRANDA]
[Suárez López (inédita) 1997]

22E.3

Llevanta, pan,
que la cama te desfán.

[Celestina Sánchez Fernández, 87 años, Ambás-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

22E.4

Levanta pan,
que la cama t'esfán.

[María Pichu, 77 años, Porciles-SALAS]
[Suárez López (inédita) 1997]

22F

“QUE MEDRE EL PAN DEL FORNO”

22F.1

Que medre el pan del forno
y el de por el mundo todo.

[Benedicta Fernández Pérez, 75 años, Castrillón-BUAL]
[Suárez López (inédita) 2013]

22F.2

Yo misma, al momento de ir echar el pan pal forno, cua peira de echar el pan, fago una cruz al forno.

En nombre del Padre,
del Hijo y del Espírito Santo.
Que Dios lle día medría al pan del forno
y al que hay por el mundo, amén.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

22F.3

Que Dios aumente o pan no forno
y o ben por el mundo todo,
que saque as benditas ánimas
de penas del purgatorio
y a nosa del poder del demonio.

[Dolores Braña Llanes, 68 años, Arredondas-TARAMUNDI]
[Suárez & Ornosá (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Lograr que la masa de pan fermente adecuadamente y que los panes salgan bien cocidos del horno.

RITUAL

Una vez introducidos los panes en el horno, se hace una cruz con la pala sobre la puerta del mismo y se pronuncia la fórmula verbal correspondiente.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La extraordinaria multitud de variantes documentadas en la tradición asturiana y su distribución aleatoria por toda la región dificultan su sistematización por áreas geográficas.

OBSERVACIONES

El pan no solo es el principal alimento sino que es además un símbolo cultural y religioso. La bendición de la masa antes de meterla en el horno culmina el largo y complejo proceso de elaboración del pan, que incluye las labores de siembra, cultivo y recolección, molienda del grano y amasado de la harina; tarea esta última que en el mundo rural solía estar encomendada al ama o mujer principal de la casa. Una vez fermentada la masa, se divide en piezas y, justo antes de introducirlas en el horno, se invoca a Dios, la Virgen y los santos para que la masa crezca en el horno y el proceso de cocción concluya felizmente. Estas invocaciones se realizan en todos los pueblos de España y cabe pensar que alcanzan una difusión universal¹¹⁵.

¹¹⁵ Se pueden ver diferentes versiones gallegas en Víctor Lis Quibén, “Los ensalmos de elaboración del pan en Galicia” (1953), pp. 525-532; castellano-leonesas en José Luis Puerto, “El pan, oraciones al meterlo

23

Para mudar los dientes de leche

23.1

Los niños, cuando se les caía un diente, lo arrojaban al cementerio mientras recitaban:

Dentillu, dentillu,
te tiru al campillu
para que me salgas otru
más guapillu.

[TEVERGA]

[García Arias (1975), p. 665]

23.2

Adiós, diente podrido,
traime otro más guapo
y más florido.

[María Calvo González, 73 años, Villabona-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1996]

23.3

Diente viejo,
traime uno nuevo.
Diente podrido,
traime ún florido.

[Eulalia Martínez Suárez, 65 años, Silbón-BUAL]

[Suárez López (inédita) 1997]

al horno" (1995), pp. 121-126; riojanas en Joaquín Giró Miranda, *El pan en La Rioja. Elaboración y tradiciones* (1984), p. 227; pirenaicas de Huesca, Cataluña y Andorra en Ramón Violant y Simorra, *El Pirineo español* (reed. 1997), pp. 257-259; españolas de distintas regiones en José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), pp. 180-185; portuguesas en Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), pp. 229-231; azorianas en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), pp. 249-268. Véase un estudio general de las tradiciones ibéricas y europeas en José Luis Garrosa Gude, "Las oraciones de elaboración del pan, sus paralelos ibéricos y europeos, y otras tradiciones orales de O Corgo (Lugo)" (2011), pp. 187-219.

23.4

Toma, fornica¹¹⁶, este diente,
pa que me des otro más valiente.

[una mujer, Fontes de las Montañas-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1996]

23.5

Toma, lume novo,
toma este dente veyo
e traime outro novo
ben feito.

[Los Ozcos]
[Castañón (1976), p. 43]

23.6

Toma, ratín, este dentín,
pa que me salga outro más guapín.

[Virginia, c. 60 años, Augüera'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1996]

23.7

Toma, ratín,
ahí te va mi dentín,
dame otro más bueno y más sanín.

[Nota del colector]: Después se tira el diente a la *forniquera*, entre la ceniza.

[Oliva Álvarez, unos 70 años, Augüera'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1996]

23.8

La extracción de un diente ha de hacerse con una cuerda mojada en agua bendita o por lo menos que haya tocado un objeto bendito. Mientras se arranca el diente se dice:

Sale tú si quieres,
non te has de negar;

¹¹⁶ *Fornica*, en asturiano, es el lugar donde se deposita la ceniza del horno.

pero eu ben che dixen
que teis que sangrar.

Luego se envuelven hilo y diente y todo en conjunto se arroja al fuego pronunciando las siguientes frases:

Dente vello,
tráeme un novo,
nin grande nin pequeno,
como el de todos.

[IBIAS]
[Fonteriz (1960), p. 297]

23.9

De unos pueblos a otros se encuentra una pequeña variante en esta fórmula. Al arrancar el diente, se pronuncia:

Si avalas e porque cais,
si non, tú non avalabas.
Por ti han de nacer mais,
que é con o que tú nos pagas.

Arrojando luego el diente al fuego se sigue diciendo:

Dente vello, traime un novo,
nin ancho ni estreito,
nin grande nin pequeno,
nin delgáu nin gordo,
como os de todos.
Pan has de comer,
carne has de cortar,
has de beber leite,
hasme de fartar.
Ven lougho, prenda mía,
non te faigas tardar.

[IBIAS]
[Fonteriz (1960), pp. 297-298]

FUNCIONALIDAD

Lograr que el diente de leche que acaba de caer sea sustituido por un diente nuevo y fuerte.

RITUAL

Según los casos, se arroja el diente al cementerio o a la lumbre del hogar mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La escasez de versiones documentadas dificulta su sistematización por áreas geográficas.

OBSERVACIONES

La invocación al diente de leche que acaba de caer —mientras se le arroja al tejado, al fuego del hogar o al cementerio— para que nazca en su lugar otro diente nuevo y fuerte es una costumbre universal. En España la recoge Sebastián de Horozco, a mediados del siglo XVI, en su *Recopilación de refranes y adagios comunes y vulgares de España*:

Tejadillo, tejadillo,
toma este dienteçillo
y dame otro mejorcillo¹¹⁷.

Algunas décadas después, la recoge Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627):

Dizen esto los muchachos arroxando el diente ke mundan sobre un texado, i akomódase a otras cosas ke truekan por mexores:

Milano, toma este diente
i dame otro sano.

En dos excelentes monografías dedicadas a los ritos mágicos relacionados con la dentición infantil, José Manuel Pedrosa nos ofrece una amplia muestra de paralelos multiculturales de esta formulilla que abarca los cinco continentes¹¹⁸ Veamos algunos de ellos:

¹¹⁷ Véase Margit Frenk, *Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* (2003) núm. 2056.

¹¹⁸ José Manuel Pedrosa, “Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil” (1993), pp. 155-167, y *La historia secreta del Ratón Pérez* (2005).

En Portugal se arroja el diente al tejado, mientras se dice:

*Telhado, telhado,
toma lá o meu dente pōdre,
deita cá o té doirado*¹¹⁹.

[Tejado, tejado,
quédate allá mi diente podrido,
dame el tuyo dorado.]

Del mismo modo que en Villamuñío (León):

Dientillo, dientillo,
te tiro al tejadillo
para que me salga
otro más nuevillo¹²⁰.

Y en Motril (Granada):

Tejaíco, tejaíco,
toma este dientecico
y dame otro más bonico¹²¹.

Esta fórmula era corriente en España antes de la expulsión de los judíos en 1492, como lo demuestra el hecho de que se mantenga actualmente en la tradición sefardí oriental. Así, en la comunidad sefardí de Salónica, según refiere Michael Molho, cuando se le cae un diente a un niño, se apresura a lanzarlo sobre un tejado, diciendo la siguiente fórmula:

Tejadico, mi tejadico,
toma el viejecico,
dame un *muevecico*.

“Es curioso —añade Michael Molho— que, a muchos kilómetros de distancia, en los Cárpatos, tanto como en el fondo de Rusia y en las orillas del Danubio, el pequeño *aşkenazí* obra absolutamente de la misma manera, con la sola diferencia de que en

¹¹⁹ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (reed. 1986), p. 237.

¹²⁰ José Manuel Pedrosa, “Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil” (1993), p. 157.

¹²¹ *Ibíd.*

lugar de tirar su diente a las tejas, lo deja caer en un agujero de ratones. Esto le traerá buena suerte, según el cree firmemente”¹²².

Esta fórmula de lanzamiento del diente al tejado se documenta también en Italia. Así en la región de Los Abruzzos, donde se dice de este modo:

Titte, mia titte,
écchete lu dente schiuorte,
redámmelu dritte¹²³.

[Techo, techo mío,
aquí tienes el diente torcido,
devuélvemelo derecho.]

Sin embargo, en Asturias lo más usual es arrojar el diente al fuego del hogar, al horno o al *cainzo*¹²⁴, del mismo modo que en algunos lugares de Francia o Inglaterra:

Tiens, feu, voilà ma dent,
rends-la moi dans un mois,
blanche comme l'argent¹²⁵.

[Toma, fuego, ahí va mi diente,
devuélvemelo dentro de un mes
blanco como la plata.]

Fire, fire, burn a bone,
God send me another tooth again:
a straight one, a white one,
in the same place¹²⁶.

[Fuego, fuego, quema este hueso,
que Dios me envíe otro diente,
derecho, blanco
y en el mismo lugar.]

¹²² Michael Molho, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* (1950), p. 90. Se pueden ver otras versiones sefardíes procedentes de Salónica (Grecia), Chanakalé (Turquía) y Pazardzik (Bulgaria) en Susana Weich Shahak, *Repertorio tradicional infantil sefardí* (2001), p. 120.

¹²³ Antonio de Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. 2 (1881), p. 57.

¹²⁴ El *cainzo* o *ciebu* es un enrejado de varas colocado sobre la cocina de llar que se utiliza para el ahumado de los embutidos y el secado de castañas.

¹²⁵ E. Toubin, “Superstitions relatives aux dents” (1878); *apud* José Manuel Pedrosa, “Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil” (1993), p. 161.

¹²⁶ Iona Opie y Moira Tatem, *A Dictionary of superstitions* (1989), pp. 393-394.

Como bien observa José Manuel Pedrosa, la costumbre de arrojar el diente caído al fuego del hogar se documenta principalmente en el norte de Portugal, en las regiones españolas de la cornisa cantábrica (Galicia, Asturias, País Vasco) y en los países de Europa central, septentrional y oriental (Francia, Inglaterra, Irlanda, Alemania, Escandinavia y Rusia); mientras que en el centro-sur de España y países mediterráneos (Grecia e Italia) la costumbre es arrojar los dientes al tejado.

Por otra parte, e independientemente del lugar a donde se arroje el diente, en las dos versiones asturianas procedentes de Augüera'l Coutu (Cangas del Narcea) hemos podido ver que el diente caído se ofrece a un ratón para que este traiga un diente mejor: *Toma, ratín, este dentín, / pa que me salga outro más guapín* (23.6). *Toma, ratín, / abí te va mi dentín, / dame otro más bueno y más sanín* (23.7). Al igual que en estas versiones asturianas, el ratón es el destinatario favorito de los dientes infantiles en muchos lugares de Europa. Así, por ejemplo, en algunos lugares de Francia se invoca al ratón de este modo:

Petite souris,
je t'apporte une de mes dents,
donne-m'en un autre¹²⁷.

[Pequeño ratón,
yo te doy uno de mis dientes,
dame tú otro.]

Al igual que en la siguiente fórmula, procedente de Lodz (Polonia):

Masz myszko drewniany,
daj mi ko'ciany¹²⁸.

[Ratón, aquí tienes mi diente de madera,
y dame otro de hueso.]

Y en esta otra procedente de Stavropol (Rusia):

Mishka, norushka,
priidi nochiu w ugoloc y vozmi moy

¹²⁷ Luc Schweitzer, *Le mythe de la Petite Souris*, (2000) p. 47; *apud* José Manuel Pedrosa, *La historia secreta del Ratón Pérez* (2005), p. 145.

¹²⁸ Informe de Katarzyna Gonera, 22 años, *apud* José Manuel Pedrosa en *La historia secreta del Ratón Pérez* (2005), p. 72.

molochnei, zybok,
y prenesi mnie noweï corennoi¹²⁹.

[Ratoncito de la madriguera de ratones,
ven por la noche al rincón,
coge mi diente de leche
y tráeme uno nuevo de raíz.]

Resulta curioso, sin embargo, que la ofrenda del diente al ratón no se haya conservado en ninguna de las fórmulas documentadas en Cataluña, el País Vasco o Galicia o Portugal, lo que hace pensar que las dos versiones asturianas de Cangas del Narcea constituyen un raro vestigio de una fórmula muy antigua que combina la invocación al ratón y el depósito del diente en el fuego del hogar.

No se agotan aquí, ni mucho menos, las variantes de los rituales y fórmulas relacionados con la caída de los dientes de leche, ya que la difusión de este mito es universal. Para una descripción más amplia y detallada de sus variantes en la geografía folklórica mundial, veáse *La historia secreta del Ratón Pérez*, de José Manuel Pedrosa, donde se ofrecen numerosos testimonios de ofrendas de dientes de leche en tradiciones de los cinco continentes. Dentro de la amplia y heterogénea geografía mundial de los mitos relacionados con la dentición infantil, se encuentran ofrendas al ratón en tradiciones de países tan lejanos como Birmania, Vietnam, Japón, Filipinas, Oceanía, Haití, Hawai, Madagascar o Cabo Verde. En otras tradiciones los destinatarios son, además del ratón, determinadas aves de pico fuerte, como el milano de la versión española documentada por Gonzalo Correas en 1627: “Milano, toma este diente / y dame otro sano”. O también el cuervo, en los Balcanes, el Cáucaso y Turquía, como en esta invocación procedente Macedonia: “¡Cuervo, cuervo!, / toma mi diente negro / y dame un diente nuevo y blanco”; la golondrina, en Brasil: “*Andorinha, andorinha, / leva esse dente ruim / e traga outro bom*”, e incluso la gallina en una versión documentada en el País Vasco: “Gallina, gallinero, / toma este diente viejo / para que me des otro nuevo”.

Por otro lado, también se nombran como destinatarios de estos dientes otros animales que comparten con el ratón la característica de tener una fuerte dentadura. Así, por ejemplo, cita Pedrosa una versión de Ulan Bator (Mongolia), donde es tradicional esconder el diente dentro de un trozo de carne que se da de comer a un perro al tiempo que se dice: “¡Perro, perro! / toma mi diente malo / y dame uno bueno”. Cita también un conjuro documentado en la región alemana de Suabia, donde el animal

¹²⁹ Informe de Alesia Sikšina, 1981, *apud* José Manuel Pedrosa, *La historia secreta del Ratón Pérez* (2005), p. 74.

destinatario del diente caído es un lobo: “¡Lobo, lobo!, aquí tienes un diente, / dame a cambio uno que no tiemble”; un conjuro de Checoslovaquia, donde es el zorro el destinatario de los dientes: “Aquí tienes, tú, zorro, / el diente de hueso; / dame a cambio tu diente de hierro”; y otro de Etiopía, donde este papel corresponde a la hiena: “¡Hiena aulladora!, / aquí está mi hermoso dientequito, / te lo doy; / dame tu diente feo”.

A todas estas fórmulas, dirigidas a distintos animales de fuerte dentadura, hay que añadir otro tipo de invocaciones dirigidas al sol y a la luna, muy comunes en el mundo islámico: así en el norte de África (Marruecos, Túnez, Egipto), como esta procedente de Jendouba (Túnez): “Sol, solito, / aquí te doy este diente de burro, / dame uno de gacela”; y en Oriente Próximo (Palestina, Siria, Irak, Kuwait), como esta otra procedente de Bagdad, (Irak): “¡Oh, sol, / dame un diente de gacela, / no me des un diente de caballo”.

24

Para encontrar la aguja perdida

24A

“LA VIRGEN CUANDO COSÍA”

24A.1

La Virgen cuando cosía
nunca la uja perdía,
y ahora que yo la perdí,
búscamela, Virgen María.

[Adolfina Díaz Rodríguez, 80 años, El Valle-SOMIEDU]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

24A.2

La Virgen cuando cosía
ninguna aguya perdía,
ya you que la perdí
me acuerdo de ti.

[Celestina Sánchez Fernández, 91 años, Ambás-GRAU]

[Ambás (inédita) 2013]

24B

“EL DIABLO SE PINCHE CON ELLA”

24B.1

El diablu se pinche con ella,
el diablu se pinche con ella.

[María López Díaz, 94 años, La Mafalla-CANDAMU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

24B.2

¡Que espetada en los ojos,
del diablo te veas!

[Dolores Martínez Rodríguez, 75 años, Veigamiedru-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Encontrar una aguja perdida.

RITUAL

Se repite varias veces mientras se busca la aguja.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

24A: Aunque las versiones documentadas son escasas (Cabrales, Samartin del Rei Aurelio, Somiedu, Grau), cabe pensar que se extiende por toda la región.

24B: Nunca antes documentada en Asturias. Las dos únicas versiones documentadas son las que figuran en el texto, procedentes de los concejos de Candamu y Cangas del Narcea.

OBSERVACIONES

La fórmula tipo 24A: “La Virgen cuando cosía” es común en la tradición hispanoamericana, con abundantes versiones documentadas en diferentes países como Argentina,

Chile, Méjico, etc. Así, por ejemplo, en la tradición argentina para encontrar una aguja perdida, los niños suelen decir:

Cuando la Virgen cosía
y la aguja se perdía
rezaba el avemaría
y la aguja aparecía¹³⁰.

Y de manera similar en la tradición chilena:

Cuando María cosía
nunca la aguja perdía.
¡No permitas, madre mía,
que se me pierda la mía!¹³¹

La fórmula tipo 24B: “El diablo se pinche con ella” podría dividirse en dos modalidades diferentes. El primero, representado por la versión 24B.1, tiene paralelos en la tradición hispanoamericana, como se ve en esta versión de la tradición chilena:

Si una aguja se pierde, dícese: El diablo se ha pinchado con ella; o ¡Que el diablo se pinche con ella! y entonces la aguja será hallada¹³².

La segunda modalidad, representada por la versión 24B.2, tiene paralelos en la tradición portuguesa. Así por ejemplo, en la villa de Alcoutim, del distrito de Faro, cuando se pierde una aguja se dice: “Piquem-se os olhos ao diabo”¹³³. Y de manera muy similar a la versión asturiana documentada en Cangas del Narcea, en la siguiente versión procedente de las Islas Azores: “O diabo espete os olhos com ela”¹³⁴.

¹³⁰ Rafael Jiena Sánchez, “Expresiones del folklore argentino (con relación al espíritu tradicional)” (1959), p. 263.

¹³¹ *Archivos del Folklore Chileno*, núms. 9-10 (1971), p. 124.

¹³² *Revista chilena de historia y geografía*, vol. 2, núm. 5 (1912), p. 226.

¹³³ José Varzeano, Blog “Alcoutim libre: Superstições e credences”: <http://alcoutimlivre.blogspot.com.es/2011/05/superstricoes-e-crendices.html>.

¹³⁴ J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), p. 70.

25

Para encontrar cosas menudas

25A

“ARRELUZ, ARRELUZ”

25A.1

Arreluz, arreluz,
que perdí una cruz
debajo la cuna
del niño Jesús.

[Raquel Lueje Valle, 92 años, Carrandeña-COLUNGA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

25A.2

Arrelluz, arrelluz,
que perdí una cruz
debaxo de la cama
del niño Jesús.

[Emilia Panicerces Rozada, 91 años, Valdesoto-SIERO]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

25A.3

Arreluz, arreluz,
que perdí una cruz
debajo la escalera
del niño Jesús.

[María Teresa Álvarez Fernández, 77 años, Cortes-QUIRÓS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

25B

“ÁTAR LA PATA AL DIABLO”

25B.1

La pata al diablú até,
sí no parece,
nunca más lo desataré.

[Hay que] amarrar una cinta a algo que no desates más si no aparece, y yo a mí ya me tien aparecíu y tengo desatáu la cuerda, y otras veces no me aparece y allí está la cuerda atada...

[Leonor de la Roz Prieto, 80 años, Perlleces-CANGUES D'ONÍS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Lograr que se haga visible cualquier objeto de pequeño tamaño que se ha perdido.

RITUAL

Se repite varias veces mientras se busca el objeto perdido.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

25A: Se extiende por toda la región, con versiones documentadas en Llanes, Colunga, Piloña, Sariegu, Nava, Siero, Ayer, L.lena, Morcín, Quirós, Teverga, Cangas del Narcea y Allande.

25B: Documentada en versión única en el concejo de Cangues d'Onís.

OBSERVACIONES

La fórmula tipo 25A tiene paralelos en otras comunidades del centro-sur de España, como Castilla-León, Extremadura o Andalucía. Así, por ejemplo, en Mogarraz (Salamanca), para encontrar un objeto perdido se dice:

Reluce, reluce,
aquí están las luces,
si no relucieses,
aquí no estuvieses¹³⁵.

Y de manera muy similar, en Herrera del Duque (Badajoz):

Reluce, reluce,
aquí están las luces,

¹³⁵ Juan Francisco Blanco, *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca* (1985), p. 68.

si no reluciera,
aquí no estuviera¹³⁶.

Y la misma fórmula, un tanto deturpada, en Peñarroya (Córdoba):

Reluce, reluce,
si no relucieras
mal rayo te partiera¹³⁷.

La fórmula tipo 25B tiene paralelos en las tradiciones andaluza y portuguesa. Así, por ejemplo, en Andalucía, según refiere Guichot y Sierra, en 1883:

Para encontrar un objeto perdido se sujeta un pie de una silla con una cuerda y se dice: “Ahí estás amarrado hasta que aparezca lo perdido”. Esto se conoce por atar la pata al diablo¹³⁸.

Y en el distrito portugués de Braga se dice que para encontrar un objeto perdido hay que “atar el rabo al diablo”, lo cual se consigue amarrando un pañuelo a la pata de una silla mientras se dicen las siguientes palabras:

Aqui te amarro, Diabo;
aquí te amarro o teu rabo
a perna desta cadeira;
enquanto [nomeia-se a coisa perdida] não aparecer,
aquí hás-de padecer¹³⁹.

26

Para averiguar el lugar de casamiento

26.1

Cuando comíamos zreizas sacábamos la goña de la boca ya poníamos la goña na mano ya apretábmola con los dedos ya esniadiaba, escapaba, ya pa donde marchaba la goña decíamos: “¡P'al.lí vas casar!”.

¹³⁶ Juan Rodríguez Pastor, “Algunas manifestaciones folklóricas en torno a san Antonio de Padua” (1996), p. 95, recoge la citada versión de Herrera del Duque además de otras procedentes de Fuenlabrada de los Montes, Valdecaballeros y Don Benito (Badajoz).

¹³⁷ José Manuel Pedrosa, “Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: Mito y folclore, magia y religión” (2007), p. 34.

¹³⁸ Alejandro Guichot y Sierra, *Supersticiones populares andaluzas*, (reed.1986), núm. 73.

¹³⁹ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 335.

Guñidina, guñidal,
¿pa ónde iréi you casar?

[Eudovigis Perez Villabrille, 92 años, Siñeiriz-VALDÉS]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Averiguar el lugar de procedencia del futuro marido.

RITUAL

Se coge la pepita de una cereza y se aprieta con los dedos, de modo que resbale entre ellos y salga despedida por el aire. La dirección que tome la pepita en su vuelo indicará el punto cardinal del lugar de procedencia del futuro marido.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Nunca antes documentada en la tradición asturiana. La única versión conocida es la que aquí reproducimos, procedente del concejo de Valdés.

OBSERVACIONES

Un sortilegio amoroso similar a este se documenta en la tradición catalana. Según refiere Joan Amades, para saber la dirección de donde vendrá el amor, las muchachas solteras suelen lanzar una paja al aire mientras cantan:

Palla, pallera,
nada de blat,
d'on vindrá l'enamorat?

Y del lugar hacia donde el viento empuja la paja creen que llegará su enamorado o que entablarán relaciones con un pretendiente del pueblo, casa o comarca que se encuentre en esa dirección¹⁴⁰.

En la tradición inglesa se documenta otro sortilegio amoroso casi idéntico al asturiano en cuanto a su procedimiento, ya que se realiza con pepitas de manzana u otra fruta similar. Se coge la pepita entre los dedos y se comienza a girar en círculo apretando la pepita, a la vez que se pronuncia la fórmula verbal. Cuando esta sale dis-

¹⁴⁰ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 1144.

parada, la dirección que toma en su vuelo indica el lugar de procedencia del futuro marido. Veámoslo en el siguiente ejemplo, documentado en Lancashire en el siglo XIX:

Pippin, pippin, paradise,
Tell me where my true love lies:
East, west, north, or south,
Pilling brig or Cocker mouth¹⁴¹.

27

Para quitar la galbana

27.1

[A lo mejor iba a trabajar] ...que nun podía col cuerpu, no se podía ya más, entonces...

Sali, galbana,
y volvi mañana,
marcha, jodía,
y volvi otru día.

[Suceso Ordieres Pedrayes, 96 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

27.2

Marcha, galbana,
y volvi mañana,
marcha, jodía,
y volvi otru día.

[Esto decíase] pa quitar la galbana, porque a lo mejor estabes que no podís andar si-
quiera...

[José Antonio Aldonza Ordieres, 67 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que desaparezca la pereza y el cansancio cuando es necesario trabajar.

¹⁴¹ Thomas Firminger Thiselton Dyer, *English Folk-lore* (1878), p. 20.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Nunca antes documentada en la tradición asturiana. Las únicas versiones conocidas proceden del concejo de Villaviciosa.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

28

Para secar un papel mojado

28.1

En Oriente, cuando a los niños, camino de la escuela, o en otro sitio, se les moja un papel o un libro, dicen llevándose muchas veces la palma de la mano desde el papel a la frente:

Pajarito blanco
que andas por el campo,
me dijo san Miguel
que seques este papel.

[concejos de CARAVIA / RIBESSELLA]
[De Llano (1922), p. 141]

28.2

Papelito blanco
que viene por el campo,
que dice san Miguel
que se seque este papel.

[concejo de LLANES]
[De la Moría (1931) p. 92]

28.3

Papelín blanco,
pasa por el campo,
el día de san Miguel
que me enxugue este papel.

[concejo de EL FRANCO]

[Fernández y Fenández (1898), pp 110-111]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se seque rápidamente un papel mojado

RITUAL

El que se describe en la fórmula de referencia.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

A pesar de la escasez de versiones documentadas, cabe pensar que se extiende por toda la región.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de esta fórmula en otras comunidades o regiones limítrofes.

29

Para recuperar el fluido eléctrico

29.1

Usábanse dalgunes fórmules máxiques pa cuando se quería conseguir algo. Asina cuando se día la l.luz, recitábase:

Enciéndete l.lucina,
que te doy una perrina;
enciéndete l.luzona,
que te doy una perrona.

[Nembra-AYER]

[Lobo (1998), pp. 69-70]

29.2

Ven lucina, ven lucina
que te doy una perrina,
ven luzona, ven luzona
que te doy una perrona.

[SAMARTIN DEL REI AURELIO]
[J. A. García Fernández (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Lograr que se recupere el fluido eléctrico tras un apagón.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las únicas versiones documentadas son las que figuran en el texto, procedentes de los concejos de Ayer y Samartín del Rei Aurelio.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de esta fórmula en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

CANTOS DE ASCENDENCIA MÁGICA

30

Para atraer enjambres de abejas

30.1

¡Posá, galanes,
posá, galanes,
posá, galanes!
¡Equí vení, galanes,

a casa nueva,
a casa nueva!

[Amador Sánchez Díaz, 87 años, Tornín-CANGUES D'ONÍS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

30.2

¡Posá, galanes,
posá, galanes,
posá, galanes!
¡Equí venide,
equí venide,
a casa ñueva!

[Antonio Calleja Martínez, 85 años, Sellañu-PONGA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

30.3

¡Posá galanes,
posá galanes!
¡Casa nueva,
casa nueva,
revocada con boñica!

[Santiago Llera Pedrayes, 86 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

30.4

¡Posar, fíyes,
posar, fíyes!
¡Casa nueva,
casa nueva!
¡Posar, fíyes,
posar, fíyes!

[Luis Díaz Iglesias, 82 años, Santa Gadía-BIMENES]
[Suárez López (inédita) 2014]

30.5

Fías, fías, fías, fías,
casa nueva, casa nueva,

pousa, pousa, pousa,
fías, fías fías, fías,
pousa, pousa, pousa,
casa nueva, casa nueva.

[Encarna Parrondo Barrero, 64 años, Trabazo-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

30.6

Pousa, galana, pousa,
pousa, pousa, pousa,
aiquí todas, aiquí todas,
aiquí todas, aiquí galanas,
aiquí galanas, aiquí todas,
pousa, pousa, pousa,
casa nueva, casa nueva,
casa nueva, casa nueva.

[Obdulia Caballero García, 85 años, Trescastru-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornosá (inédita) 2013]

30.7

Pousa, galana,
pousa, galana,
pousa, pousa,
pousa, pousa.

Y cuando las iban a meter en el truébano:

Arriba, arriba,
arriba, arriba,
pousa, galana,
pousa, galana,
arriba, arriba,
arriba, arriba.
Coucher, mourías,
coucher, mourías.

[Domingo García González, 77 años, Corralín-DEGAÑA]
[Suárez López (versión inédita), 1996]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se pose el enjambre y se introduzca en la colmena dispuesta a tal efecto.

RITUAL

Se arroja tierra o agua hacia el enjambre y se baten palmas o se golpea rítmicamente con dos palos o dos piedras mientras se repite la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En diferentes modalidades se extiende por toda la región,

OBSERVACIONES

El método empleado por los campesinos asturianos para atraer a los enjambres de abejas es descrito por autores clásicos greco-latinos como Virgilio, Ovidio, Lucano, Claudio Eliano, Plinio el Viejo o Aristóteles. Este último, en su *Historia de los animales* (siglo IV a. C.), refiere al respecto lo siguiente:

Las abejas dan la impresión de que disfrutan con el sonsonete. Por esta razón dicen las gentes que las reúnen en la colmena con sonsonetes producidos por cacharros y con piedras. Sin embargo, está absolutamente por dilucidar si es que oyen algo, y si actúan así por placer o si es por miedo¹⁴².

La creencia de que el ruido atrae a los enjambres de abejas aún se mantenía en la España del siglo XVI, como se puede ver en el tratado de *Agricultura General* publicado por Gabriel Alonso de Herrera en 1513:

Y si se van en alto échenles polvo, o hagan ruido con una caldera, o otra cosa semejante, o dar con las manos algunas palmas, y luego se abaxan a tierra, mas mejor es echarles polvo¹⁴³.

Esta creencia fue desechada en tratados posteriores, como se puede ver en la edición corregida de la citada obra por la Real Sociedad Económica Matritense (1819):

Si el enjambre levanta mucho el vuelo al salir, es de temer que se vaya muy lejos: en tiempo de Herrera se recurría, y aún en el día se practica, al medio inútil de hacer gran ruido con un caldero o cencerro para detenerlas; mas lo que conviene es, como ya lo encarga

¹⁴² Aristóteles, *Historia de los animales*, Libro IX, 627a, ed. José Vara Donado (1990), p. 538.

¹⁴³ Gabriel Alonso de Herrera, *Obra de Agricultura compilada de diversos auctores* (1513), Libro quinto, Cap. V: "De las señales del enxanbrar". Sigo la primera edición,, reproducida en Biblioteca Digital Hispánica.

Herrera, echarles a dos manos arena o polvo, lo que las obliga a posarse en el árbol más cercano¹⁴⁴.

Y a mayor abundamiento, en todos los tratados de apicultura que se publicaron desde entonces, como el de Henri Hamet, publicado originalmente en francés bajo el título *Cours pratique d'apiculture (culture des abeilles)* (París, 1859) y reeditado en castellano en 1900:

Algunos, al notar la salida de un enjambre, hacen una verdadera cencerrada con caceros-las, sartenes o coberteras de hierro o cualquier otro cacharro que haga ruido, creyendo que aquello obliga a las abejas a posar más pronto, pero esto no pasa de ser una preocupación, y en sus efectos inútil, puesto que la abeja nunca está en estado completo de domesticación, no es amante del ruido, y este antes puede ser causa de que el enjambre se aleje más, que de que pose más pronto¹⁴⁵.

Además del ruido, como factor de atracción para el enjambre de abejas, existen en la tradición europea diferentes fórmulas verbales para incitarlas a posarse en algún lugar cercano, de modo que el enjambre pueda ser capturado. La documentación de este tipo de fórmulas verbales abarca un periodo cronológico que va desde el siglo IX hasta el siglo XX. Sirva como ejemplo la siguiente fórmula *Ad revocandum examen apum dispersum*, que figura en el Codex Sangallensis 190 (siglo IX):

Adjuro te mater aviorum
per deum regem coelorum
et per illum redemptorem
filium dei te adjuro
ut non te in altum levare
nec longe volare
sed quam plus cito potes
ad arborem (venire ibi) te alloces
cum omni tuo genere vel cum socia tua
ibi habeo bona vasa parata
ut vos in dei nomine laboretis¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Agricultura General de Gabriel Alonso de Herrera, corregida según el texto original de la primera edición publicada en 1513 por el mismo autor, y adicionada por la Real Sociedad Económica Matritense* (1819), p. 289.

¹⁴⁵ Henri Hamet, *Las abejas. Modo de criarlas y de beneficiar sus productos por medio de sistemas los más adelantados al alcance de todos los agricultores* (1900), p. 43.

¹⁴⁶ Oskar Ebermann, "Bienensegen" (1917), pp. 332-334. Además de la fórmula citada recoge una treintena de versiones que abarcan un periodo cronológico desde el siglo IX hasta el XIX. Véase también el artículo de Austin E. Fife, "Christian Swarm Charms from the Ninth to the Nineteenth Centuries" (1964), pp. 154-159, donde se recoge una abundante muestra de este tipo de fórmulas de la tradición centroeuropea antigua y moderna.

Entre los paralelos contemporáneos de esta fórmula verbal, cabe destacar por su similitud con las versiones asturianas, el testimonio del escritor francés Énnée Bouloc, que en su novela *Les 'Pagès'. Roman de la terre*, nos ofrece el siguiente testimonio tomado seguramente de sus recuerdos de infancia en Le Vibal (Aveyron), en la región de Mediodía-Pirineos:

Voilà un essaim qui partait, l'essaim de la cabasse, un tronc de chêne creux, que l'on était allé prendre deux ans avant au fond de la Bessade, avec son double trésor de miel et d'abeilles. Il partait, et tout le monde qui s'attardait à la messe!

Paouso, belo!

répétait Mélie en choquant ses ciseaux:

Paouso, belo!

criait sa mère d'une fenêtre, en frappant sur les vitres.

Mais voici Mir qui accourait, en frappant une faux:

Paouso, belo!

Paouso, belo!

O l'oustal nou!

O l'oustal nou!¹⁴⁷

[¡Pósate, bella!,

¡pósate, bella!,

¡a la casa nueva!,

¡a la casa nueva!]

31

Para ordeñar

31.1

Dalo, vaquina, dalo,
dami la llechi nueva,
dalo, vaquina, dalo,
quiero facer mantega.

[oriente de ASTURIAS]
[De Llano (1924), p. 161]

¹⁴⁷ Énnée Bouloc, *Les "Pagès". Roman de la terre* (1908), pp. 115-116.

31.2

Dami tu llechi, vaquina,
h.arta de cruzar la sierra,
de dar col rabu a les mosques
y pacer la yerba buena.

[Cándido Fernández Coviella, 81 años, Carbes-AMIEVA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

31.3

[Si] tarda la vaca en dar leche, no dejará su ama de cantar, al ordeñarla, aquellas coplas repetidas a diario en todas las brañas:

Dalo, pequeñina,
que sos del tenral,
que las de becerro
no lo quieren dar.

Dalo, garbosina,
dámelo tú a mí,
que el rey de los cielos
te lo dará a ti.

[Brañas vaqueras del occidente de ASTURIAS]
[Acevedo (1893), p. 50]

31.4

Dame el lleichi mio vaquina,
tú, que vienes de la sierra,
calentadina del sol
y farta de buena hierba.

[occidente de ASTURIAS]
[De Llano (1924), p. 161]

31.5

Dame leche, mia vaquina,
mia vaquina, dame'l tou,
de las yerbas que cumiste
ya'l sol que te calentóu.

Dame'l leche, mia vaquina,
que nun vienes de la sierra,
vienes de los campos verdes
como flor de primavera.

[Isolina Berdasco Marrón, 68 años, El Llamardal-SOMIEDU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

31.6

Báxame'l lleite, galana,
se me lu quieres baxar,
dame la canada chena
ya'l pucheiru pa cenar.
Báxame'l lleite, galana,
que vienes del Altu Sierra,
calentada del buen sol,
farta de la buena yerba.

[Rosario Pardo García, 78 años, Xilán-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

31.7

Vuélamelu, a mia Guapina,
si mi lu quieres baxar,
con un puñadín di yerba
ou c'un puñadín di sal.

Mia Guapina piquinía,
Dious me la llibri di mal,
ya más dil osu patudu
ya más dil llobu cervical.

You pidu'l lleite a la vaca,
la vaca pidi la yerba,
you pidu la yerba al prau
ya'l prau pidi la riega.

[Arcides y María González González, Trabaú-DEGAÑA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2004]

31.8

Báxalu la mia Galana,
 báxalo, rosa leal,
 la mia canadina llena
 y el tou xatín a fartar.

[María González Ramos, 80 años, Degaña-DEGAÑA]
 [Ambás & Ramsés (inérita) 2004]

FUNCIONALIDAD

Hacer que la vaca se tranquilice, de modo que se deje ordeñar dócilmente y se pueda obtener abundancia de leche.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En diferentes modalidades se extiende por toda la región.

OBSERVACIONES

La ascendencia mágica de estas canciones de ordeño queda patente en el comentario que Iona y Peter Opie dedican a este tipo de canciones en *The Oxford Dictionary of Nursery Rhimes*:

This charm used by milkmaids to induce refractory or bewitched cows to give their milk had degenerated into a nursery rhyme by the beginning of the nineteenth century. [...] That country women employed charms to make the cow they were milking “let down her milk” is referred to by a writer in 1631:

Cushy cow, bonny, let down thy milk,
 And I will give thee a gown of silk;
 A gown of silk and a silver tee,
 If thou wilt let down thy milk to me¹⁴⁸.

[Vaca Cuchi, linda, dame tu leche,
 y yo te daré un vestido de seda.
 un vestido de seda y una corbata plateada,
 si tú me das tu leche a mí.]

¹⁴⁸ Iona y Peter Opie, *The Oxford Dictionary of Nursery Rhimes* (reed. 1989), núm. 116.

En cuanto a la difusión de este tipo de canciones, el sociólogo alemán Karl Bücher, en su obra *Trabajo y ritmo*, nos proporciona algunas referencias que apuntan a su carácter universal:

Sabemos de cantos de ordeño letas y estonios, suizos, de Steirmark [Austria] y de Palestina. Según [Gustaf] Dalman, los beduinos son de opinión de que los camellos necesitan ser amansados por el canto durante el ordeño; las vacas están, por lo menos, más quietas cuando se canta, mientras que con las ovejas el canto es superfluo. Los textos de canciones que inserta solo se refieren al ordeño de vacas. Encarecen las condiciones del animal, tratan de apartar de él el mal de ojo, le prometen buen forraje. Entre los letos y los estonios, el canto pretende mover a los animales que se resisten a dejarse ordeñar a que entreguen la leche¹⁴⁹.

Por lo que respecta a la tradición española, tenemos el testimonio del gran etnólogo y folklorista catalán Joan Amades, referido a los pastores y al empleo de la música en sus actividades, donde incide sobre el carácter mágico de este tipo de canciones:

En los primeros albores del pastoreo y en una antigüedad cavernaria, los pastores se sirvieron, y vienen sirviéndose ininterrumpidamente a través de casi toda la vida del hombre, de la canción que tenían por mágica, con lo cual la música ha llegado a ser consubstancial en ellos y en los propios animales que gobiernan, a los cuales sus pastores han logrado vincularles a la música de manera innata, adquirida hereditariamente después de incontables generaciones, así humanas como animales. [...] Fue común a los pastores de diversos pueblos ordeñar las ovejas al son de canciones, que consideraban que les eran gratas y que, en consecuencia, daban más leche¹⁵⁰.

Y, finalmente, podemos traer a colación una fórmula que se canta en la tradición portuguesa a las cabras que se niegan a dar la leche:

Amoja, amoja, cabra aloisa,
leite branco prós do campo,
merda assada prós de casa.
Deita cá mais meia canada
pró pastor que te guarda¹⁵¹.

¹⁴⁹ Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus* (1896), trad. de J. Pérez Bances, *Trabajo y ritmo* (1914), pp. 101-102.

¹⁵⁰ Joan Amades, "Etnología musical" (1964), p. 150.

¹⁵¹ Carlos A. Monteiro Amaral, "Tradições populares e linguagem de Atalaia" (1908), p. 96.

32

Para hacer manteca

32A

“MÁZATE, MANTECA”
(Tipo oriental)

32A.1

El día 15 de julio del presente año de 1924, estaba yo viviendo con los pastores de Arenas de Cabrales, en la Cueva de la Vega, sita en los Picos de Europa, y he visto a las pastoras coger el odre por la *piétana* y la *colluga*, moverlo acompasadamente de un lado a otro para mazar, y al mismo tiempo cantaban al son del *chaca chaca* que hacía la leche dentro del odre:

Mázate, mantega,
de Valdeburón;
primero yo te coma
que vuelvas al zurrón.

[Nota del colector]: “Piétana”: parte de piel correspondiente a un pie delantero del animal que dio el odre; “colluga”: boca del odre.

[Arenas-CABRALES]
[De Llano (1924), p. 161]

32A.2

Mázate, odre,
piétana seca,
mucho mazao
y poca manteca.

[Buelles-PEÑAMELLERA BAXA]
[Fernández García (2000), p. 48]

32A.3

Mázate leche
del puertu de Angón,
muncha mantega
y pocu ñatón.

Mázate leche
del puertu de Amieva,
pocu ñatón
y muncha mantega.

[Esther Fernández Alonso, 77 años, Enu-AMIEVA]
[Suárez López (inédita) 1997]

32A.4

Mázate mio llechi
y éntrate en mios ñates;
primero yo te coma
que el amu de les vaques.

[PONGA]
[De Llano (1924), p. 162]

32A.5

Mázate mio leche,
nun te hagas requesón,
que el ama del cura
tira coces al zurrón.
¡Plim-plom!

[Bienvenida Pérez, 76 años, L.lamas-AYER]
[Suárez López (versión inédita) 1997]

32A.6

Mázate, l.liche
de vaca veyá,
mázate tanto
com-una ferrá.

Mázate, l.liche
de vaca musea,
mázate tanto
com-una caldera.

[L.LENA]
[Neira (1955), p. 157]

32A.7

Mázate, lechina,
de vaca ramera,
voy facer una manteca
como una masera.

[Celia Álvarez García, unos 60 años, Bueida-QUIRÓS]
[Suárez López (versión inédita) 1999]

32B

“FÍRETE, L.LEITE”
(Tipo occidental)

32B.1

Fírete, miou lleite,
del altu'l Curnón;
primeiru you te coma
que l'amu'l zurrón.

[SOMIEDU]
[Cano (1989), p. 60]

32B.2

Fírite, lleichi,
tarabazón,
saca manteiga
ya lleichi non.

[Celestina Sánchez Fernández, 77 años, Ambás-GRAU]
[Ambás (inédita) 1999]

32B.3

Fírite, lleichi,
de vaca bellada,
mucha manteca
ya pouca mazada.

[María Josefa Fernández Álvarez, 89 años, Las Murias-GRAU]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

32B.4

Fírete, leche,
fírete bien,
pa sacar manteca
y leche también.

[María Cuervo, 90 años, Faéu-SALAS]
[Suárez López (inédita) 1997]

32B.5

Fírete, mi leche, fire,
na col.luga de un castrón,
sácame mucha manteca,
manteca ya l.leite non.

[una mujer, Escardén-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

32B.6

Fírete l.leite,
al tarabicón,
muita manteiga
ya l.leite un gotón.
Fírete l.leite,
al tarabiquín,
muita manteiga
ya l.leite un gotín.

[Remedios Pérez Rodríguez, 60 años, Burgazal-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1998]

32B.7

Fírete miou l.leite,
fírete depriesa,
dame la manteiga
bien dura y bien tiesa.

[Pilar Feito Parrondo, 94 años, Rusecu-VALDÉS]
[Suárez López (inédita) 1997]

FUNCIONALIDAD

Acompañar el movimiento rítmico de la elaboración de la manteca con el canto.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En diferentes modalidades se extiende por toda la región.

OBSERVACIONES

Según afirma Karl Bücher, en su obra *Trabajo y ritmo*, este tipo de cantos se encuentra en distintas tradiciones de países muy alejados entre sí, lo que sugiere una difusión universal:

Un trabajo doméstico muy pesado y que exige mucha paciencia es la elaboración de la manteca. Dado el decidido carácter rítmico de este trabajo, no nos maravillará encontrar canciones que se cantan al batir de la leche en países tan apartados como Palestina, Bohemia y Estonia¹⁵².

Y respecto de su carácter mágico, tras comentar una canción procedente de Estonia, afirma lo siguiente:

El editor de la misma dice que a esta canción se le da un poder mágico: “Si la leche no quiere cuajarse, se canta la canción a la vasija; si esto no basta, se toca con una vara”. Quien conozca el procedimiento antiguo y repare en el ritmo de la canción estonia correspondiente al que produce el ruido de la nata golpeada con un mazo de madera, no dudará un momento de que la canción estonia ha nacido como canto de trabajo; mas esto no se opone a que luego se le atribuyeran virtudes mágicas¹⁵³.

Es muy probable que el proceso descrito por Bucher haya sido justamente al revés, es decir, que dichas canciones tuvieran en su génesis el carácter mágico y que posteriormente, con el paso del tiempo, hayan ido perdiendo este carácter hasta quedar como simples canciones de acompañamiento rítmico al trabajo. De ahí que el epígrafe bajo el que agrupamos este tipo de canciones se denomine, precisamente, “cantos de ascen-

¹⁵² Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus* (1896), trad. de J. Pérez Bances, *Trabajo y ritmo* (1914), pp. 83-84.

¹⁵³ *Ibidem*.

dencia mágica”. La misma opinión sostiene Joan Amades en su “Etnología musical” respecto de los cantos de trabajo en su conjunto:

Muchos de estos cantos, en su origen, fueron más pronto mágicos, tendiendo a reclamar el favor de los genios protectores y a alejar las fuerzas y los espíritus malévolos que pudieran desbaratar el buen éxito del trabajo. A la voz del canto se unió el ritmo de la acción y, al perderse la creencia en la virtud mágica, pervivió únicamente el carácter mecánico del conjuro primitivo, viniendo a parar en las canciones de trabajo actuales¹⁵⁴.

En la tradición inglesa, este tipo de canciones son consideradas también de carácter mágico. La documentación más antigua de este *charm-type* data de 1655 y dice así:

Come Butter, come,
come Butter, come,
Peter stands at the Gate,
waiting for a buttered Cake,
come Butter come¹⁵⁵.

[Ven, mantequilla, ven,
ven, mantequilla, ven,
Peter está en el portillo
esperando una torta de mantequilla,
ven, mantequilla ven.]

El autor del tratado en el que se documenta, Thomas Ady, afirma que la anciana que le dijo este encantamiento lo había aprendido de su madre y esta a su vez de un clérigo, con lo que podría remontarse cien años atrás, es decir, hacia 1550. Este encantamiento debía pronunciarse tres veces en caso de que la mantequilla se resistiese a cuajar. Versiones similares a esta fueron documentadas a lo largo del siglo XIX en otros lugares del Reino Unido, como Norfolk, Sussex, Northamptonshire, Devon y Linconshire¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Joan Amades, “Etnología musical” (1964), p. 132.

¹⁵⁵ Thomas Ady, *Candle in the Dark: or a treatise concerning the nature of witches & witchcraft*, ed. Robert Ibbitson (1656), p. 63.

¹⁵⁶ Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (2005), pp. 99-100.

Conjueros

CONJUROS METEOROLÓGICOS

33

Contra la tormenta

(expulsión a un lugar deshabitado)

33.1

Tona, tona, reburdiona,
más arriba Cristo sona.
Dios ampare el pan ya'l vino
ya las casas del peligro.
Allá vayas a 'escargar
a las penas de la mar,
donde no oigas el gallo cantar,
ni el buey reburdiar,
ni las campanas tocar.

[María Villar Rodríguez, 71 años, Combu-CANGAS DEL NARCEA]
[Peña (2006), p. 22 / Suárez López (inédita) 2009]¹⁵⁷

33.2

Tona, tona, riburdiona,
más arriba Cristo sona,
Dios empare el pan ya'l vino
ya las casas del peligro.
¿A dónde vas a descargar?
A las penas de la mar,
donde no oigas el gallo cantar
ni el buey pinto reburdiar.

[Eduvigis González Fernández, 81 años, Combu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2011 / Suárez López (inédita) 2013]¹⁵⁸

¹⁵⁷ Esta versión fue descubierta por Alberto Álvarez Peña y publicada por él mismo en 2006. Dicha versión, recogida de forma manuscrita y ligeramente asturianizada en su edición impresa, es la siguiente: Tona, tona, reburdiona, / más arriba Cristo sona, / Dios ampare'l pan ya'l vinu / ya las casas del peligro. / Allá vayas descargar / a las penas de la mar / aou nun oigas al gallu pintu cantar, / nin las campanas tocar / nin los buéis reburdiar. La versión que figura en el texto reproduce la grabación sonora por mí realizada a la misma informante en 2009.

¹⁵⁸ Esta versión fue documentada en 2011 por Ambás & Ramsés mediante grabación sonora, cuya transcripción es la siguiente: Tona, tona, reburdiona, / más arriba Cristu sona. / Adónde vas a descargar, / a las penas de la mar, / donde no oigas el gallo cantar / ni el buey pinto reburdiar. La versión grabada por

33.3

Tona, tona, riburdiona,
 n'aquel cabo Cristo sona,
 Dios empare el pan ya'l vino
 ya la gente del peligro.
 ¿Dónde vas a descargar?
 A las penas de la mar,
 donde no oigas el gallo cantar
 ni el buey manso reburdia.

[Dora Lago Lago, 76 años, Monesteriu'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 2013]

33.4

Dios te l.lieve a Muniel.los a descargar,
 qu'eil.lí nun hay pan nin vinu
 nin agua que derramar.

[Arcides y María González González, c. 80 años, Trabáu-DEGAÑA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

33.5

Mi güela ponía encima de la leña la pala'l forno y la cayada haciendo una cruz. Y decía:

¡Que Dios lo lleve a montes pelaos
 y a sierras nevadas!

La pala del forno debía de ser porque como con ella se metía el fruto de la tierra... ¡qué sé yo si tenía algún mérito la pala!

[Elvira Alvarez Mariñas, c. 75 años, Sama-GRAU]
 [Suárez López (inédita) 1997]

FUNCIONALIDAD

Expulsión de la tormenta a un lugar deshabitado, donde pueda descargar sin causar daño a las personas y sus posesiones (casas, animales y sembrados).

mí en 2013 es prácticamente idéntica aunque más completa, pues incorpora los versos 2-3 que habían sido omitidos por la informante en la primera ocasión.

RITUAL

No consta en las versiones 33.1, 33.2 y 33.4. La informante de la versión 33.3 posee nueve cantos rodados del tamaño de un huevo, que heredó de su abuelo. Cuando se aproxima la tormenta, se asoma a la ventana, coge una piedra y comienza a trazar cruces en el aire mientras pronuncia la fórmula verbal, que se repite nueve veces, una por cada piedra. En el caso de la versión 33.5, el ritual es similar al de los conjuros habituales contra la tormenta en los que se invoca a santa Bárbara. En el exterior de la casa se coloca la pala de meter los panes en el horno y otro instrumento de madera (en este caso una cayada o muleta) en forma de cruz y se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las versiones 33.1 / 33.2 / 33.3 proceden de una zona muy concreta del occidente de Asturias: las aldeas de Combu y Monesteriu'l Coutu, en la parroquia de Vegalagar, concejo de Cangas del Narcea, y nunca antes habían sido documentadas en la tradición asturiana. Las versiones 33.4 / 33.5 también son puntuales y proceden de los lugares de referencia.

OBSERVACIONES

Además de la oración de santa Bárbara, de uso generalizado en la tradición oral moderna, se documenta en Asturias esta fórmula mágica mucho más antigua, de raíces precristianas, que tiene como finalidad la expulsión de la tormenta a un lugar deshabitado, donde no pueda causar daño a los hombres ni a sus posesiones y cultivos. Esta modalidad de conjuro contra la tormenta es extremadamente rara en la tradición asturiana, como lo demuestra el hecho de haber permanecido oculta a las pesquisas folklóricas realizadas en los siglos XIX y XX, aflorando por primera vez en el curso de una encuesta de campo realizada por Alberto Álvarez Peña en 2005, quien lo recogió de boca de María Villar Rodríguez, natural de Combu, concejo de Cangas del Narcea. La extraordinaria relevancia de este hallazgo, junto con el hecho de que su documentación se había realizado de forma manuscrita, sin el respaldo de una grabación que registrase con todos sus matices las palabras del conjuro en la voz de la propia informante, exigía proceder a su grabación sonora, que yo mismo pude efectuar en 2009 gracias a la información proporcionada por Álvarez Peña.

Fijándonos en lo sustancial, y sin entrar a valorar las pequeñas diferencias existentes entre las distintas versiones, salta a la vista la conexión entre los últimos versos de este conjuro: "Allá vayas a 'escargar / a las penas de la mar / donde no oigas el gallo can-

tar / ni el buey reburdian / ni las campanas tocar” (versión 33.1) y la fórmula empleada en la inscripción de la pizarra visigoda de Carrio, datada en el siglo VIII, con la misma finalidad de expulsión de la tormenta a un lugar deshabitado:

p(er) montes uada et reuertam ibi neq(ue) galus canta neq(ue) galina cacena ubi neq(ue) ar[at]or e(st) neq(ue) seminator semina ubi'ui neq(ue) nul(la?) nomina resuñ'a.

(líneas 8-10)

[a través de los montes vaya y vuelva, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador está ni el sembrador siembra, donde ningún nombre resuena.]

Esta pizarra, escrita en lengua latina con caracteres visigóticos, fue desenterrada casualmente por unos labradores en las inmediaciones de un antiguo castro en el pueblo de Carrio (Villayón) en 1926. La transliteración y traducción de la misma fue realizada por Manuel Gómez Moreno, quien dio la noticia de su hallazgo en 1942 y realizó la primera edición en 1954¹⁵⁹. Posteriormente, el texto de la inscripción fue revisado por Francisco Diego Santos¹⁶⁰, cuya traducción ofrece algunas discrepancias con la realizada por Gómez Moreno, y por Juan Gil Fernández¹⁶¹, quién enmendó y mejoró algunas de las lecturas. La inscripción fue catalogada con el número 104 en la edición crítica de las pizarras visigodas realizada por Isabel Velázquez Soriano, cuya interpretación tomamos como modelo¹⁶².

En un detallado estudio sobre las fórmulas y contenidos de esta pizarra, Francisco Javier Fernández Nieto¹⁶³ compara la pizarra de Carrio con otras inscripciones halladas en el ámbito del Mediterráneo antiguo, que tienen en común la finalidad de proteger los cultivos frente a los fenómenos atmosféricos, principalmente el pedrisco o granizo, y cuyos orígenes se remontan a la época arcaica de la cultura griega. Estas inscripciones aportadas por Fernández Nieto sitúan a la pizarra visigoda de Carrio en un contexto mediterráneo de amuletos protectores contra las tormentas de granizo, si bien las fórmulas en ellos empleadas son diferentes; salvo en el caso de una última inscripción cristiano-bizantina que trata de conjurar la tormenta expulsándola a un

¹⁵⁹ Manuel Gómez Moreno, “Documentación goda en pizarra” (1954), pp. 48-54.

¹⁶⁰ Francisco Diego Santos, “De la Asturias sueva y visigoda” (1979), pp. 54-58. Cfr. del mismo autor, *Inscripciones medievales de Asturias* (1994), pp. 27-29.

¹⁶¹ Juan Gil Fernández, “Notas sobre fonética del latín visigodo” (1970), pp. 45-86; “Epigrafía antigua y moderna” (1981), pp. 153-176.

¹⁶² Isabel Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio* (1989), pp. 312-314.

¹⁶³ Francisco Javier Fernández Nieto, “La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαξοφύλακες” (1997), pp. 260-261.

lugar deshabitado mediante una expresión formularia muy similar a la empleada en la pizarra de Carrio:

(τοῦ δεινοῦ) ἀλλὰ ἄπελθε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἔνθα ἀλέκτωρ οὐ κράζει, σημαντήρι οὐ φωνεῖ, οὐκ ἀκούεται, εἰς δόξαν τοῦ ἐπουρανίου καὶ μεγάλου θεοῦ. Ἀμήν.¹⁶⁴

[vete hacia los montes salvajes en donde gallo no grita, pastor no habla, no se oye, para la gloria de Dios celeste y grande. Amén.]

Por otra parte, en el *addendum* a su “Epigrafía antigua y moderna”, Juan Gil da cuenta de un feliz hallazgo que podría ser antecedente directo del conjuro de la pizarra de Carrio. El hallazgo en cuestión es un pasaje de la *Passio Bartholomaei* (6, III, 17, 15) en el que el apóstol Bartolomé se dirige al demonio y le conmina a marcharse a un lugar desolado donde no pueda hacer daño: *Vade in deserta ubi nec avis uolat nec arator arat nec unquam vox hominis resonat*, cuya redacción se sitúa entre finales del siglo IV y principios del siglo VI, y cuya traducción es: “Vete a los desiertos, donde ni el ave vuela ni el labrador ara ni nunca resuena la voz del hombre”¹⁶⁵.

A todas ellas hay que sumar ahora el reciente hallazgo de una pizarra altomedieval en Fuente Encalada (Zamora), empleada seguramente para conjurar el granizo y datada en el siglo X, que porta un texto fragmentario estrechamente relacionado con el anterior pasaje de la *Passio Bartholomaei* y con el conocido epígrafe de la pizarra de Carrio¹⁶⁶.

La confrontación de las versiones asturianas del siglo XXI con su antecesora, la pizarra visigoda de Carrio, del siglo VIII, y con las inscripciones paralelas a esta procedentes de las riberas del antiguo Mediterráneo, pone de manifiesto una evidencia que Fernández Nieto resalta con estas palabras: “No debemos olvidar que las fórmulas y usos supersticiosos excavan galerías profundas, durante siglos, en la mentalidad colectiva, y puede dar la impresión de que han sido abandonados cuando solo están aletargados; mas inesperadamente, echan nuevos brotes o bien se reencarnan detrás de

¹⁶⁴ Fernández Nieto, art. cit., pp. 272-273.

¹⁶⁵ *Acta apostolorum apocrypha* (reimpr. 1859, II 1, p. 43). Cfr. Juan Gil Fernández, “Epigrafía antigua y moderna” (1981), p. 176.

¹⁶⁶ Ángel Esparza Arroyo y Ricardo Martín Valls, “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora): Contribución al estudio de las inscripciones profilácticas” (1998), pp. 237-262. El pasaje que nos interesa, muy fragmentario, dice así: *triades uadas et ibi uadas ubi nec ais [uolat nec arator arat nec unquam] [n]ula uox omnium resonantur* (líneas 8-9). Al igual que la pizarra de Carrio, esta fue hallada por un labrador mientras realizaba labores agrícolas. La inscripción, de quince líneas de escritura en letra visigótico-mozárabe, está incompleta y algunas letras están afectadas por un arañazo producido por la reja del arado. La transcripción íntegra del texto se encuentra en la página 244 del citado artículo.

una imagen híbrida, más o menos consciente e identificable¹⁶⁷. Fenómeno este que Ramón Menéndez Pidal había conceptualizado ya en sus *Orígenes del español* (1926) bajo la denominación de “estado latente” y que ha tenido gran aplicación desde entonces en el estudio de la poesía y la narrativa tradicionales.

A esta serie de testimonios epigráficos provenientes de las antiguas culturas griega y romana, podemos añadir una nueva red de “galerías” que ha producido diversos afloramientos en la tradición oral moderna de otros lugares de España y de otros países de Europa. El mismo Manuel Gómez Moreno señaló ya en 1954 que este pasaje de la inscripción de Carrio tenía paralelos reconocibles en la tradición oral del noroeste español, tal y como atestiguaban los últimos versos de un conjuro contra la tormenta recogido por Fermín Bouza Brey en Galicia:

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
en papel de agua bendita;
trono bravo que ven de Sevilla
en agua mansa se derretiría;
a esos montes ermos vamos parar
onde non oizas galo cantar,
nin neno chorar
nin boi brullar¹⁶⁸.

Y añade a este conjuro gallego la referencia de un texto catalán en el que se conjuraba a las nubes enviándolas a “*un vall d'espines, ou no canten galls ni gallines, ni cap criatura viva*”¹⁶⁹.

En un reciente estudio sobre las pervivencias de este pasaje de la pizarra de Carrio en la tradición oral moderna, José Manuel Pedrosa ensancha notablemente el área de difusión folklórica de este conjuro con una extraordinaria aportación de versiones procedentes del sureste europeo, que trasciende el área de las lenguas románicas extendiéndose al área de lenguas eslavas; lo que hace pensar que sus orígenes se puedan remontar a períodos prerromanos y precristianos, y entronquen directamente con la antigua tradición indoeuropea¹⁷⁰. Veamos algunos ejemplos tomados de este estudio:

¹⁶⁷ Francisco Javier Fernández Nieto, “La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαξοφύλακες” (1997), p. 281.

¹⁶⁸ Manuel Gómez Moreno, “Documentación goda en pizarra” (1954), p. 52; *Documentación goda en pizarra* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1996), pp. 99-100.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ José Manuel Pedrosa, “La pizarra latina de Carrio (siglo VIII) y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea” (1997), pp. 1147-1158; refundido y ampliado en “Un conjuro latino (si-

Comenzando por el sur de España, se han documentado algunas versiones en Extremadura, de las que reproducimos aquí una procedente de Orellana la Vieja (Badajoz), recogida por el propio José Manuel Pedrosa en 1989:

San Gregorio bendito
 perdió su bastón;
 la Virgen María
 se lo encontró,
 y le dijo:
 —San Gregorio, ¿dónde vas?
 —A espantar aquella nube
 que tan enfadada va;
 a llevarla
 por donde no haya era,
 ni planta de higuera,
 ni flor de tomillo,
 ni canten los gallos
 ni lloren los niños¹⁷¹.

En Portugal se documentan numerosas fórmulas de este tipo insertas en diversas oraciones en las que se invoca a santa Bárbara, a san Bartolomé o a san Jerónimo:

Santa Bárbara
 se vestiu e se calçou,
 seu caminho caminhou,
 e lá no meio do caminho
 o Senhor encontrou,
 e o Senhor perguntou:
 —Onde vais, ó Bárbara?
 —Vou espalhar uma trovoada
 qu'anda no ceu armada.
 —Espalha lá pra bem longe,
 onde não haja bêra nem èra,
 nin raminho d'olivêra,

glo VIII) contra la tormenta y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea”, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (2000), pp. 63-111.

¹⁷¹ Pedrosa, *op. cit.*, p. 74. Referencia además otras dos versiones procedentes de Logrosán (Cáceres) y Don Benito (Badajoz). A ellas habría que añadir otra versión procedente de Casar de Palomero (Cáceres) recogida por José Manuel Fraile, Eliseo Parra y Jesús Suárez en 1997, publicada en José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), pp. 116-117.

nin flor de ramadinho,
 nim galhinho de lá,
 nim ouça cantar o galo,
 nin ouça tocar o sino¹⁷².

En Galicia también son relativamente comunes los conjuros contra la tormenta que incluyen motivos formulísticos como el que nos ocupa. Así, por ejemplo, en esta versión de Lama (Pontevedra):

Santa Bárbara Barbariña,
 vai xuntar a troboada
 que no monte anda espallada;
 xunta'á ven xuntiña
 pasa-a Montevideo
 donde galo non cantaba,
 nin páxaro chiava
 nin boi brullaba.
 Pol-a gracia de Dios
 e da Virxen maría,
 un Padrenuestro
 e unha avemaría¹⁷³.

Procedente de León, y editada con posterioridad al citado estudio de José Manuel Pedrosa, es esta otra versión recogida en Rosales por Alfonso Turienzo Martínez:

Marcha, truenas reñubera
 a los montes Pirineos,
 donde no hay pan ni paja,
 no andes por estos careos¹⁷⁴.

En Cataluña también se recogen conjuros de este tipo para alejar una triple tormenta de truenos, rayos y malos espantos, como esta procedente del Alto Ripollés, en el Pirineo:

¹⁷² Maria Micaela Soares, "Literatura saloia", *Etnografía da região saloia: a terra e os homens* (1993), p. 66; *apud* Pedrosa, *op. cit.*, pp. 77-78. Referencia además numerosas versiones recogidas en todo el territorio portugués, desde Algarve a Tras-os-Montes.

¹⁷³ Víctor Lis Quibén, "El conjuro de la tronada en Galicia" (1952), p. 477. Véase la relación de otras versiones gallegas en el citado artículo de José Manuel Pedrosa, pp. 74-75.

¹⁷⁴ Alfonso Turienzo Martínez, "La brujería leonesa" (2005), pp. 183-196.

Sant Marc i santa Creu
 se'n van per un camí.
 N'entren un àngel del cel
 que es vol adormir.
 —No t'adormis, no,
 que en vénen tres núvols mals:
 un de trons, un atre de llamps,
 un atre de mals espants.
 Agafeu-los,
 tireu-los
 a la vall d'espines,
 que no se'n senti cantar
 ni gall ni gallina
 ni sang de criatura viva¹⁷⁵.

Y en La Gascuña, actual departamento de Las Landas, en el suroeste de Francia, se ha documentado una invocación similar a las catalanas, en la que la Virgen manifiesta su temor ante el paso de una triple tormenta que habrá de arruinar las cosechas, siendo consolada por Cristo con estas palabras, en dialecto gascón:

Per aquí ne passon
 tres auratjes cargatz de pèiro fredo.
 S'emporton lou bin en lou pan.
 —Caratz bous mèro.
 Nos aus lous counjureran,
 dambe tres gruetz de sau.
 Canteran la messeto hauto, lou sé de Nadau.
 —Bèit-t'en, tempesto,
 en terro deserto,
 ou lou pout nou canto,
 ni henno n'enfanto,
 ni lou boè nou lauro¹⁷⁶.

[Por ahí pasan
 tres tormentas cargadas de piedra fría,
 que destruyen el vino y el pan.
 —Cállese, madre mía.
 Nosotros las conjuraremos

¹⁷⁵ José Romeu Figueras, "Folklore de la lluvia y las tempestades en el Pirineo catalán (Alto Ripollés y Valle de Ribas de Freser)" (1951), p. 321.

¹⁷⁶ Jean-François Bladé, *Poésies populaires de La Gascogne* (1881), pp. 40-43.

con tres pequeños granos de sal;
cantaremos la misa alta la noche de Navidad.
—Vete, tempestad,
a la tierra desierta,
donde el gallo no canta,
ni la mujer ni el niño,
ni el boyero trabaja.]

Otro conjuro siciliano se refiere también a una triple tormenta “de agua, de viento y de tiempo oscuro” que se trata de contrarrestar mediante estas palabras:

Divutativi, tri ancili,
chi veni randi draunara
una d'acqua, una di ventu,
e una di scurusu tempu.
—Draunara, unni vai?
—Vaju pi sdirinrari cèusa e luvari
tutta la sorti di'nimali.
—Jo ti tagghiu
e ti cuntragghiu
c'un cutiddhuzzu di manicu niru.
Non mi tagghiari,
non mi cuntragghiari,
chi mi nni vaju dhabanna lu mari,
unni non c'è ghiaddhi, con c'è ghiaddini,
non c'è 'bitazioni cristiani.
Evviva S. Giovanni Battista¹⁷⁷.

[Protegednos, tres ángeles,
que viene una gran tromba,
una de agua, una de viento,
y una de tiempo oscuro.
—Tromba, ¿dónde vas?
—Voy a desarraigar los morales y los olivos,
toda suerte de animales.
—Yo te corto y te contrarresto
con un cuchillo de mango negro.
—No me cortes,
no me contrarrestes,

¹⁷⁷ Tommaso Cannizaro, “Les Trombes marines dans la mer de Sicile”, (1884-1885), cols. 204-205; *apud* Pedrosa, *op. cit.*, pp. 80-81.

que yo me iré más allá de la mar,
 donde no haya gallos ni gallinas,
 y donde no haya moradas cristianas.
 ¡Viva san Juan Bautista!]

Independientemente de su utilización en el contexto de estas fórmulas mágicas, el motivo de la triple nube pervive en la tradición oral asturiana como expresión de tormenta de magnitud apocalíptica en la siguiente leyenda, recogida por José Ramón López Blanco en *La Invernal* (Samartin del Rei Aurelio):

La nube de los tres rollones.

Una pastora que estaba apacentando el ganado en La Sienda, en el alto de Ciaño, toda la mañana había sentido cierto ruido, como si algo estuviera royendo en alguna parte, hasta que al fin, al oír tronar, se dio cuenta de que se estaba formando una nube. Esta apareció al mediodía sobre el valle de Ciaño, pero de este fue espantada por la campana de la iglesia de El Carbayu, y entonces la nube se abatió sobre La Invernal.

La nube se presentó en tres rollones: el primero echó granizo plano, tan grande como la mitad de la mano, que cortó completamente los cebollinos y otros sembrados como si fuesen navajas. Estos granizos tenían grabada la imagen de la Virgen de Covadonga.

El segundo rollón lanzó granizos delgados, pero de medio metro de largo, que tardaron ocho días en desaparecer.

El tercer rollón soltó granizos como garbanzos.

La nube, que solo duró cinco minutos, lo arrasó todo por la parte de La Invernal y siguió hacia San Mamés, pero de aquí también fue ahuyentada por la campana de la capilla, y entonces descargó sobre Villallad y otros pueblos de Blimea y Tiraña¹⁷⁸.

Todas los conjuros hasta ahora vistos tienen en común, entre sí y respecto de la pizarra de Carrio, la finalidad de expulsar la tormenta a un lugar lejano y deshabitado, que se representa mediante una misma expresión formularia, “allá donde el gallo no canta...”, matizada con diversas variantes. Esta fórmula de expulsión es aplicable a otro género de males, como la enfermedad o la brujería. Así, por ejemplo, un conjuro rumano contra el mal de ojo que trata de expulsar el mal con estas palabras:

Su să fugi
 unde cocosul nu cânta,
 unde codrul nu nverzeste,
 unde cioban nu chiuiește,
 unde popa nu citește¹⁷⁹.

¹⁷⁸ José Ramón López Blanco, “Leyendas del centro de Asturias (3)”, (1984), p. 86.

¹⁷⁹ Luis L. Cortés, *Antología de la poesía popular rumana* (1955), pp. 144-145; *apud* Pedrosa, *op. cit.*, pp. 82-83.

[Vete, escapa,
donde el gallo no canta,
donde el bosque no reverdece,
donde el pastor no alborozaba,
donde el cura no lee.]

Y una versión serbocroata, recogida en Bosnia, que dice así:

Biež'te uroci otale...
u morske dubine...
dje vo ne buše,
dje krava ne riče,
die pietao ne pjeva¹⁸⁰.

[Marchad de aquí, males de ojo...
a las profundidades del mar...
donde el buey no muge,
donde la vaca no brama,
donde el gallo no canta.]

Esta misma fórmula se emplea también en la comunidad sefardí de Bosnia para expulsar diversas enfermedades:

Aja vayas mal,
de la parte del mar
donde no canta gallo ni gallina;
ke no pares en esta kaza,
ni en este logar.
A los endos de la mar te echaré,
donde ni gallo canta,
ni buey ni vaca brama.
Fuye, mal, allende el mar¹⁸¹.

Y entre los sefardíes de la isla griega de Rodas se emplea como *prekante* o ensalmo para la *kulivreta*, erupción de manchas rojizas que dan a la piel un aspecto escamoso, semejante a la piel de serpiente:

¹⁸⁰ Krinka Vidakovic Petrov, *Kultura spanskih jevreja na jugoslovenskom tlu* (1990), pp. 226-227; *apud* Pedrosa, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸¹ Samuel M. Elazar, *El romancero judeo-español* (1987), p. 247; *apud* Pedrosa, *op. cit.*, p. 77.

Kun il nombre dil Dio alto,
 kulivreta maldicha, ondi fuetis venida?
 Ti kurtare la raiz,
 ti dizminuzare lus miembrus,
 ti echare a lus montis,
 andi ni gayo kanta ni pero yama (mauya)
 ni padri a su iju yama¹⁸².

En España, se encuentran fórmulas similares de expulsión de la enfermedad en diversas oraciones confesadas por hechiceras y ensalmadoras procesadas por los tribunales del Santo Oficio en los siglos XVI y XVII. Así, por ejemplo, en el proceso celebrado contra Constanza de Alfonso, vecina de Argamasilla (Ciudad Real), quien en 1513 confesó que curaba la enfermedad conocida como *rosa del monte* mediante un ensalmo que finaliza con estas palabras:

e a las ondas de la mar te echaré
 donde ni gallo canta
 ni buey ni vaca brama.
 Fuye mal, allende el mar,
 que fulano no te puede sufrir,
 ni parar ni sufrir.
 Y adonde yo pongo mis manos,
 Dios e santa María pongan las suyas
 e dé salud e medicina¹⁸³.

Y en otro proceso celebrado contra María de Medina, de Guadalajara, penitenciada en 1538, se recoge esta misma fórmula de expulsión contra el mal de ojo:

Allá vayas, mal, de la parte del mar
 donde no canta gallo ni gallina,
 que no pares en esta casa ni en este hogar¹⁸⁴.

¹⁸² Isaac Jack Levy, "Prekantes, Kuras majikas entre los sefaradis del Imperio Otomano", (2004): http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/075/075_09_prekantes.htm.

¹⁸³ Publicado por Sebastián Cirac Estopañán en *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva* (Tribunales de Toledo y Cuenca) (1942), pp. 99-100. Sobre el conjuro de la "rosa del monte" o "mal de la rosa", véase José Manuel Pedrosa, "El conjuro de la rosa y la curación de la erisipela: poesía, magia y medicina popular en España y América" (1993), pp. 127-142.

¹⁸⁴ Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 89.

Otro proceso inquisitorial incoado a finales del siglo XV contra tres personas que intervinieron en una ceremonia de desajamiento de un niño, nos muestra la creencia de que esta debía celebrarse en un lugar “donde no sonase gallo ni gallina” para que surtiera el efecto deseado. Así lo testifica una declarante llamada Leonor, judaizante de Cifuentes (Guadalajara) que participó en la ceremonia, en confesión hecha en 1494 ante el tribunal del Santo Oficio:

E fuemos todos tres juntos con el niño fasta *donde non sonase gallo ni gallina*, e que en el camino fablásemos a la yda a persona ninguna- Et fecimos en el campo un hoyo, e metimos dentro el moçuelo con sus envolturas...¹⁸⁵

La descripción del lugar deshabitado para la celebración de esta ceremonia tiene un claro paralelo en una leyenda asturiana recogida por Aurelio de Llano en el concejo de Somiedu, según la cual un vecino de Villar de Vildas, acompañado de dos sacerdotes y siguiendo las indicaciones del Libro de San Cipriano, trató de invocar al demonio para pedirle riquezas.

Con el objeto de engañar al diablo, J. P. G. y los dos sacerdotes celebraron varias conferencias y acordaron hacer la invocación en el campo de Las Cerezas, lugar alejado de Villar de Vildas y a propósito para el caso, porque el negocio había que hacerlo en un sitio donde *no se oyeran gallos cantar ni campanas tocar*¹⁸⁶.

Y en una leyenda inédita por mí recogida en el concejo de Teverga se cuenta de un hombre sacrílego que solicita ser enterrado en un lugar donde no se oyesen gallos cantar ni campanas tocar:

Tamién hablaban que ahí, en esa casería de Muros, que había una capilla que llamaban la capilla de san Bernardo. Y bajaban de La Foceya a la misa ahí. Y entonces había uno ahí en Muros que no creía, y como iba la gente quemó la capilla. Y luego, cuando taba muriéndose decía él:

—Quiero que me entierren *donde no oiga gallos cantar ni campanas tocar*¹⁸⁷.

A la vista de este muestrario de conjuros de expulsión de tormentas, enfermedades y espíritus maléficos, que se documentan en el mundo románico desde el siglo VIII hasta la actualidad, “la conclusión que inevitablemente obtenemos es –en palabras de José Manuel Pedrosa— la del antiquísimo origen preliterario de nuestro conjuro, y la

¹⁸⁵ Relato extractado por Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸⁶ Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres* (1922), pp. 150-151.

¹⁸⁷ Leyenda de Torce (Teverga), narrada por Celestino Miranda, 77 años (1999).

de la evidencia de su fragmentación en familias lingüísticas y geográficas particulares en la época en que el latín era aún la lengua unitaria del Imperio o ex-Imperio romano. Pero si, además, atendemos a los documentos eslavos –y a los que hipotéticamente podrían aparecer al estudiar otras tradiciones— habrá que apuntar en otra dirección más trascendental: en la de que sus orígenes puedan remontar a períodos históricos y culturales anteriores, quizá prerromanos y precristianos entroncados en la más remota tradición lingüístico-cultural indoeuropea. [...] Ateniéndonos, en cualquier caso, a la más materialista evidencia documental, los trece siglos [diecisiete, si se tiene en cuenta el pasaje de la *Passio Bartholomei*, de finales del siglo IV] y las enormes distancias geográficas y culturales que separan todos estos textos nos permiten hacer un ejercicio casi sin posibilidad de parangón: el de poder situar, y sobre todo conocer, la forma y la función de un texto folklorico panrománico moderno en la Edad Media latina del primer milenio de nuestra era, que tiene sin duda que ser un eslabón intermedio de la cadena, pero no el prototipo, seguramente mucho más viejo y de localización ignota, de todas estas fórmulas”¹⁸⁸.

34

Contra la tormenta

(Santa Bárbara)

34A

“SANTA BÁRBARA ESCRITA EN EL CIELO”

34A.1

Como prácticas privadas para hacer desaparecer la tormenta, se aconseja rezar el Trisagio; encender en honor de la Santísima Trinidad velas que hayan ardido en el monumento de Semana Santa; quemar romero bendito por el sacerdote el Domingo de Ramos, y repetir una y otra vez la oración a santa Bárbara:

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita
y en el ara de la cruz:
padrenuestro, amén Jesús.

[PROAZA]

[Arivau (1886), p. 227]

¹⁸⁸ José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, pp. 84-85.

34A.2

También se practica el encender velas tenebrias, quemar romero y laurel el Domingo de Ramos y repetir varias veces la oración siguiente:

Santa Bárbara bendita,
que en los cielos está escrita
con papel y agua bendita,
y en el ara de la cruz
paternoste, amén Jesús.

[CARAVIA]
[De Llano (1922), p. 14]

34A.3

Santa Bárbara bendita,
que nel cielo estás escrita
con papel y agua bendita
en el ara de la cruz
para siempre, amén Jesús.

[Brañas vaqueras del occidente de ASTURIAS]
[Acevedo (1893), p. 47]

34B

“SANTA BÁRBARA ESCRITA EN EL CIELO”
+ PROTECCIÓN DEL PAN Y EL VINO
+ PROTECCIÓN DEL CAMINANTE

34B.1

Santa Bárbara bendita
que en el cielo está escrita
con papel y agua bendita,
guarda pan, guarda vino,
guarda gente del camino.

[María y Rosario Álvarez Otero, 68 años, La Pola-SOMIEDU]
[Feito (1991), p. 74]

34B.2

Santa Bárbola bendita,
que en el cielo tas escrita,
guarda pan y guarda vino
y guarda gente pol camino.

[Manuel Calzón, 79 años, Almurfe-MIRANDA]

[Suárez López (inédita) 1997]

34B.3

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita,
guarda pan y guarda vino
y guarda la gente
que anda por el camino.

Y sacaban la paira del pan y el rodalo, y lo ponían en cruz en la puerta de casa.

[Ubalda, c. 60 años, El Enxertal-ALLANDE]

[Suárez López (inédita) 1998]

34B.4

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita,
guarda pan y guarda vino,
guarda gente de peligro.

[Serafina López Feito, 49 años, Folgueras del Ríu-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1997]

34C

“SANTA BÁRBARA ESCRITA EN EL CIELO”
+ PROTECCIÓN DEL PAN Y EL VINO
+ PROTECCIÓN DEL CAMINANTE
+ PROTECCIÓN DEL NAVEGANTE

34C.1

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita

salva pan y salva vino,
salva gente de peligro,
y a los que están en el mar
que los libres de pecar.

[Naraval-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 396]

34C.2

Santa Bárbara bendita
que en el cielo está escrita
con papel y agua bendita,
guarda pan y guarda vino,
guarda gente por el camino,
los que van por altamar
Dios los libre de afondar,
los que van por un camino
Dios los libre de un peligro.

[Piedad Riesgo, 77 años, La Colniella-SALAS]
[Suárez López (inédita) 1997]

34C.3

Para aplacar las tormentas, quemaban ramos de laurel benditos, tocaban las campanas a rebato, encendían el cirio pascual (reservado para las grandes solemnidades) y rezaban a santa Bárbara con el clamoreo quejumbroso de las ánimas en pena:

Santa Bárbara bendita,
que nel celo tas escrita
con papel y augua bendita,
guarda pan, guarda vino,
guarda a xente del peligro.
Guarda a os que tán nel monte,
guarda a os que tán na fonte
trembandu de medo a morte,
guarda a os que tán nel mar
non yes deixes naufragar.

[comarca del Navia-Eo]
[Labandera (1970), p. 475]

34D
“SANTA BÁRBARA BENDITA”
+SANTA BÁRBARA DONCELLA
+ EL RAYO MAL PARADO

34D.1

Para librarse del rayo se le suele rezar a santa Bárbara:

Santa Bárbara bendita
que en cielo estás escrita
con papel y agua bendita;
santa Bárbara doncella,
líbranos de la centella
y del rayo malparado.
Jesucristo está enclavado
en el ara de la cruz,
paternoste, amén Jesús.

[Josefa Sampedro, 80 años, Vivaño-LLANES]

[Cabal (1928), p. 317]

34D.2

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita,
santa Bárbara doncella,
líbranos de la centella
y del rayo mal logrado,
que Jesús está enclavado
en el palo de la cruz,
paternostes, amén Jesús.

[María Tejón Alonso, 87 años, Felechosa-AYER]

[Suárez López (inédita) 1997]

34D.3

Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita,
líbranos, santa doncella,

del rayo y de la centella.
 Por un rayo mal parado
 Jesucristo está enclavado
 en el ara de la cruz,
 libranos, amén Jesús.

[María del Rosario González Suárez, 94 años, Bárcena de Monasterio-TINÉU]
 [Suárez López (inédita) 1996]

34E

“CUANDO TRUENA, CRISTO SUENA”
 + PROTECCIÓN DEL PAN Y EL VINO
 + PROTECCIÓN DEL CAMINANTE

34E.1

Cuando truena,
 Cristo suena
 en el valle de Valbuena.
 Dios ampare el pan y el vino
 y la gente en el camino.

[Pedro Fernández Caunedo, cura párroco, SOMIEDU]
 [Cabal (1928), p. 277]

34E.2

Cuando tona, Cristo sona
 del otro lado de Valbona,
 Dios defenda el pan ya'l vino
 ya la gente de peligro,
 las mujeres de parto,
 los hombres de a caballo,
 Dios defenda los caminantes
 y navegantes por mar y tierra,
 el Señor bendito los vuelva a su casa
 a los que tán fuera d'ella,
 y los que tán n'ella
 que descansen n'ella, amén.

[Rosario Rubio Feito, 76 años, Folgueras del Ríu-TINÉU]
 [Suárez López (inédita) 2013]

34E.3

Cuando truena,
 Cristo suena,
 san Miguel y su corona,
 Dios defenda pan y vino
 y la gente del camino,
 y el ganao que hay no monte
 Dios lo aparte del peligro.

[Matutina Gómez Muñiz, 82 años, San Salvador de Valledor-ALLANDE]
 [Suárez López (inédita) 2007]

34F

“SANTO FUERTE, SANTO INMORTAL”

34F.1

Santo Dios,
 santo fuerte,
 santo inmortal,
 líbranos señor
 de todo mal.
 Santa Bárbara bendita
 que en el cielo estás escrita,
 salva pan y salva vino
 y salva gente del peligro.

[Etelvina García Díaz, 69 años, Ardesaldo-SALAS]
 [Suárez López (inédita) 1997]

34F.2

Y cuando el Jueves Santo, aquí era la misa, venían los de Santullano aquí y todo, y ponían un madero nu pico la iglesia, y iban los chavales con palos y ahí pegando en aquel madero hasta hacer estillas. Después aquellas estillas cogíalas la gente y acuérdome yo de ver a mi madre ponelas... cuando venía una tormenta grande sacaba las estillas, y hacía la cruz ahí na puerta, y a veces sacaba las palas del horno, de meter el pan y cruzábalas pa que nun viniera piedra, pa que retirara la tormenta. Y había que decir:

Santo Dios,
 santo fuerte,
 santo inmortal,

líbranos, señor,
de todo mal.

Era el día Jueves Santo a la tarde, desque pasaba la misa. Hala, ibamos p'allí y, bueno, andábamos al calvario, que había muchas cruces pola iglesia, rezando, ya después que se terminaba el calvario pues aquellos chavales... a palo limpio n'aquel madero, hasta que se deshacía el palo n'estillas, entós aquellas estillas taban benditas. Y poníanlas afuera pa que nun viniera la truenas.

[Celestina Colado Fernández, 76 años, Pigüeces, SOMIEDU]
[Suárez (2003), pp. 289-290]

FUNCIONALIDAD

Protección de las cosechas y las personas contra los agentes atmosféricos (aguaceros, granizo, rayos) desencadenados por la tormenta.

RITUAL

Los rituales son diferentes según las versiones, aunque los más comunes son los siguientes: sacar la pala del horno y el *rodabiellu* (instrumento para sacar las brasas del horno) y ponerlos en el exterior de la vivienda en forma de cruz; quemar ramos de laurel benditos, prender una vela bendecida en la iglesia el día de Jueves Santo, etc.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La multiplicidad de tipos y versiones existentes y su distribución aleatoria por toda la región dificultan su sistematización por áreas geográficas.

OBSERVACIONES

Santa Bárbara fue una mártir cristiana del siglo III cuya existencia real es puesta en duda por algunos autores. Sin embargo, forma parte del santoral católico y su fiesta se celebra el 4 de diciembre. Según la tradición, habría nacido en Nicomedia, cerca del mar de Mármara, hija de un rey sátrapa de nombre Dióscoro, quien la encerró en una torre para evitar su conversión al cristianismo. Finalmente, el rey Dióscoro la envió al juez, quien dictó la pena capital por decapitación. Su mismo padre fue quien la decapitó en la cima de una montaña, tras lo cual se desencadenó una fuerte tormenta y fue alcanzado por un rayo que lo redujo a cenizas. Esto ha hecho que se relacione a santa Bárbara con las tormentas y las explosiones; de modo que, además de abogada contra las tormentas, es patrona del Arma de Artillería, de los mineros

y de toda profesión relacionada con el manejo de explosivos. Entre sus atributos figuran el rayo, la torre con tres ventanas y un cáliz. Su leyenda, que circulaba ya en el siglo VII, fue incluida en *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine, a mediados del siglo XIII.

La costumbre de invocar a esta santa cuando hay tormenta la explica Sebastián de Covarrubias en el *Suplemento al Tesoro de la lengua castellana o española* (c. 1611):

La razón de pintar su imagen, con una torre en la mano, y siempre que ay truenos y relámpagos invocar su nombre y ayuda es esta, que su padre Dióscoro, cavallero principal y muy rico, la ençerró en una torre, y aviendo mandado haçer dos ventanas en el baño o aposento regalado, la doncella quiso se abriesen tres en honor de la Sanctíssima Trinidad, y entendiendo por esto, y porque ella lo dijo ser christiana, la entregó a Marciano, presidente de aquella provincia, el qual la atormentó, y finalmente siendo condenada a degollar, el padre mesmo le cortó la cabeça. De manera que por el retiramiento que tuvo en la torre se la pintan en la mano. Dióscoro, acabada de executar en su hija tan grande crueldad, volviendo a su casa cayó un rayo del çielo que le mató, y esta es la razón porque invocamos a santa Bárbara quando tememos los rayos¹⁸⁹.

El uso popular de la invocación a santa Bárbara se refleja en diversas obras de la literatura áurea, como el *Entremés de la venta* (1619), de Francisco de Quevedo:

¡Qué lindo torbellino de mozona!
 Tempestad de hermosura es esa cara.
 No hay aguardar los rayos que acredita,
 sin decir “santa Bárbara bendita”¹⁹⁰.

O en esta quintilla de ciego compuesta por Jerónimo de Cáncer hacia 1635:

Doña Bárbara de Lima
 se mostró tan agraciada,
 que el pensallo pone grima,
 pero apenas digo nada
 en aquesta octava rima.
 Como es deste cielo estrella,
 y de deidad se acredita,
 dirá quien llegare a vella:

¹⁸⁹ Sebastián de Covarrubias, *Suplemento al Tesoro de la lengua castellana o española* (c. 1611), ed. de Georgina Dopico y Jacques Lezra (2001), s. v. “Bárbara”.

¹⁹⁰ Francisco de Quevedo y Villegas, *Entremés de la venta* (1619), ed. José Manuel Blecua (1981). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

doña Bárbara bendita
líbranos de la centella¹⁹¹.

Y se parodia en otras, como *La vida del buscón* (1626), donde refiere Quevedo esta anécdota sucedida en la cárcel:

Estaba el servicio a mi cabecera; y, a la media noche, no hacían sino venir presos y soltar presos. Yo que oí el ruido, al principio, pensando que eran truenos, empecé a santiguarme y llamar a santa Bárbara. Mas viendo que olían mal, eché de ver que no eran truenos de buena casta¹⁹².

La invocación a santa Bárbara, que se trasluce en estos testimonios de la literatura áurea española, se documenta también y más tempranamente en Francia. Así en un libro de horas fechado en 1490 se puede leer siguiente plegaria que pide protección a la santa contra el rayo, la tormenta y la muerte súbita:

Barbe, Barbe, vierge très renommée,
A vous me rends, faisant cette requeste:
C'est, s'il vous plaît, martyre de Dieu aimée,
Que me gardiez de foudre et de tempeste,
De mort subite, vilaine et deshonneste
Et en la fin de mes maux conaissance
Ainsi que Dieu vous a donné puissance¹⁹³.

[Bárbara, Bárbara, virgen muy renombrada,
ante ti me rindo haciendo esta petición:
Es, si os place, mártir de Dios amada,
que me guardéis del rayo y de la tormenta,
de muerte súbita, villana y deshonestas,
y al final del conocimiento de mis males
así como Dios te ha dado el poder.]

Y en la tradición oral moderna está difundida por todo el país. Sirva de ejemplo esta versión de Fontenay-le-Comte, en la región de Loira:

¹⁹¹ Jerónimo de Cáncer, *Obras varias* (1651), ed. Juan Carlos González Naya, (1999). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

¹⁹² Francisco de Quevedo y Villegas, *La vida del buscón llamado don Pablos* (1626), ed. Fernando Lázaro Carreter (1980). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

¹⁹³ Citada por M. de Lapparent, *Bulletin de l'Archiconfrérie de Sainte Barbe a Bourges; apud Jean-Loic Le Quellec, "Sainte Barbe et Sainte Fleur. Hagiographie, ethnobotanique et traditions locales"* (1995), p. 10.

Sainte Barbe, sainte Fleur
 La couronne de Notre-Seigneur,
 Quand le tonnerre tombera
 Sainte Barbe nous gardera¹⁹⁴.

[Santa Bárbara, santa Flor,
 la corona de Nuestro Señor,
 cuando el trueno caiga
 santa Bárbara nos protegerá.]

También es común en la tradición italiana. Así, por ejemplo, en Venecia, donde se coloca una rama de olivo sobre la chimenea y se invoca a santa Bárbara y san Simón con estas palabras:

Sancta Barbara è San Simon
 Liberene da sto ton,
 Liberene da sta saeta,
 Sancta Barbara benedeta¹⁹⁵.

[Santa Bárbara y san Simón,
 libradnos de esta tormenta,
 libradnos de este rayo,
 santa Bárbara bendita.]

La oración de santa Bárbara también está muy difundida en la tradición oral portuguesa. Sirva de ejemplo esta versión de Atalaia (Vilanova da Barquinha):

Santa Barbara bendita,
 que no ceu está escrita,
 com papel e agua benta
 livrae-me d'esta tormenta¹⁹⁶.

O esta otra, procedente de la región norteña de Minho, que tiene como finalidad la expulsión de la tormenta a un lugar deshabitado mediante una fórmula más antigua, de difusión paneuropea, que ya vimos en el epígrafe anterior (31: Contra la tormenta: “Expulsión a un lugar deshabitado”):

¹⁹⁴ Para esta y otras versiones francesas, véase Jean-Loic Le Quellec, art. cit. pp. 9-28.

¹⁹⁵ Angelo de Gubernatis, *La Mythologie des Plantes, ou, Les légendes du regne végétal*, vol. 2 (1882), p. 262.

¹⁹⁶ Carlos A. Montero do Amarala, “Tradições populares e linguagem de Atalaia” (1908), p. 103.

Santa Bárbara bendita
 que no céu estais escrita,
 com papel e água benta,
 abrandái esta tormenta
 lá para a banda dos montes,
 que não haja pão nem vinho,
 nem flor de rosmaninho,
 nem se ouça cantar os galos
 nem repenicar os sinos¹⁹⁷.

35

Tañido de campanas contra la tormenta

35

“TAÑIDO DE CAMPANA”

35.1

Las campanas aún se tocan en varias partes de Asturias, como en Saliencia y Agüino, parroquias del concejo de Somiedo. Ayer había la costumbre de tocarlas en toda la región, y su toque –acompañado, lento, fatigoso, triste– llamado del “tente nube”; decía así, en opinión del sacristán y los que se amparaban en su fuerza:

Tente, nube,
 tente, nu,
 que Dios puede
 más que tú

[Silveria Vallina, 44 años, Tereñes-RIBESELLA]

[Cabal (1928), p. 224]

35.2

Téntere nube,
 téntere tú,

¹⁹⁷ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 65. Se pueden ver numerosas versiones portuguesas en José Augusto M. Mourao, “A oração a santa Bárbara (semiótica da acção, semiótica da manipulação)” (1982-1983), pp. 23-31.

que Dios puede
 más que tú,
 a la mar a descargar
 que en mi tierra no hay lugar.

[Mónica Melendreras Blanco, 91 años, Areñes-PILOÑA]
 [Sordo (1995), p. 30]

35.3

En Blimea, el toque se acompañaba con este conjuro:

Tente nube, tente tú
 que Dios puede más que tú;
 si eres agua, ven acá,
 si eres piedra, vete allá
 siete leguas de [tal lugar]
 y otras tantas más allá

[Manuel Rodríguez, Blimea-SAMARTIN DEL REI AURELIO, 1964]
 [Martínez (2001), p. 105]

35.4

El toque de campanas para combatir las tormentas y preservarse del rayo fue recurso muy normal en Asturias. En algunos lugares, como Valle de Lago, en Somiedo, tenía la seriedad de un rito. Para ello contaban con un palo que, por vecera, era llevado de casa en casa. Cuando se aproximaba la tormenta, el vecino que lo tuviera en su poder, corría a tocar las campanas con el palo, pasándolo luego a la casa inmediata. Había zonas donde el toque se acompañaba con este significativo conjuro:

Tente nube,
 detente tú,
 que Dios puede
 más que tú;
 detente nube,
 tente nublado,
 que Dios puede
 más que el diablo.

[Virginia Fernández Otero, sin lugar, 1963]
 [Martínez (1987), pp. 151-152]

35.5

Tente, nubre,
 tente tú,
 que Dios puede
 más que tú.
 Tente nubre
 ya nubrado,
 que Dios puede
 más que el diablo

[Manuel de Pequenón, c. 80 años, Louxedo-SAMARTÍN D'OZCOS]
 [Suárez López (inédita) 2007]

35.6

Tente nube, tente tú,
 que más puede Dios que tú,
 que san Cosme y san Damián
 beben el vinu y guardan el pan.

[Antonio Palomo González, 89 años, Llerandi-PARRES]
 [Sordo (1995), p. 29]

FUNCIONALIDAD

Detener el avance de la tormenta (de granizo) que amenaza a las personas y sus posesiones (casas, animales y sembrados) y conseguir que se “abra” o se divida en varias partes; de modo que pierda de su potencia devastadora.

RITUAL

Se toca la campana de modo que reproduzca con su tañido las palabras que componen la fórmula verbal. Se repite indefinidamente hasta que pase la tormenta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En diferentes modalidades se documenta por toda la región.

OBSERVACIONES

Desde la Edad Media, y hasta hace poco tiempo en la mayoría de las iglesias y capillas asturianas, se acostumbraba a tañer las campanas durante las tormentas, con el fin de

ahuyentar a los espíritus malignos que, según se creía, las conducían desde el interior de las nubes.

En Asturias, existen numerosas leyendas relativas al *Nubeiru* que se ve incapaz de descargar la tormenta sobre cosechas o poblados protegidos por la campana de la iglesia. Así, por ejemplo, en esta leyenda por mí grabada en Vendillés / Vindías (Tameza) de boca de Antón Tamargo López, nacido en 1916:

Ese [el Nubeiro] ta enriba, ese ta en las nubes, arriba. Que cuando abarruntaban una nube... que antes había muchas cosechas ya tenían miedo a que viniera pedrazo, porque podía acabar con la cosecha. Ya salía el cura con todo el equipo, ya poníanse a rezar y a tocar la campana, y decía él:

—¡Tíralo a sierras peladas!

Mandába-y tirallo a donde nun perjudicara.

Y ahí en Temia hay una capilla tamién, ya tien una campanina. Ya tamién ahí en Rubianu, tamién sacaron santos, ya el cura empezó a hablar con el Nubeiro, ya dice [el cura]:

—¿Cómo hiciste pa pasar?

Y que hablaba el Nubeiro, dice:

—¡Abastante caro me costó!, que salió una *perrina* ladrando en un canto, que mucho caro me costó detener el agua.

Ya nun llovéu allí. Sí, a sierras peladas la tirara. La *perrina* ladrando era la campanina [de Temia], ya taba pin-pin-pin, y decía que era la *perrina* ladrando. Y nun descargó allí al parecer, no. Decían que lo vían [al Nubeiro], ¿qué sé yo si lo vían, si no?¹⁹⁸.

El relato de Antón Tamargo ilustra muy bien las creencias populares sobre el Nubeiru y el poder de la campana, a la que suele llamar despectivamente “la perrina”. Y nos trae, además, una pequeña joya incrustada, como es la orden-conjuro que le da el cura: “¡Tíralo a sierras peladas!”, que no es otra cosa que el residuo cristalizado, reducido a la mínima expresión, del viejo conjuro de “expulsión de la tormenta a un lugar deshabitado” que aparece en la pizarra de Carrio.

Aparte de la virtud mágico-religiosa de ahuyentar demonios y otros seres mitológicos, el poder de la campana como agente difusor de la tormenta se ha intentado explicar desde antiguo por causas físicas; principalmente porque su estruendo y movimiento impiden la congelación, disolviendo la tormenta de granizo en agua. Así lo explicaba el maestro Pedro Ciruelo en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, impresa en 1538:

¹⁹⁸ Narración de Antonio Tamargo López, 86 años, de Vendillés / Vindías (Tameza). Grabada el día 9 de mayo de 1988 por Jesús Suárez López.

En este caso de la tempestad de nublados, el remedio natural es que se hagan los mayores estruendos y movimientos que pudieren en el ayre, conviene a saber, que hagan tañer en torno y a sogas las mayores campanas que ay en las torres de las yglesias, y las que más rezio sonido hagan en el ayre y, junto con esto, hagan soltar los más rezios tiros de artillería que se pudieren armar en el alcázar o fortaleza de la ciudad y los tiren contra la mala nube. La razón desto es porque ella es una espesura o congelación hecha por frío y, haciendo aquel grande movimiento en el ayre con las campanas y bombardas, despárzese y caliéntase algo el ayre. Y así la nube se disuelve o derrite en agua limpia, sin granizo o piedra; y también hazen mover de allí la nube a otro lugar con el grande movimiento del ayre¹⁹⁹.

Esta costumbre era común en muchos otros lugares de Europa, como se puede ver en la descripción del antropólogo escocés James George Frazer, que nos ilustra de paso sobre la mediación interesada en este asunto por parte de la Iglesia. Como era de suponer, la campana de la iglesia viene a suplantar a los antiguos conjuros contra la tormenta. Aparte de contribuir con su potente sonido a la erradicación de los viejos conjuros paganos, la campana ofrece a sus poseedores, los curas, el monopolio exclusivo de este servicio de urgencia que, naturalmente, hay que pagar:

Durante la Edad Media, se nos dice, en toda Alemania se acostumbraba a tocar las campanas de las iglesias cuando tronaba; y los habitantes de la parroquia pagaban al sacristán unos honorarios especiales en grano por sus esfuerzos al tirar de la cuerda en esas emergencias. En algunos lugares se siguieron pagando esos honorarios hasta fecha tan reciente como la de mediados del siglo XIX. Por ejemplo, en Jubar, comarca de Altmark, cuando había tronada el sacristán estaba obligado a tocar la campana de la iglesia y cada labriego le entregaba cinco “gavillas del trueno” de grano por las molestias que se tomaba para evitar la destrucción de las cosechas. Refiriéndose a la costumbre, tal como se la practicaba en Suabia alrededor de la mitad del siglo XIX, un escritor alemán nos dice que “en la mayor parte de las parroquias católicas, en especial en las montañas de Suabia, se hace sonar las campanas cuando hay tronada a fin de alejar el granizo y evitar los daños que podía causar el rayo. Numerosas iglesias cuentan con campanas especiales para este fin; por ejemplo, en el monasterio de Weingarten, cercano a Altdorf, hay una campana a la que llaman “Bendita campana de sangre”, y que se toca cuando hay tronada. En Würmlingen se hace sonar la campana de monte Remigio, y si se consigue hacerlo con la debida anticipación ningún rayo llega a caer en parte alguna de la zona. Sin embargo, los pueblos próximos, como, por ejemplo, Jesingen, se sienten a menudo disgustados con el sonar de la campana porque creen que, además de alejar el trueno, aleja también la lluvia. Respecto de la ciudad de Constanza en particular, dice el autor que cuando estallaba una tormenta se ponían a tocar no solo las campanas de la ciudad, sino también las de los alrededores; y como habían sido bendecidas eran muchos

¹⁹⁹ Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), ed. J. L. Herrero Ingelmo (2003), p. 158.

los que creían que su tañido ponía por completo a salvo frente al rayo. E incluso movidos por el celo no eran escasos los que ayudaban al sacristán a tirar de la cuerda, y se colgaban de ella con todo el peso, para hacer que las campanas volteasen fuerte. Y aunque algunos de esos voluntarios, según se nos dice, fueron fulminados por el rayo en el propio acto de tocar las campanas, no por ello los demás se sintieron desanimados para seguir haciéndolo²⁰⁰.

Esta creencia en el poder mágico-religioso de la campana fue puesta en duda, ya a mediados del siglo XVIII, por Benito Jerónimo Feijoo, quien trata este asunto en el tomo quinto del *Teatro Crítico Universal* (1726-1740) con la agudeza que le caracteriza:

Concluyo este Discurso, proponiendo cierta duda sobre otra observación generalísima: esta es, que el sonido de las campanas conduce para disipar los terrores de los nublados. No hablo aquí de la virtud moral que para este efecto se considera existente en la bendición de las campanas, o por mejor decir, en las preces, la qual no es otra cosa, que aquel influxo moral con que generalmente mueven a la Piedad Divina las oraciones. Tampoco hablamos aquí de otro influxo moral indirecto, existente en el mismo sonido de las campanas, que consiste en despertar la memoria de los Fieles, para que imploren la Divina contra los amagos de su Justicia. Verdaderamente este influxo moral indirecto era grande en la primera institución de este rito, porque se ordenaba convocar los Fieles al Templo, donde todos unidos oraban para apartar el peligro; pero hoy se puede considerar ninguno; porque quien no se mueve a orar, y compungirse por el estampido del trueno, tampoco se moverá por el sonido de la campana.

Solo, pues, se trata de aquella virtud natural y física que universalmente se atribuye al sonido de las campanas, suponiendo que este conmoviendo el aire interpuesto entre el nublado y la tierra, llega a conmover, atenuar, y dividir el mismo nublado; de suerte, que reduciéndose a menor densidad, pierda mucho de su malicia²⁰¹.

En Asturias, según testimonio de algunos folkloristas como Aurelio de Llano, Constantino Cabal o Elviro Martínez, esta costumbre aún se practicaba en las primeras décadas del siglo XX, destacando por su poder y eficacia las campanas de Taladríd (Ibias), Celón y Bustantigo (Allande), San Facundo (Tinéu), Aguino y Saliencia (Somiedu), La Piñera (Morcín), San Mamés (Samartin del Rei Aurelio), Tiraña (Llaviana), Carbayo (Llangreo), Bendueños (L.lena), Murias (Ayer), Libardón (Colunga), Llueves (Cangues d'Onís) y Cué (Llanes).

²⁰⁰ James George Frazer, *Folklore in the Old Testament* (1907-1918); edición en español, *El folklore en el Antiguo Testamento* (1981), pp. 568-570.

²⁰¹ Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764), *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (1726-1740), tomo V (1733), discurso quinto: "Observaciones comunes", ed. digital *Biblioteca Feijoniana del Proyecto Filosofía en español*.

36

Contra el rayo

“Oración de san Bartolomé”

36.1

San Bartolomé se levantó
 y con Jesucristo encontró:
 —¿A dónde vas, Bartolomé?
 —Yo, Señor, con vos iré.
 —Pues te voy a dar un don que nunca di a varón:
 Donde fueres nombrado,
 no caigan rayos ni centellas,
 ni mujer muera de parto,
 ni criatura de espanto.

[RIBESSELLA]

[De Llano (1922), p. 14]

36.2

Yo cuando llueve y truena, que hay relámpagos, digo:

San Bartolomé se calzó, se vistió,
 se lavó sus pies y manos
 en el río del Jordán.
 —¿Dónde vas, Bartolomé?
 —Contigo iré.
 —Comigo irás, al cielo subirás.
 Donde tú estás
 nun cayerán rayos ni centellas
 ni morirá ninguna mujer ni hombre de espanto.

Y digo eso, y yo anduve polos montes más de veintiséis años al ganáu y nunca pasó nada a las mis vacas, ni a mí, ni a los que andaban conmigo.

[Bienvenida Pérez, 76 años, Llamas-AYER]

[Suárez López (inédita) 1997]

36.3

Cuando caen las nubes yo sé una oración de san Bartolomé:

Cuando Jesucristo por el mundo andaba
 fue, llegó y pidió posá en casa de Bartolomé,

con buen grado se la dio
 y otro día a la mañana
 Jesucristo madrugó:
 —Quédate don Dios, Bartolomé,
 que yo pa los cielos me voy.
 Tú comigo no irás,
 ena tierra te quedarás,
 tengo de dejarte un don
 donde nunca di a varón:
 nin cayan piedras nin rayos,
 ni muera mujer de parto
 ni niño de sobresalto,
 ni el lobo haga lobada
 ni el raposo raposada
 ni el oso osada.

Yo siempre, cuando van a caer las nubes, échola pa que los rayo no caigan polas vacas.
 Claro, pa que no mos mate las vacas.

[Cecilia, c. 70 años, Rubayer-AYER]
 [Suárez López (inérita) 1997]

36.4

De su cama se levantó,
 sus pies y manos lavó,
 su rosario tomó,
 su camino caminó,
 a la fuente del Tribunal llegó,
 con Nuestra Señora encontró.
 —¿Ande vas, san Bartolomé?
 —Al cielo quiero subir.
 —Al cielo no has de subir, no,
 que te tengo de dar un tal don con grande avarón,
 te tengo de dar un tal dado con grande avarado.
 La casa en que tu estarías
 sería bien aventurada,
 ni caería rayo ni centella
 ni se levantaría fuego airado,
 ni moriría mujer de parto
 ni criatura pagana,
 ni lobos ni zorros comerían tu ganado,

tendrían los dientes pichados y rayados
como reyes de los arados.

[Celia Avello García, 70 años, Biescas-VALDÉS]
[Suárez (1996), pp. 42-43]

FUNCIONALIDAD

Protección contra el rayo, contra la muerte súbita y la muerte sobrevenida por un mal parto. Protección del ganado contra el ataque del lobo y otros depredadores.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En diferentes modalidades se documenta por toda la región.

OBSERVACIONES

San Bartolomé fue uno de los doce apóstoles. Según el Evangelio de san Juan, fue uno de los discípulos a los que Jesús se apareció en el Mar de Tiberiades después de su resurrección (Juan 21:2). Según los Hechos de los Apóstoles, fue también testigo de la ascensión de Jesús a los cielos (Hechos 1: 13). Su martirio y muerte se atribuyen a Astiages, rey de Armenia y hermano del rey Polimio a quien san Bartolomé había convertido al cristianismo. Sobre su martirio existen diferentes versiones, según las cuales habría sido crucificado, desollado vivo y decapitado. En la iconografía cristiana se le representa con un cuchillo en la mano, aludiendo al martirio en que fue desollado vivo, razón por la que es patrón de los curtidores y, en general, de las gentes que trabajan el cuero.

La oración de san Bartolomé se reza en toda España e Hispanoamérica pidiendo protección contra el rayo, contra la muerte por espanto (muerte súbita infantil) y amparo en el trance del parto. Ocasionalmente, esta oración incorpora diversos motivos como la salvaguarda del ganado en los montes, la protección de pastores, labradores y navegantes, la evitación de muerte por hierro, por caída de caballo o por ahogamiento, la seguridad contra los ladrones, el restañado de hemorragias y la curación de diversas enfermedades.

Veamos una breve muestra de versiones de esta oración en las distintas lenguas ibéricas. Así, por ejemplo, en la tradición gallega, donde se reza con estas palabras:

San Bartolomeu, se vestéu e se calzou
o seu camiñoño camiñou
con Jesucristo encontróu:
—¿Ti'a dónde vas, San Bartolomeu?
—Eu con vos iréi.
—Comigo no podes ir,
que teño sete ceus para subir;
eu che daréi un toldón entoldado
donde non caia fogo nin rayio;
donde ti fores nombrado
non morrerá home n'un río
nin a ferro frío.
Pola gracia de Dios
e da Virgen María,
un Padrenuestro
y un avemaría.

(A Lama, PONTEVEDRA)²⁰²

En el archipiélago portugués de Las Azores:

San Bartolomeu se levantou,
su bordão, na mão, tomou,
seu caminho caminhou.
A Virgem María o encontrou
e lhe perguntou:
—Onde vais, Bartolomeu?
—Ao encontro de vós, eu vou.
—Torna lá, Bartolomeu,
que eu te darei un condão,
que nunca dei a varão:
na casa que tu entrases,
não morra mulher de parto,
nem boizinho no seu arado,
nem cavalo no estado [estábulo],
nem menino atabafado.
Arreventa, cão maldito,
nas ondas do mar salgado.

(Ilha Terceira, AZORES)²⁰³

²⁰² Víctor Lis Quijén, "El conjuro de la tronada en Galicia" (1952), p. 481.

²⁰³ J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), p. 65.

En el pueblo madrileño de Guadalix de la Sierra:

San Bartolomé chiquitito
de la cama se levantó,
pies y manos se lavó,
se encontró con Jesucristo.
—¿Dónde vas, Bartolomé?
—Señor, yo me voy con usted.
—Vente conmigo,
que te he de conceder un don
que no se lo he concedido a nadie,
ni a persona, ni a varón:
en la casa que seas tres veces nombrado
no caerá ni centella ni rayo malhadado,
ni mujer morirá de parto,
ni niño de espanto,
ni pastor con sus ovejas,
ni labrador en el campo.

(Guadalix de la Sierra, MADRID)²⁰⁴

En Cataluña:

A casa de sant Bartomeu
habitaba el fill de Déu;
de dia estava,
de nit se n'anava:
—On vas, Bartomeu?
—A cal senyor meu.
—Torna arrera, Bartomeu,
que et vull donar un do
que no he donat a comte ni a baró,
ni ningun deixeble meu:
allà on seràs,
seràs anomenat,
trons i llamps no hi tocaran,
l'homo no perdrà la sang,
ni la dona sos infants,
ni el sembrador la llavor.
—Així sia, sant Bartomeu, gloriós²⁰⁵.

²⁰⁴ José Manuel Fraile Gil, *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), p. 112.

²⁰⁵ Joan Amades, *Oracioner i refranyer medics* (1935), pp. 22-23.

De la tradición hispanoamericana, sirva de ejemplo esta espléndida versión documentada en Puerto Rico:

A la hora que el gallo cantó
 el señor mío, Jesucristo, se alevantó,
 su pie derecho calzó,
 adelante caminó
 y el rostro atrás volvió.
 —¿Donde vas, Bartolomé?
 —Señor, contigo voy;
 Señor, contigo iré,
 a los cielos eternos
 yo me subiré.
 —Vuelve a tu casa, Bartolomé,
 que yo te daré un don
 como a duque y a varón,
 que yo te daré un dao
 como a duque y avarao.
 Donde tú seas mentao
 perro no aullará,
 el demonio no se alevantará;
 no caerán rayos ni centellas,
 mujer no morirá de parto,
 ni niño de espanto,
 ni buey en el arao,
 ni caballo afatigao.
 Con Dios mi salvador,
 que es mi Señor;
 con san Pedro,
 con san Pablo
 y con la Virgen del Rosario.

(Orocovis, PUERTO RICO)²⁰⁶

El texto más antiguo que conozco de esta oración se encuentra en un proceso inquisitorial celebrado el 21 de enero de 1667, por el tribunal del Santo Oficio de Las Palmas de Gran Canaria, contra Nicolasa Rodríguez de Jesús, de 26 años, quien manifestó saber, entre otras, la oración siguiente:

²⁰⁶ Teodoro Vidal, "Oraciones folklóricas de Puerto Rico" (1951), p. 414.

En esta cassa estan quatro cantos quatro santos Lucas, Joan y Matheos, y los de otra santa entre ellos, Nuestra Señora al sielo se yba San Bartholomé detrás de ella se yba. “¿Dónde bas San Bartholomé?”. “Detrás de vos me boy santa a los sielos me yré”. “Buélbete, buélbete, San Bartholomé yo te dare un dado qual no fue dado a Christiano, yo te daré un dadón qual no fue dado a varón, en la casa donde fuere San Bartholomé nombrado piedra ni rayo cayrá ni ladrón buraco abrirá ni muger de parto peligrará para siempre jamás”²⁰⁷.

37

Contra la lluvia

37A

(TIPO ORIENTAL)

“ABOCANA, SANTA CLARA”

37A.1

Para que cese de llover, cantan:

Abocana, santa Clara
que voy a la tu cabaña
con un borriquín de llana,
para ti, para mí,
para Dios que viene ahí.

[concejos de VILLAVICIOSA / COLUNGA / CARAVIA]

[Vigón (1895), p. 150]

37A.2

Abocana, santa Clara,
mientras voy a la cabaña
por un ovillín de lana...
Unu para ti,
otru para mí,
y otru para Dios
que vien ahí.

[Casimiro Montoto, 55 años, Tereñes-RIBESELLA]

[Cabal (1928), p. 276]

²⁰⁷ W. de Gray Birch, *Catalogue of a collection of original manuscripts formerly belonging to the Holy Office of the Inquisition in the Canary Islands*, vol. 2 (1903), p. 677.

37A.3

Abocana, santa Clara
 para ir a la cabana
 por un cordelín de lana,
 ún para mí y otru para ti,
 y otru para Dios qu'estaba ahí

[Avelino Alonso Alonso, 87 años, La Busta-VILLAVICIOSA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

37B

(TIPO OCCIDENTAL)

“ESTENA, ESTENA”

37B.1

Estena que estena,
 mientras que yo voy a pena
 a ver la mia vaca morena,
 que la tengo escadril.lada
 al.lí arriba n'aquel.la pena.

[una mujer, 50 años, Ayones-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1990]

37B.2

Estena, estena,
 que tengo que ir buscar un carro d'hierba
 pa la mia vaca morena,
 que caiú de un tampano
 ya rompiú la muchera.

[Aclaración de la informante]: “Un *tampano* es un talud, una peña, una paré, una cuesta o algo así”.

[Engracia Rodríguez Rodríguez, 73 años, Outás-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 1998]

37B.3

Estena, estena,
 que vou pur un carru d'arena

cun a mia vaca murena
a daquel llau da pena.

[María González González, 80 años, Trabáu-DEGAÑA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

37B.4

Estena, estena,
para ir a Curril.lena
a buscar una carga d'herba
pa la mia vaca morena.

[Manuel López Santiago, 69 años, Masenga-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que pare de llover.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

37A (área oriental): Cabrales, Ribesella, Colunga, Caravia, Villaviciosa.

37B (área occidental): Cangas del Narcea, Valdés, Villayón, Degaña.

OBSERVACIONES

Fórmula infantil para que cese la lluvia. Entre los antecedentes probables de este tipo de cancioncilla, cabe citar los *Versos del Auto del Cid* (BNM. ms. 15354), compuestos hacia 1620, que dicen:

Lluebe, lluebe, lluebe,
palomica verde,
escampa, escampa, escampa,
palomica blanca²⁰⁸.

²⁰⁸ Margit Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* (1990), núm. 2074.

Respecto de las versiones asturianas en particular, no conozco antecedente ni paralelo alguno²⁰⁹.

38

Contra la niebla

38A

“QUÍTATE, NUBLÁU”
(TIPO ORIENTAL)

38A.1

Quítate, nublina,
quítate, nublado,
que entre joyos y coteras
tengo yo el mi ganado.

[CABRALES]
[De Llano (1928), p. 42]

38A.2

Quítate, nubláu,
quítate, pecáu,
qu'ente cantos y cantiellos
no soy pa ver mi ganáu.

[Porfiria Mier Mier, 84 años, Bulnes-CABRALES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2014]

38A.3

Vete, nubláu,
vete, pecáu,
entre h.oyos y coteros
no encuentro el ganáu.

[Amelia Lles Cueto, 87 años, Oceñu-PEÑAMELLERA ALTA]
[Suárez López (inédita) 2014]

²⁰⁹ Con la misma finalidad, pero con una fórmula diferente, se encuentran conjuros infantiles para que cese la lluvia en Navacarros (Salamanca): San Marcos Evangelista, / tú, que tienes el poder, / echa la llave a las nubes / para que deje de llover, Juan Francisco Blanco, “Lenguaje y magia” (1988), p. 273. En Gimarães (Portugal): Esteia, esteia / que te dou um saco de areia / para os teus porquinhos / que estão na cadeia, Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 55.

38B

“EL LOBO AL ACECHO”
(TIPO CENTRO-ORIENTAL)

38B.1

Escampa, borrina, escampa,
que está el llobu tras la campu,
comiendo la oveya prieta
y mirando pa la blanca.

[Josefa Sampedro, 80 años, Vibañu-LLANES]

[Cabal (1928), p. 275]

38B.2

Escampa, neblina, escampa,
que está el lobo en la garganta,
comiendo la oveja negra
y mirando pa la blanca.

[Isabel Mestas Gutiérrez, 82 años, Arenas-CABRALES]

[Fraile (2001), p. 99]

38B.3

Escampla, ñublina, escampa,
qu'está'l llobu su la manta
comiendo la oveya prieta
y amirando pa la blanca.

[Francisco Vitorero Suárez, 71 años, Sirviella-ONÍS]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

38B.4

Escampa, borrín, escampa,
que está el llobu tras de la llampa,
comiendo la oveya prieta
y mirando pa la blanca.

[María Pendones García, Sames-AMIEVA]

[Suárez López (inédita) 1991]

38B.5

Escampa, borrín, escampa,
 qu'está el llobu tres la campá,
 comiendo la oveya prieta
 y mirando pa la blanca.

[Adela, 85 años, Tarna-CASU]

[Suárez López (inédita) 2001]

38B.6

Escampla, borrina, escampla,
 que los llobos tán na campá,
 comiendo la oveya prieta
 y mirando pa la blanca.

[Luisa Viejo Rodríguez, 66 años, Viñái-BIMENES]

[Suárez López (inédita) 2000]

38B.7

Escampla, nublina, escampla,
 que está el lobo tras la campá
 comiendo una cabra blanca,
 nun ye tuya, nun ye mía,
 ye de la madrina santa.

[Venerando Álvarez Menéndez, 83 años, Llanuces-QUIRÓS]

[Suárez López (inédita) 1999]

38B.8

Escampla, nublina, escampla,
 que ta el llobu tras de la campá
 cumiendo una uveicha blanca,
 nun sei si ia mía si túa
 si de mía madrina santa.

[María Fernández Lorences, 80 años, La Peral-SOMIEDU]

[Suárez (2003), p. 290]

38B.9

Escampla, nublina, escampla,
 que ta'l llobu en Triacampa

comiendo una cabra blanca,
 nin ia mía nin ia tuya,
 ia de mi madrina santa.

[María Sama Álvarez, 87 años, Rubianu-GRU]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

38B.10

Escampla, nublina, escampla
 que anda el llobu tras de la campu
 comiendo una uvea blanca,
 nin sei si ia mía si tuya
 si de mi madrina santa.

Eso cantábasmoslo nós cuando curiábamos, neñas, que taba la nublina muy ciega, yo eso téngolo cantáu siendo neña muchas veces.

[Josefa Alvarez López, de 91 años, Miera-SALAS]

[Suárez López (inédita) 1998]

38B.11

Escampla, nublina, escampla
 que ta el llobu na campu
 comiendo la mia cordeirina blanca,
 nin ia mía nin ia tuya,
 ia de mia madrina santa
 que me da la bol.la blanca.

[Pepa García Parrondo, 86 años, Cezures-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1996]

38C

“XUAN BLANCO”
 (TIPO CENTRO-OCCIDENTAL)

38C.1

Cuando la niebla cubre los montes, las personas que están en ellos cuidando el ganado, dicen:

Escampa, borrina, escampa,
 debajo p'arriba
 per toda la vallina,
 que aquí vien san Juan
 con el caballo ruán,
 la perrina falduda
 y la Virgen que le ayuda.

[Llanos de Somerón-L.LENA]
 [De Llano (1922), pp. 14-15]

38C.2

Escampla, nublina,
 de vatche en vatchina,
 regueiros abaxu
 canales arriba,
 que ahí vien Xuan blancu
 jurando y votando
 que te ha de comer,
 con súa mucher barbuda
 y súa perra tchanuda.

[Brañaseca-CUIDEIRU / Aguino-SOMIEDU]
 [De Llano (1922), p. 15]

38C.3

Escampla, nublina, escampla,
 valle vallina,
 fontes abaixo,
 regueros arriba,
 ahí vien san Juan blanco,
 con el sou borricu blanco,
 ya la sou perrina ruda,
 ya la sou muyer barbuda.
 Si te pilla en aquel campo
 átate de pies ya manos,
 ya ponte al fumeiro
 ya afúmate por xineiro
 con cucharinas d'aceiro.

[Marcelina, 71 años, Carllangas-VALDÉS]
 [Suárez (1996), p. 44]

38C.4

Escampla, nublina,
de val.le en val.lina,
regueras abaxu,
canales arriba,
que ahí vei Juan Barbudo
con la súa perrina aguda,
jurando ya votando,
que la vei matar pa xineiro
y comela por ferbeiro
con cucharinas d'aceiro.

[Pilar Feito Parrondo, 94 años, Rusecu-VALDÉS]
[Suárez López (inédita) 1997]

38C.5

Veite cerzo cercellín
d'este valle pal vallín,
que ahí vien el señor san Juan
con su perro y su can
y una vara de salguero
para darle al pigurero
que guarde bien su carnero.

[Ana Rodríguez García, 64 años, Ponticella-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 1996]

38C.6

Veite, veite, cercellín
d'este valle pal vallín,
qu'ahí ven el señor san Juan
con su perro y con su can,
y con su mujer barbuda
y con su niña rebolluda.

[Elvira, c. 80 años, Lendequintana-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 2000]

38C.7

Levántate, neblina,
por montes ya vallinas,

qui ven san Juan
 con su caballo rugán,
 su perrita rubia,
 su mujer desnuda
 y su hija melenuda.

[María González González, 80 años, Trabáu-DEGAÑA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

38D

“EL LOBO AL ACECHO + ¿DÓNDE ESTÁN LAS COSAS?”
 (TIPO CENTRO-ORIENTAL + PREGUNTAS ENCADENADAS)

38D.1

Escampa, nublina, escampa,
 que está el chobo en la mio campá
 comiendo la corderina blanca...
 Ahí vien san Antonín
 con suo borriquín
 del rabo queimáu...
 —Muita agua truxo...
 —¿Dónde está el agua?
 —Muitas vacas la bebieron.
 —¿Dónde están las vacas?
 —Muita leche dieron.
 —¿Dónde está la leche?
 —Muitas pitas la bebieron.
 —¿Dónde están las pitas?
 —Muitos huevos pusieron.
 —¿Dónde están los huevos?
 —Muitos frailes los comieron.
 —¿Dónde están los frailes?
 —Muitas misas dijeron.
 —¿Dónde están las misas?
 —Todas subieron al cielo.

[José de Lana, párroco del Valle de Lago-SOMIEDU]

[Cabal (1928), pp. 272-273]

38D.2

Escampla, nublina, escampla,
 que ta'l llobu en Trillacampa
 cumiendo una cabra blanca,
 nin ia tuya nin ia mía,
 ia de mi madrina santa,
 que ta detrás de la iglesia
 con un paliquín d'acebo.
 —¿Qué fue d'aquel paliquín d'acebo?
 —El fuebo lo quemó.
 —¿Qué fue d'aquel fuebo?
 —El agua lo mató.
 —¿Qué fue d'aquella agua?
 —Al monte abajo bajó.
 —¿Qué fuera d'aquel monte?
 —Tantos campos como dieron.
 —¿Qué fuera d'aquellos campos?
 —Las ovejas los royeron.
 —¿Qué fuera d'aquellas ovejas?
 —Tanta lana como dieron.
 —¿Qué fuera d'aquella lana?
 —Los flaires la esparcieron.
 —¿Qué fuera d'aquellos flaires?
 —Tantas misas como dieron.
 —¿Qué fuera d'aquellas misas?
 ¡Al cielo arriba subieron!

[Antonio Tamargo López, 83 años, Vindías-TAMEZA]

[Suárez López (inédita) 1998]

38D.3

Escampla, neblina, escampla,
 que ta'l llobu detrás de la campa
 comiendo una cabra blanca;
 nun ye mía nin ye tuya,
 ye de mi madrina santa,
 que ta detrás del cementeriu
 con un paliquín de acebu.
 —¿Qué fue de aquel paliquín?
 —El fuego lo quemó.

- ¿Qué fue de aquel fuego?
 —El agua lo apagó.
 —¿Qué fue de aquella agua?
 —Por el monte abajo bajó.
 —¿Qué fue de aquel monte?
 —Las ovejas lo pacieron.
 —¿Qué fue de aquellas ovejas?
 —Tanta lana como dieron.
 —¿Qué fue de aquella lana?
 —Las gallinas la esparcieron.
 —¿Qué fue de aquellas gallinas?
 —Tantos güevos como pusieron.
 —¿Qué fue de aquellos güevos?
 —Los flaires los comieron.
 —¿Qué fue de aquellos flaires?
 —Tantas misas como dijeron.
 —¿Qué fue de aquellas misas?
 —Que por el cielo se repartieron.

[Gloria Menéndez Carbajosa, 52 años, Cuaya-GRAU]

[Ambás & Ramsés (inérita) 2012]

38E

“XUAN BLANCO + ¿DÓNDE ESTÁN LAS COSAS?”

(TIPO CENTRO-OCCIDENTAL + PREGUNTAS ENCADENADAS)

38E.1

- Escampla, nublina, escampla,
 de valle en vallina,
 regueiros abajo,
 canales arriba,
 que ahí vien san Juanín
 con su palanquín queimáu.
 —¿Quién y-lo-queimóu?
 —Aquel fueu.
 —¿Qué foi d'aquel fueu?
 —Que mucha agua lo matóu.
 —¿Qué foi d'aquella agua?
 —Que muchos praos regóu.

- ¿Que foi d'aquellos praos?
 —Que mucha hierba dienu.
 —¿Que foi d'aquella hierba?
 —Que muchas vacas la comienu.
 —¿Qué foi d'aquellas vacas?
 —Que mucho leche dienu.
 —¿Qué foi d'aquella leche?
 —Que muchas viejas lo comienu.
 —¿Qué foi d'aquellas viejas?
 —Que mucha llana escarpenanu.
 —¿Qué foi d'aquella lana?
 —Que muchas pitas anianu.
 —¿Qué foi d'aquella pitas?
 —Que muchos huevos pusienu.
 —¿Qué foi d'aquellos huevos?
 —Que muchos flaires los comienu.
 —¿Qué foi d'aquellos flaires?
 —Que muchas misas dijienu.
 —¿Qué foi d'aquellas misas?
 —¡Que escritas tán en cielo!

[María Gloria Álvarez, c. 60 años, Antuñaana-MIRANDA]
 [Suárez López (inédita) 1997]

38E.2

Otro enemigo temible de los pastores es la *nublina*, que cuando esta *piecha* no permite ver el ganado, dejándolo a merced de los lobos. En tales circunstancias no queda otro recurso que el conjuro o *arreso* que dice así:

Escampla, nublina,
 de vatse en vatsina,
 canales abaxo,
 regueras arriba,
 que ahí vien Xuan Barbudo
 con la súa perrina aguda
 ya la moyerina barbuda.
 Se te ancontra naquel regueiro,
 que te cuelga del fumeiro
 pa cumete no mes de xineiro
 con cuyarinas de aceiro
 —¿Qué foi de aquetsas cuyarinas?

- Que nu monte se perdieron.
 —¿Qué foi de aquetsos montes?
 —Cabras que los cumienon.
 —¿Qué foi de aquetsas cabras?
 —Tseite que dienon.
 —¿Qué foi de aquel tseite?
 —Vieyas lo bebienon.
 —¿Qué foi de aquetsas vieyas?
 —Tsana que escardanon.
 —¿Qué foi de aquetsa tsana?
 —Pitos que crianon.
 —¿Qué foi de aquetsos pitos?
 —Güevos que puxenon.
 —¿Qué foi de aquetsos güevos?
 —Flaires que los cumienon.
 —¿Qué foi de aquetsos flaires?
 —Misas que dixenon.
 —¿Qué foi de aquetsas misas?
 —Que al cielo subienon.

[Folgueras del Ríu-TINÉU]

[Menéndez García (1954), p. 394]

38E.3

Escampla, nublina, escampla,
 val.le val.lina, fontes abaixo, regueros arriba,
 había un san Juan Blanco,
 con el sou borricu blanco,
 ya la sou perrina ruda,
 ya la sou muyer barbuda.
 Si te pillá en aquel campo
 átate de pies ya manos,
 ya ponte al fumeiro
 ya afúmate por xineiro
 con cuyarinas d'aceiro.
 —¿Dónde tán aquellas cucharinas?
 —En el monte se perdieron.
 —¿Dónde tán aquellos montes?
 —Cabras los comieron.
 —¿Dónde tán aquellas cabras?
 —Leche que dieron.

—¿Dónde ta aquella leche?
 —Viejas lo comieron.
 —¿Dónde tán aquellas viejas?
 —Lana que escardaron.
 —¿Dónde ta aquella lana?
 —Pitas que aniaron.
 —¿Dónde tán aquellas pitas?
 —Huevos que pusieron.
 —¿Dónde tán aquellos huevos?
 —Flaires los comieron.
 —¿Dónde tán aquellos flaires?
 —Misas que dijieron.
 —¿Dónde tán aquellas misas?
 —Al cielo se subieron.

[Marcelina Ardura, de 71 años, Carllangas-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1990]

38F

“XUAN BLANCO + AMENAZA DE MUTILACIÓN” (TIPO OCCIDENTAL)

38F.1

Vete, nublina, vete,
 que ahí vien Juan Blanco
 y la perra pinta
 y la muyer barbuda
 que si te pesca en un pico
 quítate el pico,
 si te encuentra en un llano
 quítate una mano,
 si te encuentra en un regueiro
 quítate el gurgueiro.

[Belarmino Granda, 87 años, Valdemora-CANDAMU]

[Suárez López (inédita) 2000]

38F.2

Cuando éramos críos, que íbamos con las ovejas, cuando taba aquella nublina tan espesa decías:

Espanta, nublina,
 del val.le val.lina,
 que ahí vien san Romano
 con un cuchillo en cada mano.
 Sí subes a aquel pico
 te corta el fucico,
 si bajas a aquel fondo
 te corta pies y manos.

[Joaquina Corros Frade, 75 años, La L.linde-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

38F.3

Quítate, serzo serzolía,
 d'este monte y valía,
 qu'ehí ven el señor san Juan
 con su caballito ruán,
 con su mujer barbuda,
 con su perra peluda,
 si te pilla de riba
 pártete úa dida,
 si te pilla de lao
 pártete úa mau,
 si te pilla de baxo
 pártete un brazo.

[Matutina Gómez Muñiz, 82 años, San Salvador de Valledor-ALLANDE]
 [Suárez López (inédita) 2007]

38F.4

Veite serzo, sercelía,
 pal cabo da túa valía,
 que ahí ven san Pedro y san Juan
 con su maleta rubia,
 con su caballo ruán,
 jurando y añando
 que si te pilla de riba
 que che parte un pé y a dida,
 si te pilla de lau,
 que che parte un costeláu,

si te pilla debaxu
que che parte un pé y un brazo.

[Honesta Gómez García, 80 años, El Probo-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1998]

38F.5

No menos curioso es el que oí en Valdedo, parroquia de Ponticiella (Villayón), con la particularidad de que es necesario repetirlo cuantas veces sea menester hasta conseguir que la niebla se desparrame. Helo aquí:

Veite, cerzo cercellín,
deste valle pal vallín,
que ahí viene el señor san Juan
con su perrito y su can
y su vara de salguero
para darla al pigurero
que le guarde su carnero.
Si te vas a cuesta arriba
te romperá la barriga.
Si te vas a cuesta abajo
te romperá un brazo.

[Valdedo-VILLAYÓN]
[Menéndez García (1954), p. 387]

38F.6

Y si el monte está envuelto en sudario de niebla, dicen, en un tono diferente, y después del obligado toque de corneta:

Veite, cerzo, cerzellín,
deste valle regueirín,
qu'ei che ven Xuan de riba
xurando y devotando
que ch'a partir úa dida,
si te coye costa arriba
que ch'a partir un brazo
si te coye costa abaxo...

[BUAL]
[Acevedo (1898), p. 61]

38F.7

Marcha serzo, serzolín,
da cabana pal vallín,
que ahí viene san Juan
con su perrita y su can,
con su mujer barbuda
y su hija repolluda,
si te pilla cuesta arriba
te quita la vida,
si te pilla cuesta abaxo
te quita un brazo,
y si te pilla en el coto
quítache el pescozo.

[Aurelio Álvarez Álvarez, 85 años, Eirías-EILAO]

[Suárez López (inédita) 2007]

38G

“ÉRGUETE, NIEBLA”
(TIPO NAVIA-EO)

38G.1

Érguete, niebla,
pita cega,
de este valle
y de esta terra,
que ahí ven Samartín,
con el sou caballín,
que te ha de matar,
que te ha de afogar,
que te ha de meter
a cabeza na mar.

[ALLANDE]

[Rico (1958), p. 98]

38G.2

Érguete niebla
pró bico da serra,

que aí vén san Martín
co seu cabalín,
y te ha de matar
y te ha de arrojar
de cabeza al mar.

[Ignacio Cerdeira Castelao, Cabaza-TARAMUNDI]
[Babarro (2003), p. 16]

38G.3

Érguete, niebla,
puta da serra,
que ahí vien san Martín
con su caballín,
que te ha de tirar,
que te ha de matar,
y te ha de meter
de cabeza en el mar.

[una mujer, Abraído-TARAMUNDI]
[Suárez López (inédita) 1996]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se disipe la niebla, cuando se pastorea el ganado, para evitar los ataques del lobo.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

38A (área oriental): Peñamellera Alta, Cabrales, Llanes.

38B (área centro-oriental): Cabrales, Llanes, Ribesella, Onís, Parres, Amieva, Ponga, Casu, Ayer, Llaviana, Llangreo Bimenes, Colunga, Caravia, Cabranes, Quirós, Terverga, Somiedu, Proaza, Tameza, Miranda, Grau, Salas, Tinéu, Villayón.

38C (área centro-occidental): Ayer, L.lena, Somiedu, Tinéu, Valdés, Villayón, Degaña.

38D (área centro-oriental): Somiedu, Tameza, Grau, Tinéu.

38E (área centro-occidental): L.lena, Miranda, Salas, Tinéu, Valdés, Villayón.

38F (área occidental): Candamu, Cangas del Narcea, Ibias, Grandas de Salime, Allande, Tinéu, Villayón, Eilao, Bual, Cuaña.

38G (área Navia-Eo): Allande, Taramundi, A Veiga, Vilanova d'Ozcos.

OBSERVACIONES

El conjuro para disipar la niebla goza de gran funcionalidad en Asturias por la notable influencia de este fenómeno meteorológico en toda la región. De ahí que haya pervivido en la tradición oral con gran vitalidad y se documente en más de un centenar de versiones. Dentro de este corpus asturiano se pueden establecer varios tipos diferentes:

- 38A) versiones de tipo oriental en las que se invoca a la niebla para que se disipe y así poder avistar el ganado que paze suelto por las majadas.
- 38B) versiones de tipo centro-oriental en las que se invoca a la niebla para que se disipe porque el lobo anda al acecho, tratando de aprovechar la escasa visibilidad para atacar al ganado.
- 38C) versiones de tipo centro-occidental en las que se invoca a la niebla para que se disipe ante la llegada de Xuan Blanco (personificación del sol) y sus acompañantes.
- 38D) versiones de tipo centro-oriental que incluye el motivo de “el lobo al acecho” más una serie de preguntas y respuestas encadenadas del tipo “¿Dónde están las cosas?”.
- 38E) versiones de tipo centro-occidental que incluye el motivo de “Xuan Blanco” más una serie de preguntas y respuestas encadenadas del tipo “¿Dónde están las cosas?”.
- 38F) versiones de tipo occidental en las que se invoca a la niebla para que se disipe ante la llegada de Xuan Blanco (personificación del sol) y sus acompañantes bajo amenaza de mutilación.
- 38G) versiones de tipo eo-naviego en las que se invoca a la niebla para que se disipe ante la llegada de san Martín bajo la amenaza de ser arrojada al mar.

La personificación del sol en la figura de san Juan, que viene cabalgando sobre un caballo blanco, tiene un posible antecedente en una rima recogida por Gonzalo Correas en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), en la que se invoca al sol para hacerle aparecer entre las nubes: “...pasa uno, pasan dos, pasa la Madre de Dios, kon su kavallito blanco, que rrelunbra todo el kanpo”²¹⁰.

²¹⁰ Sobre la alusión al caballo como figura solar véase José Manuel Pedrosa, “Los caballos del sol y los caballos de la luna: mito, magia y canción” (1999), pp. 607-630.

Y muy similar a esta, en la tradición folklórica del Algarve portugués, donde se documenta un conjuro contra la lluvia que anuncia la llegada de la Virgen montada en una burra blanca:

Escampa, escampa,
figueirinha lampa,
aí vem Nossa Senhora
a cavalo numa burrinha branca²¹¹

(Boliqeime-Faro-PORTUGAL)

Esta figura solar, que aparece en las versiones del centro-occidente asturiano con diferentes nombres (san Juan, Xuan Blanco, Xuan Barbudo, Xuan Barbero, Xuan Madrugá, Xuan Rubio, Xuan Galán, Xuan de Riba, etc.), se presenta cabalgando sobre un caballo blanco (o ruán, según la rima) y viene acompañado de una mujer barbuda y un perro. Este personaje y sus acompañantes tienen paralelos en las tradiciones leonesa y gallega:

Márchate, neblíña,
del monte pra la viña,
que ahí vene san Xoan
con su caballo ruán,
e a súa perriña rubia
e a súa muller barbuda.

(Espinareda de Ancares, LEÓN)²¹²

Marcha, néboa rasteira,
da montaña pra ribeira,
que velaivén san Juan,
c'ò seu cabalo ruán,
c'ò a súa muller Inés,
c'òs seus fillos vintetrés,
c'ò a súa mazán marela,
que te barra d'esta terra.

(A Lama, PONTEVEDRA)²¹³

²¹¹ Idália Farinho Custódio, María Aliete Farinho Galhoz & Isabel Cardigos, *Orações. Património Oral do Concelho de Loulé*, vol. 3 (2008), p. 320.

²¹² Versión recitada por Rosa Abella, nacida en 1926, y publicada por José Manuel Pedrosa en "Los caballos del sol y los caballos de la luna: mito, magia y canción" (1999), p. 615.

²¹³ Víctor Lis Quibén, "El conjuro de la tronada en Galicia" (1952), p. 486.

E igualmente la figura de san Juan montado sobre su caballo blanco tiene paralelos en la tradición leonesa:

Marcha neblía pou chau de valiña
que viene san Juan, en caballo blanco
que viene diciendo, que viene jurando
que te ha de matar, que te ha de colgar
del pico más alto de este llugar.

(Borrenes, LEÓN)²¹⁴

Y, curiosamente, en una invocación a las lagartijas del municipio madrileño de Gandullas se emplea una fórmula similar a las versiones leonesas y asturianas:

Legartija tuerta
asómate a tu puerta
que viene Juan Blanco
con un gorro blanco
y viene diciendo
que te va a matar
con una espada alante
y un cuchillito atrás

(Gandullas, MADRID)²¹⁵

Otro paralelo notable se encuentra en los Pirineos franceses, donde se amenaza a la niebla con la llegada de un “verdugo” que, al igual que el Xuan Blanco de las versiones asturianas, viene acompañado de una perra y un perro y que habrá de estranglarla si no se disipa:

Bruma, bruma yés del pla
senou el bourreit qu’et bo escana
dap éra cagna è dap et ca²¹⁶.

[Bruma, bruma, sal de la llanura,
si no el verdugo vendrá a estrangularte
con su perra y su perro.]

²¹⁴ José Luis Alonso Ponga, “Contribución al estudio de las fiestas de San Juan en la provincia de León” (1980), p.21.

²¹⁵ José Manuel Fraile Gil, “Lagartijas, lagartos y culebras por la tierra madrileña: rimas y creencias” (1996), pp. 162-170.

²¹⁶ Paul Sebillot, *Le Folklore de France* (I). *Le ciel et la terre* (1904), p. 119.

De manera similar a las versiones asturianas de tipo F, que incluyen el motivo de la amenaza de mutilación, los marineros bretones amenazan a la niebla con cortarla a la mitad cuando dificulta las faenas pesqueras y les impide divisar la tierra:

Brume, disparais de sur la mer,
afin que les marins voient la terre.
Brume, va t'en aller
ou tu seras coupée par la moitie
avec un sabre d'acier²¹⁷.

[Bruma, desaparece del mar,
para que los marinos vean la tierra.
Bruma, márchate,
o serás cortada a la mitad
con un sable de acero.]

Por otra parte, las versiones de tipo eo-navegación en las que se invoca a san Martín para que arroje la niebla al mar, tienen sus correspondientes paralelos en las tradiciones leonesa y gallega:

Arriba, nublín,
que te vien san Martín
con suo palanquín,
que te ha de pegar,
que te ha de tirar
de cabeza al mar.

(Chano, LEÓN)²¹⁸

Érguete niebla
do mundo da terra
que ven san Martiño
dacabalo do seu cabalinho
que te ha de matar
e cortache a cabeza
e tirarcha no mar.

(Abadín, LUGO)²¹⁹.

²¹⁷ Andre Joubert, "La mer et ses legendes d'apres un ouvrage nouveau" (1887), p. 249. Cfr. otra versión francesa en Paul Sebillot, *Le Folklore de France* (1). *Le ciel et la terre* (1904), p. 119.

²¹⁸ José Manuel Fraile Gil, *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), p. 98.

²¹⁹ M^a Ofelia Carnero Vázquez & Xoán Ramiro Cuba Rodríguez & Antonio Reigosa Carreiras & M^a de las Mercedes Salvador Castañer, *Da fala dos brañegos, Literatura oral do concello de Abadín* (2004),

En cuanto a las versiones de tipo centro-oriental y centro-occidental (tipos D y F), compuestas por la invocación a la niebla + serie de preguntas y respuestas encadenadas, cabe destacar que tienen abundantes paralelos en la tradición portuguesa:

Arrama, arrama, navoeiro,
 lá pró poço fundeiro,
 está lá uma cadellinha
 co'o rabo cortado.
 —Qem lh'o cortou?
 —Foi o lume.
 —Qu'ê desse lume?
 —Anda nas moitas.
 —Qu'ê dessas moitas?
 —Roeram-as as cabras.
 —Qu'ê dessas cabras?
 —Estão feitas em odres.
 —Qu'ê desses odres?
 —Estão cheios de vinho.
 —Qu'ê desse vinho?
 —Beberam-o as velhas.
 —Qu'ê dessas velhas?
 —Estão a carmiar lá.
 —Qu'ê dessa lâ?
 —Espargiram-a as pitas.
 —Qu'ê dessas pitas?
 —Estão a pôr ovos.
 —Que é desses ovos?
 —Comeram-os os clérigos.
 —Qu'ê desses clérigos?
 —Estão a dizer missa.
 —Qu'ê dessa missa?
 —Cá ca ra cá, ja está dita

(Atalaia, PORTUGAL)²²⁰

p. 353. Véase otra versión de Mondoñedo (Lugo) en Eduardo Lence Santar, *Etnografía Mindoniense* (2000), p. 90.

²²⁰ Carlos A. Montero do Amarala, "Tradições populares e linguagem de Atalaia" (1908), p. 107. Véanse otras versiones similares procedentes de Mondrões (Vila Real), Foz Côa (Guarda) y Serra da Estrela en Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), pp. 49-51. Véase una versión azoriana en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), p. 162.

Esta serie acumulativa de preguntas y respuestas, a medio camino entre la retahíla infantil y el cuento rimado, se recita de manera independiente en muchos otros lugares de España e Hispanoamérica. En un detallado estudio sobre los paralelos hispánicos de esta retahíla infantil, José Manuel Pedrosa da cuenta de numerosas versiones navarras, vascas, cántabras, catalanas, castellano-leonesas, extremeñas, andaluzas y portuguesas²²¹. A este variado muestrario de versiones peninsulares añade Pedrosa una versión sefardí oriental, recogida en Israel de labios de una anciana originaria de Estambul (Turquía):

La vavá ya 'squendi
 que me dé la borequita.
 —¿De qué te la daré?
 —De palos y maredos.
 —¿Ánde están los palos y maredos?
 —Los quemó el fuego.
 —¿Ánde está el fuego?
 —La mató el agua.
 —¿Ánde está el agua?
 —Se la bebió la gainica.
 —¿Ánde está la gainica?
 —La degollo el šohet.
 —¿Ánde está el šohet.
 —Se fue ande la bulisa²²².

Y otra versión, en árabe dialectal de Marruecos, que se recita como juego de diálogo entre niños y cuya traducción al español es la siguiente:

—¿Dónde está la manteca?
 —La llevó el gato.
 —¿Dónde está el gato?
 —Entró en la cerca.
 —¿Dónde está la cerca?
 —La quemó el fuego.
 —¿Dónde está el fuego?

²²¹ José Manuel Pedrosa, “¿Dónde están las cosas? Una canción cuento tradicional en Navarra y sus paralelos hispánicos, europeos y árabes (AT 2011)” (1998), pp. 19-37.

²²² Versión referenciada con el número PF 042/15 del Archivo Folclórico (Proyecto Folklor) de la Radiodifusión israelí. La informante fue Estrea Zevulun, nacida en Estambul en 1910, emigrada a Israel en 1966 y entrevistada en 1978 por Moshé Saul. La grabación fue transcrita por José Manuel Pedrosa, quien aclara el significado de las siguientes palabras: *vavá* ¿del griego? ‘abuela’; *'squendi* del turco ‘proclamó’, *borequita* ‘dulce de miel, azúcar y canela’; *maredo* ¿metátesis de *madero*?; *šohet* del hebreo ‘degollador de animales según las prescripciones rituales judías’; y *bulisa* ‘mujer, esposa’.

- Lo apagó el agua.
- ¿Dónde está el agua?
- La bebió el toro.
- ¿Dónde está el toro.
- Lo mató el cuchillo²²³.

Finalmente, llama José Manuel Pedrosa la atención sobre el hecho de que la finalidad mágica que, como agente disipador de nieblas y tormentas, se asocia en Asturias y Portugal a esta retahíla infantil, ha de tener un arraigo probablemente antiguo, ya que se han documentado en Irlanda testimonios de una fórmula similar en su estructura poética y en sus connotaciones mágico-supersticiosas. Recibe allí el nombre de *Ceanna' a' stàca*, y consiste en un juego en el que los niños ponen sus puños unos encima de los otros y comienzan preguntando: “¿Dónde está la leche que había aquí?”, para seguir con una larga serie que termina:

- ¿Dónde está el caballo blanco?
- Está en el bosque.
- ¿Dónde está el bosque?
- La pequeña hacha se lo comió.
- ¿Dónde está la pequeña hacha?
- La gran hacha se la comió.
- ¿Dónde está la gran hacha?
- Entre el cielo y el suelo.

Según David Fitzgerald, editor de la fórmula irlandesa, esta podría tener relación con ritos asociados a la lluvia, dado que la referencia inicial a la leche se identifica con prácticas de pluviomagia en diversas culturas²²⁴. A ello añade José Manuel Pedrosa que “esta asociación no se da solo en la tradición alemana, que es la que Fitzgerald aduce, sino incluso también en la antigua mitología védica, en la que Soma, el dios de la luna y del agua, era el señor de ‘la leche de la vaca celestial’, es decir, de la lluvia. La propiciación mágica del régimen de lluvias, al asociarse a testimonios de nuestra canción presentes en países, lenguas y tradiciones diferentes (Portugal, España e Irlanda), se constituye así en un elemento significativo para explicar su difundidísimo arraigo internacional y sus presumiblemente antiquísimos orígenes”²²⁵.

²²³ Mohammad ibn Azzuz Hakim, *Folklore infantil de Gumara El Haile* (1959), pp. 25-26; *apud* José Manuel Pedrosa, art. cit., p. 35.

²²⁴ David Fitzgerald, “Le Folk-lore dans les Îles Britanniques”, (1982), p. 129; *apud* José Manuel Pedrosa, art. cit., p. 34.

²²⁵ José Manuel Pedrosa, art. cit., pp. 34-35.

39
Contra el arco iris

39A
 “TRAIME TREINTA DÍAS DE SOL”
 (VERSIONES VAQUEIRAS)

39A.1

Cuando salía el arco iris había que revolver tres piedras con la mano y decir:

Arco la vieya,
 trico traidor,
 traime treinta días de sol.

[Elena López Rubio, 43 años, Masenga-VILLAYÓN]
 [Suárez López (inédita) 2013]

39A.2

Arcu la vieya,
 traime traidor,
 traime tres días
 bonitos de sol.
 Arcu la vieya,
 traime metralla,
 traime tres días
 bonitos de agua.

[Cándida Barrero Feito, 77 años, Fontes-TINÉU]
 [Ambas & Ramsés (inédita) 2013]

39B
 “ANTES DA NOITE TE VEXAS SECO”
 (VERSIONES SUROCCIDENTALES)

39B.1

Arco de veyá,
 revólvoche a pedra
 col dido belleco,

antes da noite
te vexas seco²²⁶.

Ya col dido belleco así, metendo'l debaxo d'úa pedra ya dándolle a volta..., porque cuando salía el arco de vella, se queríamos que vese sol o así... como ahora sale el arco de vella y decimos: nin ven bon tempo nin ruin, ven chouendo y dando'l sol, nin bon tempo nin ruin, ya decían os viejos: revolvéndoye así secaba el arco de vella ya vía el bon tempo.

[Elena Rodríguez Flórez, 79 años, Valdebois-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 2007]

39B.2

Arco de veyá,
revólvoche a pedra
col dido meñeco,
antes da noite
que te volvas seco.

[José, c. 75 años, Teixeira-GRANDAS DE SALIME]
[Suárez & Ormosa (inédita) 2013]

39B.3

Arco de veyá,
revolve na terra
col dido muñeco,
antes d'úa hora
que quedes en seco.

[Federico Martínez Fernández, 83 años, Louxedo-SAMARTÍN D'OZCOS]
[Suárez & Ormosa (inédita) 2012]

39C

“QUE CHOVA NEL MAR”
(VERSIONES NOROCCIDENTALES)

39C.1

Arco de veyá
revolve na terra;

²²⁶ Tiene un paralelo en El Bierzo (León): Arco de vella, / revólvelle a pedra / co dedo belleco, / e antes de media hora / estará seco. Cfr. Alicia Fonteboa, *Literatura de tradición oral en El Bierzo* (1992), p. 185.

col dido monín,
que nun chova por min;
col dido pulgar,
que chova nel mar.

[EL FRANCO]
[Fernández y Fernández (1898), p. 110]

39C.2

Arco de veyá,
levántoche a pedra
col dedo moñeco,
que te quedes en seco.
Arco de veyá,
levántoche a pedra,
col dido pulgar,
que te vayas al mar.

[Oliva López Lastra, 80 años, Murias-CASTROPOL]
[García García (2006), p. 231]

39C.3

Arco de veyá,
revólvoche a terra,
col dido pulgar,
que te volvas al mar.

[Carmen Díaz Fernández, 61 años, Molexón-A VEIGA]
[Suárez & Ornosá (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se desvanezca el arco iris para asegurar el buen tiempo.

RITUAL

Se da la vuelta a una piedra (o tres según los casos) con el dedo meñique mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

39A (brañas vaqueiras): Tinéu, Villayón.

39B (área suroccidental): Ibias, Grandas de Salime, Vilanova d'Ozcos, Santalla d'Ozcos, Samartín d'Ozcos.

39C (área noroccidental): Navia, El Franco, A Veiga, Castropol.

OBSERVACIONES

Por su espectacular belleza, el arco iris ha fascinado al ser humano desde el principio de los tiempos; de modo que son extraordinariamente variadas y sugestivas las denominaciones y las creencias referidas a este fenómeno en los diferentes idiomas y culturas.

En la Península Ibérica, según los estudios realizados por Pilar García Moutón a partir de los atlas lingüísticos, la denominación *arco iris* ocupa la mayor parte del territorio de norte a sur, exceptuando Aragón, donde recibe el nombre de *arco de san Juan*; Cataluña y Valencia, donde se le conoce como *arco de san Martín*; Ciudad Real y Toledo, donde se denomina *arco del Señor*; y el occidente de Asturias, Galicia y Portugal donde recibe el nombre de *arco da vella*, *arcu la vieya* o *arco da velha*. En las Islas Canarias, la denominación *arco iris* alterna con *arco de la vieja*²²⁷.

Aparte de su extensión a Canarias, debida probablemente a la repoblación portuguesa en las islas, la denominación *arco de la vieja* no se circunscribe exclusivamente al noroeste peninsular, sino que —según ha señalado Gerard Rohlfs— tiene paralelos celtas y griegos. Así, en Normandía, se le conoce como *marque de la vieille*, denominación que seguramente procede de un antiguo *arc de la vieille*; en Gales es llamado *bwa y wrach* 'arco de la vieja'; en la isla griega de Cefalonia se llama *δοξαρι της γριας* 'arco de la vieja'; y en la isla de Creta *τσής γρας τὸ λουρι* 'cinturón de la vieja'. Ello hace suponer que nos encontramos ante los últimos restos de un mito pagano muy extendido en época precristiana y que esta antigua denominación fue cristianizada en épocas más recientes mediante diferentes alusiones al Señor, a la Virgen o a los santos²²⁸.

La observación popular ha vinculado la aparición del arco iris con la lluvia, lo que ha dado lugar a diferentes conjuros que tienen como finalidad la desaparición del arco celeste y, en consecuencia, de la amenaza de lluvias. Así, en el noroeste de Francia, como en Asturias, Galicia y Portugal, se efectúan diferentes ritos que consisten en "capar" o "cortar" el arco. Para ello, se recita una fórmula mágica, mientras se escupe

²²⁷ Véase al respecto, Pilar García Moutón, "El arco iris: Geografía lingüística y creencias populares" (1984), pp. 169-190.

²²⁸ Gerard Rohlfs, *Estudios sobre el léxico románico*, reelaboración parcial y notas de Manuel Alvar (1979), pp. 89-90.

sobre la mano izquierda y se corta sobre ella con la derecha, o bien se hace una cruz con los dedos o con palos en medio del camino, o se le amenaza con cuchillos o instrumentos de hierro. Así, por ejemplo, en Châteaulin (Bretaña), se escupe sobre la mano izquierda y se corta la saliva por la mitad con la mano derecha, diciendo estas palabras en bretón:

Kanavedennik, troc'het a vi
ka banne glo e-bet na doli²²⁹.

[Pequeño arco del cielo, serás cortado
y gota de lluvia alguna no echarás.]

En los alrededores de Lorient se ponen dos palos en forma de cruz en medio de un camino y se pronuncian estas palabras:

Difrèyet, difrèyet,
Trouet locht er blèy.

[Apesuraos, apesuraos,
cortad la cola del lobo.]

En otros lugares del Finisterre bretón se traza una cruz en el aire con un cuchillo, mientras se dice:

Ar ganavedenn war he marc'h,
Eur gontel gant-hi en he ialc'h,
Troc'h, troc'h, pe me da troc'ho²³⁰.

[El arco del cielo sobre su caballo
lleva un cuchillo en su bolsa.
¡Corta, corta, o yo te cortaré.]

En Côtes du Nord se asimila al arco iris con la figura de un pastor al que se trata de impedir que cause daño a los sembrados con su ganado, amenazándole con estas palabras:

Carcancié, carcancié,
Si tu mets tes vaches dans mon blé,

²²⁹ Louis-François Sauvé, "Formulettes et traditions diverses de la Basse-Bretagne" (1881-1883), p. 177.

²³⁰ *Ibidem*.

J'te coupe par la moitié
Avec mon grand coutiau d'acier²³¹.

[Arco del cielo, arco del cielo,
si tú metes tus vacas en mi trigo
te cortaré por la mitad
con mi gran cuchillo de acero.]

En el norte de Portugal, entre las distintas fórmulas que se pronuncian al avistar el arco iris, cabe resaltar por su similitud con aquellas versiones francesas en las que se amenaza al arco iris con instrumentos cortantes, sendas fórmulas de los concejos de Fafe y Penafiel (distrito de Braga) que dicen así:

Arco-da-velha,
vaite deitar,
que dizem os Moiros
que te hão de matar
com facas, agulhas,
da banda do mar²³².

En el oriente de Asturias, según testimonio recogido por Constantino Cabal, se hacen siete o nueve nudos en un hilo, se cava un hoyo en el suelo y se entierra el hilo en él. Encima se patea y se repite: “¡Cápalo!, ¡cápalo!, ¡cápalo!...”. Y cuando el arco desaparece, se saca el hilo²³³. Del mismo modo, en la región portuguesa de Tras-os-Montes, cuando sale el arco iris se dice:

Arco da Velha
vai-te deitar,
que as moças novas
querem-te capar.

(Barroso, PORTUGAL)²³⁴

²³¹ Paul Sebillot, *Litterature orale de la Haute-Bretagne* (1881), p. 353, incluye además de la citada en el texto otras versiones similares procedentes de distintos lugares de Bretaña. Cfr. sendas versiones de la región de Poitou en Léon Pineau, *Le Folk-lore de Poitou* (1892), p. 465.

²³² Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 60; incluye además de la citada en el texto diferentes versiones procedentes de Guimarães, Cadaval, Minho, Valongo, Vila Real, Famalição, Vouzela y Bouças. Véanse versiones azorianas en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), pp. 160-161.

²³³ Testimonio de Tereñes (Ribesella), publicado por Constantino Cabal en *La mitología asturiana: Los dioses de la vida* (1925), pp. 302-303.

²³⁴ Fernando Braga Barreiros, “Tradições populares de Barroso (Concelho de Montalegre)” (1916), p. 84.

O bien:

Arco da Velha
vai-te deitar,
que dizem as moças
que t'hão de capar.

(Vilar de Perdizes, PORTUGAL)²³⁵

En las versiones que editamos, procedentes todas ellas del área occidental de Asturias, se excava en la tierra y se vuelve una o varias piedras del revés mientras se pronuncian las palabras del conjuro. La misma fórmula se emplea en algunos lugares de Galicia, donde se debe dar la vuelta a tres piedras sin mirar al arco iris para que este desaparezca, mientras se pronuncian estas palabras:

Arco da vella,
revírate pedra,
non botes chuvia
nin pingadela²³⁶.

Por lo que respecta a los antecedentes de este tipo de fórmulas verbales referidas al arco iris en la tradición hispánica, la más antigua que hemos podido documentar se encuentra en la *Filosofía vulgar* de Juan de Mal Lara (1568), si bien parece más la expresión de un deseo que la formulación de un conjuro:

Yo veo un arco verde y colorado,
Dios me lo dexé ver otro año.

Estas son palabras de los muchachos, cuando veen el arco en el cielo, que como una cosa maravillosa de tan varios colores, demandan a Dios que como lo vieron entonces, lo vean otro año.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Xoan R. Cuba., Xosé Miranda y Antonio Reigosa, *Diccionario dos seres míticos galegos* (1999), p. 41. Véanse otras versiones gallegas en Ana Trabazo Acuña y José Luis Garrosa Gude, "Os nomes dos animais, das doenzas e doutros elementos relacionados coas crenzas en Galicia: estudo comparativo" (2006), 21 pp.

40

Contra los remolinos de aire

40.1

Cuando se forma un remolino de polvo, basta hacer la señal de la cruz delante de él para que se deshaga.

[PROAZA]

[Arivau (1886), p. 240]

40.2

A lo mejor tabas pañando yerba en un prau ya venía un surrutu d'airi ya decíamos qu'era un corbín que... eso, qu'era el diablo, y andaba así [en círculos] ya llevataba la yerba ya subía a una altura... pero muy alta, con aquel.la yerba toda arriba, ya entós pues dícíamos esas palabras:

Jesús, José y María,
si eres el diablo
de ti reniego,
la cruz te faigo.

[Irene Sierra Herrero, 76 años, Naviegu-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

40.3

Cuando los remolinos, o cuando se formaba una tormenta que eso, pues decían:

Esconxúrote,
espíritu malo.

Sacaban la pala del forno, de meter el pan, y hacían unas cruces ya decían:

Esconxúrote,
espíritu malo,
esconxúrote.

Porque cuando venían las tormentas casi siempre se formaban remolinos de polvo porque se levantaba aire, ya entonces decían:

Esconxúrote,
espíritu malo,
esconxúrote.

[Ana María González Montaña, 82 años, Eiboyu-ALLANDE]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se deshaga el remolino y preservarse de su influencia maligna.

RITUAL

Se trazan cruces en el aire mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La aplicación de esta fórmula verbal a los remolinos de aire nunca antes había sido documentada en Asturias. Las únicas versiones conocidas son las que figuran en esta antología.

OBSERVACIONES

La fórmula verbal 40.2 fue documentada en contextos diferentes por Aurelio de Llano. En su obra *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*, publicada en 1922, recoge la siguiente fórmula referida al diablo burlón:

El Diablo burlón no induce a los hombres al pecado, no piensa más que en chasquearlos. Y cuando oye pronunciar el nombre de Dios se atemoriza. En el Occidente, para espantarlo, dicen así:

Jesús, María y José,
si eres el diablu
de ti reniego;
mal añu pa ti,
doite m[ierda] de gatu negru,
la cruz te fago
veite pa las peñas de Fontoira²³⁷.

El mismo autor añade a continuación otra variante muy similar, procedente de la zona oriental de Asturias:

Jesús, María y José,
si eres el diablu
de ti reniego;

²³⁷ Nota del autor: "Recogida en Pola de Allande el 6 de noviembre de 1921. Las Peñas de Fontoira están cerca de este concejo".

m[ierda] de gatu pal diablu,
vete pa la Peña²³⁸.

Y es muy probable que estas dos fórmulas referidas por Aurelio de Llano al diablo burlón sean, en realidad, sendos conjuros contra los remolinos de polvo.

Las fórmulas-conjuro contra los remolinos de polvo son habituales en otras comunidades de la España seca, como Castilla y León, donde son considerados como un fenómeno producido por la metamorfosis de determinados seres malignos como las brujas. En los días de viento, cuando se forman estos remolinos en el campo, son conjurados por los campesinos haciendo una cruz con los dedos y pronunciando fórmulas verbales como las siguientes:

Polvareda no llegue aquí,
que está Jesucristo delante de mí.

(Villasbuenas, SALAMANCA)²³⁹

Bruja maldita,
huye de la cruz bendita.

(Puerto Seguro, SALAMANCA)²⁴⁰

Remolino malo,
marcha con el diablo,
que aquí está la cruz
del niño Jesús.

(Gañinas de la Vega, PALENCIA)²⁴¹

Esta creencia sobre el poder maléfico de los remolinos de polvo es compartida en numerosos lugares de la Península Ibérica. Buena muestra de su difusión se encuentra en la obra del historiador y arqueólogo Juan Francisco Jordán Montes, *El imaginario del viejo reino de Murcia* (2008):

²³⁸ Nota del autor: “Recogido en Caravia. La Peña está en la falda septentrional del puerto Sueve”. En una obra posterior, *Bellezas de Asturias de oriente a occidente* (1928), vuelve a publicar la misma fórmula en referencia a la comarca de El Sueve, formada por los concejos de Parres, Caravia y Colunga: “En la comarca, cuando una persona supersticiosa oye un ruido extraño o cree ver algo que infunde pavor, dice”: [fórmula de referencia].

²³⁹ Juan Francisco Blanco, “Lenguaje y magia” (1988), pp. 267-268.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

En Caprés [Murcia] se decía que en los remolinos de aire se escondían los demonios, creencia que es ampliamente compartida por los campesinos de Marruecos y de toda la Península Ibérica. Ante esos torbellinos de polvo y vegetales en suspensión, las gentes se santiguaban y colocaban el pulgar derecho sobre el índice de la misma mano, simulando una improvisada y diminuta cruz protectora en un claro gesto profiláctico.

[...] En Moratalla se recitaba una breve jaculatoria para expulsar a los demonios que se escondían en los remolinos de aire (Jesús, corona y cruz) uniendo las gentes sencillas en la plegaria dos elementos profilácticos, el círculo y la cruz, que son a la vez verdaderos talismanes, con la figura sagrada.

[...] En Burgos, los remolinos que ocasionaban los vientos contrarios se llamaban *tribullinos* o *trebollinos* y se pensaba que constituían presagios de un mal acontecimiento o que anunciaban la presencia en su seno del demonio. También recibían los remolinos el nombre de *maripajuelas*, indentificando así lo femenino con lo demoníaco y con el hecho alegórico de arrastrar a los hombres a su ruina y muerte. La protección idónea, sobre todo cuando los torbellinos aparecían durante la trilla en la era, era santiguarse en medio de su turbulenta presencia. O bien ponerse la persona de rodillas y enviar un beso al aire²⁴².

Del mismo modo, en la tradición portuguesa se conoce a los remolinos de viento como *borborinhos* y se dice que en su interior viaja el diablo o las brujas. Para hacerles huir, se hace una cruz con la mano y se dice: “Credo, ¡Santo nome de Jesús!, ¡Credo!, ¡Abrenuntio!”²⁴³. De la tradición insular portuguesa, resulta muy llamativa la mención a la “Merda de gato preto” en tres versiones de las Islas Azores²⁴⁴, por su concordancia con las fórmulas asturianas recogidas por Aurelio de Llano en las que se conjura al remolino diciendo: “Doite m[ierda] de gatu negru” o bien “M[ierda] de gatu pal diablu”.

En la tradición francesa se atribuye igualmente la formación de remolinos de viento a los espíritus y duendes malignos. Así, en el departamento norteño de Yonne, para conjurar el remolino, los segadores hacen una cruz con un puñado de pajas de trigo que elevan lo más alto posible, mientras dicen:

Esterbeau,
estourbillon malin,
je te conjure,
comme Judas conjurait Jésus
le jour du vendredi saint²⁴⁵.

²⁴² Juan Francisco Jordán Montes, *El imaginario del viejo reino de Murcia* (2008), pp. 52-53.

²⁴³ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), pp. 46-47.

²⁴⁴ Versiones documentadas en Fonte do Bastardo, São Sebastião y Porto Martins (Ilha Terceira). Cfr. J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), p. 68.

²⁴⁵ Paul Sebillot, *Le Folklore de France* (I). *Le ciel et la terre* (1904), pp. 112-113.

La creencia en el poder maléfico de los remolinos de viento, que albergan al diablo en su interior, se difundió también en Hispanoamérica. Así, por ejemplo, en Argentina, donde esta creencia está muy extendida, se dice que en los remolinos de polvo y viento viene el diablo, y para que se deshagan y se alejen hay que hacer la cruz mientras se pronuncian estas palabras: “Cruz, cruz, cruz diablo”. De ahí que a los remolinos de viento se les suele denominar “diablo de polvo” o bien “polvo del diablo”²⁴⁶.

CONJUROS CONTRA ANIMALES DAÑINOS

41

Contra las plagas del campo

41.1

El Sábado de Gloria, a las diez de la mañana, celébrase con grande algazara y regocijo la resurrección de Jesús. Este mismo día también es preciso echar al demonio que, aprovechándose de que Dios estaba muerto, ha podido introducirse en las casas; y para ello se coge agua bendita de la iglesia y con ella se rocía las casas y los campos, sirviéndose de una ramita de laurel como hisopo. Al tiempo de hacer las aspersiones se va diciendo:

Salid, ratos,
salid, mores,
salid, sapos,
salid, cuélebres,
salid, mala condición,
que aquí traigo agua bendita
co'l árbol de la Pasión.

[PROAZA]

[Arivau (1886), p. 240]

41.2

Lo propio sucede con la siguiente formulilla conjuradora contra sabandijas, que, en el día que escribimos (Pascua de Resurrección), emplean los labradores de Colunga al mismo tiempo que bendicen los sembrados:

²⁴⁶ Jesús María Carrizo, *Folklore argentino. Refranes, frases y modismos. Creencias y supersticiones de la región N. O.* (1971), p. 228.

Sali ratu, sali sapu,
 sali toda comezón;
 qu'aquí está l'agua bendita
 y el ramu de la Pasión.

[COLUNGA]
 [Vigón (1895), p. 245]

41.3

El laurel y el olivo reemplazan a las palmas el Domingo de Ramos, y con un ramo de *lloureiro* o de *oliva*, como se dice allí, bendicen las tierras el día de San Marcos, dejando, como dejan los campesinos de los Abruzzos, en medio de los campos, una ramita, y pronunciando, al bendecir las heredades, de esta manera:

Sapos, sapagueiras
 y toda la cumia,
 salide de aquí,
 que el agua bendita
 pasóu por aquí.

[BUAL]
 [Acevedo (1898), p. 68]

41.4

El Sábado de Gloria, las mujeres y los niños, provistos de jarras de agua bendita, se dirigen desde la iglesia a los campos para bendecirlos. Mojan un ramito de laurel en el agua y asperxan la tierra diciendo:

Salid, sapos; salid ratos,
 salid toda comezón,
 que aquí está el agua bendita
 y el ramu de la pasión.

[CARAVIA]
 [De Llano (1922), pp. 138-139]

41.5

Pasada la Semana Santa, es costumbre asperjar las tierras con agua bendita para desanidar las sabandijas y demás bichos perjudiciales. Como hisopo se utilizan ramos de laurel o madroño, y más raramente romero, boj u olivo, de los que se bendijeron el Domingo de Ramos. Al tiempo de hacer la aspersión se recitan estos sencillos conjuros:

Salí, sapos ya mundicia,
que ahí vos vei l'agua bendita:

(Zardaín)

Salí (marchái) sapos ya toupos
pa las tierras de los outros.

(Zardaín, Naraval)

Marcha, sapo,
marcha, rato,
ya todas las inmundicias,
que aquí vos traigo l'agua bendita.

(Naraval)

Marcha, sapo,
marcha, rato,
ya toda la *comisión*
que aquí vos traigo l'agua
del Sábado de Pasión

(Naraval)

Al mismo tiempo que se hacen la aspersión y el conjuro, se van *espetando* de trecho en trecho en la tierra los ramos benditos para reforzar las rociadas.

[Zardaín, Naraval-TINÉU]

[Menéndez García (1954), p. 397]

41.6

Dos veces al año, entre otras de menor solemnidad, se hacía la bendición de los campos. En Témporas o Rogativas de San Marcos por el señor cura y en el día que se iba a buscar agua bendita, llevando una jarra de ello a la fuente y cogiendo otra bendecida el día de Sábado Santo, por el dueño de la tierra o huerta.

Con una parte del ramo bendito del Domingo de Ramos y el agua bendita —acabada de recoger— se iba por las tierras y prados propios asperjando con ella para que por la virtud de Dios huyese toda alimaña y desapareciese todo bicho nocivo.

Unos decían al hisopear:

Salí sepu, salí retu,
salí toa comición,
que os va'l agua bendita
y el remu de la Pasión.

Y en una esquina de la finca se hincaba el ramo bendito.

[Bello-AYER]

[Solís (1982), p. 83]

41.7

La segunda fecha importante de este ciclo [ciclo de mayo o primavera] es el 25 de abril, día de san Marcos, con un ritual antiquísimo, ya documentado en las antiguas celebraciones fecundativas en los campos por parte de los romanos (Lupercalia y Matronalia)

Al atardecer del día anterior, las mujeres, generalmente, cogen el agua bendita del Sábado Santo y los ramos de laurel benditos el Día de Ramos y con ello bendicen sus posesiones (casa, corte, barcas, campos, etc.). Las palabras rituales que se pronuncian y coinciden con las de la mayoría de los pueblos del occidente asturiano, son:

Afuera sapos y brujas
y toda la maldición,
que traigo el agua bendita
y el ramo de la Pasión.

[Veiga-NAVIA]

[Fernández Méndez (1991), p. 32-26]

41.8

Con la vela de Jueves Santo, que llamámoslle la vela de las horas. Ponemos el día Jueves Santo una vela al Santísimo, y alumbra el jueves y el viernes, y cuando queda un poco, que ya ves que la vela termina, aquello recogémoslo. Y después con el ramo del Domingo de Ramos, después el señor cura bendiz el agua el día de Pascua. Y con aquel ramín, con el agua de Pascua y aquella vela pues pingamos el ganáu, la huerta, los animales o las personas, o la cuadra, o la casa o lo que quieras tú bendecir. O todo ello.

Afuera maleficio
y afuera maldición,
que aquí está el agua
de la salvación.

Y hay que dejar algo pa que el mal vaya allí. Nosotros defendemos las vacas y tóu cuanto teníamos, y nosotros y tóu. Y una vez que víamos que perdíamos vacas, dejé una pita, porque hay que dejar algo. Y *aquela* pita estaba igual que las otras, y fue p'atrás, p'atrás, p'atrás hasta que murió. Quedó puramente con los huesos.

[Maruja Suárez, c. 60 años, Rubayer-AYER]

[Suárez López (inédita) 1997]

41.9

Con el ramo del Domingo de Ramos y el agua bendita del Sábado [Santo] bendecíamos las tierras de trigo, y había que decir:

Fuera rato,
 fuera sapo,
 fuera toda la comición,
 que ahí te va l'agua bendita
 y el ramo de la Pasión.
 La bendición de Dios te cubra,
 Dios te traiga bien granáu.

[Teresa Marrón, 75 años, La Pola-SOMIEDU]

[Suárez López (2003), p. 294]

41.10

Pola Pascua to'l mundo traía el agua bendita. Ya tou'l mundo bendecía las cuabras ya la hacienda ya tou. Traían augua bendita, ya un ramo bendito del Domingo Ramos. Y decían:

¡Fuera ratos, fuera sapos,
 de la mala maldición,
 ahí vos va el agua bendita
 ya'l ramo de la Pasión.

[Florentina Fernández Martínez, 92 años, El Faéu-MIRANDA]

[Suárez López (inédita) 1997]

41.11

Eso era una cosa que había antes y ahora no la hay. Vamos buscar el Sábado Santo agua bendita de la que bendicen na iglesia. Y el día la Ascensión salía to'l mundo con un tarrín y un ramo de laurel bendito, y decían:

Fuxide sapos ya toupos,
 ya toda la mundición,
 que aquí vos traigo l'auga bendita
 ya'l ramín de la Pasión.
 ¡Sapos ya toupos,
 pa la tierra los outros!

Antes había esa costumbre, ahora ya se perdió eso.

[José Ramón García Álvarez, 75 años, Naraval-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1997]

41.12

Subíamos agua bendita de la iglesia y un ramo del Domingo de Ramos, y íbamos a las tierras de trigo y centeno y eso:

Muera el rato,
muera el sapo,
muera la maldición,
aquí traigo el agua bendita
ya'l ramo de la Pasión.

[Manuela Rodríguez Fernández, 79 años, San Xuan del Monte-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1998]

FUNCIONALIDAD

Expulsión de animales dañinos de los campos y tierras de labor.

RITUAL

El Domingo de Ramos se acude a misa con un ramo de laurel para que sea bendecido por el sacerdote. Posteriormente, se asperjan las tierras con agua bendita utilizando como hisopo el ramo de laurel mientras se pronuncia la fórmula verbal. La fórmula verbal se repite varias veces en cada finca, prado o tierra que se desee bendecir y se deja hincada en el suelo una ramita desgajada del ramo de laurel.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La extraordinaria multitud de variantes documentadas en la tradición asturiana y su distribución aleatoria por toda la región dificultan su sistematización por áreas geográficas.

OBSERVACIONES

El conjuro contra las plagas de animales dañinos e inmundos es un ritual de raíces paganas que se ha venido celebrando en Asturias, con la anuencia de la Iglesia, hasta hace muy poco tiempo. Sin embargo, y frente a lo que cabría esperar, son escasas las referencias a esta práctica en otras regiones hispánicas. A este respecto, tan solo he podido documentar esta costumbre en Galicia y en algunas regiones del noroeste francés.

Así, en Padrón (La Coruña) se bendicen las tierras con el agua bendita de Pascua mientras se pronuncian las siguientes palabras:

Dios te bendiga, fruto,
toupas e ratos salten de ti,

que a auga da Pascua
pasou por aquí²⁴⁷.

Y en Morente (Pontevedra)

Cobras e sapos,
bruxas e ratos,
toupas e meigas,
fora das miñas veigas²⁴⁸.

En diversos lugares de Francia, especialmente en Normandía, el primer domingo de Cuaresma los campesinos recorrían los campos con antorchas encendidas pronunciado el siguiente conjuro:

Taupes et mulots,
sortez de mon clos,
ou je vous mets
le feu sur le dos²⁴⁹.

[Topos y ratones,
salid de mi cercado,
o yo os pondré
el fuego sobre la espalda.]

O bien este otro:

Taupes et mulots,
Sors de men clos,
Ou je te casse les os²⁵⁰.

[Topos y ratones,
salid de mi cercado
o yo os romperé los huesos.]

Una procesión similar se celebraba el mismo día en los departamentos de Yonne, Aube y Marne, donde las palabras del conjuro eran las siguientes:

²⁴⁷ Antonio Fraguas y Fraguas, *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas* (reed. 2003), p. 104.

²⁴⁸ Angel González Palencia & Eugenio Mele, *La maya, notas para su estudio en España* (1944), p. 90.

²⁴⁹ Sir Edgar MacCulloch, *Guernsey Fok Lore. A Collection of Popular Superstitions, Legendary Tales, Peculiar Customs, Proverbs, Weather Sayings, etc, of the People of that Island* (1903), p. 44.

²⁵⁰ Paul Sebillot, *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (1906), p. 39.

Sortez, sortez d'ici mulots!
 Ou je vais vous brûler les crocs!
 Quittez, quittez ces blés!
 Allez, vous trouverez
 Dans la cave du curé
 Plus à boire qu'à manger²⁵¹.

[¡Salid, salid de aquí ratones,
 o yo iré a quemaros los colmillos!
 ¡Dejad, dejad estos sembrados!
 Marchaos, encontraréis
 en la bodega del cura
 más de beber que de comer.]

O bien:

Taupes et mulots
 Sortez de l'enclos!
 Allez chez le curé
 Beurre et lait
 Vous y trouverez
 Tout à planté²⁵².

[¡Topos y ratones,
 salid del cercado!
 Id a casa del cura,
 mantequilla y leche
 allí encontraréis
 toda plantada.]

Y en el antiguo condado de Berry, la tarde del primer domingo de cuaresma, durante la *Fête des brandons* [fiesta de los hachones] se cantaban a coro las siguientes palabras:

Saillez d'élá, saillez, mulots!
 Ou j'allons vous brûler les crocs;
 Laissez pousser nos blés,
 Courez cheux les curés;

²⁵¹ Prosper Tarbé, *Romancero de Champagne*, tomo II (1863), p. 78.

²⁵² *Ibidem*.

Dans leurs caves vous aurez
A boire autant qu'a manger²⁵³.

[Salid de aquí, salid, ratones,
o yo iré a quemaros los colmillos;
dejar estar nuestros sembrados,
corred a casa de los curas,
en sus bodegas tendréis
tanto de beber como de comer.]

42

Contra las gafuras del agua

42A

“POR AQUÍ PASÓ JESÚS”

42A.1

Esta otra formulilla se emplea para que no haga daño el agua al saciar la sed en una fuente cualquiera:

Por aquí pasó Jesús
con tres veles y una cruz,
y me dixo que bebiese
toda l'agua que quixese.

[concejos de VILLAVICIOSA / COLUNGA / CARAVIA]

[Vigón (1895), p. 152]

42A.2

Dicen que si se coloca un cabello de mujer o una cerda de la crin de caballo en agua corriente, se convierte en una culebra. Y que lo mismo ocurre si se introduce la cerda o el cabello en el estómago de una persona. En las fuentes de las montañas suele caer alguna cerda de las caballerías que frecuentan los manantiales; por eso cuando alguien va a beber a una fuente dice:

Por aquí pasó Jesús,
con tres velas y una cruz

²⁵³ Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France*, tomo I (1875), p. 37.

y me dijo que bebiera
toda el agua que quisiera.

Y sopla tres veces; después bebe tranquilamente, sin miedo a que entren gafeces en su estómago.

[occidente de ASTURIAS]
[De Llano (1922), p.138]

42A.3

Por aquí pasó Jesús
con tres clavos y una cruz
y me dijo que bebiera
toda el agua que quisiera,
que diera tres asoplones
y se quitaba todo el veneno que tuviera.

[María Luz Victorero, c. 70 años, Lluces-COLUNGA]
[Suárez López (inédita) 2014]

42A.4

Por aquí pasó Jesús
con tres veles y una cruz
y me dijo que bebiera
toda l'agua que quisiera,
que no me hacía daño,
que le diera tres asoplíos
y el primer papáu
que lu tirara fuera.

[Suceso Ordieres Pedrayes, 96 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

42B

“POR AQUÍ PASÓ LA VIRGEN”

42B.1

Por aquí pasó la Virgen,
por aquí volvió a pasar.

Si esta agua me hiciera daño
que la güelva a gomitár.

[Pilar Cueto, 18 años, Sardaya-RIBESSELLA]
[Cabal (1925c), p. 49]

42B.2

Per equí pasó la Virgen,
per equí va volver pasar,
si esta agua está envenenada,
que lo vuelva a vomitar.

[Cándido Fernández Coviella, 81 años, Carbes-AMIEVA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

42C

“POR AQUÍ PASÓ DIOS”

42C.1

Cuando se bebe agua en una fuente, un río, en un arroyo... conviene pronunciar este conjuro:

Por aquí pasó Dios,
por aquí pasó la Virgen,
si es agua mala,
que la gomite...!

Y antes de beber hay que soplar tres veces.

[sin lugar, ASTURIAS]
[Cabal (1925c), p. 275]

42C.2

Pero en buena parte también, para la gente crédula y sencilla, se debe a influencia sobrenatural, como indica la antigua costumbre comarcal de decir al beber: “Jesús, María y José”, y la de trazar una cruz con la mano, sobre el agua del arroyo o fuente desconocida, antes de beber, a la vez que se iba diciendo:

Por aquí pasa Dios,
por aquí pasa la Virgen,

las gafuras que hay,
que me las quite.

[Valdunu-LES REGUERES]
[Fernández-Vallés (1957), pp. 65-66]

42C.3

Por aquí pasa Dios,
y por aquí, la Virgen,
esta agua si tiene veneno
que se le quite.

Se hacen cruces con el dedo en el chorro de la fuente.

[Norberto Bohiles Martínez, 73 años, Sobrefoz-PONGA]
[Suárez López (inédita) 1997]

42C.4

Por aquí pasa Dios,
por aquí la Virgen,
si hay alguna gafura,
que se le quite.

[Elvira González Fernández, 82 años, Tuiza-L.LENA]
[Suárez López (inédita) 2014]

42C.5

Per equí pasó Dios,
per equí la Virgen,
si hay alguna gafura,
que me la quiten.

[Enrique Alonso Gutiérrez, 86 años, La Xamonda-MIERES]
[Suárez López (inédita) 2014]

42C.6

Díbamos pa escuela, yéramos rapacinos y díbamos polos praos y [había] pataes de vaques polos praos que reteníen agua, aparaba el agua, y como nun había agua teníamos sed y doblábamos y echábamos allí y había que bendeci'l agua:

Por aquí pasó Dios,
por aquí la Virgen,

si hay una gota de veneno,
que a tres soplidos
que se quite.

Y soplábamos tres veces y bebíamos, ya taba bendita.

[Luz Andrés García, 85 años, Penanes-MORCÍN]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

42D

“JESUCRISTO DIJO AL VINO”

42D.1

Cuando los niños no tienen a la mano agua clara para beber y les acosa la sed, suelen beber en algún charco, si lo encuentran, diciendo antes esta formulilla para purificar el agua:

Jesucristo dijo al vino,
santa María dijo al agua:
—Si tien alguna gafura
de tres soplidos se vaya.

[concejos de VILLAVICIOSA / COLUNGA / CARAVIA]
[Vigón (1895), p. 152]

42D.2

En las fuentes de los montes de Caravia suele caer alguna cerda de las caballerías que frecuentan los manantiales; por eso cuando alguien va a beber a una fuente dice:

Jesucristo me dio el vino,
santa María me dio el agua,
si hay alguna gafura
de tres soplios se me vaya.

Y sopla tres veces; después bebe tranquilamente, sin miedo a que entren gafuras en su estómago.

[CARAVIA]
[De Llano (1919), p. 191]

42D.3

Pero aún la misma fuente puede tener *gafura* y hacer mal. Los niños, para evitarlo, dicen una porción de formulillas, según las localidades, y según las variantes de costumbre:

Jesucristo hizo el vino,
 santa María hizo el agua.
 Si hay alguna gafura,
 de un soplón que se vaya.
 Y en vez de un soplón, dan tres.

[María González Fernández, 45 años (1930). Olloniego-OVIEDO / UVIÉU]
 [Cabal (1951), p. 21]

42E

“AGUA CORRIDÍA”

42E.1

Auga corridía
 todo el mal desvía.

[Nota del colector]: Se hacen varias cruces por encima del agua.

[Emilia, 86 años, Folgoso-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 1996]

42E.2

Agua corridía
 todo el veneno desvía.

[Manuela Álvarez Cereigido, 80 años, Marentes-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 1996]

42F

“FARAGUYINA, VETE AL FONDO”

42F.1

En los términos de Navia, para quitar la maldad que pudieran tener algunas fuentes, se les echa una miga o *faraguya*, a la que se le dice así:

Faraguyina,
 vete al fondo,
 y si hay veneno
 tápalo todo.

Y más bien que tapparlo con la migaja, sin duda que se lo atrae.

[NAVIA]
[Cabal (1928), p. 327]

FUNCIONALIDAD

Purificación del agua antes de beber en un pozo o un arroyo.

RITUAL

Se traza una o varias cruces sobre el agua al tiempo que se pronuncia la fórmula verbal. En las versiones tipo 42A y ocasionalmente en algunas de tipo 42C y 42D se sopla, además, tres veces sobre el agua y se escupe el primer sorbo. En la versión tipo 42F se deposita una miga de pan en el agua para que absorba el veneno.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

42A: Se documenta tanto en el oriente como en el occidente de Asturias: Ribesella, Villaviciosa, Colunga, Caravia, Allande, Cangas del Narcea.

42B (área oriental): Ribesella, Amieva.

42C (área centro-oriental): Ponga, Sobrescobiu, Ayer, L.lena, Mieres, Samartin del Rei Aurelio, Nava, Morcín, Les Regueres, Candamu, Gozón, Castrillón.

42D (área centro-oriental costera): Colunga, Caravia, Villaviciosa.

42E (extremo suroccidental): Ibias.

42F (área Navia-Eo): Navia.

OBSERVACIONES

Las versiones tipo 42A “Por aquí pasó Jesús” tienen paralelos en León y Palencia:

Por aquí pasó Jesús
con tres velas y una cruz
y me dijo que bebiera
todo el agua que quisiera.

(LEÓN)²⁵⁴

²⁵⁴ Francisco J. Rúa Aller y Manuel E. Rubio Gago, *La piedra celeste. Creencias populares leonesas* (1986), p. 127.

Por aquí pasó Jesús
 con dos velas y una cruz,
 y me dijo que bebiera
 toda el agua que quisiera,
 pero que mal no me hiciera.

(Casavega, PALENCIA)²⁵⁵

Las versiones tipo 42B “Por aquí pasó la Virgen” tienen paralelos en Orense, Vizcaya, Burgos, Madrid, Salamanca y Cáceres:

Por aquí pasó la Virgen,
 por aquí volvió a pasar,
 si esta agua es venenosa
 que la vuelva yo a arrojar.

(Verín, ORENSE)²⁵⁶

Por aquí pasa Dios,
 por aquí vuelve a pasar,
 si esta agua es mala
 que me haga arrojar.

(Valle de Carranza, VIZCAYA)²⁵⁷

Por aquí pasa la Virgen,
 por aquí vuelve a pasar,
 si este agua está envenenada
 que me la haga provocar.

(Villajimeno y Quintanilla, BURGOS)²⁵⁸

Por aquí pasó la Virgen,
 por aquí volvió a pasare,
 si este agüita fuera mala,
 me la hiciera gomitare.

²⁵⁵ José Manuel Fraile Gil, *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), p. 220.

²⁵⁶ Jesús Taboada, *Folklore de Verín: las creencias y el saber popular* (1961), p. 9.

²⁵⁷ Luis Manuel Peña Cerro, “Medicina popular en el Valle de Carranza”, (1996), p. 68.

²⁵⁸ María Angels Roque, “Las matres celtibéricas y los relatos sobre los orígenes de los territorios comunales castellanos” (1990), p. 65.

Bicho malo, no me piques,
ni a mí ni a Cristo.

(Paredes de Buitrago, MADRID)²⁵⁹

Por aquí pasó la Virgen,
por aquí volvió a pasar,
si esti agua tiene venenu
no me jaga ningún mal.

(El Rebollar, SALAMANCA)²⁶⁰

Agua corriente, no mata gente,
agua pará, si matará.
Por aquí pasó la Virgen,
por aquí volvió a pasar;
si esta agua es buena,
no me matará;
si esta agua es mala,
yo la vuelva a gomitar.

(Ladrillar, CÁCERES)²⁶¹

Las versiones de tipo 42C “Por aquí pasó Dios” tienen paralelos en Lugo, León, Madrid y Segovia:

Por aquí pasou Dios,
por aquí a Virgen,
se esto ten veleño,
Nuestro Señor llo quite.

(Franqueán, LUGO)²⁶²

Por aquí pasó Dios,
por aquí pasó la Virgen,
si trago del agua gafura
que me agomite.

(Lomba, LEÓN)²⁶³

²⁵⁹ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 220.

²⁶⁰ José Manuel Fraile Gil, “Prácticas y fórmulas parareligiosas en El Rebollar salmantino” (2004), p. 310.

²⁶¹ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 219.

²⁶² José Luis Garrosa Gude, “Aproximación a algunhas crenzas da parroquia de Franqueán (O Corgo-Lugo)” (2000), p. 54.

²⁶³ Cesar Morán Bardón, “Costumbres y deportes del concejo de La Lomba” (1969), p. 309.

Por aquí pasó Dios,
 por aquí la Virgen,
 si es agua mala
 que la vomite,
 a chorros, a chorros,
 que no pueda más.

(Canencia-MADRID)²⁶⁴

Por aquí pasó Dios,
 por aquí la Virgen;
 si es agua malo
 que lo vomite.

(Villaverde de Íscar, SEGOVIA)²⁶⁵

Las versiones del tipo 42D “Jesucristo dijo al vino” tienen paralelos en León:

Jesucristo me dio el vino,
 santa María el agua,
 si hay alguna gafura
 que de tres soplidos se vaya.

(LEÓN)²⁶⁶

Las versiones de tipo 42E “Agua corridía” tienen paralelos en Portugal:

Agua corredia,
 não faças mal à minha barriga,
 nem de noite nem de dia,
 nem ao pino de meio-dia.

(Baião, PORTUGAL)²⁶⁷

Agua correntia,
 não faças mal à minha barriga,

²⁶⁴ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral*, p. 219

²⁶⁵ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 221.

²⁶⁶ Francisco Javier Rúa Aller & Manuel E. Rubio Gago, *La piedra celeste: creencias populares leonesas* (1986), p. 127.

²⁶⁷ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 68.

nem de noite nem de dia,
Padre-nosso, Ave Maria.

(Cadaval, PORTUGAL)²⁶⁸

La versión tipo 42F “Faraguyina vete al fondo”, que se ejecuta sumergiendo una miga de pan en el agua para contrarrestar el veneno, tiene paralelos en las tradiciones catalana y cántabra:

Tirant una molla de pa a l'aigua per encortar-la:

Aigüeta
no em facis mal,
que Nostre Senyor
va beure en una tolleta
i tampoc li va fer mal.

(Pallars, LÉRIDA)²⁶⁹

Bendízote agua
con migas de pan,
si bebo veneno
que no me haga mal.

(Liébana, CANTABRIA)²⁷⁰

43

Contra la culebra

43A

“ENCÁNTOTE, SERPIENTE”

43A.1

Cuando tropieza un niño una culebra, le suele decir así para que se esté quieta unos momentos:

Encántente, serpiente,
ángeles siete,

²⁶⁸ José Maria Adrião, “Tradições populares colhidas no concelho do Cadaval” (1900-1901), p. 103.

²⁶⁹ Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 140.

²⁷⁰ José Manuel Fraile Gil, “Prácticas y fórmulas pararreliogiasas en El Rebollar salmantino” (2004), p. 311.

agua del mar,
ceniza del llar..
No marches de ahí,
hasta que busco palu o piedra
con que te matar.

[Manuel Valdés Muñiz, cura párroco de Los Carriles-Nueva-LLANES]
[Cabal (1928), p. 278]

Y si le dan con el palo, dicen los niños a continuación:

Sangre malu,
quitate del mio palu,
que mio palu esta sagráu
de dar palos al ganáu.

[Rita Rodríguez, 9 años, Vivaño-LLANES]
[Cabal (1928), p. 278]

43A.2

Encántate, serpiente,
con sal y agua del mar,
mientras que yo busco
con qué te matar.

[Pura Sánchez Cueto, 85 años, Cibidiellu-PARRES]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

43A.3

Encántote sierpe,
ánxeles siete,
mientras que voi
por piedra del mar
y palu con que te matar.

[Teresa Vigil, Respiñu-LLANGREO]
[Peña (2003), p. 67]

43A.4

Encántate sierpe
con ánxeles siete
mientras yo voy buscar

una variquina d'ablanu
pa ti matar.

[Villameri-RIOSA]
[Peña (2002), p. 23]

43A.5

Encántote sierpe,
ánxeles siete,
pedriquines de sal,
arenines del mar,
pa que nun te muevas
d'equí hasta que alcuentre
palu o piedra con que te matar.

[Faustina Lao Gutiérrez, Lloreru-GOZÓN]
[Peña (2003), pp. 85-86]

43A.6

Decía mi buela que las encantaba, y decía:

Te encanto, serpiente,
angelinos siete,
siete pedriquinas de sal,
siete areninas del mar,
que nun te muevas del sitiú,
hasta que nun busco palo ou piedra
con qué te matar.

[María Teresa Campa Carreño, 83 años, Piarnu-CASTRILLÓN]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

43B

“SANTARVÁS TE VUELVA LA LENGUA ATRÁS”

43B.1

¡Santarvás!...
que te vuelva la lengua atrás.

[Brañas vaqueras-occidente de ASTURIAS]
[Acevedo (1893), p. 47]

43B.2

¡Santarvás!
que te vuelva la lengua atrás.

[Los Corros-VALDÉS]
[Castañón (1976), p. 122]

43C

“SAN JORGE BENDITO TE ENFRENE”

43C.1

Yo tíñoye más miedo a las culuebras que a los truenos. Cuando llegas al pé da culuebra, hay úa palabra que dice:

¡San Jorge bendito te enfrene!

Y la culuebra quédase estirada igual que este cuchillo. Si está enroscada, quédase estirada y no se mueve. Y despós atízaslle por onde puedas.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

43D

“DETENTE, SERENA”

43D.1

Detente, serena,
también se estuvo Cristo en la peña.

[Rosa, 82 años, Arredondas-TARAMUNDI]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

43E

“CULEBRA RABIOSA”

43E.1

Culebra rabiosa,
apártate de mí,

que santa Catalina
pasó por aquí.

[Isabel Coto Valea, c. 60 años, Salcido-SAN TISO D'ABRES]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que la culebra se quede inmóvil mientras se busca un objeto contundente para matarla (43A-B-C-D). Espantar las culebras cuando se camina entre matorrales para que no se acerquen a picar (43E).

RITUAL

Se pronuncia en el momento de verla.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

43A (área centro-oriental): Llanes, Parres, Llangreo, Riosa, Gozón, Carreño, Castrillón.

43B (área occidental): Salas, Valdés.

43C (versión única): Bual.

43D (versión única): Taramundi.

43E (versión única): San Tiso d'Abres.

OBSERVACIONES

No conozco otros paralelos españoles. Sin embargo, invocaciones de este tipo se encuentran en el norte de Europa. Así, por ejemplo, en Lituania, donde, al igual que en Asturias, tienen como finalidad paralizar a la serpiente en espera de asestarle un golpe mortal:

Zmieja, zmieja! Svinciausia Pana Marija, paduok man lazdu, kad aš galecia ažmušć itų zmiejų²⁷¹.

[Serpiente, serpiente! Santa Virgen María, dame un palo para que yo pueda matar a esta serpiente.]

²⁷¹ Daiva Vaitkevičienė, *Lietuvių Užkalbėjimai: Gydyto Formulės. Lithuanian verbal healing charms* (2008), núm. 763, p. 352.

Stok, gyvate žalčiadante, eina Dievo Motina, sutrins tau galvą!²⁷²

[Párate, serpiente dentada, la madre de Dios pasa por aquí y aplastará tu cabeza.]

En cuanto a la versión tipo 43D “Detente, serena”, tiene un posible paralelo en un conocido ensalmo para detener las hemorragias que se documenta en las tradiciones medievales inglesa y francesa: *Sanguis mane in tua vena / sicut Christus in sua pena*²⁷³.

44

Contra la comadreja

44.1

La muniel.la es un bicho malo, creo. Cuando veías una muniel.la había que decir:

Muniel.la,
l.lambe la escudiel.la.

[Obdulia Flórez Rodríguez, 88 años, Bimeda-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

44.2

Oí hablar... cuando las muniel.las, unos bichos que hay muy malos. Dicen que “si te muerde una muniel.la nun te da tiempo a fregar la escudiel.la”, que te mueres. Esas sí, a lo mejor víaslas por ahí antes... y, oye, volvíanse a ti, y empezabas tú:

Muniel.la,
l.lambe la escudiel.la.
Muniel.la,
l.lambe la escudiel.la,
l.lámbela bien,
pa que vuelvas outro año
a veme otra vez.

Ya venían... ya venían acerca de ti, ¡eh! Yo a esas teníaes mucho miedo.

[Irene Sierra Herrero, 76 años, Naviegu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

²⁷² Daiva Vaitkevičienė, *op. cit.*, núm. 1105, p. 472.

²⁷³ William George Black, *Folk-Medicine. A Chapter in the History of Culture* (1883), p. 80. Vid. London, BL, Ms. Harley 2389, fol. 29r. Sobre los antecedentes y paralelos de este tipo de fórmulas, véase el apartado correspondiente a los ensalmos contra hemorragias (núm. 72).

44.3

Pa que saliera la buniel.la del furaco
Buniel.la cagada,
sal de la grada.

[Ana María González Montaña, 82 años, Eiboyu-ALLANDE]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

44.4

Buniel.la cagada,
sal de la cama
toda meixada.

[Dolores Gutiérrez Conde, 73 años, Eiboyu-ALLANDE]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Invocación a la comadreja para mantenerla alejada e impedir su ataque.

RITUAL

Se pronuncia en el momento de ver una comadreja.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Nunca antes documentada en la tradición asturiana. Las únicas versiones conocidas son las que aquí reproducimos, procedentes de la zona suroccidental: Cangas del Narcea, Allande.

OBSERVACIONES

Conocida en Asturias como *papalbina*, *lliria*, *mostadiella*, *muniel.la* o *donicela*, la comadreja (*mustela nivalis*) es muy temida por su capacidad depredadora. Aún siendo el más pequeño de los carnívoros es capaz de degollar a un cordero, y si entra el gallinero causa un grandísimo daño, matando todas las gallinas a su alcance y comiendo los huevos que se hallan en sus nidos. De ahí la falsa creencia de que su mordedura es tan venenosa que ocasiona una muerte instantánea, como queda atestiguado en numerosos refranes:

Si te pica una muniel.la, nun te da tiempo a fregar la escudiel.la.
 Al que muerde la muniel.la, non vuelve a llamber la escudiel.la.
 Si te muerde una lliria, no te da lugar a encender una cerilla.
 Si te pica donicela vaite pa casa a prender úa vela.
 A mordedura de papalba, nun hai tiempo a dicir “Dios me valga”.
 Si te pica donicela, busca camisa pra terra.

Que esta creencia viene de antiguo, queda patente en el testimonio de Claudio Eliano (c. 175-c. 235), sobre la muerte de Arístides el Locro, amigo de Platón:

Al loco Arístides le había mordido una comadreja tartésica. Cercana la muerte, dijo que mucho más agradable le habría sido morir mordido por un león o un leopardo que por una bestia semejante. Creo que él consideraba más insoportable la indignidad de aquella mordedura que el hecho mismo de la muerte²⁷⁴.

Es por este temor casi reverencial que en muchas tradiciones hispánicas y europeas se la denomina con apelativos cariñosos como “bella”, “hermosa”, “dama”, “joven novia”, “nuera”, “cuñada” o “comadre”, a fin de evitar un enfrentamiento cuando sale al paso. Así, por ejemplo, en Galicia, donde se le dicen palabras aduladoras para que se vaya sin causar daño:

Donosiña,
 bonitiña,
 garridiña,
 vaite para a túa casiña
 qu’è casiña bonitiña,
 deixa a miña,
 qu’è feiña²⁷⁵.

Donosiña, donosiña,
 vaite para túa casiña,
 que che hei de dar
 pan e sardiña²⁷⁶.

Pero también, en la misma Galicia, se dirigen a ella con expresiones ofensivas, a modo de conjuro, similares a las documentadas en el concejo asturiano de Allande:

²⁷⁴ Claudio Eliano. *Historias Curiosas*, edición de J. M. Cortés Copete (2006), p. 290.

²⁷⁵ José Pérez Ballesteros, “Cancionero popular gallego”, III (1886), p. 382.

²⁷⁶ José Pérez Ballesteros, “Cancionero popular gallego”, III (1886), p. 383.

Gunicela, gunicela,
caga na cancela.

(Corgo, LUGO)²⁷⁷

Durnicela, pataqueira,
cagarrosa,
mal peinada, mal lavada.

(Baralla, LUGO)²⁷⁸

En Aragón, la comadreja recibe el nombre de *paniquesa*, que sería, según Gerard Rohlfs, un compuesto de “pan” y “queso”, creado probablemente a partir de una fórmula de conjuro para evitar que atacara a las gallinas y otros animales domésticos. En apoyo de esta hipótesis, trae Rohlfs a colación la siguiente fórmula, recogida en 1931 en el Pirineo oriental francés:

Panquèro, bèro, bèro,
qu'as pâ en'a taulèro,
hourmadje en'a scudèro
e lèt en'a caudèro²⁷⁹.

[Comadreja, bonita, bonita,
tienes pan en la mesa,
queso en la escudilla
y leche en la caldera.]

La costumbre de dirigir palabras cariñosas a la comadreja se observa en otras regiones del Pirineo francés, donde los campesinos se creen a salvo de su ataque halagándola de este modo:

Pallèt, pallèt,
la beroya dauna quis bous èt!

[¡Comadreja, comadreja,
qué bella dama eres!]

Y en el Finisterre francés, cuando una comadreja sale al paso se apresuran a decirle:

²⁷⁷ Ana Acuña y José Luis Garrosa, “Achegamento ó estudio comparativo dos nomes dos animais, das doenzas e doutros elementos relacionados coas crenzas en Galicia” (2001), p. 13.

²⁷⁸ *Ibíd.*

²⁷⁹ Gerard Rohlfs, *Estudios sobre el léxico románico* (1979), pp. 117-120.

Ar garelik,
 a so bravo'ch evit an demezelik!²⁸⁰
 [Comadreja
 eres más gentil que una damisela.]

de modo que el animal se contonea felizmente por el cumplido.

45

Contra el águila

45.1

Cuando un águila lleva una gallina, pollo o cordero, se recita el siguiente conjuro:

Águila maldita
 que en el cielo estás escrita
 en el mar y en las arenas,
 en el cielo y las estrellas,
 deja la prenda que llevas
 que nin es tuya nin es mía
 es del dueño que la crió
 que bien caro le costó.

Esta fórmula ha de ser recitada dos o tres veces, y al mismo tiempo que se recita, hay que retener una piedra entre las dos manos cruzadas atrás, dejándola caer al terminar la oración.

[Manuel Fernández, 50 años, Busantiane-VALDÉS]

[Uría (1924), p. 21]

45.2

En las brañas de la parroquia de Naraval conjuran de este modo al águila que se eleva con la presa entre las garras:

Águila maldita,
 que en el cielo fuiste escrita,
 en el valle, las arenas,
 en el cielo, las estrellas,
 pouisa la prenda que llevas,
 que ni es tuya ni es mía,
 es del dueño que la cría.

²⁸⁰ Paul Sebillot, *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (1906), p. 24.

Para que dicho conjuro surta el efecto apetecido es indispensable santiguarse antes de comenzar y, repetirlo nueve veces, colocando entre tanto los dedos de ambas manos de manera que imiten en lo posible las garras del ave raptora.

[Naraval-TINÉU]

[Menéndez García (1954), p. 389]

45.3

Cuando venía el taforru ya llevaba las gallinas, pues llevábalas sujetas nas patas, ya las alas, claro, necesitábalas pa volar, ya decían:

Águila bendita
que en el cielo fuiste escrita
con papel y agua bendita,
cierra las alas y abre las patas,
suelta la prenda
que en ella llevabas.

Eso téngolo oído yo... de mi madre, ya de mucha gente vieja, ya de la buela de mi padre también.

[Josefina López Bueno, 76 años, Siñeiriz-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 2013]

45.4

Cuando el águila se levanta de la tierra con [una] presa entre sus garras se sigue con la vista la dirección del vuelo del ave. Una vez más admira el hombre la impotencia propia. Solo queda en sus manos un arma de alcance infinito, la súplica a Dios. Por eso dice, como disparando las palabras tras el ave:

Águila, aguilita,
que en el cielo estás escrita
en papel y agua bendita,
déjame eso que llevas.
Abre conxelas,
zarra vanelas,
que nin é tou nin é meo,
que é de Dios que lo crióu,
que bon caro ye costóu.

[ALLANDE]

[Rico (1957), p. 116]

45.5

A veces tabas con las pitas por fuera ya venía el águila ya marchábate con una y entonces véíaslá ya decías-y eso:

Águila bendita,
que nel cielo estás escrita
con papel y agua bendita,
cierra las aliel.las,
abre las garfiel.las,
suelta eso que l.levas ahí,
que nun ia miou nin tou,
ia del amu que lo crióu.

[Carmen Iriarte Rodríguez, 53 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1990]

45.6

Aiga maldita,
en el cielo tas escrita
n'un papelín de agua bendita.
Váliate san Matéu,
nun a cumas tú nin eu,
déixa-a pa quen a crióu
que bon caro lle costóu.

[Manuel Díaz Fernández, 85 años, Seroiro-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que el águila suelte la presa que lleva entre sus garras.

RITUAL

Se pronuncia hasta nueve veces en el momento que se ve al águila llevando la presa. Entretanto, en algunas versiones, se sujeta una piedra entre las manos, cruzadas atrás, dejándola caer al terminar de pronunciar el conjuro. En otras versiones, se mueven los dedos de las manos imitando el abrir y cerrar las garras del ave predadora.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Miranda, Tinéu, Valdés, Allande, Cangas del Narcea, Ibias, Villayón.

OBSERVACIONES

Estas versiones del occidente asturiano tienen paralelos en la tradición gallega:

Aiga maldita
 en la sierra estás escrita
 abre juchelas [uña]s
 e cerra puñelas [ala]s
 e deixa a presa que levas.
 Con o poder de Dios...²⁸¹

Aiga maldita
 que leva a pita
 no ceo estás escrita.
 Dixo san Mateu
 que non habías de comer
 tu nin eu,
 nin fillo meu
 nin fillo teu.
 Co a gracia de Dios...²⁸²

Por otra parte, el conjuro asturiano contra el águila tiene en su formulación paralelos con algunas oraciones francesas contra el lobo. Así, los versos: “deja esa prenda que llevas / que no es tuya ni mía / que es de Dios que la crió” se encuentran en la siguiente oración que los romeros de El Rosellón, L’Aude y Capcir rezaban en su peregrinación al santuario de Font-Romeu (Languedoc-Rosellón) para librarse del ataque de los lobos:

Llop ou lloba,
 la besti que vulgheu
 no és pas teva ni mia,
 es de la santa Verge Maria,

²⁸¹ Carmelo Lisón Tolosana, *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega* (3ª ed. 2004), p. 130.

²⁸² *Ibidem*.

que t'èsquinçará la gola
i et barrará les dents
amb la clau de Sant Llorenç²⁸³.

[Lobo o loba,
la bestia que tu quieres
no es tuya ni mía,
es de la santa Virgen María,
que te rasgará la garganta
y te cerrará los dientes
con la llave de San Lorenzo.]

Asimismo, en Limousin, los pastores tratan de impedir el ataque de los lobos a sus rebaños recitando la siguiente oración a san Lorenzo, que incluye este mismo motivo de la posesión divina de la presa:

Loub ou loubá
La bestia que voletz
N'es pas toua ni mia;
Es de la Senta Vierja Maria,
Que te drueba la boucha
et te barre la dents
En la clhau dei boun Sent Lauren²⁸⁴.

[Lobo o loba,
la bestia que tu quieres
no es tuya ni mía,
es de la santa Virgen María,
que te atenazará la boca
y te cerrará los dientes
con la llave del buen San Lorenzo.]

²⁸³ Rafael Gay de Montellá, *Llibre de la Cerdanya* (1951); *apud* Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 55.

²⁸⁴ Paul Sebillot, *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (1906), p. 34.

46
Contra el lobo

46A

“EL SANTO PROTECTOR DIALOGA CON EL LOBO”

46A.1

Por aquella costilla arriba
iba san Bartolomé,
enguifando seis perrinos
y tocando la bocina.
Encontró con “Dontelán”:
—¿Ande vas, “Dontelán”?
—Donde haiga bues y vacas, ovejas y cabras.
—En las mías no toques,
en las otras no veles,
que allí esta santa María Madalena
que malas nuevas te haría.
San Juan y san Román,
aten el lobo y ceben el can²⁸⁵.

[Celia Avello García, 70 años, Biescas-VALDÉS, 1995]

[Suárez (1996), pp. 42-43]

46A.2

Salió Antoñito de su casita
a tocar la bocinita,
a embiscar a su perrito.
Subió a lo alto de la sierra,
encontró con “Dientes largos”.
—¿Adónde vas, “Dientes largos”?
—Voy por sierra larga,
que hay mucho y buen ganado.
—Nin me comas el meo
nin comas el ajeno.
Por la gracia de Dios

²⁸⁵ La informante recita este conjuro precedido de la oración de San Bartolomé, que editamos en su apartado correspondiente con el número 36.4.

y del Espíritu Santo.
Amén.

[ALLANDE]
[Rico (1959), p. 284]

46A.3

San Antoñín bendito
se vistió y se calzó,
por un carreirín botó,
y encontró con “Dentelargo”.
—¿Adónde vas, “Adentelargo”?
—Vou a aquela serra,
que hay muito bon ganado.
—Pues nu mi comas el meu,
que ta nu carbayal sin pigureiro nin can.
Prende el lobo e ceiba el can,
con úa avemaría
y devotos de san Cifrán²⁸⁶.

[Jesusa Álvarez, c. 60 años, Castiadelo-GRANDAS DE SALIME]
[López Álvarez (2000), p. 70]

46A.4

—¿Dónde vas “Adentelán”?
—Pa onde haiga cabras ya oveyas,
y bois ya vacas.
—Pa aquellas non mires,
pa aquellas non veles,
tras de aquella bouza vella
ta santa María Madalena,
con el poder que ela ten
no las comerás, amén.

²⁸⁶ La versión original de este conjuro, grabada por mí en 1996, incluye el siguiente comentario de la informante que no fue reproducido en la edición del texto: “Ese chámanlle el responso piquinín, ahora que hay otro más grande. Ese non sé, hay muchísimos anos que nun eso. Eso cuando iba al monte con cabras y ovejas sí, pero.... Que ceiba el can y que prenda el lobo, porque el perro cuidalas y el lobo cómelas. Ese si que lo sabía ben mi madre, Dios la descanse, pero eu nun... el largo no lo sé”.

[Comentarios del informante]: Después del verso 1: “[Adentelán] le llamaban los viejos aquí antes [al lobo]”; después del verso 6: “[bouza vella] es el monte, donde hay muy espeso, habla antigua de aquí; después del verso 7: “[Santa María Madalena] que es la patrona de aquí del pueblo”.

[Severino Méndez López, 80 años, Torga-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 1999]

46A.5

San Antonio Arameo
se erguió y se levantó,
sus pies y sus manos lavó,
el cordón que tenía
en sus manos echó,
echó por aquellas sierras alantre
enbizzcando a sus perros
y encontró a “Vitaldo”
y le preguntó:
—¿A dónde vas, “Vitaldo”?
—Voy onde hay cabras y ovejas, bois y vacas.
—Entre ellas non te metas,
nas mías non toques,
nas demás non osmes,
que ahí ven santa María,
cordas novas traía,
con ellas te prendería,
rezándote un padrenuestro
y un avemaría
que nos ampare de noche y de día.

Vitaldo era el lobo, chámalle en el monte Vitaldo, porque devita los cerros todos, de un cerro a otro devita los ganaos, los devisa, es devisar, Vitaldo es devisar los ganaos polos cerros. Eso es la oración de Vitaldo, de ir al monte rezándole eso, pa después rezarle un padrenuestro y un avemaría. Esto fue aprendido de mi padre. Mi padre, cuando le faltaba una cabra, que atendía ciento sesenta cabras, antes de salir con las cabras rezaba a canción esa. Y un día engañárase algo, decíamos: “Hoy que se engañó viene el lobo, hoy cómelle úa cabra”, ya ríamonos mucho. Ya comióulle úa cabra.

[Manuela Fernández Cuervo, 77 años, Seroiro-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 1996]

46A.6

San Antonín de Padua
 sus manos y pies taba lavando
 y atopó con un “Dentelargo”
 cuando iba caminando.
 —San Antonio ¿a dónde vas?
 —Vou pa la serra
 qu’hay mucho ganado,
 moutas oveyas y cabrías
 e del lobo hay cuidado.
 —No me comas las mías
 ni tampoco las ayías.
 En aquella ermita nova
 cordas novas harerías,
 con ellas te prenderías.
 San Antón y san Froilán
 prende el lobo y ceiba el can,
 que mi ganadín va no monte
 sin pigureiro ni can.
 Por Dios e la Virgen María
 san Antón lle’l min guardián.

[Los Ozcos, 1959]

[Lamuño (2008), p. 111]

46B

(VERSIONES ABREVIADAS)

46B.1

San Antón y san Froilán,
 prende el lobo y ceiba el can;
 san Antolín el Paduano,
 pecha a porta
 qu’entra el trasno.

[sin lugar, ASTURIAS]

[Castañón (1976), p. 97]

46B.2

Eso decíalo el paisano que ye faltaba el ganado, iba polo monte buscar el ganado y dice

Oh, glorioso san Cibrán,
préndeme el lobo
ya céibame el can,
teño el ganado nel monte
sin pigureiro nin can.

Pa que aparecese el ganado, que nun lo comiera el lobo, y protegíalo san Cibrán, porque san Cibrán é el abogado del ganado.

[Rosario Méndez Gayol, 76 años, Samartín-SAMARTÍN D'OZCOS]

[Suárez & Ormosa (inédita) 2013]

46C

“NUESTRA SEÑORA DE MARZO”

46C.1

El lobo es el eterno rival de los rebaños, ante el cual resultan impotentes muchas veces los esfuerzos conjuntos de pastores y mastines. Por eso el pastor busca en la Virgen lo que él solo no puede conseguir. Nuestra Señora de Marzo es la celestial patrona de los pastores en general, especialmente de los *vaqueiros*:

Nuestra Señora de Marzo
te enfrene y te encadene,
con freno de ferro,
non con sangre del meo recelo...

dicen cuando el lobo se aleja arrastrando alguna res.

[ALLANDE]

[Rico (1957), pp. 116-117]

FUNCIONALIDAD

Protección del ganado contra el ataque del lobo.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Valdés, Allande, Degaña, Ibias, Grandas de Salime, Samartín d'Ozcos.

OBSERVACIONES

En la tradición asturiana se documentan diferentes tipos de oraciones para proteger al ganado del ataque de lobos y otros animales salvajes. La más conocida es el responso de san Antonio, cuyas versiones ofrecemos en el apartado siguiente (núm. 48). También se emplea en algunos lugares la oración de san Bartolomé, que tiene como funciones principales la protección contra el rayo, la prevención de la muerte súbita infantil y el amparo en el trance del parto, y que ocasionalmente puede incorporar otros elementos como la salvaguarda del ganado en los montes y la protección contra el lobo²⁸⁷. Tanto una como otra son oraciones con funcionalidad de conjuro, en el sentido de que se pronuncian para contrarrestar o neutralizar algo que se considera negativo. En cambio, las versiones que se incluyen en este apartado sí son, en propiedad, conjuros contra el lobo y representan probablemente el estadio más arcaico de la tradición asturiana. La antigüedad de este tipo de fórmulas se pone de manifiesto por su tipología, que se corresponde con el tipo narrativo denominado *historiola*, caracterizado porque escenifica el encuentro del santo protector con el agente negativo al que se trata de neutralizar —el lobo en este caso— y por el tono imperativo o coercitivo que el agente protector emplea en su diálogo con la encarnación del mal, representado por una fuerza de la naturaleza, un animal salvaje o una enfermedad²⁸⁸. Por otra parte, cabe observar que en las siete versiones del tipo 46A se evita nombrar directamente al lobo, recurriendo para ello a diversos apelativos como “Dontelán” (46A.1), “Dientes largos” (46A.2), “Dentelargo” (46A.3, 46A.6), “Adentelán” (46A.4) y “Vitaldo” (46A.5), conforme a la creencia común a muchas culturas primitivas de que no se debe nombrar al agente del mal que se trata de conjurar para no invocar así su aparición o su presencia.

Esta modalidad de conjuro contra el lobo se encuentra también en Galicia, donde el lobo aparece referido con el apelativo de “Dentelán”, de manera similar a las versiones asturianas:

²⁸⁷ Véanse las versiones 36.3 y 36.4 con sus antecedentes y paralelos en el apartado correspondiente (núm. 36).

²⁸⁸ Este tipo de fórmulas narrativas que representan el encuentro entre el “bien” y el “mal” mediante una estructura dialogada, tiene su correspondencia en algunos ensalmos terapéuticos de la tradición asturiana contra diversas enfermedades como el “cuxío”, la erisipela o la mastitis, que veremos en sus correspondientes apartados.

San Bartolomeu da súa camiña se levantou,
 os seus peuíños e as mauíñas lavou,
 os seus zapatiños de ouro calzou,
 por aqueles montes camiñou
 tocando no seu corniño,
 encirrando os seus perríños,
 encontrou co dentelán.
 —¿Prao onde vas, Dentelán carolo?
 —Prao onde hai boas ovellas e boas cabras
 e bós bois e boas vacas.
 —As miñas non me lles topes
 e as dos veciños non mas celes.
 Polo poder que Dios ten
 e a Virgen María. Amén.

(Abadín, LUGO)²⁸⁹

En el noroeste español, la más antigua documentación de este conjuro se encuentra en el memorial de las misiones realizadas por los jesuitas en el occidente Asturias, en 1679, donde hubieron de “desterrar abusos indignos y ridículas supersticiones usadas comúnmente de esta ignorante gente [...] pero que por permisión de Dios muchas veces tenían eficacia para sanar de enfermedades y para la guarda de los ganados” A continuación, el jesuita encargado de redactar el memorial no se resiste a dejar constancia literal de una de estas “oraciones ridículas” que las gentes de Porley (en la actual Cangas del Narcea) decían para proteger a sus ganados del ataque del lobo:

Aunque sea ridícula pondré una para que se conozca la facilidad con que halla entrada en la ignorancia de esta gente semexante engaño. Tiene pues por infalible el que no le sucederá en sus ganados daño alguno diciendo estas ridículas palabras:

Christo y Adán por el mundo ban;
 dixo Christo a Adán:
 —Ata el lobo y suelta el can.
 Dixo Adán a Christo:
 —Atadle vos, señor, que podéis más.
 Assí como esto es verdad,
 ni lobo ni loba,
 ni zorro ni zorra,

²⁸⁹ M^a Ofelia Carnero Vázquez & Xoán Ramiro Cuba Rodríguez & Antonio Reigosa Carreiras & M^a de las Mercedes Salvador Castañer, *Da fala dos brañegos, Literatura oral do concello de Abadín* (2004), pp. 353-354.

ni otro animal
en vuestro ganado os haga mal.

A los que saben estas palabras los buscan con cuidado, y aún les pagan persuadidos a que en diciéndolas están seguros sus ganados. A este modo ay otras innumerables y feíssimas. Haze creíbles a esta gente estos desatinos la suma pobreza y necesidad que padecen, pues para todas sus enfermedades no tienen otro remedio más que el dexarse a la providencia divina, y si alguno usan es mezclado de semexantes supersticiones, y lo peor era que no pasaba solo en los pobres el uso de ellas, pues pasaba muchas veces aún a las personas que tenían obligazi3n de evitarlas. Por la bondad de Nuestro Señor quedan por agora quitadas y desterrados los saludadores. en lugar de estas ridículas oraciones se ha puesto cuydado en enseñarles algunas canziones devotas que han admitido con mucho gusto y los cantan por los campos con igual alegrí3a de quien los oye, y particularmente la devozi3n de la Virgen Santíssima y de su Santo Rosario²⁹⁰.

La misma estructura de *historiola* dialogada se encuentra en un conjuro contra el lobo de los Pirineos Orientales, en el Rosell3n francés, anotado en el manual de un notario de Perpiñán a finales del siglo XIV, que constituye –junto con otros dos anotados en el mismo manual, para la *buba negra* y para *tota nafra* respectivamente— el más antiguo ejemplo conocido de conjuro en catalán:

Nostre Senyor e mossèn sent Pere
se n'anaven per lur camí
encontraren lo lop lobàs.
—E on vas, lop lobàs?,
se dix Nostre Senyor.
—Vau a la casa d'aytal.
menjar la carn e beure la sang d'aytal.
—N-o faces. lop lobàs!,
se dix Nostre Senyor.
—Vé-te'n per les pastures
menjar les herbes menudes,
vé-te'n per les muntanyes
menjar les herbes salvatges,
vé-te'n a mija mar.
que ací no puxes res demanar!²⁹¹

²⁹⁰ Justo García Sánchez, *Los jesuitas en Asturias* (1991), p. 307. En la reproducci3n del texto normalizo la puntuaci3n y restituyo la estructura versificada del conjuro, que en el original se transcribe como texto en prosa.

²⁹¹ Josep Romeu i Figueras “Sobre conjurs folklòrics en vers” (1994), p. 90.

[Nuestro Señor y monseñor Pedro,
se iban por su camino
y encontraron al lobo lobazo:
—¿Dónde vas lobo lobazo?, dijo Nuestro Señor.
—Voy a casa de tal,
a comer la carne y beber la sangre de tal.
—¡No lo hagas lobo lobazo!, dijo Nuestro Señor.
—Vete por los pastos,
a comer hierbas menudas,
Vete por las montañas,
a comer hierbas salvajes,
Vete a media mar,
que aquí no puedas nada pedir.]

Esta misma modalidad de conjuro se encuentra también en el norte de Francia, donde se documentan diferentes fórmulas con estructura dialogada. Así, por ejemplo, en Gouaix (Seine-et-Marne):

—Où vas-tu, loup-
—Je vais, ne sais où,
chercher bête égarée
ou bête mal gardée.
—Loup, je te défends,
Par le grand Dieu Puissant,
De plus de mal leur faire
Que la Vierge, bonne mère,
N'en fit à son enfant²⁹².
[—¿Dónde vas, lobo?
—Yo voy no sé adonde,
a buscar el animal extraviado
o el animal mal guardado.
—Lobo, yo te prohibo
por el gran Dios poderoso,
hacerles ningún mal,
como la Virgen, buena madre,
no se lo hizo a su hijo.]

Aunque las oraciones contra el lobo son conocidas en otras regiones de Francia, las versiones de este tipo son especialmente abundantes en la región de Las Ardenas, de donde

²⁹² Prosper Tarbé, *Romancero de Champagne*, tomo II (1862), p. 76.

procede el siguiente texto, que refiere el encuentro de los santos protectores del ganado con los lobos, y cuya finalidad es la protección del ganado perdido hasta la salida del sol:

Saint Pierre et saint Jean se promenant dans ces vallons
Y rencontrent louve et louvetons.
—Louve et louvetons, que fais-tu dans ces vallons?
—Je cherche si j’y trouverai des bêtes égarées.
—Que leur ferais-tu ?
—Je les égorgerais, je leur sucerais le sang.
—Je te conjure de les garder, jusqu’au soleil levé²⁹³.

[San Pedro y san Juan se pasean por estos valles
y se encuentran con una loba y sus lobeznos.
—Loba y lobeznos, ¿qué hacéis en estos valles?
—Yo busco si aquí encontraré bestias extraviadas.
—¿Qué les harás tú?
—Yo las degollaré y les chuparé la sangre:
—Yo te conjuro de guardarlas hasta que salga el sol.]

Esta otra versión ardenesa, de la comuna de Singly, finaliza con una triple exclamación que trata de “cerrar” la boca del lobo para que no pueda causar daño al ganado:

—Loup et louve, que cherches-tu?
—Je cherche les bêtes égarées.
—Et de ces bêtes que feras-tu?
—Percer la peau et sucer le sang.
—Je te défends de percer la peau ni de sourcer le sang.
Serre gueule! Serre gueule! Serre gueule!²⁹⁴

[—Lobo y loba, ¿qué buscas tú?
—Yo busco las bestias extraviadas.
—Y de estas bestias ¿qué harás tú?
—Perforar la piel y chupar la sangre.
—Yo te prohíbo perforar la piel y chupar la sangre.
—¡Cierra boca! ¡Cierra boca! ¡Cierra boca!]

Y en la siguiente versión, procedente también de Las Ardenas, el oficiante trata de impedir el ataque de los lobos invocando a diferentes santos para que cieguen sus ojos, rompan sus dientes y cierren sus bocas, de modo que no puedan hacer daño al ganado:

²⁹³ *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (1906), p. 34.

²⁹⁴ Eugène Rolland, *Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages* (1877), p. 125.

—Ou allez-vous, louves et louveteaux?
 —Nous allons dans ces plaines et dans ces vallons.
 —Qu'y allez vous faire?
 —Nous allons chercher les brebis égarées
 por leur sucer le sang et manger leur chair.
 —Je vous défends, au nom du grand Dieu vivant,
 de faire plus de mal a ces bêtes égarées
 que la sainte Vierge n'en a fait à son enfant.
 Saint Brive aveugle les loups;
 saint Jean leur casse les dents
 et saint Georges leur serre la gueule²⁹⁵.

[—¿Dónde vais, lobas y lobeznos?
 —Vamos por estas llanuras y estos valles.
 —¿Qué vais a hacer allí?
 —Vamos a buscar ovejas extraviadas
 para chuparles la sangre y comer su carne.
 —Yo os prohibo, en nombre del gran Dios viviente,
 hacer más mal a estas bestias extraviadas
 que el que la Virgen ha hecho a su hijo.
 San Brive ciegue a los lobos,
 san Juan les rompa los dientes,
 y san Jorge les cierre la boca.]

La estructura de *historiola* dialogada característica de estos conjuros gallego-asturianos, catalanes y franceses se documenta también en la región nororiental italiana de Friuli, donde en los siglos XVI y XVII se celebraron varios procesos inquisitoriales contra campesinos y pastores acusados de realizar prácticas supersticiosas para proteger al ganado de los lobos. El primero de estos procesos se celebró en 1590 contra Giuseppe Minotto, de 50 años, campesino del burgo de San Lázaro, quien a preguntas del tribunal declaró bajo juramento que rezaba la oración del lobo desde hacía ocho años, y que lo hacía todas las noches cuando dejaba fuera los animales; pero que no sabía que fuese pecado. Preguntado sobre las palabras de la oración, recitó la siguiente fórmula:

In nome di Dio, di Sant Zuan et di Sant Zulian,
 che lave a Montalban.
 Io mi scontraí in lari lof e in lare love.
 —Du la vastu lari lof e lare love?
 —Io voi alla largure e al'e stretture

²⁹⁵ *Ibíd.*

a ciri de fueie gruesse e de minude.
 —Io ti coniuur lari lof e lare love
 pel pape de Rome, pe sante corone,
 pel zendal in tal qual fò involuzzat,
 leie lu dint al lof,
 leie la dint alla love,
 eI det al lari.
 In nom del Pari
 del fi et del spirisant²⁹⁶.

[En nombre de Dios, de san Juan y de san Julián,
 cuando iba a Montalban,
 me encontré un lobo ladrón y una loba ladrona.
 —¿A dónde vais, lobo ladrón y loba ladrona?
 —A buscar crías gordas y flacas.
 —Yo os conjuro, lobo ladrón y loba ladrona,
 por el papa de Roma, por la santa corona,
 por el cendal en que fue envuelto,
 ligo los dientes al lobo,
 ligo los dientes a la loba,
 y los dedos al ladrón.
 En nombre del Padre,
 del Hijo y del Espiritu Santo.]

El tribunal, considerando la simpleza del denunciado y la falta de mala intención en sus acciones, le impuso una *salutarem penitentiam*, consistente en rezar una serie de oraciones de rodillas ante la Virgen durante cinco días, y el compromiso de aborrecer de tales prácticas supersticiosas y no enseñarlas a nadie bajo pena de excomuni6n.

Ante este mismo tribunal comparece, el 7 de mayo de 1606, una mujer llamada Angela, esposa de Romano, colono de S. Giuliano di Pordenone. Afirma que se presenta por indicaci6n de su confesor, para descargar su conciencia y expiar sus culpas. Admite haber realizado pr6cticas m6gicas para preservar o curar a personas de diversas enfermedades como el *mal caduco* (epilepsia), las escr6fulas o el catarro, y confiesa haber realizado invocaciones para restañar hemorragias, para alejar las tormentas y tambi6n para conjurar al lobo; si bien ignorando que no podían efectuarse sin grave pecado. La oraci6n de esta declarante contra el lobo dice así:

²⁹⁶ Véase el proceso completo en Pier Cesare Ioly Zorattini, "Preenti contro il lupo nelli atti del S. Ufficio di Aquileia e Concordia" (1976), pp. 131-146, quien publica las actas de cinco procesos inquisitoriales celebrados entre 1589 y 1666 que incluyen otros tantos *preenti* contra el lobo, todos ellos con estructura dialogada.

¡Santo Lavan diceva:

—Dove andeu ti lare lovo e ti lare lova?

—Andemo alla largura et alla frescura

là della creatura o bestia del tal o della tal che è perduta

a mangiar la soe carne et beber il suo sangue

et a squarzar il suo corame.

—Tornate indrio ti lare lovo e ti lare lova

che ve ligo col zendal

che fu ligato il nostro Signor la notte di Nadal,

se havé la bocca aperta che non la pote mai serrar

et se l'havé serrà che non la poté mai averzer.

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen²⁹⁷.

[Santo Lavan decía:

—¿Dónde vais, lobo ladrón y loba ladrona?

—Vamos a la largura y a la frescura,

allá donde la criatura o bestia de tal que está perdida,

a comer su carne y beber su sangre

y destrozár su piel.

—Volved atrás, lobo ladrón y loba ladrona,

que os ligaré con el cendal

con el que fue envuelto Nuestro Señor la noche de Navidad,

si tenéis la boca abierta que no la podáis cerrar

y si la tenéis cerrada que no la podáis abrir.

En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.]

Después de esta oración, la declarante decía o mandaba decir cinco *Pater Nostri* y cinco *Ave Marie* por el ánima de cualquier ahorcado que se le viniese a la mente, de modo que el alma del ahorcado custodiase a la criatura o animal perdidos y los guiase a casa sanos y salvos. Al final del proceso, la compareciente, que había justificado sus prácticas como obras de caridad, se declara arrepentida y promete abstenerse del uso de tales oraciones, además de asegurar que no transmitiría estas prácticas supersticiosas a persona alguna en el futuro. En consecuencia con esta actitud, el tribunal no procedió legalmente contra ella y cabe suponer que la mujer no sufrió ningún tipo de condena.

Tanto en los textos citados, como en el resto de los que se consignan en los distintos procesos de la inquisición friulana, el denominador común de estas oraciones contra el lobo es el acto simbólico de “ligar” sus dientes para que no pueda hacer daño a per-

²⁹⁷ Pier Cesare Ioly Zorattini, “Un *preento* contro il lupo in un procedimento seicentesco del S. Ufficio di Aquileia e Concordia” (1979), pp. 163-169.

sonas ni ganados. Esta misma fórmula de neutralización de las fauces u otras partes del cuerpo –garras y patas– que el animal agresor emplea para atacar al ganado se emplea en otras modalidades de conjuro contra el lobo de distintos lugares de Europa. De la tradición asturiana, cabe recordar que en la versión 36.4 de la oración de san Bartolomé, documentada en el concejo de Valdés, el oficiante trata de neutralizar los ataques de estos animales impidiéndoles abrir la boca:

ni lobos ni zorros comerían tu ganado
tendrían los dientes pichados y rayados
como reyes de los arados.

El motivo principal de esta fórmula es la analogía establecida entre la cerrazón de sus fauces y la cerrazón de la reja del arado; al igual que en esta otra versión del responso de san Antonio documentada en el concejo de Ibias (48A.6):

nos defienda nuestros ganados
de lobos y lobas,
de zorros y zorras,
de perros y perras,
de otros animales que hay en la cima del monte,
que traigan sus dientes y bocas cerrados
como ojos de arados²⁹⁸.

La difusión de este tipo de fórmula alcanza por el occidente hasta el extremo suroccidental de Galicia, en las inmediaciones de la Ría de Vigo:

ni el perro, ni el lobo, ni el zorro
comerá su ganado,
porque tiene los dientes arrollados
como las ruedas del arado.

(Redondela, PONTEVEDRA)²⁹⁹

En las montañas de Lugo se invoca a san Antonio para que emboce a lobos y zorros con estas palabras:

San Antonio Glorioso,
emboca zorro e lobo

²⁹⁸ Fanny López Valledor, *Literatura de tradición oral nos Coutos (Ibias)* (1999), p. 93.

²⁹⁹ Víctor Lis Quibén, "Medicina popular gallega" (1949) p. 477.

de preias e uñas
e boca e todo.

(Cervantes, LUGO)³⁰⁰

En Salamanca, para proteger al ganado del ataque de lobos y zorros se reza el responso de san Antonio, que incluye en su parte final la misma fórmula:

Si quieren jadel mal
la boca se li afechará,
las patas se li atenderán,
pa que no puedan jadel mal.

(Peñaparda, SALAMANCA)³⁰¹

También se decía en Peñaparda (Salamanca) que rezando el responso de san Antonio se le candaba la boca al lobo y no podía comer al animal³⁰².

Que el uso de este tipo de fórmulas era antaño usual en el sur de España, queda atestiguado en la documentación del Archivo Histórico Diocesano de Guadix. Allí se encuentra el acta de la declaración realizada en 1582 por un campesino llamado Bartolomé Luis, de 60 años y vecino de Moreda (Granada). Este hombre, tras haber tenido noticia de un edicto promulgado en la iglesia mayor de Guadix, por el que se solicitaba la denuncia de aquellos que emplean oraciones supersticiosas para la curación de enfermedades; se presentó por voluntad propia ante el provisor de la diócesis para pedir su opinión sobre ciertas oraciones que suele decir para la curación de *nacidas* y de mal de ojo. Además de estas oraciones, también confiesa saber una “encomienda” para que los lobos no ataquen al ganado:

Echéme con Dios y con Santa María, levánteme con Dios y con Santa María, vestíme y calcéme y abrochéme y puse mi caperuzo y fuime a la fuen Jordán, cogí cien hojas con cien raíces de la yerba çebiuna *para ligar lobo o loba, pies y manos, dientes y boca, para ligar perro y perra, pies y manos, dientes y boca, para ligar zorro y zorra, pies y manos, ojos, dientes y boca, para ligar ladrón y ladrona, pies y manos, dientes y boca*. Levántate pastor y suelta tus canes que tu ganado en cobro está, que Dios y la Virgen santa María guardado te lo ha y santo Andrés con los ángeles treinta y tres como estas palabras son dichas lo guarde Dios de mal³⁰³.

³⁰⁰ Carmelo Lisón Tolosana, *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega* (3ª ed. 2004), p. 129.

³⁰¹ José Manuel Fraile Gil, “Prácticas y fórmulas parareligiosas en El Rebollar salmantino” (2004), p. 308.

³⁰² Juan Francisco Blanco, “Lenguaje y magia” (1988), p. 281.

³⁰³ José Rivera Tubilla, “Oraciones sanadoras y para librar al ganado de lobos, zorros y ladrones”, *elaccitano.com* (12 de marzo de 2009).

En las diligencias realizadas para probar si con tales actos había practicado la hechicería, y viendo el provisor la humildad con la que había venido a declarar, mandó que en adelante no usara ni dijera tales palabras bajo pena de ser castigado como hombre supersticioso. Advirtiéndole además que cuando quisiera socorrer a alguien de algún mal acudiera a los sacerdotes y ministros de Dios y que cumpliera lo ordenado; pues de no hacerlo se le podría castigar con la excomunión y el pago de cuatro ducados para obras pías.

Bien es verdad que la sentencia no fue en este caso muy severa. Como dato interesante, cabe resaltar que además de lobos y otros cánidos, el conjuro trata de actuar también sobre los ladrones de ganado. Mención esta que coincide con otra oración anotada al pie de la letra por la Inquisición de Logroño, como ejemplo de práctica herética y supersticiosa, en un edicto promulgado en 1725:

Para curar el ganado de algún mal que padece, o preservarle de los Lobos, suelen pasar tres géneros de granos, o un género tres veces por la garganta de algún Lobo muerto, y dan a comer el dicho grano al Ganado. Para que el ganado no se pierda, ni sea maltratado de otros Animales, ponen un Maravedí, con la Cruz arriba, e inclinado azia el paraje donde algún Ganado se huviesse perdido, y al siguiente día el dicho Maravedí hechan de limosna en la Caja de las Benditas Ánimas del Purgatorio. Y al mismo fin dizen la Oración siguiente: “*a Dios me Encomiendo /, a mí y a todos los Animales que tengo encomendados /, me los guarde de Perros y Perras, / de Lobos, y de Lobas, / las Bocas cerradas, / y los ladrones las manos atadas, / Fia, Fia, Fia, en Dios y la Virgen María / padrenuestro y avemaría...*”³⁰⁴

Dejando de lado la alusión a los ladrones de ganado (también de tradición medieval y difusión paneuropea), otra fórmula para la cerrazón de las fauces del lobo se encuentra en la oración que rezaban antiguamente los romeros de El Rosellón, L’Aude y Capcir en su peregrinación al santuario de Font-Romeu (Languedoc-Rosellón). Repárese en el hecho de que, para librarse del ataque de estos animales, estos peregrinos se comparan a sí mismos con las bestias que pacen en el campo:

Llop ou lloba,
la besti que vulgueu
no és pas teva ni mia,
es de la santa Verge Maria,
que t’esquinçará la gola
i et barrarà les dents
amb la clau de Sant Llorenç³⁰⁵.

³⁰⁴ Julio Caro Baroja, *Del viejo folklore castellano* (1988), p. 62.

³⁰⁵ Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 55.

[Lobo o loba,
la bestia que tu quieres
no es tuya ni mía,
es de la santa Virgen María,
que te rasgará la garganta
y te cerrará los dientes
con la llave de San Lorenzo.]

En el noreste francés, casi en la frontera con Alemania, los campesinos de la cordillera de Los Vosgos ponen su ganado bajo la protección de San Jorge con estas palabras:

Je mets mes bêtes en pâture;
je suis devant et derrière,
Dieu au milieu qui les garde de tous côtés.
Saint Georges ferme la bouche aux bêtes mauvaises;
saint Jean leur ferme les jambes de devant;
saint Michel celles de derrière.
Allez vous-en, à la garde de Dieu!

(Sapois, FRANCIA)³⁰⁶

[Yo meto mi ganado en el pasto,
yo estoy delante y detrás,
Dios en el medio que lo guarda de todos los lados.
San Jorge cierre la boca a las bestias malas,
san Juan les paralice las patas delanteras,
san Miguel las traseras.
Id a los pastos al cuidado de Dios.]

En el Cantón del Jura, situado en el extremo noroccidental de Suiza, se documentan, ya en el siglo XVII, diferentes fórmulas para la protección del ganado, cuya finalidad es cerrar las fauces a lobos y cánidos asilvestrados para que no puedan causar daño a los animales domésticos. Estas fórmulas fueron anotadas por un *guérisseur de bêtes* anónimo, con fecha de 1637, en un cuaderno de uso personal que lleva por título *Recueil de Remede[s] pour le Bestail et premeierement pour les Cheval*. En este cuaderno se recogen tres fórmulas diferentes para que los animales puedan pasar la noche en sus pastos sin peligro alguno:

Je tourne mes bêtes à champs a la pâture de Saint-Germain, Dieu ferme le mouteau ès cagnes jusqu'à tant que mes bêtes reviennent d'à champs. Au nom du Père, et du Fils, et du saint Esprit.

³⁰⁶ Louis-François Sauvé, *Le Folk-lore des Hautes-Vosges* (1889), p. 127.

Je tourne mes bêtes à champs a la pâture de Saint-Germain. Dieu va devant, Dieu va derrière, et la Vierge Marie va au milieu. Qu'elle ferme tout méchant mouteau de chien ou de cagne, et les preserve de toute mauvaïse gens. Cest au nom du Père, et du Fils, et du saint Esprit.

Je laisse coucher mes bêtes ès champs, d'ici en derrière, d'ici en devant, Notre-Dame au milieu qui les vienne garder de sa cagne restorsse; faites, saint Georges, que l'y vienne fermer le mouteau, qu'elle n'ait aucune force dessus moi ne dessus mes bêtes. Se fasse au nom du Père, du Fils et du saint Esprit³⁰⁷.

En Sicilia, para impedir el ataque de los lobos al ganado se reza una oración que los pastores conocen como *l'attaccata dei lupi*, es decir, la atadura de los lobos (*attaccare*, en italiano, en el sentido de fijar, juntar, pegar, unir), que se pronuncia mientras se hacen nudos a una correa de piel de perro e incorpora motivo del cierre de sus fauces:

Supra via e sutta via
 nun la tuccari la vistiami mia:
 A lu latru la menti,
 a lu lupo ci attacu lu denti.
 Attàcchicci lu denti tutti l'uri,
 ora ca di nolti 'sciu lu sulì.
 Lassa lu lupu cu la luparia
 tri miggia arrasu la vistiami mia³⁰⁸.

[Por arriba y por abajo del camino
 no toquéis a mi ganado.
 Al ladrón [cierro] la mente,
 al lobo le cierro los dientes.
 Ciérrales los dientes todas las horas
 hasta que el sol salga de noche,
 deja la loba con sus lobeznos
 a tres millas de mi ganado.]

Al día siguiente los campesinos deben soltar al lobo para evitar que muera ligado de este modo (pues no se trata de matarlo ni de exterminarlo en modo alguno, sino de neutralizar su ataque) cosa que hacen recitando las siguientes palabras:

³⁰⁷ Robert Gerber, "Le cahier d'un guérisseur de bêtes" (1936), pp. 137-138. Respecto de la primera fórmula, el editor aclara que "les 'cagnes' sont des chiens méchants, et leur 'mouteau' est évidemment leur gueule". Y respecto de la tercera advierte que una parte del texto es oscura: "les vienne garder de sa cagne restorsse" y que probablemente falte alguna palabra.

³⁰⁸ Giuseppe Pitré, *Proverbi, motti e scogiuri del popolo siciliano* (1910), pp. 435-437.

L'anchi ri cira,
 Lu couddu liatu;
 Sciuògghiti, lupu,
 Ca t'aggiu attaccatu.

(Noto, SICILIA)³⁰⁹

[Los dientes de cera,
 el cuello ligado,
 suéltate, lobo,
 que yo te he ligado.]

En el extremo oriental de Europa, en Rumanía, no es frecuente el uso de conjuros para cerrar las fauces del lobo, ya que la tradición rumana asigna a san Pedro el patronazgo sobre los lobos y es él mismo quien proporciona a cada animal la alimentación necesaria y decide el número de ovejas, caballos, etc. que un lobo puede comer al cabo del año; lo cual hace inútil o innecesaria cualquier acción para prevenir esta posibilidad. A pesar de esta circunstancia, la especialista en conjuros rumanos Emanuela Timotin ha podido documentar, a petición mía, una singular versión del conjuro que nos ocupa:

Je vous remercie pour vos précisions. En effet, je n'ai trouvé qu'un seul charme censé lier la gueule du loup que je vous prie de trouver ci-joint. C'est une situation assez étrange, vu que selon le calendrier annuel traditionnel des Roumains il y a 35 jours pendant lesquels le travail est interdit, pour que les loups n'attaquent pas les troupeaux.

Je vous signale également que la tradition roumaine assigne à l'apôtre Pierre la fonction de patron des loups: l'apôtre est celui qui octroie à chaque bête la nourriture qui lui faut et il décide également les brebis/ chevaux etc. qu'un loup peut manger. Par conséquent, les loups sont appelés « les chevaux de saint Pierre »³¹⁰.

El texto de este conjuro rumano es el siguiente:

Nu leg gura ciubotei,
 Leg gura lupului,
 Să nu poată alerga,
 Nici cu gura de a căsca,
 Nici vita de a mânca.
 Să mănânce când i-oi duce
 Și s-apuce când i-oi zice;

³⁰⁹ Mattia Di Martino, "Scongiuri popolari siciliani di Noto" (1884) pp. 57-60.

³¹⁰ Comunicación personal de Emanuela Timotin, del Instituto de Lingüística «Iorgu Iordan-Al. Rosetti» de Bucarest, a quien agradezco sus explicaciones sobre la tradición rumana de oraciones contra el lobo, además del envío de este conjuro y su traducción al francés.

Să mănânce din pământ,
Bulgări, glod și moșinoaic,
Și să piară prin gunoaie³¹¹

[Yo no ato la boca del odre,
ato la boca del lobo,
para que no pueda correr,
ni la boca abrir,
ni el ganado comer.
Que él lo coma cuando yo le dé uno,
que él lo coja cuando yo le diga,
que coma terrones de tierra,
y barro de los hormigueros que están en la tierra,
y que muera en el estiércol.]

La lectura de los dos primeros versos de este conjuro rumano nos sugiere que el recitado de las palabras podría ir acompañado de otras acciones rituales —atar la boca de un odre— que refuercen por analogía la intencionalidad de «atar la boca del lobo» expresada verbalmente, como ya hemos visto en los conjuros sicilianos. Este mismo hecho se observa en tradiciones vecinas a esta, como la rusa o la búlgara. Así, en la región de Tver, al norte de Moscú, los pastores atan una pequeña bolsa de cuero o de tela al cuello de la vaca guía, que camina por delante del resto de la manada, para mantener a raya a los lobos. Esta bolsa recibe el nombre de *vyázlo*, que significa «atado» o «atadura», y tiene el poder de ligar las bocas de los lobos y otros depredadores del ganado. De acuerdo con una idea similar, antes de soltar los caballos en los pastos de primavera, rodean el rebaño tres veces abriendo y cerrando un candado mientras pronuncian estas palabras: «Yo cierro para mi rebaño las bocas de los lobos grises con este candado de acero». Después de la tercera vuelta, se cierra el candado definitivamente y, cuando los caballos han salido a los pastos, se esconde en algún lugar hasta el próximo otoño, cuando regresa el rebaño. De esta forma, las bocas de los lobos se mantienen cerradas mientras los caballos pastan al aire libre. En Bulgaria, los pastores emplean un método similar para proteger su ganado de los lobos. Una mujer coge una aguja y cose en la oscuridad los bordes de su vestido. Un niño le pregunta qué está haciendo, y ella le contesta que está cosiendo los oídos, los ojos y las mandíbulas de los lobos, de modo que ellos no puedan oír, ver o morder a las ovejas, cabras, cerdos y terneros. Y en la región de Smolensko, al oeste de Moscú, cuando se sacan los ganados a los pastos el día de san Jorge, se pronuncia el siguiente conjuro:

³¹¹ Artur Gorovei, *Descântecetele românilor. Studiu de folklor* (1931), p. 354.

—Sordo, sordo, ¿puedes oírnos?
 —No, no puedo oírnos.
 —Quiera Dios que el lobo
 no pueda oír a nuestro ganado.
 —Cojo, cojo, ¿puedes cogernos?
 —No, no puedo cogeros.
 —Quiera Dios que el lobo
 no pueda alcanzar a nuestro ganado.
 —Ciego, ciego, ¿puedes vernos?
 —Quiera Dios que el lobo
 no pueda ver a nuestro ganado³¹².

La difusión paneuropea de este tipo de fórmulas para cerrar las fauces de lobos y otros predadores es claro indicio de su antigüedad, que se ve confirmada en el siguiente conjuro contra tigres, lobos, serpientes, brujos y ladrones anotado en el *Atharvaveda*, el veda de la magia hindú, compilado entre el año 1000 y el 550 antes de Cristo a partir de relatos orales cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos:

Contra diversos enemigos, hombres y animales

Por aquí pasaron tres:
 un tigre, un hombre, un lobo;
 como van lejos los ríos,
 lejos el amuleto divino,
 lejos se retiren los enemigos.

Por un lejano camino vaya el lobo,
 y por uno lejanísimo el ladrón,
 por uno lejano la cuerda con dientes,
 por uno lejano se mueva el malvado.

Tus ojos y tu boca,
 tigre, dentelleamos,
 y todas tus veinte garras.

Al tigre, al primero de los que tienen dientes
 nosotros dentelleamos,
 y después al ladrón, y también a la serpiente,
 al brujo, y también al lobo.

³¹² Alexandr Nikoláievich Afanasiev, *Poeticheskiya Vozzryeniya Slavyanna Pridoru* [Concepciones poéticas de los eslavos sobre la naturaleza] (1865-1869), vol. 3, p. 237; tomo la cita de la traducción inglesa del texto en William Shedden Ralston, *Songs of the Russian People* (1872), pp. 388-389.

El ladrón que hoy se acerque,
machacado se aleje:
por la ruina de los caminos vaya,
Indra con el rayo lo golpee.

*Rotos estén los dientes de la fiera
y aplastadas sus costillas,
lejos tengas al matador de tu ganado,
la fiera se tumbe descansando.*

*Lo que cierres, no lo abras,
lo que abras, no lo cierres;
nacido de Indra, nacido del Soma,
eres el dentelleador de tigres de los Atharvan³¹³.*

Según el profesor Martín Sevilla, autor de la edición crítica del *Atharvaveda* que nos sirve de referencia, este conjuro “parece especialmente aplicado por los pastores, pues las prácticas consistían en que un pastor, siguiendo al ganado, debía ir elevando y clavando en el suelo una vara untada con los posos de la mantequilla líquida ofrecida en el sacrificio; de este modo clavaba o atravesaba las posibles huellas de los temidos enemigos y, según la concepción mágica, a ellos mismos”. En cuanto a su finalidad, el *Kausikasūtra*, tratado que explica las prácticas rituales que acompañaban a los conjuros del *Atharvaveda*, considera este conjuro como protector del ganado.

47

Contra el perro ladrador

47.1

Perro malino del rin tin tin,
la Virgen María pasó por aquí,
no le mordiste a ella,
tampoco a mí,
los dientes y las muelas se te candan,
como las piedras se candan
hasta mañana a la salida del sol.

[Aquilino Jiménez Jiménez, 81 años, GIJÓN / XIXÓN]
[Asensio García (inédita) 2015]

³¹³ Martín Sevilla, *Conjuros mágicos del Atharvaveda* (2002), pp. 147-149.

FUNCIONALIDAD

Hacer que los perros dejen de ladrar.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Versión inédita en la tradición asturiana. La única versión documentada es la que figura en el texto.

OBSERVACIONES

Esta fórmula fue grabada por el investigador de la tradición oral riojana Javier Asensio García, en Madrid, a un gitano de origen asturiano, Aquilino Jiménez Jiménez, “el tío Silvino”, nacido en Gijón / Xixón en 1934 en el seno de la familia “los Trinitarios”, asentada en Asturias desde varias generaciones. El informante aclara que este conjuro era utilizado por los gitanos en sus correrías nocturnas cuando se topaban con algún perro que pudiera delatarlos con su ladrido. Resulta interesante comprobar cómo el motivo principal de este conjuro hace referencia al acto simbólico de “candar” la boca del perro para que no pueda ladrar, en claro paralelismo con los conjuros contra el lobo que acabamos de ver en el apartado anterior.

Por otra parte, este conjuro tiene paralelos con otros del sur español para la protección contra los perros rabiosos, en cuya formulación se invoca a santa Quiteria, a quien se atribuyen diversos milagros de sanación del mal de la rabia. Esta advocación a santa Quiteria se basa, probablemente, en la leyenda de que los perros siempre se calmaran en su presencia y en el hecho de que esta santa aparece a menudo representada sujetando con una cadena a un perro rabioso que lleva la lengua fuera de la boca. En ocasiones también se le representa junto a uno o dos perros que, con la cabeza agachada, se muestran en actitud sumisa frente a ella. Así, por ejemplo, en la provincia de Albacete se documenta un conjuro contra perros rabiosos similar en su formulación a la primera parte de la versión asturiana:

Perro malo, tente en ti,
santa Quiteria pasó por aquí,
no le mordiste a ella,
tampoco me morderás a mí³¹⁴.

³¹⁴ Ángel Nacle, “Leyendas y oraciones”, *La Tribuna de Albacete* (15 de mayo de 2010).

Y de manera similar en la provincia de Jaén, donde al igual que en la versión asturiana, esta santa es sustituida por la Virgen María:

Perro judío,
la Virgen María pasó por aquí,
no le mordisteis,
tampoco me morderás a mí³¹⁵.

No se documenta, sin embargo, entre las versiones sureñas ninguna mención al cierre de las fauces del perro, lo que parece indicar que la versión gitana documentada en Asturias constituye una especie de sincretismo entre la tradición sureña de conjuros contra perros rabiosos y la tradición norteña de conjuros contra el lobo.

48

Responso de san Antonio

48A

“PARA LA PROTECCIÓN DEL GANADO”

48A.1

San Antonio de Padua
que en Padua naciste,
en Portugal deprendiste
letras para predicar,
y estando predicando
el rebaño perdiste,
el Hijo de Dios te lo halló
y tres dones te dio:
lo perdido hallado,
que ampare todo el ganado,
lo que esté mal amparado,
sin pastor, sin dolor
hasta que salga el sol.

[Llerices-CANGUES D'ONÍS]
[De Llano (1922), pp. 135-136]

³¹⁵ Olayo Alguacil González, “Literatura oral de la Alta Sierra”, *Anales de la Sierra de Segura*, p. 105: www.asociacionsierradesequera.com/16literaturaoraldelaaltasierrapdf.

48A.2

San Antonio esclarecido,
 lleno de luz y de gracia,
 de los santos escogido,
 fue detalle natural
 que estando Cristo cenando
 con sus discípulos a la mesa
 pasó por allí Antonio y le dice:
 —Otórgame, Cristo, esta entenencia.
 —¿Qué entenencia pide Antonio?
 —Ganados que hay por los montes
 perdidos y desterrados,
 sean muertos, sean vivos,
 a mí sean ‘comendados.
 Juan bautizó a Cristo,
 Cristo bautizó a Juan
 en el río del Jordán.
 Así como estas palabras
 son ciertas y verdaderas,
 guarda Cristo sus ganados
 de malos peligros, amén³¹⁶.

³¹⁶ Frente al conjunto de versiones asturianas e hispánicas de la oración de San Antonio, cabe destacar en esta versión de Llanuces (Quirós) la mención al bautismo de Cristo en el río Jordán, que corresponde al motivo principal de un antiguo conjuro paneuropeo para “estancar la sangre”, documentado en las tradiciones escritas y orales de Inglaterra, Holanda, Alemania Noruega, Suecia, Letonia, Lituania, Rusia, Bielorrusia, Chequia, Polonia y Ucrania, a lo largo de un periodo de tiempo que va desde el siglo IX hasta las últimas décadas del siglo XX. La *historiola* de este conjuro alude al hecho de que cuando Cristo fue bautizado en el río Jordán, se detuvo la corriente y sus aguas quedaron estancadas. La analogía que se establece en este conjuro busca la conexión entre el hecho de que el río Jordán dejase de fluir con el *desideratum* de que la hemorragia del paciente se detenga. El ejemplo más antiguo conocido de este conjuro es un texto en latín del siglo IX: *Christus et S. Johannes ambulans ad flumen Jordane, dixit Chr. ad S. Johanne: “Restans flumen Jordane”. Commode restans flum Jordane, sic restet vena ista*” (manuscrito Hs 5359, folio 30 v., de la Librería Vaticana). Esta modalidad de conjuro se documenta en la tradición alemana en los siglos XI y XII, y en la tradición inglesa desde el siglo XIV hasta bien entrado el siglo XX, como se puede ver en esta versión recogida de la tradición oral en 1929: *Christ was born in Bethlehem, / baptized in the river of Jordan, / the river stood, / so shall thy blood, / N [nombre del paciente] / in the name of the Father, / of the Son / and the Holy Ghost*. Entre las distintas versiones de este conjuro, aparece una modalidad minoritaria (dos conjuros entre un total de cuarenta y cuatro versiones, uno de ellos del siglo XV y otro del siglo XIX) que tiene como finalidad la de inmovilizar a “lobos y ladrones” para que no puedan atacar al ganado, basándose en la misma analogía con el estancamiento de las aguas del río Jordán. Modalidad esta que podría estar en relación con esta fórmula asturiana para la protección del ganado: *Juan bautizó a Cristo, / Cristo bautizó a Juan / en el río del Jordán, / Así como estas palabras, / son ciertas y verdaderas, / guarda Cristo sus ganados / de malos peligros, amén*. Véase a este respecto el apartado dedicado al conjuro tipo “Flum Jordan” en Jonathan Roper, *English Verbal Charms*

48A.3

¡Oh, san Antonio bendito!,
yo te ruego y te suplico,
por el bendito cordón que cinguiste,
libra de misericordia
al que en tus manos tuviste,
como libraste a tu padre y a tu madre
de una muerte tan forzosa,
líbrame la oveja que me falta
de l.lobos ya l.lobas
de raposos y raposas,
de canes ya caniel.las,
de águilas ya aiguiliel.las.
de todos los animales bravos
que anden por hacer mal
treinta leguas en contorno
donde no puedan llegar,
ni su carne ‘espedazar
ni su sangre derramar,
que estea tan segura
como el buen Jesús de la Verdad.
La Virgen nació en Belén,
fue encoronada en Jerusalén,
para siempre sea bendita y alabada, amén.

[Remedios Pérez Rodríguez, 60 años, Burgazal-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1998]

48A.4

Este fue de papá, en paz descanse. Tiño miedo equivocarme, ¿eh? É malo equivocarse:

Oh glorioso san Antonio de Padua,
en Padua naciste,
en Lisboa fuiste criado,
al monte calvario subiste,
tu santísimo cordón hiciste,
con María Santísima te encontraste.

(2005), pp. 104-109, y especialmente el artículo de T. W. Smallwood, “God was born in Bethlehem: the tradition of a Middle English charm” (1989), pp. 206-223. Para la difusión paneuropea de este conjuro, véase Tatiana Agapkina y Andrei Toporkov, “Charm Indexes: Problems and Perspectives” (en prensa).

—¿Adónde vas, Antonio, Antonio?
 —Voy buscar el calvario que he perdido.
 —Anda, vuelve tres pasos atrás,
 el niño Jesús sentado hallarás.
 Te he de dar un don
 que no ha de haber otro varón,
 te he de dar un mando
 que no ha de haber otro tan gallardo:
 donde quiera que seas nombrado
 no caerá piedra ni rayo,
 ni lobo ni raposa haga parada
 ni saque sangre en los ganados,
 ni muera mujer de parto
 ni criatura pagana,
 páguelo Dios y la Virgen María
 con un padrenuestro y un avemaría,
 pidiendo a Dios Nuestro Señor
 y al glorioso san Antonio de Padua
 que nos defienda todo cuanto Dios nos dio,
 principalmente el alma y el cuerpo,
 de todo peligro.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]

[Suárez López (inédita) 1997]

48A.5

San Antonio de Pauda,
 en Pauda naciste,
 en Benón fuiste criado,
 tu monte calvario subiste,
 tu cordón cinguiste,
 a María Santísima encontraste,
 y te dijo:
 —¿A dónde vas, Antonio, Antonio?
 —En busca de mi santo cordón, que lo he perdido.
 —Vuelve tres pasos atrás,
 que al niño Jesús hallarás
 y te ha dar un don
 que nunca lo dio a ningún varón,
 y te ha dar un mando
 que nunca lo dio a ningún gallardo:

—Donde quiera que tú estés serás nombrado
 nin caerá pedra nin rayo,
 nin lobo nin loba
 nin raposa nin raposo
 nin aiga nin aigo
 nin ningún abichuco
 que saque sangre a mi ganado,
 ni mujer muera de parto
 ni niño se apague,
 apáguelo Dios con un padrenuestro
 y una salve a la Virgen pa que le ayude.

[Manuel, c. 70 años, Mourentán-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

48A.6

En el nombre de Dios
 y del glorioso san Antonio,
 de Padua naciste,
 en el monte criaste,
 de ave vestiste,
 vuestro santísimo cordón teñiste,
 vuestro santísimo *berbiallo* perdiste,
 a buscarlo volviste,
 con la Virgen encontraste
 y te dijo tres veces:
 —Antonio, Antonio, Antonio,
 vuélvete tres pasos atrás
 y al hijo bendito hallarás,
 tres dones y tres mercedes le pedirás,
 así como el ausente sea presente,
 el perdido sea amanecido,
 lo olvidado sea recordado
 y el señor san Antonio de Padua
 nos defienda nuestros ganados
 de lobos y lobas,
 de zorros y zorras,
 de perros y perras,
 de otros animales que hay en la cima del monte,
 que traigan sus dientes y bocas cerrados

como ojos de arados,
que no puedan llegar a nuestros animales,
con cien pasos atrás,
con un padrenuestro
y un avemaría le acompañarás.

[Oliva, 49 años, Fulgueiras-IBIAS]

[Valledor (1999), p. 93]

48B

“PARA ENCONTRAR COSAS PERDIDAS”

48B.1

San Antonio de Padua,
que en Padua naciste,
en Portugal deprendiste
letras para predicar;
estándolas predicando
un ángel te fue a llamar,
que a tu padre sin culpa
lo iban a ahorcar.
Fuiste,
lo salvaste,
y cuando volviste,
tres mercedes le pediste:
Que lo perdido sea hallado,
lo olvidado acordado
y lo ausente se nos presente.

[Rafaela Pérez, 60 años, Nueva-LLANES]

[Cabal (1928), pp. 294-295]

48B.2

San Antonio de Padua
que en Padua naciste,
en Portugal aprendiste
letras para predicar,
estando predicando

se te vino a revelar
 que a tu padre y a tu madre
 los iban a ahorcar
 y tú por ir a librarlos
 el breviario perdiste,
 el hijo de María lo halló y te lo dio
 y en él tres cosas te concedió:
 que lo perdido fuese hallado
 y lo hallado recobrado
 y así como esto es verdad,
 hágase tu voluntad.

[Braulio Vigón Suerodíaz, 9 años, COLUNGA]

[Vigón (1895), p. 217]

48B.3

San Antonio bendito de Padua,
 que en Padua naciste
 y en Portugal aprendiste
 letras para predicar.
 Estando predicando
 se te vino a revelar
 que a tu padre lo iben ahorcar.
 Tanta prisa llevaste,
 tanto corriste
 que el diario perdiste,
 que el hijo de Dios
 tres cosas le pidió:
 que lo ausente sea presente,
 lo perdió sea encontráu
 y lo olvidáu, acordáu.

[Consuelo Suárez Peláez, 83 años, Rusecu-SOBRESCOBIU]

[Suárez López (inédita) 1994]

48B.4

San Antonio milagroso,
 el santo bien de mi alma,
 al monte fuiste a adorar,
 con tu padre justamente

visteis ajusticiar.
 El birivario perdiste,
 el niño Jesús lo halló
 y tres veces te llamó:
 —Antonio, Antonio, Antonio,
 toma vuestro birivario,
 lo perdido, aparecido,
 lo ausente sea presente,
 y así como es verdad,
 sácanos, señor, de esta necesidad.

[Luisa Díaz Fernández, 77 años, Priero-SALAS]
 [Suárez López (inédita) 1997]

48B.5

Señor san Antonio de Padua,
 en Padua naciste
 y en Padua te criaste,
 al monte subiste,
 tu cordón cinguiste,
 tu albario perdiste,
 vas a buscarlo,
 no lo has encontrado,
 la Virgen ha llamado,
 ella ha dicho:
 —Vuelve tres paso más atrás,
 tu hijo sentado lo hallarás,
 con tres dones tres virtudes le otorgarás:
 lo ausente que se presente,
 lo olvidado recordado,
 lo perdido aparecido.
 Así como estas tres cosas
 son verdades,
 señor san Antonio de Padua
 nos ampare y nos defienda
 a todo lo que amaneció y oscureció,
 nos defienda el alma
 del peligro del demonio, amén.

[Cesárea, 66 años, Collada-ALLANDE]
 [Suárez López (inédita) 1998]

48B.6

San Antonio de Padua,
 en Padua naciste
 y en Padua te crieste,
 al monte subiste
 y tu *vario* perdiste,
 a buscarlo has ido
 y no lo has alcontrado,
 a la Virgen has hallado
 y ella te ha dicho:
 —Antonio, Antonio,
 Antonio divino santo,
 vuélviti tres pasos para atrás,
 que a mi hijo bendito
 sentado lo hallarás,
 tres dones y tres virtudes le pedirás,
 que él te las otorgará:
 lo ausente, que se presente,
 lo olvidado, recordado,
 el perdido, aparecido.
 Como estas tres cosas
 son ciertas y verdades,
 el señor san Antonio me conceda
 de guardar el ganáu... [que fuera]

[José Flórez Campo, 66 años, Las Defradas de las Montañas-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 1998]

48C

“SORTILEGIO PREMONITORIO”

48C.1

San Antonio de Padua,
 que en Padua Naciste,
 en Salamanca estudiaste,
 en el templo de Dios predicaste;
 cuando estabas predicando,
 oíste una voz que decía:
 ¡Antonio! ¡Antonio!

A tu padre lo van a ahorcar.
Del cielo de Dios bajaste,
al Niño Jesús encontraste,
y tres cosas le pediste:
que lo perdido, sea encontrado;
que lo alejado, sea acercado;
y en vista lo deseado.
Por el hábito que te pusiste,
el cordón que te ceñiste
y el Niño Jesús,
que en tus brazos tuviste,
concédeme lo que te pido
y dame una señal:
perro ladrar,
niño llorar
o puerta cerrar. Amén.

[sin lugar, ASTURIAS]

[Fernández García (2007), pp. 153-154]

FUNCIONALIDAD

48A: Protección del ganado contra el ataque de lobos y otros depredadores / 48B: Encontrar lo perdido, recordar lo olvidado y tener noticias de las personas ausentes / 48C: Sortilegio premonitorio.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

48A: “Protección del ganado”: Las fórmulas del tipo 48A.1, que piden el amparo del ganado que está “sin pastor y sin dolor” hasta que salga el sol, se documentan en el área centro-oriental de Asturias: Cabrales, Cangues d’Onís, Amieva, Piloña, L.lena. La fórmula 48A. 2, que incluye el motivo del bautismo en el río Jordán, está documentada en versión única en el concejo de Quirós. El resto de fórmulas de protección del ganado contra lobos y otros depredadores se encuentra en el área centro-occidental de Asturias: Somiedu, Miranda, Tinéu, Cangas del Narcea, Allande, Bual, Villayón, Eilao, Ibias, Degaña.

48B: “Para encontrar cosas perdidas”: Se documenta aleatoriamente por toda la región: Llanes, Ribesella, Colunga, Colunga, Caravia, Ponga, Sobrescobiu, Nava, Salas, Somiedu, Cangas del Narcea, Allande. La presencia de esta modalidad en Asturias obedece, sin duda, a una introducción más reciente.

48C: “Sortilegio premonitorio”: Fórmula documentada en versión única (sin lugar), seguramente importada del sur de España, donde es habitual.

OBSERVACIONES

San Antonio de Padua es el apelativo que recibe en el santoral católico el predicador y monje portugués Fernando Martim de Bulhões, nacido en Lisboa en 1195 y muerto en Padua en 1231, a la edad de treinta y seis años. Por su vida ejemplar y por la gran cantidad de milagros que se le atribuyeron, fue el santo más rápidamente canonizado por la Iglesia, cuando aún no había transcurrido un año desde su fallecimiento. Sus atributos son el libro, el pan, el niño Jesús, la mula y la Custodia.

El responso de san Antonio se utilizaba desde antiguo en diversas prácticas mágicas que tenían por objeto averiguar las señas de la persona amada y obtener el dominio su voluntad. Así se comprueba en el proceso inquisitorial celebrado en Valencia en 1620 contra una hechicera llamada Vicenta Gracia Almenar, quien confesó que para ligar a su amado, de modo que no pudiera yacer con otras mujeres, encendía tres candelas blancas y rezaba la oración de santa Elena; a continuación apagaba las candelas, encendía otras tres candelas de color amarillo y arrodillándose rezaba a san Antón de Padua una oración que dice así: *Padre mio, santo Antón de Padua en Padua uos naçistes y en Lisboa assiento tuuistes el breuiario perdistes y a buscarlo fuistes y a la uirgen hallastes, tres dones le demandastes, que el perdido fuesse hallado, el hurtado fuesse por uos descubierto y hallado que el don que yo le demandare no me sea negado, que no pueda Fullano en taula menjar ni reposar en casa de uiuda, soltera ni cassada, ni ramera ni ramigera sino que uinga y que nigu lo detenga*. Después de repetir esta oración tres veces consecutivas, apagaba las candelas amarillas, rezaba tres padrenuestrós y tres avemarías y volvía a encender las blancas, rezando de nuevo, esta vez en valenciano, una oración a san Antonio Abad³¹⁷.

En otro proceso inquisitorial, celebrado a finales del siglo XVIII por el tribunal del Santo Oficio de Sevilla, contra una gitana de Huelva llamada Ana Barbero, “la Cupido”, acusada de realizar maleficios amorios con indicios de pacto diabólico, se recogen varios sortilegios para este fin, uno de los cuales se realizaba mediante un juego de naipes y la oración siguiente: *San Antonio bendito en Padua nacistes, en Portugal*

³¹⁷ Juan Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España* (1989), p. 270.

*te criastes, en el púlpito de mi Santo Cristo predicastes, estando predicando hechastes de menos el breviario, llegaron y te dijeron que tu padre le iban a ajusticiar, te bajaste del púlpito a buscarlo, encontrastes en él al Niño del remedio y le dijistes: Niño mío tres cosas te pido y todas tres me las habéis de otorgar, que lo que tiene alejado le sea acercado, que lo que falte perdido sea hallado, que los afligidos sean consolados. Si fulano me tiene que hablar, mientras que se rece un padrenuestro y un avemaría, puertas abrir, puertas cerrar, perros ladrar, diciendo que sí o que no te dirá*³¹⁸.

El responso de san Antonio goza de un extraordinario arraigo en la tradición oral de España, Portugal e Iberoamérica. Sin embargo, las versiones registradas a lo largo de los siglos XIX y XX no suelen tener el carácter de sortilegio amoroso, sino que están orientadas a la localización de objetos perdidos, el recuerdo de lo olvidado y el retorno de los ausentes. La más temprana documentación que conozco de esta modalidad se encuentra en el proceso inquisitorial iniciado en 1633 por el tribunal de Murcia contra Ana Martínez, alias “la Corcovada”, soltera, de 40 años de edad y vecina de Orán, quien confesó saber, entre otras, la oración siguiente, que debía rezarse de rodillas en una habitación iluminada solamente por una vela sostenida en la mano derecha, mientras que con la izquierda se sostenía un imagen del santo: *San Antonio de Padua al monte subisteis, vuestro santissimo brebiario perdisteis, tres pasos atrás disteis, en las manos de mi señor Jesuchristo lo hallasteis, tres dones le demandasteis, que lo perdido fuese allado y lo alejado açercado y lo ausente presente, assí señor San Antonio de Padua me otorguéis esto que os pido*³¹⁹.

Similar a esta, en la tradición oral moderna, es la versión andaluza publicada por Rodríguez Marín a finales del siglo XIX:

Beato Antonio, en Padua nacites,
 en Portugal te criates,
 donde Cristo predicó predicates.
 Predicando tubites rebelación
 que a tu padre lo iban a ‘jorcá.
 Der púrbito te bajates;
 de la jorca lo quitates;
 en er camino perdite ‘r brebiario;
 el Hijo de la Bigen María se lo jayó;
 tres boses de la Bigen María oites:
 —Beato Antonio, beato Antonio,

³¹⁸ María Jesús Torquemada Sánchez, *La Inquisición y el diablo: supersticiones en el siglo XVIII* (2000), p. 114.

³¹⁹ Juan Blázquez Miguel, *La hechicería en la región murciana (Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1819)* (1984), pp. 104-105.

beato Antonio, buerve atrás,
 que tu santo brebiario lo hayarás.
 En él hayarás un Santo Cristo 'nclavao;
 tres dones le pedirás;
 que lo perdío sea jayao,
 l'orbidao recordao
 y lo alejao acercao.
 Estas tres cosas te pío,
 otórgamelas, santo mío³²⁰.

O esta otra versión recogida de la tradición oral portorriqueña a fines del siglo XX:

San Antonio de Padua,
 que en Padua fuiste nacido
 y en Padua fuiste criado,
 te encontraste con la Virgen,
 los tres dones le pediste
 y los tres dones te otorgaron;
 que se ampare lo perdido,
 lo olvidado sea recordado
 y se acerque lo alejado³²¹.

En Asturias y otras comunidades del noroeste peninsular, el responso de san Antonio se reza también con esta triple finalidad, pero su función principal es la protección de los ganados extraviados contra el ataque del lobo y otros predadores salvajes. Así, por ejemplo, en esta versión gallega, procedente de Sarriá, en la provincia de Lugo:

San Antonio bendito de Padua,
 en Padua naciche,
 en Portugal estudiache,
 por los hábitos que vestiche,
 por los cordós que cinguiche,

³²⁰ Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), núm. 1059. Véanse también los números 1057 y 1058. Versiones castellanas, madrileñas, extremeñas, andaluzas y riojanas en José Manuel Frailé Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), núms. 468-486. Sobre la figura de San Antonio en el folklore, véase Juan Rodríguez Pastor, "Algunas manifestaciones folklóricas en torno a San Antonio de Padua" (1996), pp. 84-98, y especialmente los estudios de José Manuel Pedrosa; "San Antonio casamentero, o la religión del Eros" (en prensa); "San Antonio casamentero y sus canciones: religión, lírica y carnaval" (en prensa) y "Antonio de Padua, santo y mago" (en prensa).

³²¹ Versión de Ceiba (Puerto Rico), publicada por Teodoro Vidal en *Oraciones, conjuros y ensalmos en la cultura popular puertorriqueña* (2010), p. 85.

o perdido sea topado;
 gárdame todo meu gando
 que anda aquí no monte alzado
 sin pastor nin criado.
 Gárdamo de lobos e lobas,
 de zorros e zorras,
 de cas e cadelas,
 de gatos e gatas,
 de garduños e garduñas,
 de furós e furonas,
 de outra ave rapiña
 que por el mundo andiver,
 que non poidan nin su pelexa romper
 nin súa sangue beber.
 Por o poder de Dios e da Virxe María,
 un padrenuestro e un avemaría³²².

O en esta otra, procedente de la comarca de Trás-os-Montes, en el norte de Portugal:

O meu padre Santo António,
 quando ao altar subiste
 e teu breviário perdiste,
 três vezes do céu ouviste:
 António, António, António,
 vai depressa, volta atrás,
 teu breviario acharás;
 está Jesus sentado nele,
 três coisas lhe pedirás:
 O perdido seja achado;
 o esquecido, lembrado;
 e o vivo, guardado.
 Gardai-me de lobo e loba,
 de raposo e de raposa,
 de ave ou avejão
 e das coisas que más são³²³.

Normalmente, en cada comunidad suele haber una persona que sabe echar el responso de san Antonio, y es a la que acuden los vecinos cuando se les extravía una res en el monte para que response por el animal. Si consigue decir la oración sin titubear ni

³²² Carmelo Lisón Tolosana, *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega* (3ª ed. 2004), pp. 128-129.

³²³ Joaquim Alves Ferreira, *Literatura popular de Trás-os-Montes e Alto Douro. Devocionário* (1999), p. 188.

equivocarse, significa que el animal perdido se encuentra sano y salvo, quedando desde ese momento bajo la protección de san Antonio.

Mi padre, en gloria esté, arrezaba al ganáu, y él sabía si el animal taba muerto o si taba vivo. A lo mejor iban con las cabras, y si faltaba alguna lo primero que hacía era arrezala. Y cuando se levantaba de rezar sabía si ya la mataran los lobos (Benigno Fernández Fernández, 82 años, La Nisal-Cangas del Narcea, 1998)

La que había era la oración de san Antonio, la había y la hay, pero esa yo no la sé, desgraciadamente. La oración esa no falla. Si al echala te sale bien, no le pasa nada al animal o a la persona o a cualquiera que se la echas. Ahora, si sale mal no le des vueltas. Si el que la echa la oración no le sale, se equivoca, eso es muerte o desaparición. La oración de san Antonio, esa si que ia verídica. Y no la sé, desgraciadamente, porque mi abuelo no nos la podía enseñar, porque decía que entonces perdía el poder (un hombre, El Abedul-Miranda, 1998)

Había oraciones. No, eso vilo you, porque ibamos con las vacas ya las ovejas, ya víamos los lobos ¡ay Dios, qué miedo pasábamos! Ya arrodillábase una persona que taba con nosoutros ya marchaba el lobo. Decía una oración, que mi madre sabía la ya nunca fuei pa enseñanosla. Nun fuei porque tenía un poder que el.la no era quien a enseñala a naide, enquivocábase. Ya cuando echaba la oración sabía cuando taba muerto el animal ou vivo. (Preciosa Fernández García, 62 años, Las Abieras-Cangas del Narcea, 1998)

Además de saber si el ganado extraviado está vivo o muerto, el *arresponsador* puede localizar su paradero con total precisión, como se muestra en los siguientes testimonios:

Aquí en una casa que hay ahí p'allá había una mujer que echaba la oración cuando faltaba ganao o esas cosas. El marido mío dijo que una vez que les faltara una vaca y que no la encontraban por ninguna parte, y resulta de que ya llevaba él la tira yendo p'ahí pa ese monte a buscarla. y salió ella y que le dijo:

—¡Ay, nenín!, ¿vas a buscar la vaca? Mira, nun te mates, hombre, siéntate en tal sitio que ya la verás. Va a venir a beber a tal sitio y allí la ves. Ya tiene un jatín.

Fíjate, ella ¿por qué lo sabría? Yo esas cosas sí que me dan mucho que pensar, ¿cómo esa mujer tendría esos alcances pa saber esas cosas? Y fui cierto, hizo lo que le dijo aquella mujer y así como ella se lo dijo allí vino la vaca con el xatín. Pariera y no la encontraban, llevaban la tira buscándola y nada (María Fernández García, 64 años, Xiyón-Cangas del Narcea, 1998)

Una vez faltárale una vaca a un paisano de arriba de la braña, y bajó a que se la rezara [mi padre]. Y dice mi padre:

—La vaca nun ta bien, pero la vaca ta viva. ¿Tú mireste ahí pol regueiro'l prau, ho?

Volví otro día:

—¿Tú mireste bien pol regueiro'l prau, ho?

—Pasé echando un vistazo, pero...

Y un día, tanto eso, que cogíu ya volvíu a mirar, fue a dar otro vistazo, y taba nu regueiro'l prau, metiera una pata así detras de un reizu de un árbol y rompióla y taba allí con la pata rota.

Y otros de ahí de Robléu Forco perdieran tamién un caballón viejo, quedóu por allí cuando nevóu a mediaos de octubre. Y vinieron a mi casa a que lo arrezara a ver. Y diz él:

—El caballo ta nu Monte'l Caleichu, ta arrimáu a una faya. Buscáilo nu Monte'l Caleichu.

Y después taba nu Monte'l Caleichu, taba tresenguíu, era viejo, taba tresenguido, taba flaco, era viejo y claro, el frío lo jodía. Y taba allí a la vera'l árbol, ya comiera todo lo alrededor del árbol. (Benigno Fernández Fernández, 82 años, La Nisal-Cangas del Narcea, 1998)

Es preceptivo que una vez rezada la oración, no se salga en busca del animal hasta el amanecer, pues se entiende que la protección de san Antonio será efectiva durante toda la noche y que anticiparse en su búsqueda sería una muestra de desconfianza hacia el poder del santo, lo que podría acarrear funestas consecuencias.

Una vez había uno aquí que llamaban Bastián, y entonces pues faltába-y la yegua, que antes iban con las yeguas mucho pal monte. Ya entonces había personas que echaban la oración a san Antonio, ya diz él a la muyer:

—Pues voy a bajar a que fulana me eche la oración a san Antonio.

—Bueno, pues hala.

Y, hala, echó-y aquella mujer la oración a san Antonio. Y díjo-y la mujer:

—Hoy no la vayas a buscar, que hoy ya no debes de ir a buscarla.

Porque dicen que en echando la oración, que nun se puede ir a buscar. Pero él sicasí nun paraba, y a las tantas de la noche subió a buscarla. Eso si lo pensamos bien ia verdá, entós ¿pa qué le echas la oración? Es que nun tienes confianza ya. Y el subió a buscarla, y cuando iba pol monte dijo que viera una luz —sería el ángel de la guarda o you qué sei quién sería—, y que le dijeran:

—Bastián, ¿ónde vas?

—A buscar la yegua.

—¡Pues búscala de día, que de noche es mía!

Y entós que él que tuviera que volver pa casa. Pero eso decían que fuera verdá, pero bueno ¿you qué sei si eran cuentos? (José Fernández Cortina, 78 años, Morzón-Cangas del Narcea, 1998)

Desde que echabas la oración al ganáu nun podías ir a buscarlo, porque decían que si ibas desde que echabas la oración... una vez que habían ido a buscarlos y que habían visto un señor con un palanquín, ya que se retirara y que, claro, él se retiró y luego pues todo se *escabildó*, que creo que les fue *mu* mal pa traerlos pa casa, porque nun se habían fiao d'él, habían echao la oración y habían ido luego a buscar el ganáu (Trinidad Rodríguez, unos 70 años, Oubacho-Cangas del Narcea, 1999)

Había un paisano aquí en La Espiniella que tenía un rabañísimo de ovejas. Y faltáronle. Y bueno, mandó echar la oración de san Antonio. Y claro, echaron la oración de san Antonio, pero él, así y todo, salió en busca. Ya violó que taba alrededor de ellas así, que era como

un crío, alrededor de las ovejas. Pero al asomar él desapareció todo, ovejas, ya crío ya todo. Y luego ya le dijeron:

—Al momento que se mandan rezar no se pueden buscar. Pa eso ta ya el que las curia. (María Cuervo, 90 años, Faéu-Salas, 1997)

En numerosos testimonios, e incluso en sucesos experimentados en primera persona, la protección de san Antonio se manifiesta en ocasiones mediante la presencia corpórea del santo, bien sea en figura de niño o de hombre de corta estatura, que porta un cayado y cuida del ganado perdido hasta el amanecer:

Una vez, a uno que le faltaba un rabaño de ovejas, ya fue por entre la nublina, muy ciega, ya nu las alcontró. Vino sin ellas. Y entós que tuviera to'la noche rezando a san Antonio, ya venga a rezar, venga a rezar, pidiendo a san Antonio que-y las salvara, que-y las guardara, que no-y las fueran comer las fieras. Ya pola mañana, así que taba amaneciendo, echanon andar, a buscalas. Y cerca del rabaño taba la nublina oscura, ciega tovía, y que vieran un rapacín con un palo y un sombrero en pico del rabaño. Y entós que fueran acercándose, acercándose y que aquel rapacín allí taba col sombrero y con un palo muy guapo que tenía na mano. Y al ellos llegase, el repacín marchóu. ¿Y quién era? ¡San Antonio que las taba defendiendo! (Gloria Álvarez, c. 60 años, Antoñana-Miranda, 1997)

Una vez un paisanín viejo, viejo regular, pero era faltoso, era un poco subnormal, pues lo echaron con las ovejas pa un bosque muy lejos allá alante, y estaba allí y era en ivierno, y cuando se dio cuenta oscureció y nun fue pa traer el rebaño pa casa. Y él era un poco faltosín y quedo a dormir en una cueva, y salió to'l pueblo a buscalo, pero nadie lo encontró hasta el día siguiente pola mañana, y durmió en aquella cueva, que es un sitio muy lobedizo, hay muchos lobos, y por la mañana dijéronle:

—Pepe, ¿nun tuviste miedo?

Diz él:

—No, yo no, nun tuve miedo. Yo tenía un paisanín con un cayáu ya un nenín nu brazo tornándomelos na puerta.

Y era san Antonio. (Teresa Marrón, uno 65 años, La Pola-Somiedu, 1996)

Una vez nos faltaban unas ovejas, y mi madre dijo:

—Voy a echar la oración a san Antonio.

Y mi padre y yo salimos en busca de las ovejas por la mañana, y vimos una estatua curiando las ovejas. Una cosa, una fantasma, así como si fuese un santo de la iglesia. No sabemos lo que era porque, claro, se quitó de golpe. Si esperara allí a que nós la cogiéramos ya la vieramos ¿eh?, diríamos:

—¡Coño, pues era san Antonio!

Pero non pudimos saber qué era, mas que una fantasma. Era blanco todo, todo, todo blanco. Y era san Antonio que taba curiando las ovejas. Y desapareció de golpe. Y las ovejas vivas, no les pasó nada. Y pasaron la noche fuera. ¡Tres ovejas! (Arcadio Vega, 75 años, Buspol-Salas, 1997).

CONJUROS CONTRA SERES MITOLÓGICOS

49

Contra el pisadiel

49.1

Pisadiel de la mano furada
rueda cien veces
la mar salada
antes de acercarte
a los pies de mi cama.

[Piedad Lanza Lanza, c. 60 años, Veiga-NAVIA]

[Tatiana Díaz Lanza (inédita) 2015]

49.2

Pesadiel de la mano furada
dieciséis años
has rondar la mar salada
antes que llegues a mi posada.

[Justa López Luíña, 94 años, Villapedre-NAVIA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2014]

FUNCIONALIDAD

Ahuyentar al pisadiel de la mano furada para evitar terrores nocturnos y pesadillas.

RITUAL

Se reza una o varias veces antes de dormir.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Nunca antes documentada en Asturias. Las dos versiones recientemente documentadas proceden del concejo de Navia.

OBSERVACIONES

Pisadiel de la mano furada es el nombre que dan al *trasgu* o *trasno* en el concejo de Navia. Es un duende familiar que se dedica a hacer *trasnadas* en el ámbito doméstico. A

veces le da por aterrorizar a los durmientes –especialmente niños– con sus pesadillas. Su rasgo físico más llamativo es que tiene un agujero en la palma de la mano izquierda, de ahí el sobrenombre distintivo de “mano furada”.

¿Cuál no sería nuestra sorpresa al ver que este mismo sobrenombre sale a la luz en un proceso del Santo Oficio de la Inquisición de las Islas Canarias celebrado en 1667? La declarante, Nicolasa Rodríguez de Jesús, doncella, de 26 años de edad, preguntada por el tribunal del Santo Oficio, admite saber, entre otras, esta curiosa oración:

San Bartholomé me dijo
que me echara y me durmiera
y que miedo no tuviera
de piedra ni de jonda
ni de cosa que Dios lo sonbra (?)
ni de la pesadilla que tiene la mano jorada³²⁴.

Entre las asechanzas diabólicas que aquella muchacha trataba de evitar con su plegaria nocturna aparece esta “pesadilla que tiene la mano jorada”, cuyo apelativo está en evidente relación con nuestro “pisadiel de la mano furada”. Pero, ¿quién es realmente este ser ambivalente?, ¿Es masculino o femenino? ¿Por qué le tiene miedo la pobre Nicolasa? ¿Cuáles son sus efectos sobre el durmiente?

Antes de responder a estas preguntas, sería conveniente matizar el supuesto del que hemos partido para definir al “pisadiel de la mano furada”, identificándolo con el *trasgu* o *trasno* de la mitología asturiana. En la tradición asturiana existe otra especie de duende más maligna que ese *trasgu* travieso e inocente, al que se expulsa de la casa mandándole realizar una tarea imposible, como recoger un puñado de mijo derramado en el suelo con su mano agujereada. Se trata del *pesadiellu*, una especie de íncubo nocturno, que se sienta sobre el pecho del durmiente, oprimiendo sus pulmones, impidiéndole respirar y llegando a causarle, incluso, la muerte. De hecho, en la segunda acepción del DRAE la palabra “pesadilla” significa, precisamente: “Opresión del corazón y dificultad de respirar durante el sueño”. Una clara alusión a este duende nocturno aparece en *El Quijote*, cuando Sancho se halla durmiendo en la venta de Maritornes y esta se introduce súbitamente en su cama para escapar

³²⁴ Preguntada para que “diga y declare con distinción quién le enseñó las oraciones referidas y para qué efecto le dixeran eran buenas y si las ha rezado o enseñado a otras personas”, la testigo dijo “que algunas se las enseñó su madre ya difunta, y otras aprendió siendo niña de algunas personas”. Al final, la pobre Nicolasa fue advertida de no volver a utilizar tales oraciones ni enseñarlas a nadie bajo la pena de un severo castigo. Cfr. *W de Gray Birch, Catalogue of a collection of original manuscripts formerly belonging to the Holy Office of the Inquisition of the Canary Islands* (1903), pp. 675-678.

de la ira del ventero: “En esto despertó Sancho y, sintiendo aquel bulto casi encima de sí, pensó que tenía la pesadilla” (Don Quijote, cap. XVI, *De lo que le sucedió al ingenioso hidalgo en la venta que él se imaginaba ser castillo*). Y más explícitamente, Sebastián de Covarrubias, en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), define la “pesadilla” como “un humor melancólico que aprieta el corazón con algún sueño horrible, como que se carga encima un negro, o caemos en los cuernos de un toro &c.”.

La palabra equivalente en alemán es *Alptraum*, que significa “sueño de elfo”; pues en la mitología germánica se cree igualmente que las pesadillas son provocadas por un elfo que se sienta sobre el pecho del durmiente. Lo mismo la denominación inglesa *Nightmare*, que proviene de la palabra *Mahr*, especie de demonio nocturno. E igualmente la palabra francesa *Cauchemar* que se explica como “un peso en el pecho, una opresión y una dificultad para respirar que sobrevienen durante el sueño”. A todas ellas hay que añadir otras denominaciones romances más cercanas al asturiano *pesadiellu* o *pisadiel*, como la *pesanta* aragonesa y catalana, el *pesaruolo* italiano, o el *pesadelo da mão furada* portugués.

Volviendo a las Islas Canarias, la oración anotada por el tribunal del Santo Oficio en 1667 siguió su andadura de boca en boca y aún pervive en la tradición oral de finales del siglo XX, como se puede ver en esta oración “para evitar pesadillas” documentada en la isla de La Palma:

San Bartolomé me dijo
que me acostara en mi cama,
que no tuviera miedo
a la pesadilla mala,
que la pesadilla mala
tiene la mano jurada
y las uñas corcovadas,
con que escarba las cenizas
al pie de la mejorana³²⁵.

Es probable que la implantación de esta oración en las Islas Canarias sea de ascendencia portuguesa, ya que es precisamente en Portugal donde alcanza una mayor

³²⁵ Versión de San Andrés y Sauces (La Palma) grabada entre 1980 y 1997 por C. Hernández Hernández y M. Trapero Trapero, publicada por J. M. Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 171. Cfr. una decena de versiones similares documentadas en la primera mitad del siglo XX (islas de La Palma y Tenerife) y publicadas por Max Steffen en “Lexicología canaria, II, Nombres vulgares de las hipericáceas en Canarias” (1948), pp. 167-169.

difusión. Sirva de ejemplo esta versión documentada por Leite de Vasconcelos en Guimarães a finales del siglo XIX:

Nossa Senhora me dix
 que me deitase e dormisse,
 e que medo nun tomasse,
 nem ò (ao)mar, nem à onda,
 nem ò homén de má sombra,
 nem ò fraco Pesadelo
 que tem a mão furada
 e a unha revirada³²⁶.

O esta otra, documentada recientemente en el distrito de Faro:

São Bartolomeu me disse
 que folgasse e que dormisse,
 que não tivesse medo da onda
 nem da sombra,
 nem do pesadelo da máfurada
 nem da unha encarquilhada³²⁷.

Bien sea desde Portugal o bien desde las Islas Canarias, la oración contra la “pesadilla mala” alcanza una notable difusión en Hispanoamérica, con versiones documentadas en la República Dominicana, Colombia, Brasil, Argentina y Puerto Rico. Así, por ejemplo, en la tradición portorriqueña, según refiere Teodoro Vidal: “para evitar las pesadillas y dormir tranquilamente algunas personas acostumbraban, en el momento de acostarse, hacer con la mano tres cruces sobre la almohada y repetir”:

El Señor me dijo a mí
 que me metiera en la cama,
 que no le tuviera miedo
 a la pesadilla mala,
 ni a los dientes del rastrillo
 ni a la mano agujerá³²⁸.

³²⁶ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) p. 289.

³²⁷ Versión de Borno, municipio de Loulé, distrito de Faro, recitada por Juliana Faisca, de 79 años, recopilada por Idália Farinho Custódio en el año 2000. Publicada por Idália Farinho Custódio, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cárdigos, *Orações. Património Oral do Concelho de Loulé*, III (2008), p. 77.

³²⁸ Versión documentada en Yabucoa (1977). Cfr. otras versiones en Teodoro Vidal, *Oraciones, conjuros y ensalmos en la cultura popular portorriqueña* (2010), pp. 217-219.

Todas las versiones que hasta ahora hemos traído a colación corresponden a un tipo diferente al documentado en el concejo asturiano de Navia. En ellas, la persona que va a acostarse invoca a un santo protector —normalmente san Bartolomé— para librarse de temores y gozar de un buen sueño. Sin embargo, las versiones navegas se dirige directamente al ente maligno, sin recurrir a la intermediación de ningún santo o divinidad protectora, ordenándole que vaya al mar y no regrese hasta haberlo rodeado cien veces; es decir, que no vuelva en toda la noche.

Para encontrar paralelos directos de este tipo de versión, más asemejada a un conjuro primitivo que a una plegaria nocturna, tenemos que desplazarnos a las Islas Azores. Allí, en la Ilha Terceira, conviviendo con la oración dirigida a san Bartolomé que ya conocemos, se encuentra otra modalidad de conjuro que se corresponde exactamente con las versiones asturianas:

Pesadelo da mão furada,
da unha acotovinhada,
passa o mar quarenta vezes
antes que chegues aquí.

(Altares)³²⁹

Pesadelo da mão furada,
da unha acotovinhada,
mil vezes passes o mar
que cá não possas chegar

(Quatro Ribeiras)³³⁰

Pesadelo da mão furada,
passa o mar nove vezes,
três vezes p'ra lá, três p'ra cá
e três p'ra lá
e fica-te na banda de lá.

(Fontinhas)³³¹

El editor de esta serie de versiones azorianas, J. H. Borges Martins, comenta el hecho de que en el área estudiada conviven dos modalidades diferentes de oraciones

³²⁹ Cfr. una veintena de versiones similares a las aquí reproducidas en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), pp. 95-102.

³³⁰ *Ibidem.*

³³¹ *Ibidem.*

contra el *pesadelo*, siendo una de ellas —la dirigida a san Bartolomé— semejante a la que existe en la tradición portuguesa continental; mientras que la que acabamos de ver sería de creación local, es decir, de la tradición azoriana autóctona, puesto que no se documentan paralelos de la misma en otras áreas de la tradición portuguesa. Sí se encuentra, sin embargo, en la tradición gallega, como se puede ver en esta versión recopilada por Carmelo Lisón Tolosana en el municipio coruñés de Rianxo:

Trasniño, trasnote,
da palma da man furada,
sete veces rodarás
a custodia sagrada
antes qu'entrases
na miña morada³³².

Y también en estas otras dos versiones coruñesas, documentadas por Fernando Alonso Romero en el municipio de Finisterre:

Trasno bellano,
da palma furada,
pásalo-o mar
millar e remillar de veces
antes que a miña pousada chegues.

Trasno da trasnada,
palma da man furada,
entre as espiñas dos espiñares,
entre as areas dos areales,
cruzarás a mar cen veces,
antes da miña pousada chegares³³³.

Como se puede ver en esta serie de versiones gallegas y azorianas, la encomienda que se dirige al íncubo nocturno para que se ausente durante la noche consiste en cruzar el mar varias veces antes de atormentar al durmiente. A este respecto, destaca por su innovadora originalidad la versión de Rianxo, en la que el mar es sustituido por la “custodia sagrada”, que igualmente debe rodear varias veces; tarea esta que también se antoja imposible por la natural aversión que el ente maligno debería sentir hacia este objeto litúrgico. Otra tarea imposible que se le puede encomendar es contar las

³³² Carmelo Lisón Tolosana, *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II* (1990), p. 115.

³³³ Fernando Alonso Romero, *Historia, leyendas y creencias de Finisterre* (2005), pp. 104-105.

estrellas del cielo, como en esta oración portuguesa documentada en el municipio portuense de Paços de Ferreira:

Com Deus me deito,
 com deus me alevanto,
 com graças de Deus
 e do Divino Espirito Santo
 p'ra que me cubra com seu manto,
 se eu cõ ele coberto for,
 não terei medo nin temor.
 Que me livre do pesadelo
 que tem mão furada
 ou a tem arrevoltada.
 Vai contar as estrelinhas ao Céu,
 e depois me venha pesar...³³⁴

La tarea de contar estrellas impuesta a este *pesadelo* portuense nos transporta directamente al extremo oriental de la costa cantábrica, en el País Vasco francés, donde existe otro íncubo nocturno conocido como Inguma cuyas características coinciden punto por punto con las que se atribuyen al *pisadiel* asturiano y al *pesadelo* gallego-portugués. Sus principales efectos sobre el durmiente consisten en la sensación de asfixia y opresión angustiosa del corazón durante el sueño nocturno. Para evitarlo, se le ordena contar las estrellas del cielo y otros elementos innumerables, como en esta versión de la localidad francesa de Espelette, en el departamento de Pirineos Atlánticos:

Inguma, enauk hire bildur!
 Jinkoa eta Andre Maria
 hartzen tiat lagun.
 Zeruan izar, lurean belar,
 kostan hare,
 hek guziak kondatu arte
 ehadiela neregana³³⁵.
 [¡Inguma, no te tengo miedo!
 A Dios y a la Virgen María
 tomo por amigos.
 Hasta que hayas contado

³³⁴ VV. AA., *Paços de Ferreira: estudos monograficos*, vol. 2 (1986), p. 350.

³³⁵ José Miguel de Barandiarán, *Mitología Vasca* (Madrid: Minotauro, 1960), pp. 69-70. Cfr. José María Satrustegui, "Sueños y pesadillas en el devocionario popular vasco" (1986), pp. 5-34.

las estrellas del cielo,
 las hierbas de la tierra
 y las arenas de toda la costa
 no aparezcas en mi presencia.]

Además de esta serie de versiones vascas, asturianas gallegas y portuguesas, esta modalidad de conjuro contra la “pesadilla” ha alcanzado una notable difusión en la tradición iberoamericana, con versiones documentadas —que sepamos— en Puerto Rico y Colombia. Así, en la tradición portorriqueña, donde junto a la oración de san Bartolomé convive también esta segunda modalidad:

Pesadilla, pesadilla,
 de la mano agujerá,
 tres veces a la mar vayas
 y a mi cama nunca más.

(Maricao)³³⁶

Pesadilla, pesadilla,
 pésale a la mar salá;
 antes de volver a mi casa
 tres veces a la mar va.

(Jayuya)³³⁷

Y en la tradición colombiana, donde se documentan versiones híbridas, compuestas por la suma ambas modalidades:

San Miguel me dijo a mí
 que me acostara en mi cama,
 que no le tuviera miedo
 a la pesadilla mala,
 con sus dientes de marfil
 y sus manos agujereadas.
 Pesadilla, pesadilla,
 da mil vueltas en el mar
 y no vuelvas a mi casa³³⁸.

³³⁶ Teodoro Vidal, *Oraciones, conjuros y ensalmos en la cultura popular puertorriqueña* (2010), pp. 218-219.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Octavio Marulanda, *El folclor de Colombia: práctica de la identidad cultural* (1984), p. 53.

CONJUROS DE MAGIA AMOROSA**50****Para dominar la voluntad de un hombre****50.1**

Como decimos, los conjuros más frecuentes eran los destinados a ligar o atraer el amor del hombre. Muy usual en el oriente de Asturias debió ser el que incluía la formulilla que sigue:

Conjúrote con Dios Padre,
conjúrote con Dios Hijo,
conjúrote con el Espíritu Santo;
conjúrote con santa María, su madre,
conjúrote con san Pedro y san Pablo,
conjúrote con san Cosme y san Damián,
conjúrote con toda la Corte Celestial
que no puedas estar ni reposar
ni a otra mujer puedas encontrar
hasta que a [nombre de la persona] venga a encontrar
ledo y manso, manso y ledo
como Nuestro Señor Jesucristo subió el Viernes Santo
a morir por mí y por ti en el santo madero.

[Valentina, "la Chata de la Portilla", asilo de LLANES, 1966]

[Martínez (1987), p. 147]

FUNCIONALIDAD

Dominar la voluntad de un hombre para asegurar su fidelidad.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La única versión documentada es la que figura en el texto.

OBSERVACIONES

A diferencia del resto de fórmulas mágicas del corpus asturiano, que entrarían dentro del concepto de magia blanca —aquella que busca la concesión de un favor mágico o sobrenatural de orden positivo para el oficiante—, este conjuro amoroso pertenece al campo de la magia negra, puesto que de su aplicación se espera un resultado negativo o perjudicial para otras personas, como lo es la pretensión de doblegar su voluntad. Frente a la opinión del colector, que considera “muy usual” este tipo de conjuros en el área de referencia, se trata de un conjuro extremadamente raro en la tradición asturiana, tanto que esta versión dictada por Valentina, “la Chata de La Portilla”, en el asilo de Llanes, en 1966, es la única que podemos traer a colación³³⁹.

El único paralelo que conozco de la versión de referencia es la oración declarada por la hechicera Juana Ramírez, natural y vecina de San Clemente (Cuenca) ante el tribunal del Santo Oficio en el siglo XVII:

Fulano, león bravo,
 cónjúrote con Dios Padre,
 cónjúrote con Dios Hijo,
 conjúrote con el Espíritu Santo,
 conjúrote con Santa María, su madre,
 conjúrote ojos, boca y corazón,
 que no puedas estar ni reposar
 hasta que a Fulana revengas a buscar,
 ledo y manso, manso y ledo,
 y así como Nuestro Señor Jesucristo
 vino el Viernes Santo
 a morir por ti y por mí en el madero³⁴⁰.

³³⁹ La ausencia de este tipo de conjuros en la documentación existente sobre la tradición asturiana me hizo pensar en un primer momento que la informante podría ser natural de Castilla-La Mancha, Extremadura o Andalucía, ya que el topónimo que forma parte del apodo de la informante tiene representación en esas comunidades; sin embargo, en el mismo concejo de Llanes hay un pequeño pueblo llamado La Portilla, muy cercano a la capital del concejo.

³⁴⁰ J. Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos, Brujería, hechicería y superstición en España* (1989), pp. 278-279.

CONJUROS CONTRA LAS ASECHANZAS DEL DIABLO

51

Las doce palabras retorneadas

51.1

La una, la Virgen pura.
La dos, las tablas de Moisés.
La tres, las tres Marías.
La cuatro, los cuatro evangelistas.
La cinco, las cinco llagas.
La seis, los seis cirios ardiendo.
La siete, los siete gozos.
La ocho, los ocho coros.
La nueve, los nueve cielos.
La diez, los diez mandamientos.
La once, las once mil vírgenes-
La doce, los doce apóstoles.

[Versión facticia de la tradición asturiana]

[De Llano (1924), pp. 103-105]

51.2

Una es una,
la Virgen pura,
que parió en Belén
y quedó Virgen pura
para siempre jamás amén.
Dos son dos,
las dos tablas de Moisés.
Tres son tres,
las tres personas distintas.
Cuatro son cuatro,
los cuatro evangelistas.
Cinco son cinco,
las llagas de nuestro padre san Francisco.
Seis son seis,
las seis candelas que hay en Galilea.
Siete son siete,

los siete coros.
 Ocho son ocho,
 los ocho gozos.
 Nueve son nueve,
 los nueve gozos.
 Diez son diez,
 los diez mandamientos.
 Once son once,
 las once vírgenes.
 Doce son doce,
 los doce apóstoles.

[Josefa Santovenia, 32 años, Vibañu-LLANES]

[Cabal (1928), pp. 286-287]

51.3

La una la Virgen pura,
 más esclara el sol que la luna,
 la luna más que tú,
 más puede Dios que tú.
 Las dos tablas de Moisés,
 donde Jesucristo puso los pies
 para subir a la casa santa de Jerusalén.
 Las tres Marías.
 Las cuatro témporas.
 Las cinco llagas.
 Las seis candelas.
 Los siete cielos.
 Los ocho gozos.
 Los nueve corros.
 Los diez mandamientos.
 Las once mil vírgenes.
 Los doce apóstoles.

[Manuela la de Hermina, c. 70 años, Felechosa-AYER]

[Suárez López (2008), pp. 253-255]

FUNCIONALIDAD

El conocimiento de las “doce palabras” sirve como talismán ante las asechanzas del diablo, ya sea en vida o en el tránsito de la muerte.

RITUAL

La recitación de esta fórmula verbal se efectúa como un diálogo que comienza a requerimiento del diablo: “Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la una”. La persona requerida contesta empezando por la primera de las doce palabras. A continuación, el diablo pregunta la segunda palabra, y la persona contesta empezando por esta y continúa con la primera. La pregunta se repite con la tercera palabra y la persona contesta empezando con la tercera y siguiendo en orden descendente hasta la primera. El diálogo se repite hasta llegar a la palabra número doce, de manera que en cada una de ellas la persona que responde debe recitar la serie en orden descendente hasta llegar a la primera palabra.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Tiene una amplia difusión en Asturias, así como en toda España, Europa e Iberoamérica.

OBSERVACIONES

Conocidas como las doce palabras “retorneadas”, “retornadas” o “redobladas” por el hecho de que deben ser recitadas en orden ascendente y, a la vez, en serie acumulativa descendente, estas “doce palabras” se interpretan en diferentes lugares como salmodia, oración, conjuro, ensalmo e incluso como cuento o serie de adivinanzas.

Por lo general, tanto la tradición asturiana como en la tradición hispánica, el recitado de estas “doce palabras” se asocia a un cuento folklórico conocido como “el pacto con el diablo” (ATU 812), cuyo argumento consiste en que un hombre (o una mujer), estando en apuros o en grave necesidad, hace un pacto con el demonio y este le ayuda a cambio de su alma, que solo podrá salvar si cuando llegue el momento es capaz de recitar las “doce palabras”. Con la ayuda de un personaje sagrado (la Virgen María), el protagonista recita las palabras del modo indicado y así se libra del diablo.

En cuanto a sus antecedentes estas “doce palabras” han sido puestas en relación con el cuento *Gòsht-i-Fryânô*, un relato en lengua pelvi del siglo V antes de Cristo. Aunque en este relato son diez los elementos (y no doce) y su simbología obviamente no es la misma porque el cristianismo no había surgido aún, parece que a partir de él pudieran haberse originado las diferentes versiones de las religiones budista, mahometana, judía y cristiana, y a través de esta última haberse difundido por Europa durante la Edad Media. Otras hipótesis sobre el origen de esta composición sitúan sus antecedentes en

el *Himno latino de Clinio*, en un canto hebreo de Pascua (Ehod mi yodea: ¿Quién sabe el uno?) o incluso en los cantos drúidicos pueblos celtas de Bretaña³⁴¹.

En cualquier caso, el más antiguo antecedente conocido de las “doce palabras” en su contexto cristiano es la versión del siglo XVI, en latín, citada por Edmond de Coussemaker, que responde exactamente a la serie progresiva y acumulativa preguntas y respuestas:

Dic mihi quid est unus?
 Unus est Deus,
 qui regnat in coelis.

Dic mihi: quid sunt duo?
 Duo sunt testamenta,
 unus est Deus
 qui regnat in coelis.

Dic mihi: quid sunt tres?
 Tres sunt patriarchae,
 duo sunt testamenta,
 unus est Deus
 qui regnat in coelis.
 [...]

Dic mihi: quid sunt duodecim?
 Duodecim apostoli,
 undecim stellae
 a Josepho visae,
 decem mandata dei,
 novem angellum chori,
 octo beatitudines,
 septem sacramenta,
 sex sunt hydriae,
 quinque libri Moisis,
 quattuor evangelistae,
 tres sunt patriarchae,
 duo sunt testamenta,
 unus est Deus
 qui regnat in coelis³⁴².

³⁴¹ Aurelio Macedonio Espinosa, “Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retorneadas” (1930), pp. 390-413.

³⁴² Edmond de Coussemaker, *Chants populaires des flamands de France* (1856), pp. 132-133. Cfr. el estudio de Aurelio Macedonio Espinosa sobre esta composición y sus paralelos en *Cuentos populares españoles* (1947), n° 14: “Las doce palabras retorneadas”.

También es relevante en cuanto a la funcionalidad mágica de estas “doce palabras” el dato documental aportado por Aurelio de Llano a partir de una noticia publicada en 1920 por el periódico *Las Noticias* de Barcelona, donde se refiere que:

Un proceso de brujería incoado en Valencia en 1624, manifiesta empleaban en actos de hechicería *Las doce palabras de la fe*, con especial eficacia para librarse de la acción de los ministros de la justicia empezando: “A la una vale más el sol que la luna; a las dos vale más Dios que vos; a las tres, las tres Marías”, y terminaba: “las dos tablas de Moysen, donde fue Nuestro Señor Jesucristo a Jerusalem, do vive y reinará para siempre y sin fin, amén”³⁴³.

También es interesante el empleo de las “doce palabras” como ensalmo curativo en la tradición portuguesa, según se constata en el proceso incoado en 1694 por la inquisición de Lisboa contra la *benzedeira e feiticeira* Anna Martins, donde la declarante admite saber cierta oración del *Anjo Custodio*, “muito efficaz para lançar fora todos os achaques e espiritos malignos”:

Dize-me um que, é só Deus amen.

Dize-me deus, que são as tabuinhas de Moysés.

Dize-me tres, as tres são os tres patriarchas de Jacob.

Dize-me quatro, que são os quatro Evangelistas: Lucas, Marcos e Matheus (ainda que sejam quatro não se nomeiam mais de tres).

Dize-me cinco, que são as cinco chagas de N. S. J. Christo.

Dize-me seis, que são os seis cirios bentos, que a virgen accendeu quando seu bento filho nasceu.

Dize-me sete, são os sete goivos que goivaram a Virgem Maria.

Dize-me oito, que são os oito corpos dos Santos ou os oito corpos christãos que estão em Massarelos.

Dize-me nove, que são os nove anjos.

Dize-me dez, que são os dez mandamentos.

Dize-me onze, que são as onze mil virgens.

Dize-me doze, que são os doze Apostolos.

Dize-me treze, que são as treze varinhas do sol, que arrebatao ao diabo, do pequeno até o maior³⁴⁴.

³⁴³ Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano* (1922), pp. 104-105.

³⁴⁴ *Sentença proferida pela Inquisição de Lisboa contra Anna Martins em 16 de maio de 1694* (Ms. núm. 156 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra), en J. C. A. de C., “Documentos para a historia do Santo Oficio em Portugal (III)”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, IX (1861), pp. 379-385.

Como se puede ver, la encausada añade en esta versión una decimotercera palabra, número de mal agüero asociado con el demonio, que actúa como punto final del relato sin ir encadenada a las anteriores, como sucede con las doce que le preceden. Añade a continuación la declarante que repitiendo tres veces esta oración salían los malos espíritus de las personas sin demora alguna, porque habían de salir o reventar, de la cual oración ella siempre usaba con buen suceso, no solo para este efecto, sino también para curar toda clase de achaques. Sobre la suerte de esta pobre mujer analfabeta, viuda de 91 años, acusada de hechicería y pacto con el demonio, véase adelante el epígrafe 64 referido al ensalmo para las quemaduras.

CONJUROS CONTRA EL MAL DE OJO

52

Contra el mal de ojo

52A

“PASAR EL AGUA”

52A.1

Y además, van con los niños a ver a una desaojadera para que les pase el agua por el alicornio que, así llaman a un disco de asta de ciervo que venden en algunas boticas, y a una copa de hueso, la cual creen que procede del fabuloso Unicornio.

La desaojadera, para pasar el agua, echa esta en una vasija al mismo tiempo que reza el credo; y al decir “su único Hijo”, introduce en el agua el disco. Y como este tiene un agujerito en el centro, salen *barbujas* [*sic*] por él. Esto es señal de que el niño está *agüeyau*. Las burbujas son los ojos de la bruja y hay que quemarlos, para lo cual echan unas gotas del agua pasada, sobre las baldosas del llar calentadas al rojo. Después, el niño bebe el agua de la vasija y sana.

En Oviedo, las desaojaderas al introducir el disco en el agua se persignan y dicen:

Dos ojos te vieron
y un corazón malo,
Dios te bendiga
y el Espíritu Santo.

[OVIEDO / UVIÉU]
[De Llano (1922), pp. 110-112]

52A.2

En nuestros días hay pocas hechiceras auténticas, es decir, convencidas de haber recibido de sus antepasados los arcanos poderes para conjurar y poder pasar el agua. Teniendo conocimiento de una pude recoger, de manera indirecta, el rito más auténtico, tal como ha llegado a nuestros días.

El agua para el desagüeyamiento deberá llevarla preferentemente la persona enferma o alguien en su nombre. Si el agüeyado es un animal, entonces hay que llevar algunos pelos del mismo, preferentemente del rabo.

La hechicera coge el agua y la echa en una taza; a continuación manda a la persona que haga la señal de la cruz, al tiempo que también la hace ella, pero tres veces y con el alicor. Seguidamente ambos rezan un padrenuestro.

Después, reza la hechicera el credo en voz alta, y en voz baja susurra algo que no se puede descubrir. Reza el credo con el alicor entre los dedos índice y pulgar, haciendo cruces sobre el agua, tocando los bordes de la taza. En el preciso momento que dice: “su único Hijo”, deja caer el disco de hueso dentro del agua, en tanto continúa el credo hasta su fin. Observa entonces las burbujas que se producen en el agua, y mientras, musita palabras ininteligibles. Según las características de las burbujas se puede saber si se trata de una agüeyadura o no; si así fuera, las burbujas no son otra cosa que los güeyos de las brujas que hicieron el mal.

Se espera entonces que el agua quede en reposo y los ojos desaparezcan. Cuando así sucede la hechicera enciende la cocina y sobre la llama derrama tres veces el agua, y otras tantas veces dice este conjuro:

Este agua ha de quemar
como el mal ha de marchar.

Conjurada el agua y quemada, la hechicera la echa en una botella, a la cual si no queda llena agrega agua, ya que no puede quedar nada vacío hasta el tapón, para que no pueda entrar cosa distinta en tanto se empiece a curar la agüeyadura. De este “agua del alicor” debe tomarse un trago en ayunas durante nueve días, comenzando al día siguiente, y cada día debe rellenarse la botella, pues el agua no pierde los poderes siempre que haya en la botella más de lo que se agrega.

Este rito ofrece algunas variaciones. En algunos sitios la hechicera echaba sal junto con el agua, quemando ambas en el fuego, y empleando la siguiente fórmula:

Ni quemo el agua
ni quemo la sal,
quemo los ojos
que me hacen mal.

[sin lugar, ASTURIAS]
[Carbajal (1983), pp. 84-85]

52A.3

Pa pasar l'agua col cuernu al ganáu, había que coyer agua nun vasu y facer tres cruces col cuernu nel borde'l vasu y entós había que decir:

Saco todo mal d'oyo,
saco toda codicia y toda envidia.
Donde Dios entró todo mal salió,
donde Dios entró todo lo curó,
donde Dios entró todo lo arregló.

Dempués rezábase un credo y echábase'l cuernu ente l'agua, salién los güeyos si había mal engüeyamientu y d d'esi agua chábase una gotina y un pocu sal na cocina y decíase:

Non quemo l'agua nin el sal,
quemo los güeyos que te miren mal.

Si yera persona dábase a beber l'agua aquel durante siete díes en ayunes. Si yera un animal faciéense cruces pol llombu.

[Elvira Menéndez Amado, 91 años, Porceyo-GIJÓN / XIXÓN]

[Peña (2002), p. 48]

52A.4

[Mi madre pasaba el cuernu], un cuernu que tenía ella con un furaquín, que pasaba de un lau a otru, y pasábalo a rapacinos pequeños, a gente, a vaques... ¡bueno!, ya estaben por muertos, dábenlos por muertos... y sanaben todos.

Échabamos l'agua en una fuente y presinábamomos, y después hacías col cuernu eso... [cruces sobre el borde de la taza]

Un cuernu de un animal...sí, alicor, alicor...
Alicor, alicor,
por la virtud que Dios te ha dado,
obrarás aquí un milagro.

Y después había que rezar una oración y pasabas el agua:

San Antonio de Padua,
defiende gente y ganados.
Si buscáis milagros,
mirái miembros desterrados,
el mar sosiega su ira,
los pobres van remediados.

Antonio divino santo,
 concédeme este favor que te pido,
 si es porque es
 y si no es porque no es,
 que salga la bruxa
 y salga el mal güeyu,
 y la bendición del Padre
 y la del Hijo
 y la del Espíritu Santo
 entre en esta agua
 por todos los siglos de los siglos, amén.

Y hacíen una cruz en agua, y si era una persona que estaba envidiada salíen unes burbujines pegaes al cuernu. Entós eso es que estaben envidiaos. Y [uno] era envidiaos y otro el mal ojo. El mal ojo... unes burbujes grandes, el mal ojo. Y si era envidiáu, unes burbujes piquiñines pegaes al cuernu. Y entonces había que mojar un deu en el agua y hacer una cruz en la mano. Y después había que beber aquella agua. Lo que sobraba no había que tiralo, había que consumilo pa cocinar o pa lo que fuera... pero no lo había que tirar. Y mi madre pasólo a muchos, y nunca cobró un duru a nadie.

[Suceso Ordieres Pedrayes, 96 años, Santa Mera-VILLAVICIOSA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013 / Suárez López (inédita) 2014]

52A.5

Alicor, alicor,
 por la virtud que Dios puso en ti,
 obrarás este milagro de salud,
 y sirva a quien lo tome
 y maldita sea quien lo codició.

Esto ye lo que decía mio güela, que era de Bedriñana y llamábase Asunción. Ella esto [el alicor] poníalo en la xarra, y a la que diba haciendo eses palabres... [diba haciendo la cruz] col cuernu. Y tiraba el cuernu en la xarra y detrás les medalles. Después de hacer esa oración y tal, metíalu ahí [el cuernu] y luego les medalles [una de la Virgen de Covadonga y otra de san Antoniu]. Uno ye tar agüeyáu y otro ye tar codiciáu... l'agua normalmente hay que llevalo de casa, de tu casa, una botella... "Asunción pásame el agua" y luego da-ylo a beber [a la persona afectada], mojar el... y hace-y una cruz [en la frente]. Y si no mejora del todo, vuelves a los quince días. Y [mi madre] pasábalo siempre... y yo pasólo a veces, a veces, a veces dícenme "pásame el agua pol ñeñu", pero que yo no... que yo no sé...

[Delfina Blanco Figaredo, 62 años, Oles-VILLAVICIOSA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

52A.6

Pa pasar el agua hay coger una taza [con agua] y hacer cruces en el corte de la taza y decir: “Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo” [tres veces]. Dispués [volviendo a hacer cruces] otres tres:

Dos ojos malos te vean,
un corazón falso,
indínate Dios
al Espíritu Santo.

Dispués [hay que santiguarse] y decir otres tres veces:

Sal mal,
como esta agua
se ha de tomar.

Y hay que decilo nueve veces haciendo la cruz encima la taza. Y namás que ye eso, eches la cuerna allí [en la taza de agua] y reces un “Señor mío Jesucristo” por la salú de quien sea, de la persona que-y lo pases. Y luego tien que beber el agua nueve días. El primer día tres veces, tres paparaos de cada vez, y los otros días una vez. Yo las veces que-y lo pasé pa gente que tenía amistá con ella, siempre-y valió.

[Sara Guardado Suárez, 86 años, Santa Cruz-CORVERA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2014 / Suárez López (inédita) 2014]

52A.7

Una vez me pasó que un nieto de aquí que vive en Oviedo, de crío venía y siempre se ponía malo cuando venía aquí. Y claro, dije yo a la hija:

—Este neno hay que lo mirar. Hay una que dicen que sabe sacar el mal ojo, que llaman Vespertina —que hoy no vive ya la pobre— ¡Hay que llamar a Vespertina que venga!

Y mirólo y diz ella:

—Sí, sí, el crío tien el mal ojo.

Y vino ella y sacóselo. Pero non solamente bastó eso, porque una vez una rapaza que tuviera aquí con un calderero —el calderero era gallego pero ella era de Mieres— Y pasárale un caso con el crío. Y en Mieres, charlándolo con mujeres, dicen:

—Hay una aquí que saca el mal de ojo.

Ya dijéron-y cuál era y fue. Taba con una tienduca, ya diz ella:

—Yo sí, pero me falta lo mejor. Hay que tener una peseta en plata pa pasarle el agua, y la peseta que tenga el niño sentáu de una parte y de la otra la cruz. Porque algunas tienen a Alfonso XII o Alfonso XIII y por el otro lao la cruz, pero ahí tenía que tar el niño sentáu de un lao.

Ya entonces dije yo:

—Lo que voy a hacer ia poner el agua a serenar con la peseta esa y darle el agua.

Y yo sabía unas palabras de la buela de la nuera mía, que una vez un hijo que vive ahora de Oviedo p'acá..., el neno nun decía nada, ya bautizáronlo y el caso ye que luego decíame aquella paisana —la buela de aquí de la nuera—:

—María, ¿fuenon a acristianarlo o fueno a endiablarlo?

El guaje al principio nu lo sentían, y luego nun callaba ni a tiros. Ya diz ella:

—¿Tienes una peseta en plata?

Digo yo:

—Sí.

—Bueno, dámela, y una taza.

Dióle una tacina pequeña, d'esas de tomar el café. Ya echó allí un poco de agua, santiguóse..., ya entonces yo tuve atenta a lo que decía. Ya sigún taba la taza así, taba ella con la peseta haciendo cruces:

Si te embrujaron dos,
te desembrujan tres:
san Pedro, san Pablo
y san Andrés.

Hacía cruces pol borde de la taza, de un lao a otro. Hacíalo tres veces, tiraba la peseta allí, santiguábase, y diz ella:

—Mañana, en ayunas, dasle este agua.

¡Non fallaba! Ya yo al nieto hícelo igual, y ya te digo. Cuya peseta anda en Oviedo por muchísimas casas.

[María Cuervo, 90 años, Faéu-SALAS]

[Suárez López (inédita) 1997]

52A.8

Para socorrer el embrujado se practicaba con un medallón rociado con agua del Navia la señal de la cruz, tres veces en el ministor y otras tres veces en la vasija que contenía el agua que después se daba de beber en ayunas al paciente durante días nones. La fórmula se reducía a poco; es decir, a mucho:

En nombre de Dios
y santa María
que esta agua
haga medecía.

[cuenca del Navia-BUAL]

[Carrocera (1962), p. 209]

52B

“LA FUMAZA”

52B.1

Los ojos malos embrujan a sus víctimas: la envidia es, por tanto, un acto de brujería. Esta idea está expresada perfectamente en la práctica de *afumar* o fumar niños y vacas, un sencillo ritual preventivo y terapéutico contra efectos menores de los ojos malos. La práctica, muy conocida y utilizada entre la gente de la braña, no necesita la intervención de un especialista: una mujer, en un pequeño plato de metal o un brasero mezcla carbones encendidos de la cocina y laurel bendito —el bendecido el día de Ramos en la iglesia— u otras hierbas benditas y olorosas. Cuando la mezcla empieza a producir humo, el brasero se coloca en el suelo de la cocina —cuando es para niños— o en la cuadra, bajo la vaca. La madre del pequeño hace la señal de la cruz devotamente y ordena al aojado, y de paso a los otros hijos, saltar por encima de la pequeña fumaza, siempre que su edad les permita hacerlo. Si no es así, la madre tomará en sus brazos al pequeño y lo pasará varias veces por encima del humo purificador. Al mismo tiempo recita estas palabras:

Si otro te embrujó,
desembrújote yo.
Si yo te embrujé,
yo te desembrujaré.

[brañas vaqueras de TINÉU]
[Cátedra (1988), pp. 86-87]

52B.2

Pa la brujería se hacía una fumaza. Metían en un cacharro las porquerías todas que ancontraban, metían... ramos benditos, eso sí, ya metían un cuerno de un bicho... metían cagayones de cerdo, metían... eso ya facían una fumaza pa desembruja'l ganáu:

San Pedro ya san Pablo
me ayuden a sacar este pauto malo.
Si yo te embrujéi,
yo te desembrujaréi,
y si otro te embrujóu,
desembrújote yo.

[Alicia Bueno Santiago, 81 años, Beisapía-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 2009]

52B.3

Hay que coger brasas del fuego, echar ramos benditos allí, agua bendita y una vela de san Francisquín. Echalo todo en una cazuela y ponela debajo de la boca del animal o de la gente:

Unos vos envidian,
que vos desenvidien tres:
el glorioso san Antón,
san Pablo bendito y san Andrés.

Después hay que rezar un padrenuestro doble: Padrenuestro, padrenuestro, que estás en los cielos, que estás en los cielos, santificado, santificado, sea tu nombre, sea tu nombre...

[Sagrario Pérez Fernández, 73 años, Busmartín-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1996]

52B.4

Se pone en la cuadra una vasija con ramos de laurel bendito. En el fondo de la vasija habrá unas brasas. Cuando los ramos empiezan a echar humo, se los cubre con estiércol de gallinas y de caballo y con telas de araña. Luego se pasa al animal sobre el humo tres veces mientras se dice:

Si pasache por la maldita,
que pases por la bendita.
Embruxáronte dous,
desembrúxente tres:
san Pedro, san Pablo y san Andrés.
¡Afuera bruxos y bruxas!

[ALLANDE]

[Rico (1957), p. 118]

52B.5

Cogían paja donde dormían los gochos, ya cagadas de las pitas, ya leña de figal seca, y laurel bendito y azufre, y hacían un fuego na cuadra, que hacía un fumo del carajo, pa sacar el mal de ojo de la cuadra. En un cacharro viejo atizaban ahí, y metíanlo en la cuadra ya cerraban, pa que hiciera fumo. Decían que eso que quitaba el mal ojo:

Olláronte dos,
desolláronte tres:

Dios y la Virgen
y el señor san Andrés.

[Carmen Iriarte Rodríguez, 60 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1997]

52B.6

Faíanlles úa fumaza y echaban ramos de oureiro, y ahí úas brasas, y despós echaban alí hasta basura de los cerdos, tres, y tres de gallinas y de nun sei cuántos, y echaban el azufre, y faíanlles cruces:

Embruxóute ún,
desembrúxente tres:
san Pedro, san Pablo
y el señor san Andrés.

[Matutina Gómez Muñiz, 82 años, San Salvador de Valledor-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 2007]

52B.7

Echaban muitas cousas... ramos benditos, ya echaban paya del cubil dos gochos, ya araña de detrás da porta, ya tres picos de basoiro, ya echaban brasa ailí pa que fese fumo, ya inda echaban mais cousas... ya decían:

Embruxóute ún,
que te desembruxen tres:
san Pedro y san Pablo
y el señor san Andrés.

[Ana, c. 70 años, Mourentán-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 2007]

52B.8

Una vaca *inmbruxilada* se podía curar de la siguiente manera: se ponían ramas de laurel en un caldero, y encima brasas. Entonces se pasaba el caldero por encima y alrededor del animal haciendo cruces, entonando a la vez:

Santa Teresa,
si ti intróu pur us pías
que ti salga pur a cabeza.
San Blas,

si ti intróu pur alantri
que ti salga pur atrás.

[Astierna-IBIAS]

[Joseph Fernández (1960), p. 125]

52B.9

Lo que había era que... dicen que hay así mal de ojo. No sé si lo hay si non lo hay, pero yo tengo ordeño las vacas y a veces daban sangre polos tetos. Después el abuelo de aquí tenía una costumbre de hacer una fumaza con ramos benditos de laurel, y echaba paja, de donde dormían los cerdos también paja de aquella, y de donde dormían las gallinas lo mismo. Y después sé que decía:

Te embrujaron dos,
te desembrujen tres:
san Pedro y san Pablo
y san Andrés.

[Ignacia y Abelardo, c. 70 años, GRANDAS DE SALIME]

[Suárez López (inédita) 1999]

52C

“ESPANIAR”

52C.1

Aquí se creía en eso, que a lo mejor había una persona que che tenía envidia a las vacas y que estaba embrujada. Y cogían un pantalón de un paisano, los pantalones que venían antes con unas presillas, con una trinchá, y tenían que... le llamaban *espaniar* a una vaca. Eran nueve granos de maíz y un pantalón, y empezaban encima de la cabeza del ganáu hasta atrás, y haciendo unas cruces. Y cada vez que decías el refrán o las palabras que había que decir, tirabas un grano de maíz. Eran nueve refranes, nueve veces:

Enoyáronte dous,
desenóyente tres:
san Pedro y san Pablo
y san Andrés.

Y cada vez que dices esa oración tirábamos un grano de maíz. Y después se juntaban y se quemaban. Y el pantalón había que llevarlo a la fuente y darle allí palos con una vara.

[Familia de casa Leandro, El Llombatín-EILAO]

[Suárez López (inédita) 1999]

52C.2

Úa vez que iba... ¿quién era?, que iba con un xatu pa Berducedo, pa una feria, que antes no había carreteras, y el ternero nun sei quién pasóu por junta él, y namás pasar aquella persona, el ternero nun dio outro paso. ¡A echarse en el suelo! Y forma de hacerlle andar non fue. Y aquel paisano quitó los pantalones y espanióu'l ternero:

Embrujáronte dous,
desembrujáronte tres:
san Pedro, san Pablo
y el glorioso san Andrés.

Y bueno, el ternero púsose de pie; pero despós el que no andaba era él.

Pa *espaniar* cogías el pantalón por las dos perneras, y pasábaslo desde la cabeza al rabo del ternero. Tres veces. No, no, si en casa tenemos *espaniáu* vacas así.

[Amparo Redrueyo, 68 años, y Aurelia López García, 77 años, Llaneces-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1997]

52C.3

Cogen unos pantalones y los ahuman con laurel y romero; después trazan con ellos una cruz sobre la nuca de la res, otra en el medio del espinazo, otra en la rabadilla, y vuelta a empezar hasta nueve veces. Y al mismo tiempo que *cruzan* la vaca, dicen:

Dios que te crió
y Dios que te guardó,
salte los ojos
a quien te enolló.

[Torga-IBIAS]
[De Llano (1922), p. 115]

52C.4

En el concejo de Allande y en el de Grandas de Salime, también emplean los pantalones ahumados y cruzan con ellos la vaca nueve veces diciendo:

En nombre de Dios
y de Nuestra Señora:
dos te enollaron
y un corazón malo.
El señor san Pedro

san Pablo y san Andrés,
son hermanos todos tres,
Jesucristo los crió
y a ti te desenolló.

Después queman los pantalones en la encrucijada de dos caminos.

En los pueblos altos del concejo de Cangas de Tineo, entre ellos Cibuyos, el rito ha de ser practicado por una mujer. Y los pantalones los llevan a la encrucijada, y en vez de quemarlos, colócanlos en el suelo y les dan una paliza. La cual creen que reciben las brujas.

[ALLANDE]

[De Llano (1922), pp. 115-116]

52C.5

Eso decían que el que tiene mal ojo, pa ir ver un ganáu o eso, hay personas que ellos mismos los amos dicen que tienen mal ojo, y no lo saben. Y pa eso hacen unas cruces con una prenda de un hombre, una boina o unos pantalones o lo que sea, que no vale de una mujer. Y que lo *espaneán* así, le hacen cruces, y se larga el encanto. Namás que dicen:

Enoyáronte dos,
desenóyente tres:
san Pedro, san Pablo
y más san Andrés.
Por aquella cuesta arriba
iban tres machos cargaos,
el mejor rabió,
así rabie quien te enoyó.

Había que hacer una cruz y decir esas palabras tres veces. Tres veces hay que decir la misma cosa. No tiene ciencia ninguna.

[Ramira Pérez Fuertes, 84 años, Eirías-VILLAYÓN]

[Suárez López (inédita) 1998]

52C.6

Lo *d'espaniar* era... mira... como antes no había veterinarios pues, claro, no había medicina ninguna, entós puíase úa vaca mala y pensaban que era alguien que la embrujaba, y entonces pos coyían... y alcórdome que meu padre coyía... tía que ser a prenda d'un paisano, nun valía de paisana, un pantalón, úa chaqueta o algo... y pasabanlle así por encima del llombo... y eu acórdome de meu padre que decía él así:

Embruxáronte dous,
 desembrúxente tres:
 san Pedro y san Pablo
 y el señor san Andrés.
 Ahí van os machos cargados,
 el mejor dellos rabióu,
 así rabien los ojos
 de quien mal te ollóu.
 Y hacíanlo nueve veces.

[Irene, c. 70 años, Bousoño-SAMARTÍN D'OZCOS]
 [Suárez López (inédita) 2013]

52C.7

Yo esto téngolo visto en mia casa... había mal ojo, ¡eh!, había mal ojo, ya mia madre llevaba un pantalón viechu y amás un palo y a palos al pantalón.

—¡Ah, madre!, ¿ustedé por qué da palos al pantalón?

—¡Pa que se-y vayan as bruxas!

Nun sei si sería verdá si non, you qué sei. Cuando había úa vaca que tenía el ubre grande... ya la gente ¿you qué sei?, ya después la vaca nun daba la lechi, ¡eh! Ya mia madre [empezaba a hacer cruces en el lomo de la vaca desde los cuernos hasta las patas de atrás] decía:

Dios que te díu,
 Dios que te crióu,
 salten os ochos
 a quen t'embruxóu.

Tenía que faerlo tres veces. Nun sei si valdría pa algo o nun valdría pa nada.

[María González González, 81 años, Trabáu-DEGAÑA]
 [Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Expulsión del mal de ojo.

RITUAL

Existen tres modalidades principales: 52A, denominada “pasar el agua”; 52B, hacer una humaza con distintos ingredientes y ahumar a la persona o animal afectados; 52C, ritual denominado “espaniar”, que consiste en pasar unos pantalones u otra prenda masculina haciendo cruces por encima del lomo del animal afectado.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

52A: “Pasar el agua”: suele realizarse por personas especializadas y se practica fundamentalmente en núcleos urbanos y sus áreas de influencia: Oviedo / Uviéu, Gijón / Xixón, Avilés, Mieres, Villaviciosa, Corvera, Navia.

52B: “Fumaza”: se documenta en el área occidental de Asturias: Tinéu, Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Grandas de Salime, Villayón, Santalla d’Ozcós.

52C: “Espaniar”: se documenta igualmente en el área occidental de Asturias: Valdés, Tinéu, Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Degaña, Eilao, Villayón, Bual, Vilanova d’Ozcós, Samartín d’Ozcós, Castropol³⁴⁵.

OBSERVACIONES

El mal de ojo es la creencia supersticiosa que mayor difusión ha alcanzado en todo el mundo, extendiéndose a través de países, religiones y culturas de los cinco continentes. Las evidencias arqueológicas de las culturas sumeria, mesopotámica y egipcia, y los escritos de autores greco-latinos como Hesíodo, Aristófanes, Platón, Teócrito, Plutarco, Heliodoro, Virgilio o Plinio el Viejo dan testimonio de su presencia en el Mediterráneo oriental desde hace miles de años. Desde el área mediterránea se extendería hacia África, Asia central y Europa, y desde aquí hacia América y otros territorios colonizados por los europeos en la edad moderna.

La creencia en el poder de la mirada para causar daño a las personas, animales, plantas e incluso objetos, ha sido asumida por igual entre judíos, musulmanes y cristianos, y presenta unas características similares en cuanto a la etiología, prevención y tratamientos que se aplican para contrarrestar este poder maléfico, que puede causar graves daños, e incluso la muerte, a la persona o animal afectados. En hebreo se conoce como *ayin ha ra*, “mal de ojo”, en árabe, como *al hain hasoud*, “el ojo de la envidia”, y en latín como *oculus fascinus*. En otros idiomas modernos, como el francés, *mauvais oeil*, el italiano, *malocchio*, el inglés, *evil eye*, el alemán, *böse blick*, o el griego, *to matiasma*, su denominación se relaciona con los ojos y la mirada, conservando esta vinculación, *mal de ojo*, una significativa unidad en todas las lenguas.

En Asturias existen diversas modalidades de conjuro contra el mal de ojo que, en vez de agruparlas en función de la tipología de sus fórmulas verbales, he creído conve-

³⁴⁵ La práctica de este ritual se documenta también en la localidad sanabresa de Lubián (Zamora), según apunta Luis Cortés: “El mal de ollo [se cura] con las costuras en cruz de la entropierna de los pantalones o calzoncillos de hombre pasándolas polo lombo (por el lomo)”, en *El dialecto-galaico-portugués hablado en Lubián (Zamora): toponimia, textos y vocabulario* (1954), p. 20.

niente diferenciarlas según el tipo de ritual empleado en su ejecución, bien sea pasando el agua, ahumando a la persona o animal afectados, o *espaniando*, es decir, haciendo cruces sobre el lomo del animal con un pantalón u otra prenda de vestir.

Las fórmulas verbales empleadas en el rito de “pasar el agua” con el alicornio —cuerno de asta de ciervo—, son habituales entre las desaojadoras profesionales que aún hoy ejercen en entornos urbanos de la zona central de Asturias, como Oviedo / Uviéu, Gijón / Xixón o Avilés. Algunas de estas fórmulas verbales son similares a las empleadas en otras modalidades rituales, si bien algunas de ellas presentan ciertas particularidades sobre las que no es posible establecer tipologías definidas por la escasez de versiones documentadas.

El resto de fórmulas verbales se emplean indistintamente, tanto en el ritual del “ahumado” como en el ritual del “espaniado”. Así, por ejemplo, las que hacen referencia a “dos ojos malos que embrujan y tres santos que desembrujan”, son las más comunes en Asturias y se extienden por toda España, de norte a sur y de este a oeste.

Así, en Galicia:

Olláronte dous, desóllante tres,
san Pedro, san Pablo e san Andrés.
Co favor de Dios e da Virgen María
un padrenuestro e un avemaría.

(Franqueán, LUGO)³⁴⁶.

En Extremadura:

Dos ojos te miraron
y dos ojos te han hecho mal.
Pero otros seis ojos
te van a sanar:
dos ojos de Cristo,
dos de la Virgen
y dos de san Juan.

(Las Villuercas, CÁCERES)³⁴⁷

³⁴⁶ Jose Luis Garrosa Gude, “Aproximación a algunhas crenzas da parroquia de Franqueán (O Corgo, Lugo)” (2000), pp. 51-57.

³⁴⁷ José María Domínguez Moreno, “La fascinación infantil en la provincia de Cáceres”, (1989), p. 33.

En Andalucía:

Dos ojos te han hecho mal
 y tres te han de sanar
 y son los de la Santísima Trinidad,
 Padre, Hijo y Espíritu Santo, amén³⁴⁸.

En Castilla-La Mancha:

Criatura de Dios,
 dos te hicieron mal,
 y tres te han de sanar,
 que son el Padre, el Hijo
 y el Espíritu Santo.

(AHN, Inquisición de Toledo, 1731)³⁴⁹

Dios te libre del mal de ojo,
 del gorgojo y de toda malatía,
 en nombre de Jesús y María.
 Dos ojos te han hecho mal,
 tres te lo van a curar:
 Padre, Hijo y Espíritu Santo.

(Villarrubia de los Ojos, CIUDAD REAL)³⁵⁰

En Valencia:

Dos son els que t'han fet mal.
 Tres els que te tenen que curar:
 Pare, Fill i Espirit Sant

(Ribera Alta, VALENCIA)³⁵¹.

³⁴⁸ Antonio Machado y Álvarez, *El Folk-lore Andaluz* (1882-1883), p. 129.

³⁴⁹ Según Rodríguez Marín, "Es una fórmula vulgar (1731) para curar de aojamiento (Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, leg. 85, núm. 59, fol. 9)". Cfr. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, tomo VI, edición crítica de Francisco Rodríguez Marín (1917), pp. 158-159.

³⁵⁰ Luisa Abad González & Francisco J. Moraleja Izquierdo, *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca* (2005), p. 49.

³⁵¹ Juan Gil Barberá & Enric Martí Mora, *Medicina valenciana mágica y popular* (1997), p. 127.

En Cataluña:

Dos son els que es barallen,
dos els que curaran:
la Verge Maria i sant Joan.
A honra i gloria de la Santíssima Trinitat
sigui l'enyorament aviat curat.

(Manresa, BARCELONA)³⁵²

E incluso en las Islas Canarias:

Dos te hiçieron mal
tres te han de curar,
Padre y Hijo y la Santíssima Trinidad.

(Inquisición de Canarias, 1662)³⁵³

Y también se encuentran en otros países europeos, como Portugal Italia, Alemania o Grecia:

Dois to botaram,
três to tirarão:
Nosso Senhor e Nossa Senhora
e o apóstolo São João.

(Mogadouro, PORTUGAL)³⁵⁴

[Dos te lo echaron,
tres te lo quitarán:
Nuestro Señor y Nuestra Señora
y el apóstol san Juan.]

'N nomu di Ddiu e di la Santissima Trinità!
Du' occhi t'aducchiaru,
tri pirsuni t'alliggiaru:
Patri, Figghiolu e Spiritu Santu.

(Sicilia, ITALIA)³⁵⁵

³⁵² Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 230.

³⁵³ W. de Gray Birch, *Catalogue of a collection of original manuscripts formerly belonging to the Holy Office of the Inquisition in the Canary Islands*, vol. 2 (1903), pp. 639-640.

³⁵⁴ Casimiro Henriques de Moraes Machado, "Subsidios para a historia de Mogadouro. Empirismo Regional-Rezas e Receitas" (1957), p. 12.

³⁵⁵ Giuseppe Pitré, *Medicina popolare siciliana* (1896), p. 429.

[En nombre de Dios y de la Santísima Trinidad,
dos ojos te aojaron,
tres personas te sanaron:
Padre, Hijo y Espíritu Santo.]

Haben Dich zwei schlechte Augen gesehen,
so sehe Dich jetzc drei Paar gute Augen
wie der Christus, Petrus und Johannes.
Es segne Dich die alleheiligste Dreifalktigkeit,
Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist.

(Baja Sajonia, ALEMANIA)³⁵⁶

[Te han visto dos malos ojos,
así te vean ahora tres pares de ojos buenos
como los de Cristo, Pedro y Juan,
que te bendiga la Santísima Trinidad,
Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.]

δυὸ-μᾶτια σέ φθαμίσανε
καί τρία σέ ‘νεστήσανε
ὁ Χριστος καί Αἱ Τριάδα.

(Archipiélago de Las Espóradas, GRECIA)³⁵⁷

[Dos ojos te han embrujado
y tres te han restablecido:
Cristo y la Santísima Trinidad.]

Las fórmulas de tipo “Dios te hizo, Dios te crió” tienen abundantes paralelos en las tradiciones gallega y portuguesa:

Dios que te dou
e Dios que te criou,
Dios che quite o malo ollo,
se alguén cho botóu.

(Golada, PONTEVEDRA)³⁵⁸

³⁵⁶ Josep Martí i Pérez, “El ensalmo terapéutico y su tipología” (1989), p. 165.

³⁵⁷ Siegfried Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes* (1910), I, p. 378; *apud.* Josep Martí i Pérez, *Ibidem.*

³⁵⁸ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 107.

Deus te fez,
 Deus te criou,
 Deus te tire o mal
 que contigo entrou

(Trás-os-Montes, PORTUGAL)³⁵⁹

Deus te fez
 e Deus te criou,
 mal haja
 quem te mal olhou

(Ilha Terceira, AZORES)³⁶⁰

Deus te fez,
 Deus te criou,
 Deus te tire o mal
 que no teu corpo entrou.
 Em louvor de São Pedro e São Paulo,
 que tire esse mau olhado.

(Pará, BRASIL)³⁶¹

La fórmula verbal en la que se invoca a diferentes santos en función de la vía de entrada del mal en el cuerpo, que en la tradición asturiana aparece documentada en dos únicas versiones procedentes de Los Corros (Valdés) y Astierna (Ibias), tiene paralelos en diferentes lugares de la Península. Así, por ejemplo, en el norte de Portugal:

Dois to deram, três to tirarão:
 S. Pedro, S. Pablo e S. João.
 As três pessoas da Santíssima Trindade
 te ponham na tua liberdade...
 Se te deu por diente,
 balha-te S. Bicente;
 se te deu por trás,
 balha-te S. Bras;

³⁵⁹ Joaquim Alves Ferreira, *Literatura popular de Trás-os-Montes e Alto Douro. Devocionário* (1999), p. 197.

³⁶⁰ Luis Ferreira Machado Drumond, *Tradições e costumes terceirenses. Crenças e benzeduras* (1959), p. 15. Véanse numerosas versiones azorianas de este tipo en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (I) (1994), pp. 202-246.

³⁶¹ Napoleão Figueiredo, *Rezadores, Pajés e Puçangas* (1979), p. 58.

se te deu ao meio-dia,
balha-te a Birgem Maria.

(Trás-os-Montes, PORTUGAL)³⁶²

En Castilla-La Mancha:

Fulano o fulana,
dos te han aojao,
tres te han de sanar.
Si te entra por los ojos,
que te libre san Antonio,
si te entra por la boca,
a la Santísima Trinidad le toca,
y si te entra por los pies,
que te libre san Andrés.

(Argamasilla de Alba, CIUDAD REAL)³⁶³

En Murcia:

Tres te lo han hecho,
tres te lo han de quitar,
en el nombre de la Santísima Trinidad,
Padre, Hijo y Espíritu Santo.
Si es de los ojos, san Ambrosio;
si es del corazón, san Salvador;
y si es de los pies, los ángeles treinta y tres.

(Río Mula, MURCIA)³⁶⁴

Y se documenta ampliamente en las Islas Canarias. Así, por ejemplo, en este “santiguado” de la isla de La Palma:

Cristo viva, Cristo impere, Cristo gobierne.
A mí y a esta criatura nos defienda:

³⁶² Joaquim Alves Ferreira, *Literatura popular de Trás-os-Montes e Alto Douro. Devocionário* (1999), pp. 200-203.

³⁶³ Rafael Salillas, *La fascinación de España* (1905), p. 53. Otras dos versiones de Toledo en Ismael del Pan, *Folklore Toledano*, tomo I (1932), pp. 91-93.

³⁶⁴ Juan Blázquez Miguel, *La hechicería en la región murciana* (Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1819) (1984), p. 86. Véase otra versión murciana en Ismael Galiana, *Insólita Murcia* (1996), p. 140.

Si ojos de envidia nos los quite Santa María,
 si es de buen querer se los quite Dios
 y les dé mejoría.
 Si es de la cabeza, santa Teresa.
 Si es de la frente, santa Isabel.
 Si es de la nariz, santa Beatriz.
 Si es de la boca, santa Rosa.
 Si es del estómago, san Gregorio.
 Si es del espinazo, san Ignacio.
 Si es de los pies, san Miguel.
 Y si es de todo el cuerpo, Dios verdadero.

(Garafía, LA PALMA)³⁶⁵

Finalmente, las fórmulas que hacen referencia a los “tres machos cargados” se circunscriben al área noroccidental de Asturias (concejos de Villayón, Bual y Samartín d’Ozcos), y podrían tener un antecedente en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), donde se anota este “donairoso ensalmo, burlando de aoxado”: “El asno se kaió, el kuero rreventó: rreventado sea el oxo ke te aoxó”. No conozco otros paralelos de este tipo de fórmula.

³⁶⁵ A. Elsa López Rodríguez, “La simbología en la medicina popular canaria” (1987), p. 133. Se pueden ver otras versiones canarias en Sebastián Jiménez Sánchez, *Mitos y leyendas: Prácticas brujeras, maleficios, santiguados y curanderismo popular en Canarias* (1955), pp. 23-26; Jesús María Godoy, *Titerroigatra y yo* (1969), p. 164.

Ensalmos

ENFERMEDADES Y DOLENCIAS INFANTILES

53

Para el mal del filu

53A

“DONDE VA EL HILO, VAYA EL MAL DE FULANO”

53A.1

[...] muchísimas veces ante la vista de niños flacuchos, pálidos, demacrados, de piel rugosa y térrea, de vientre abultado y duro, mirada apagada y voz débil, indagando las causas que habían podido dar margen a la enfermedad, más de una vieja, aficionada como todas a la medicina, y *poseedora* de los secretos de la naturaleza, me tiene dicho: -Señor, no se canse, este niño tiene la enfermedad del *filu*... [...] lo llevamos a casa de una comadre mía, que entiende mucho de niños, y le puso un hilo al cuello, bastante ceñido, con nueve nudos, y nos dijo que teníamos que rezar por cada nudo el primer día un padrenuestro, el segundo dos, tres el tercero, y así sucesivamente, nueve el noveno; nos mandó volver al cabo de los nueve días, y que ya nos diría si el niño estaba de vida o muerte, fue toda la medicina que nos dio. Volvimos, efectivamente, al cabo de ese tiempo; mas como ella observara que el hilo que el niño traía al cuello estaba muy flojo, hizo un gesto de disgusto, que nos causó mal efecto; pero ella, para consolarnos, dijo: “Todavía queda alguna esperanza, no hay que desanimarse, voy a hacer la última prueba”; coge el hilo, y tras algunas palabras que no le pudimos entender, dijo, arrojando el hilo al fuego:

Por donde vas, filu,
que vaya la enfermedad del to fiu.

Si el niño ha de sanar, desde hoy empezará a comer, y su reposición será rápida; si no se irá consumiendo cada vez más, hasta que se muera...

[occidente de ASTURIAS]

[Doriga (1890), pp. 5-6]

53A.2

Cuando conocen que el recién nacido está enfermo, el primer pensamiento de la madre es que le han visto malos ojos (*alguna bruxa lu agüeyou ou lu invidiou*), para evitar esto dicen que “*hay que chivalu al Sr: Cura que chi echi lus Evangelius y a dispuis fumalu, queimandu ramus binditos de chourreiru (laurel), teixu ya rumeiru ya punelu al fumú*”. Si esto no es suficiente para sanarle dicen que “*tien il mal del filu, y que hay que curtárchilu*”. Para hacer esta operación hay algunas mujeres, pero son muy pocas las que tienen tal virtud pues como ellas dicen

“aunqui vos vedis comin you faigu sicás vos nun púdeis fachi, hay que intindelu, diumi Dieus a mi esta maña pa curtárchilu”. Para ello mide con un hilo desde el extremo de los dedos de una mano, estirando el brazo, hasta el pecho, después hace lo mismo respecto del otro brazo; luego mide desde los pies a la cabeza con otro hilo y si las dos medidas no son iguales, entonces es evidente que tiene *el mal del filu* y en este caso la mujer hace unos cuantos nudos en los hilos, procurando que nadie sepa los que hace, los pone al cuello de la criatura y en cuanto duerme se los quita y los tira al fuego pero sin que lo vean ninguno de los presentes; si restallan es que el niño sanará y mientras los quema dice y repite varias veces las siguientes palabras:

Queime il mal dil filu
cumu queima esti filu.

[L.leitariegos-Cibea-CANGAS DEL NARCEA]
[VV. AA. (1901-1902), pp. 34-35]

53A.3

Pero hay otro modo aún de curar el mal del filu, después de precisar si se le tiene. Se sabe que se le tiene haciendo nueve nudos en un hilo convenientemente grueso; la distancia de uno a otro debe ser, ni más ni menos y con escrupulosa exactitud, el dedo gordo de la mano izquierda. Luego se amarra el hilo con justeza al cuello del enfermito, y si a los nueve días se le afloja, su mal es este mal, y si no, no...

Y si es, se le cura así: se quema el primer día el primer nudo después de murmurar un padrenuestro, y se dice de este modo:

Donde va el mal del filu,
vaya el mal del mío fíu....Amén.

Al segundo día quémase otro nudo tras decir dos padrenuestrros, y se repite la fórmula; a otro día se quema el tercer nudo tras decir tres padrenuestrros, y así sucesivamente...

[Celestina Pérez Álvarez, 86 años, Éndriga-SOMIEDU]
[Cabal (1928), p. 309]

53A.4

El mal del filu: Se trata de una enfermedad muy parecida al agüeyamiento y que mucha gente confunde. Sin embargo, no es la misma. Para saber si determinada persona tiene o no el mal del filu se pone al cuello del enfermo una cuerda con nueve nudos, procurando que esté ceñida. Si al cabo de los nueve días, aflojó sin haber tocado en ella, es señal evidente de que existe el mal del filu. La curación es fácil: El primer día el enfermo rezará un paternóster y quemará un nudo de la cuerda; el segundo día rezará dos paternóster y quemará el segundo nudo y así sucesivamente hasta llegar al noveno nudo, rezando nueve veces la consabida oración.

La curación se verifica el último día según la fórmula que se recita al quemar cada nudo y que es esta:

Por donde va el filu,
vaya el mal del miu fíu,

así que al quemar el último nudo, como se quema todo el *filu*, marchará la enfermedad.

[CARREÑO]

[Busto & García (1948), p. 81]

53B

“ASÍ QUEME EL CAUSANTE DEL MAL, COMO QUEMA ESTE HILO”

53B.1

Dicen que los síntomas del *mal del filo* coinciden con los del raquitismo (Naraval), y que a un niño se le *cortan las medrias* o que contrae aquella enfermedad, si pasa por debajo del hilo cuando una mujer está *duvanando*. Por lo menos, tal es la creencia que existe en Foyedo, La Fajera, Folgueras del Río, Silvallana y otros lugares de la comarca.

[...] En Businán se toman solo dos medidas al enfermo para cerciorarse de si este tiene o no el *mal del filo*; la primera ha de ser desde la punta del dedo medio de una mano hasta el de la otra, teniendo los brazos abiertos. La segunda, desde el *pico la cabeza* hasta la garganta del pie. La más leve diferencia entre ambas medidas revela la existencia del mal que nos ocupa. En este caso, el tratamiento que se impone debe seguir estos trámites: se cortan del hilo —tiene que ser justamente un cordel de bramante— ocho trocitos, sin preocuparse mucho de que sean iguales. Se cogen por sus extremos con ambas manos, de uno en uno, y se pasan nueve veces sobre la cabeza del enteco. A medida que se pasa cada trozo de bramante las nueve veces reglamentarias, se va echando al fuego, hasta terminar con el octavo. El trozo restante (el noveno) se ata a una muñeca o al cuello del chiquillo durante nueve días, transcurridos los cuales, se quema también. Con esto queda curado el mal. Al pasar el hilo sobre la cabeza hay que decir en los números impares:

Así seque
quien el mal del filo t'eichóu
como este filo secóu.

Y en los pares de esta manera:

Así seque
quien t'eichóu el mal del filo
como agora secóu este filo.

[Rogelia “la Tola”, 78 años, Businán-TINÉU]

[Menéndez García (1954), pp. 407-408]

53B.2

El mal del filo te corto
 ya'l mal del filo te paso,
 en el nombre del Padre, del Hijo
 y del Espiritu Santo.
 Así seque el mal del filo
 como secóu este filo.
 Así seque quien te lo eichóu
 como este filo secóu.

[Foyéu-TINÉU]

[Menéndez García (1954), pp. 408-409]

53C

“ASÍ MENGÜE EL MAL, COMO SE CORTA ESTE HILO”

53C.1

Para estar ciertos de que el niño tiene este mal se coge un hilo de lana, y se mide la distancia que hay entre la punta de los dedos mayores de cada mano y el de su opuesta, estando los brazos en cruz. Si esta distancia es la misma que de la coronilla a los pies, pasando por la frente, el niño no padece este mal. Si por el contrario, no resultasen iguales estas dos distancias, hay que cortar *el filo* a ese niño, si queremos que coma bien.

¿Cómo se hace? Se dobla varias veces el hilo con que se han hecho las medidas hasta que tenga la longitud aproximada de la superficie superior de la cabeza; se disponen, luego, los dobladillos en forma de cruz sobre la cabeza, y se pasa el dedo pulgar sobre ellos describiendo una cruz mientras se dice:

Así mengüe el mal del filo
 como se cortan estos filós.

Después se cortan los dobladillos por las extremidades de la cruz.

Algunos terminan la curación con el *afumao*. Se colocan sobre el suelo ramas de laurel benditas y se echan sobre ellas brasas encendidas. Al producirse humo se pasa el niño tres veces sobre él describiendo una cruz.

[ALLANDE]

[Rico (1957), p. 112]

53D

“SEGÚN EL HILO VA ARDIENDO, EL MAL VAYA SALIENDO”

53D.1

Para saber si una persona lo padece, basta medir con un *filu* —de ahí el nombre de la enfermedad— la distancia que hay de dedo anular a dedo anular, puestos los brazos en cruz. Después, con el mismo *filu* se mide la estatura del presunto enfermo, y si las medidas no coinciden, es que el mal existe.

[...] Basta acudir a cierto lugar del concejo de Miranda, pues ya ha muerto la viejecita de Moratín que curaba este mal. Una vez en presencia de la curandera y comprobada por esta la enfermedad, comienza la aplicación de los remedios. Lo primero de todo es meter en un vaso de agua una moneda de dos *rialinos*. Después se hacen en el filu nueve *noyos* o nudos, y se coloca alrededor del cuello del enfermo, que lo tendrá así nueve días, durante los cuales beberá diariamente un poco de agua del vaso. Y al día noveno, una vez quitado el filu del cuello, se arroja al fuego y se dice:

Según esti filu vaya ardiendo,
el mal del filu vaya saliendo...

La mujer de Moratín de que hablábamos hace un momento no hacía beber el agua del vaso que contiene la moneda. Y en un pueblecito de Grado, la mujer que curaba esta enfermedad, en vez de mandar quemar el filu ordenaba que lo arrojasen al noveno día a la presa del molino, diciendo al mismo tiempo:

Según el filu vaya corriendo,
el mal del filu vaya saliendo...

Pero aún era más complicado el sistema de que nos hablaron últimamente. Según nuestro narrador, la “curandera”, después de comprobar la existencia del mal, parte el filu por la mitad. En una de las partes hace nueve nudos y la amarra al cuello del enfermo. Con la otra *rustre* el cuerpo del mismo durante nueve días seguidos, arrancando una hoja de laurel seco cada vez que pasa el *filu*. Después enciende las nueve hojas de laurel y hace que el enfermo reciba todo el humo y respire un poco de él: Y al noveno día quema la parte del filu que llevó el enfermo al cuello, diciendo al mismo tiempo:

Según esti filu va ardiendo....

[concejos de MIRANDA, SALAS y GRAU]
[Arias (1955), pp. 275-276]

53E

“EL MAL DEL HILO TE CORTO, EL MAL DEL HILO TE SANO”

53E.1

Antes de desaojarlos hay que comprobar si tienen verdaderamente el mal que se supone. A este fin se coge un ovillo de lana con cuyo hilo se le toman al chiquillo dos medidas: una, desde el extremo de los dedos de una mano al de los dedos de la otra, para lo cual se le ponen los brazos abiertos; otra, desde la punta de los pies hasta la parte más alta de la cabeza. Al no coincidir ambas medidas, la existencia del ojo es indiscutible.

Se hace la cura santiguándose todos los presentes, para empezar. A continuación una persona sostiene al enfermo de pie mientras la que hace de directora toma el hilo que ha servido para medirlo, un cabo en cada mano, y conservándolo bien tenso, se lo pasa sobre la cabeza; después, por debajo de los pies, de suerte que el paciente quede dentro del cilindro descrito por el hilo. Hecho esto, se le corta al hilo un trocito, que se pone aparte. Se repiten los pasos hasta nueve veces, cortando cada vez un pedacito de hilo. Estos trocitos se van poniendo en dos grupos y haciendo cruces con ellos. Al terminar se queman todos juntos.

Cada vez que se da un corte al *filo* dice el que dirige la cura:

El mal del filo te corto;
el mal del filo te sano.
Gloria al Padre, gloria al Hijo.

Y contestan los presentes:

Gloria al Espíritu Santo.

Así termina la cura, que siempre resulta eficaz, según mi informante, quien ha hecho la prueba “cientos de veces con los fijos ya los nietos”.

[un viejo de unos 90 años, El Rel.lón-TINÉU]
[Menéndez García (1954), pp. 409-410]

53F

“¿QUÉ SACAS AHÍ, MARANGAÑO?”

53F.1

Hay que presinase, y después, desque presinao, el cre[d]o. Y después con un filo grande de guita...:

¿Qué sacas ahí, marangaño?
El mal del filo ya'l ojo malo.

Fáigatelo Dios, que you nun te lo faigo,
 bendito y alabáu sea el Santísimo Sacramento,
 para siempre sea bendito y alabáu.

[Nota del colector]: Se dice nueve veces. Se ponen nueve hojas de laurel bendito, y cada vez que se pasa el hilo por el cuerpo y se reza una vez la oración, se aparta una hoja de laurel. Al final, se corta el hilo al medio, a una de las mitades se le hacen nueve nudos y se amarra alrededor del cuello, de una mano, un pie, etc. y se trae puesto nueve días. A la otra mitad del hilo se atan las nueve hojas de laurel y se pone a quemar en un cacharro con brasas.

[Josefa, c. 90 años, El Pevidal-SALAS]
 [Suárez López (inédita) 1986]

53F.2

Ponían un hilo, pasábanlo nueve veces polos pies y pola cabeza, ya nu me acuerdo bien:

¿Qué sacas ahí, marangaño?
 El mal del filu ya'l ojo malo.
 Sáquetelo Dios del cielo
 que'o nun te lo saco,
 con la gracia de Dios y el Espíritu Santo.

Pasábanlo nueve veces, [y cada vez que lo pasaban hacían un nudo], atábanlo en la muñeca y después a los nueve días quemábanlo, quemaban el hilo ya quemaban la bruja.

[Adela Alonso Alonso, de 89 años, Buspol-SALAS]
 [Suárez López (inédita) 1996]

53F.3

Dios delante ya María Santísima.
 ¿Qué sacas ahí, marangaño?
 El mal del filu ya'l ojo malo.
 Que te lo saque quien te lo echóu,
 que you nun te lo echéi.
 Bendito y alabado sea
 el Santísimo Sacramento.

[María Fernández Lorences, c. 90 años, Buspol-SALAS]
 [Suárez López (inédita) 1996]

53G

“VERSIONES ASOCIADAS AL CONJURO CONTRA EL MAL DE OJO”

53G.1

Para “cortar” el mal, la entendida toma el hilo de la medida y lo pasa en torno al pequeño de arriba abajo circularmente nueve veces. Cada vez toma los extremos del hilo y los pasa por la cabeza del niño diciendo:

Filo te meto,
 filo te saco.
 En el nombre del Padre
 y del Hijo
 y del Espíritu Santo.
 Dos ojos te vieron
 y un corazón malo.

A continuación corta el hilo en nueve pedazos y los arroja por detrás de sus espaldas al fuego, de uno en uno, al mismo tiempo que recita:

Así seque quien te echó el mal del filo
 como se secó este filo;
 así seque quien el mal del filo te echó
 como este filo secó.

Y al terminar de quemar los hilos, la entendida pronuncia la oración final:

El mal del filo te corto,
 el mal del filo te paso.
 En el nombre del Padre
 y del Hijo
 y del Espíritu Santo.
 El qu'el mal del filo t'echó,
 seque como el filo secó.

Durante unos días una pieza del hilo permanece atada al cuello o la muñeca del pequeño hasta que es quemado de igual modo: es el periodo de convalecencia.

Es significativo el hecho de que los vaqueiros se refieran a la enfermedad no tanto por su origen —una mala envidia— o por el instrumento de esa envidia —el ojo malo—, sino por la característica más notoria de su ritual, el filo. Ello parece que están más interesados en la diagnosis, terapia y curación de la enfermedad que en su hipotética causa, actitud bastante común dentro de la sociedad occidental. No obstante, las palabras del ritual contienen la información sobre la causa “cultural” del mal: dos ojos que miran y un corazón

envidioso. El sentido del ritual es evidente: el filo envuelve al pequeño y recoge los efectos malditos de la envidia; con el filo quema también la causa y al destruirlo simbólicamente se destruye el efecto, la enfermedad. La fuerza la dan signos, invocaciones, analogías y palabras; estas son las medicinas de la envidia. Sus agentes, la entendida, el hilo y el fuego purificador.

[brañas vaqueras de TINÉU]
[Cátedra (1988), pp. 79-80]

53G.2

La primera operación que realizaba la maga o bruja buena era diagnosticar el mal. Para ello medía con un bramante (cuerda) al paciente puesto de pie, de la cabeza a los pies y con los brazos en cruz de la punta de los dedos de una mano a la otra. Si medía más con los brazos en cruz que de la cabeza a los pies estaba *engüeyao*, y tenía lo que se conocía como mal del filo; “¡Tienes el mal del filo, fáltate un gran cachu!”, exclamaba la entendida. Inmediatamente, se hacían los preparativos para el rito de *desengüeyamiento*.

Se preparaba una fumaza; esto es, en un recipiente colocado en el suelo se ponían brasas del fuego doméstico y se le añadía aceite, hojas de ajo y cera bendita, todo de manera que produjese humo sin llama; el paciente se colocaba de pie sobre la fumaza, y, mientras, la maga le pasaba el bramante, con el que le había medido, nueve veces por el cuerpo de arriba hacia abajo, al tiempo que decía:

¿Qué sacas d'y, marangaño?
El mal del filo ya'l güeyu malu.

Cada vez que hacía este gesto, pasaba una hoja de laurel por la cuerda y la colocaba en otro lugar, a la vez que decía:

Sánete Dious del cielo
que you nun te sano.
Cun la gracia de Dious
ya del Espíritu Santo.
Amén Jesús.

Esta operación de repetía nueve veces. Al finalizar, se ataban las nueve hojas con un trozo de la cuerda y se arrojaban al fuego diciendo:

Abaxu vaya'l mal
como'l filo vei quemar.
Bendito y alabado sea
el Santísimo Sacramento del altar.

Seguidamente, el enfermo debía pasar varias veces sobre el fuego, y a continuación se inclinaba sobre él mientras que la maga pasándole las manos sobre la espalda decía:

Embruxánonte dous
ya desembrúxante tres:
san Pedro, san Pablo ya san Andrés.

Finalmente, la maga colocaba en la muñeca o en el cuello del paciente el trozo de cuerda restante con nueve nudos, que debía llevar nueve días. Para comprobar que el enfermo estaba curado, este debía de comer y beber en presencia de la maga.

[occidente de ASTURIAS]
[García Martínez (2008), pp. 365-366]

53G.3

[You aprendí] con mi madre o con una vieja d'esas... son nenos que dicen que tán embrujaos bien de pequeninos... y tienes que medilos con un filu... yo en esto nun soy creyente y a veces creo, porque mira... con un filu d'esos gordos de guita pues tienen que medir igual así [conos brazos estiraos] que así [de la corona al calcañu], y tienen que medir igual, si miden menos ya tienen el mal del filu, ya entonces tienes que [medilos] nueve días y tienes que decir una oración:

Dos ojos malos te vieron,
te desojan en tres:
san Pedro y san Pablo
y el glorioso san Andrés.

Entonces rezas un padrenuestro, tien que hacelo nueve días... luego ese filu veis haciéndoy un nudu... por eso te digo que hay algo, yo no soy creyente nesas tonterías, pero algo hay, porque mira, ese filu luego échaslu al fuegu, ente brasas, y salta como si echaras un puñáu sal, igual, igual que si se estal.lara un puñáu 'e sal, igual, igual, empieza a estal.lar, a estal.lar como si echaras un puñáu sal. Hay que medilu todos los días, nueve días, pa desembruxalu, nueve días tienes que medilu, ya cada día que lu midas, según el neno vei mejorando, pues veis haciendo un noyo o cortando un poquinín del filu, hay mucha gente que corta un miajín del filu, pero todo juntú luego... pal fueu. Ya yo nun quiero creer, porque, porque ya te digo, yo en eso nun soy creyente... y a los nueve días queimas el filu y ya mides el nenu, contando que tea bien, si ta desembruxáu, claro. Y hay que dicir la oración los nueve días, una vez al día, ya rezar un padrenuestro y hala. Esa ia la oración del mal del filu.

[María Placer Riesgo García, 66 años, Miedes-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2010]

53G.4

La medicina del mal del filu

En el nombre de Dios y de María
 y el día y la hora
 que esta medicina hago,
 dos ojos asturianos
 y un corazón acueitado,
 tres te desojan:
 san Pedro, san Pablo
 y el glorioso san Andrés.

El mal del filu hay que medir desde el remolín de la cabeza hasta la punta los pies, con un hilo. Ya después tien que abrir los brazos así todo lo que dea. Si nun da la misma medida..., bueno la misma medida hasta la punta nu lo da naide, si a lo mejor vien así pola garganta'l pía nu lo tien, pero si a lo mejor sube a media pierna ye que tien el mal del filu. Otros súbe-ys casi a la rodilla. Ya entós este hilo háceslo en cinco cruces, que salgan aproximáu todas igual, en cinco vueltas como cinco lazos. Y ahora las pones nel remolín de la cabeza de la persona qui eso, estiradas todas así, haciendo como una flor. Y entonces tienes que poner el dedo así pa que no se deshaga la flor, y entós vas haciendo en cruz las palabras esas, nueve veces. Luego coges el hilo así, mira, apriétaslo pa que nun se te deshaga, retuérceslo, anúdaslo y átaslo así. Ya entós luego cortas las puntas, con unas tijeras cortas las puntas todas. Entós luego hay que hacer un brasero que quede brasa sola, coges tres cagariellas de pita, tres hojas benditas de ramo laurel ya tres arenas de sal, ya esto [el hilo] méteslo nu medio del burrallo, ya tápaslo por arriba, ya entós sorráislo bien pa que salga buena fumareda ya pásaslo [al enfermo] unas cuantas veces haciendo cruz así por encima, y ya está. Estas oraciones escribíeramelas mi madre. Yo curélo a una de Puenticiella, a otras dos de aquí del pueblo..., otros vinieron tamién de algunos sitios porque taban malos ya nu lo tenían [el mal del filu], medíalos ya nu lo tenían. Y a un nieto mío y una nieta tamen lo curéi. La nena de Puenticiella, que ahora tán n'Oviedo, la cría taba to'l día llorando, llorando, ya malísima, llevábanla a los médicos ya nu-y encontraban nada. Ya un día dijo-y otra vecina:

—¡Coima, súbela a Carmen “el Blanco” a ver si tien el mal del filu.

Y acuérdome bien, que taba en un cortinal ahí p'abajo trabajando, ya bajóu la buela con ella ahí. Ya subí, ya corté-ylo, ya aquella noche dijo que ya durmiera ya divinamente. Ya luego subóula tres días seguíos, tres veces, ya curóu.

[Nota del colector]: La oración se encuentra en un papel manuscrito. El primer renglón, en cursiva, corresponde al título identificativo de la oración según figura en el texto anotado.

[Carmen Menéndez García, 68 años, Coubos-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

53H

“POR EL CAMINO DE LA BUENA GUÍA”

53H.1

Por el camino de la buena guía
 caminaban José y María,
 se encontraron a un hombre malo y enfermo
 que el mal del hilo tenía.
 Preguntó san José:
 —¿No habrá una mujer que corte el hilo?
 Y respondió la Virgen:
 —Mujer soy, mujer he sido, y yo cortaré el hilo.

Así tres veces, pasándole el hilo alrededor del que se lo vayas a cortar, tres veces, le haces tres *noyos* al hilo y luego por la noche quemas el hilo y dices:

—Mal del hilo, mal del hilo, quémate en este hilo.

Y se quema. Si vale o no, no lo sé.

[María Fernández Galán, c. 50 años, Xiyón-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 1998]

53H.2

Pal mal del filu hay que medise de la coronilla a la punta los pies, y de este dedo a este [con los brazos extendidos en cruz], y dar la misma medida. Si nu la das es que tienes el mal del filu, y si se te mete al vientre que te mueres. Ya mira que cortéselo yo a un chaval, que ahora ta casáu, pero yo creo que no me acuerdo de la oración. Había que santiguase todas las veces que..., porque luego aquel hilo le hacías un petuño y se lo ponías na coronilla. Luego hacías una fumaza, y decías la oración, y cada vez que decías la oración cortabas un hilo de aquellos. Pero yo no me acuerdo..., sí, ahora me acuerdo:

Por el camín de la buena guía
 iba Dios y la Virgen María,
 se encontró con un hombre malo y enfermo
 que el mal del hilo tenía.
 —¡Levántate, hombre!
 —Levantarme no podía
 porque el mal del hilo tenía,
 si viniera una doncella
 que se llamara María,
 cortara el hilo y yo sanaría.—

Respondió María Santísima:
 —Doncella fui, doncella soy, doncella seré,
 corten el hilo que yo lo haré.

Entonces le hacías la cruz na coronilla y santiguábaste y volvías con la retórica. Y después chabas aquellos hilos [al fuego] desde que terminabas de cortalos, y entonces pasabas a la persona por encima de la fumaza aquella haciendo cruz, primero pa un lau, luego pal otro. Y había que cortáselo todos los días hasta que le saliera el hilo a la punta del dedo gordo. Porque dicen que eso que lo da la envidia, que a mí de pequeña cortáronmelo tamién. Y el chavalín este, pues un día digo yo a la madre:

—¿Nun tendrá el mal del filu este mierdo?

Medímoslo y efectivamente. Y se lo corté yo, hasta que le salió el hilo a la punta'l dedo gordo.

[Constantina Antón Vuelta, c. 65 años, Tresmonte-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

53H.3

Por el camino de la buena guía
 iba Dios y Nuestra Señora la Virgen María,
 al llegar al medio del camino
 encontraron a un hombre viejo y enfermo
 que el mal del filo tenía.
 Y le dijo Dios:
 —María, fila un filo
 que el mal del filo
 yo se lo cortarí
 y sano quedaría.

[Constantina Menéndez García, 65 años, Samartinu los Eiros-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

53H.4

Pol camín de la buena guía
 iba Nuestra Señora la Virgen María,
 cuando llegaron al medio camino
 encontraron un hombre
 malo y enfermo del mal del filo.
 —Si hubiera una señora que se llamara María
 que hilara un hilo...

—María soy, María seré, un hilo hilaré.—
 Cortara la señora al hombre
 el mal del hilo
 y fue sano y correcto
 por su camino.

[Joaquina Corros Frade, 75 años, La L. linde-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

53H.5

Por el camino de la buena guía
 va Nuestro Señor y la Virgen María,
 en el medio'l camino
 encontraron un hombre
 tendido del mal del hilo.
 Dice el Señor:
 —Si hubiera quien hilara un hilo,
 le cortáramos a este hombre el mal del hilo.
 Dice la Virgen:
 —María soy,
 María me llamo,
 y María seré,
 un hilo hilaré.—
 Hilara María un hilo
 y le cortaron a aquel hombre
 el mal del hilo,
 y se fue sano y correcto
 por su camino.

Yo se lo tengo oído a mi suegra. Cogían un hilo d'estos que le llamaban bramantes, y te extendían los brazos así [en cruz], y te medían del dedo corazón al otro dedo, y después te medían desde el remolino a los pies, y adonde llegara el hilo era adonde te subía a ti el mal del hilo, pola pierna. Y luego aquel hilo lo unían así y así [con tres lazadas haciendo una flor], había que unirlo tres veces, y luego le cortaban y le prendían fuego. Había que hacelo nueve días seguidos, y el hilo lo unían con tres lazadinas así. Y así se quitaba el mal del hilo.

[Obdulia Flórez Rodríguez, 73 años, Bimeda-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

53J
“LOS INGALIUS”

53J.1

Cuando un niño está encanijado dicen que tiene los *ingalius* y para curarle se reúne la familia y le atan las piernas con un hilo de lana hilada en casa. Y acto seguido, una persona lo lleva a la encrucijada de dos caminos por los cuales haya pasado o pueda pasar el viático.

Y allí se sienta con el niño entre sus brazos y a la primera persona que pasa le entrega unas tijeras y le dice:

Hombre que vienes con fortuna,
corta los ingalius a esta criatura.

y el hombre —o mujer— corta el hilo que ata las piernas del niño y con esto queda cortada la enfermedad.

Para que la operación surta efecto, ha de hacerse en silencio, y las personas que intervienen en ella tienen que separarse sin despedirse.

[GRANDAS DE SALIME / San Antolín-IBIAS]
[De Llano (1922), p. 125]

53J.2

Cuando [los niños] andaban mal también nos íbamos a la cruz de un camino y nos poníamos ahí hasta que pasaba un hombre y... [decíamos]:

Hombre que vas de fertuna,
corta os angaliús a esta criatura.

Y cortaba el hilo, que tenía las dedas así [los dos dedos gordos del pie atados con el hilo], y cortaba los angaliús. Y decían que caminaba mejor, que era verdadero del todo.

[Florentina Uría González, 85 años, San Clemente-IBIAS]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

53J.3

El *mal del filu* —caquexia— se contrae pasando bajo el hilo cuando hilan las mujeres en el *torno*. Se conoce en que el paciente, que casi siempre es un niño, pierde todas las ganas de comer, o no puede caminar, o no puede vencer el raquitismo que impide el desarrollo de sus piernas. Son varias las maneras de curarlo:

Coge el niño una persona, sale a un camino con él y le coloca un hilo en una pierna... A la primera mujer que cruce este camino, le suplica:

Mujer de buena ventura,
córtame el filo a esta criatura...

La mujer se lo corta y en paz con todos... El niño queda curado.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]

[Cabal (1928), p. 308]

53J.4

Bueno, sei que antes había muchos sistemas. Tamén decían que os nenos que tían que cortalles el filo, iban pa un cruz de caminos y el primero que pasaba nun sei qué retórica lle amañaban pa que... nada, comedias de nada, que no crecía sin que lle cortasen... íbanse pa un cruz de caminos con él y el primero que venía mandábanlle... nun sei qué hilos había que cortar, nun sei... si antes había muitas creencias, llamábanlles brujerías, sí, había muitas creencias n'esas cosas...

Hombre que vienes de buena fortuna,
córtaye el hilo a esta criatura.

Fose hombre o fose mujer lo que llegaba, el primero que llegaba, que era el que lle mandaban cortar el hilo. Esto era con pequeños, sí, que nun crecían o nun sei qué, y decían que pasaran por debajo de... y que mientras que nun lle fosen cortar el hilo que nun crecía.

[José García López, 86 años, Eirías-EILAO]

[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Cortar el mal del filu.

RITUAL

El ritual consta de dos partes. Primero, el diagnóstico, que se realiza para saber si el niño aquejado de ciertos síntomas como debilidad, hinchazón del vientre o raquitismo está afectado por la enfermedad. Aunque existen diversas modalidades de diagnóstico, la más común es tomarle las medidas con un hilo. Para ello, se manda al paciente extender los brazos en cruz y se le mide desde la punta del dedo medio de la mano derecha hasta la punta del dedo medio de la mano izquierda. Después, con la misma porción de hilo se toma la medida desde la coronilla hasta los pies. En ausencia de enfermedad, ambas medidas deben coincidir exactamente. Si las dos medidas no coinciden quiere decir que el niño tiene el *mal del filu*. La gravedad de la enfermedad se determina en función de la diferencia entre ambas medidas. Es decir, una vez tomada la medida

horizontal (con los brazos abiertos), esa misma porción de hilo debe alcanzar desde la coronilla a los pies. Cuanto más corta se quede la porción de hilo al efectuar la medición vertical, más grave será la enfermedad. Y si en esta medición vertical no alcanzase el hilo a llegar más abajo de la rodilla, se considera que la enfermedad es ya incurable, con lo que el niño morirá irremediamente. Ocasionalmente, el diagnóstico se establece mediante un hilo al que se le hacen nueve nudos y se ciñe al cuello del paciente durante nueve días. Si transcurrido ese tiempo se observa flojedad en el hilo, es prueba de que el paciente tiene la enfermedad del *mal del filu*. En las modalidades de tipo A, B, C, D, E y F el ritual de curación se realiza cortando y/o quemando, en fases sucesivas, el hilo que ha servido para establecer el diagnóstico. Por lo general, se repite durante nueve días.

En las modalidades de tipo H y J el ritual se realiza llevando al paciente a un cruce de caminos, se le atan los dedos gordos de los pies entre sí con un hilo y se espera a que pase un transeúnte. A la primera persona que pase, sea hombre o mujer, se le pide que corte el hilo mientras se pronuncia la fórmula verbal de referencia.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

En sus distintas modalidades (A, B, C, D E y F) el ritual de diagnóstico y curación del *mal del filu* se circunscribe al área occidental de Asturias, con versiones documentadas en Carreño, Candamu, Grau, Salas, Miranda, Somiedu, Cangas del Narcea, Tinéu, Allande y Valdés, que se corresponden en su mayoría con el hábitat de los vaqueiros de alzada.

Las versiones de tipo 53H “Por el camino de la buena guía” se documentan únicamente en algunas localidades del extremo suroccidental en el concejo de Cangas del Narcea.

Las versiones de tipo 53J “Los ingalius” se documentan en el extremo occidental: Ibias, Grandas de Salime, Eilao y Bual.

OBSERVACIONES

La patología conocida como *mal del filu* presenta síntomas similares a los producidos por el mal de ojo (debilidad, fatiga, fiebre, desnutrición, raquitismo, etc.), lo que hace que algunos estudiosos consideren ambas afecciones como variantes de una misma enfermedad cultural. Así, según María Cátedra, “*mal del filo* es la traducción más apropiada del mal de ojo que aparece en otras partes de España; los vaqueiros conocen ambas expresiones, pero, en definitiva, utilizan casi exclusivamente la primera refiriéndose al mal en los niños”. Según esta autora, la denominación de esta enfermedad entre

los vaqueiros estaría conformada no tanto por su origen —una mala envidia— o por el instrumento de esa envidia —el ojo malo—, sino por la característica más notoria del ritual: el hilo empleado en su diagnóstico y curación. Esta suposición se verificaría en el hecho de que la fórmula que se pronuncia en dicho ritual contiene la información sobre la causa del mal: “dos ojos y un corazón malo” (véase la versión 53G.1)³⁶⁶.

Ciertamente, el conjuro vaqueiro aducido por María Cátedra constituye un tipo de versión que hemos clasificado dentro del grupo de “versiones asociadas al conjuro contra el mal de ojo” (tipo 53G), ya que estas versiones citan como causante del mal a la mirada y la envidia humanas. En ellas, junto a la fórmula verbal específica para la curación del *mal del filu*, se amalgaman distintos tipos de fórmulas propias de la curación del mal de ojo; lo que da lugar a una serie de versiones híbridas por la incorporación de fórmulas verbales procedentes del ritual de curación del mal de ojo en el ritual de curación del *mal del filu*. Lo cual no implica que ambas afecciones se puedan considerar variantes de una misma enfermedad cultural.

Otro grupo de versiones que también se podría considerar como “asociado al conjuro contra el mal de ojo” es de las fórmulas tipo 53F, documentadas todas ellas entre los *vaqueiros* de los concejos de Salas y Miranda, que tienen su alzada en el concejo de Somiedu. No se trata, en este caso, de versiones compuestas por una amalgama de fórmulas verbales que incorpora fórmulas contra el mal de ojo, como sucede en el tipo 53G, sino de fórmulas ambivalentes que sirven tanto para el *mal del filu* como para el mal de ojo. Esta serie de versiones se constituye como un grupo uniforme y claramente definido que comienza con una interrogación: “¿Qué sacas ahí, marangañu?” y la respuesta correspondiente que expresa la finalidad del ritual de curación: “El mal del filu ya'l ojo malo”. A este respecto se podría considerar que, si bien la finalidad del ritual es ambivalente, las dos afecciones que trata de expulsar son de diversa naturaleza. En cuanto a la palabra asturiana *marangañu*, podría estar en relación con la denominación de otra enfermedad tan extendida como difusa, conocida genéricamente en Galicia como *mal do aire* y específicamente, según los lugares, como *tangaraño*, *angaraño* o *arangaño*, sobre la que volveremos más adelante.

Sin embargo, y a diferencia de las fórmulas propias de los vaqueiros de alzada, caracterizadas por la amalgama de motivos o la ambivalencia funcional del ritual de expulsión (53F y 53G), la mayoría de grupos establecidos en la clasificación del corpus asturiano (53A, 53B, 53C, 53D, 53E) responde a una variante que podría considerarse exclusiva del ritual de expulsión del *mal del filu*, puesto que sus respec-

³⁶⁶ María Cátedra, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada* (1988) pp. 78-80.

tivas formulaciones verbales en ningún caso hacen mención al mal de ojo. A mayor abundamiento de la diferencia entre ambas afecciones, cabe citar la aclaración del recolector de la versión 53A.4, procedente de Carreño sobre el *mal del filu*: “Se trata de una enfermedad muy parecida al agüeyamientu y que mucha gente confunde. Sin embargo no es la misma”.

Por otra parte, y en cuanto al agente causante del *mal del filu*, el recolector de la versión 53B.1 afirma que en diversos lugares de los concejos de Tinéu y Valdés se cree que “un niño [...] contrae aquella enfermedad si pasa por debajo del hilo cuando una mujer está *duvanando*”. Lo mismo afirma Constantino Cabal, respecto del ritual de expulsión documentado en Castrillón (Bual): “El *mal del filu* —caquexia— se contrae pasando bajo el hilo cuando hilan las mujeres en el torno”. Y así lo expresa una informante natural de Aristébanu (Valdés), por mí entrevistada en 1997: “Cuando taban filando las mujeres, si pasaban los nenos por allí, por debajo del hilo, cogían el mal del filo, nun crecían”. Es decir, que la causa de la enfermedad sería esta y no el mal de ojo y, por tanto, nos encontraríamos ante dos enfermedades de diferente naturaleza.

Por otra parte, el método de diagnóstico es diferente en ambas enfermedades. Así, el mal de ojo se diagnostica fundamentalmente por los síntomas que presenta la persona (llanto incesante en los niños, inquietud, depresión, falta de apetito, fiebre, diarrea, vómitos) o animal (se muestra inquieto, se niega a caminar, da sangre en vez de leche al ser ordeñado, etc.) y que hacen sospechar que ha sido embrujado por una mala mirada. Ocasionalmente, en entornos urbanos y por parte de *desaojadoras* profesionales, el diagnóstico se confirma por la aparición de burbujas en la superficie del *alicornio* introducido súbitamente en un recipiente de agua (52A.1, 52A.2).

En cambio, el diagnóstico del *mal del filu* se efectúa mediante un hilo con el que se toman dos medidas del cuerpo del paciente (de extremo a extremo con los brazos en cruz y de la cabeza a los pies) y que de no resultar coincidentes delatan la existencia de la enfermedad. Ocasionalmente, el diagnóstico se establece mediante un hilo al que se le hacen nueve nudos y se ciñe al cuello del paciente durante nueve días. Si transcurrido ese tiempo se observa flojedad en el hilo, es prueba de que el paciente tiene la enfermedad del *mal del filu*. Así por ejemplo, según la versión publicada por Belmunt y Canella en 1897, se pone al cuello del enfermo una cuerda con nueve nudos y para su curación “el paciente rezará el primer día un paternóster, y al terminar este se quemará el primer nudo de la cuerda; el segundo día rezará dos y quemará el segundo nudo, y así aumentando hasta quemar el último nudo”. La misma modalidad ritual se observa en la versión 53A.3, recogida por Constantino Cabal en Somiedu, en 1917, y en la versión 53A.4, recogida por Marino Busto en Carreño, en 1948. En ambos casos, el ritual de

curación se realiza cortando y/o quemando el hilo que ha servido para establecer el diagnóstico³⁶⁷.

A pesar de las diferencias reseñadas respecto del agente causante del mal, del método de diagnóstico y del ritual de curación, la patología de ambas afecciones —mal de ojo y mal del filu— es muy similar, por cuanto que los síntomas son poco precisos y su conceptualización muy difusa. Ello hace que, en algunas ocasiones, esta enfermedad sea denominada indistintamente por los propios informantes y, especialmente, por los folkloristas, etnógrafos y antropólogos.

Sin embargo, y con las salvedades oportunas, todo parece indicar que se trata de patologías similares, aunque la primera de ellas —el mal de ojo— abarca un espectro más amplio (personas, animales, plantas e incluso objetos) y su agente causante es externo (la mala mirada o la envidia de algunas personas que tienen el poder de causar el mal de manera voluntaria o involuntaria); mientras que la segunda —el mal del filu— afecta solo a las personas —principalmente a los niños— y su agente causante es impreciso o de origen interno. Esta percepción es la que manifiesta una informante de Villarmor, en el concejo de Salas: “El mal del filo ia el que tien el crío, y el mal güeyo ia el que-y echó alguno”³⁶⁸. Es decir, que la primera sería una enfermedad de “adentro” y la segunda una enfermedad de “afuera”.

Entre los diferentes tipos de conjuros contra el *mal del filu* merece ser destacada, tanto por su carácter inédito como por su rareza y complejidad, la serie de conjuros con estructura de *historiola* dialogada que se documentan en el concejo suroccidental asturiano de Cangas del Narcea y que hemos agrupado en el tipo 53H: “Por el camino de la buena guía” (versiones de Xiyón, Tresmonte, Samartinu los Eiros, La L. linde y Bimeda). La fórmula verbal de estos conjuros representa el encuentro de la Virgen María, que camina acompañada de san José o de Jesucristo, con un hombre aquejado del *mal del filu*. La Virgen María se ofrece a hilar un hilo y cortarlo para curar al hombre enfermo, que resulta milagrosamente sano una vez realizada la operación. Esta fórmula verbal reproduce simbólicamente aquel encuentro primigenio; de modo que cabe esperar la curación de la enfermedad por analogía con la mencionada interven-

³⁶⁷ A este respecto, resulta llamativo el paralelismo con la leyenda árabe que refiere cómo el judío Lobeid embrujó al profeta Mahoma haciendo nueve nudos (u once según las versiones) en una cuerda que después ocultó en un pozo. El profeta cayó enfermo y nadie habría podido curarle si el arcángel Gabriel no le hubiera revelado en una visión donde estaba oculta la cuerda de nudos y las palabras precisas para librarse del embrujo. Al volver en sí, Mahoma envió a su criado, el fiel Alí, al pozo Dharuán en busca de la cuerda y el profeta recitó sobre ella las dos suras del Corán que el arcángel Gabriel le había revelado. A cada recitación de los versículos coránicos se desataba un nudo por sí solo y el profeta sentía mayor alivio, hasta que sanó completamente. Cfr. James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión* (reed. 1981), p. 287.

³⁶⁸ Cesárea García, 70 años, entrevistada por mí en 1997.

ción divina. Se trata de una fórmula realmente excepcional, nunca antes documentada en la tradición asturiana y de la que no conozco ningún paralelo hispánico ni europeo.

Relacionadas de algún modo con estas versiones de tipo 53H están las versiones de tipo 53J “los ingalius”, cuyo ritual reproduce también aquel momento primigero de “cortar” el hilo. Este tipo de versiones se documenta en el extremo occidental de Asturias (Ibias, Grandas de Salime, Eilao y Bual) y tiene paralelos en el Bierzo leonés y en Galicia. Las cuatro versiones documentadas de este tipo 53J coinciden en la actuación ritual de los oficiantes, que deben llevar al niño enfermo a una encrucijada de caminos, atarle las piernas con un hilo y aguardar a la primera persona que pase para que sea esta quien corte el hilo, con lo que el paciente queda curado. La fórmula verbal empleada para solicitar la intervención del transeúnte presenta dos modalidades diferentes, aunque en sustancia es la misma:

Hombre que vienes con fortuna,
corta los ingalius a esta criatura.

(De LLano, IBIAS, 1921)

—Mujer de buena ventura,
córtame el filo a esta criatura...

(Cabal, BUAL, 1928)

Del mismo modo en la región leonesa de El Bierzo:

Para curar a un niño encanijado, se saca al paso de un forastero para que corte la cinta que tiene atada a los pies y se le dice:

¡Hombre de buena fortuna,
desencaníllame a esta criatura!³⁶⁹

Y también en Galicia, donde se emplea para curar diversas variantes del *mal do aire*, enfermedad que recibe, entre otros, los nombres de *anganido*, *tangaraño*, *angaraño* o *arangaño*, denominaciones que nos recuerdan a la palabra *marangaño* o *marangañu*, que aparece en los conjuros asturianos de tipo 53G contra el *mal del filu*.

Así, por ejemplo, en Barco de Valdeorras (Orense) para curar el *tangaraño* se hace lo siguiente:

En el Barco de Valdeorras sacan el niño bien tapado, de su casa, al oscurecer, procurando no ser vistos de nadie, y se sitúan en el cruce de un camino. La persona que lleva al niño irá

³⁶⁹ Alicia Fonteboa, *Literatura de tradición oral en El Bierzo* (1992), p. 187.

provista de una tijera y en su mano derecha llevará un hilo sujeto, de dedo a dedo, formando una cruz.

Al primer transeúnte que pase lo detienen, destapan la cabeza de la criatura y muy serios, como lo requiere la importancia del acto que van a realizar, y aunque sean conocidos, le dirigen las siguientes palabras:

Tí o home
que ven por este camiño,
faga o favor de cortar
o tangaraño a este miniño.

Le presenta, al mismo tiempo, la mano con los hilos cruzados y la tijera para que el transeúnte corte con ella el hilo, precisamente donde forma la cruz, dan las gracias y se marchan tan satisfechos³⁷⁰.

Y de manera muy similar en la provincia de La Coruña, donde se emplea para curar el mal conocido como *aire de doncella*:

En varios pueblos de la provincia de La Coruña, la madre coge al niño enfermo y sale de casa, antes de rayar el día, hasta un crucero y, una vez en dicho sitio, se sentará en uno de los escalones del mismo y, sin pronunciar ni una sola palabra desde que salió de casa, atará a su hijito con una cinta al fuste de la cruz, esperando a que pase el primer transeúnte, a quien dirigirá enseguida la siguiente salmodia:

Mulleriña ou homiño
que ves de fortuna,
desencabéstrame
esta criatura.

Y él se detendrá, cortando la cinta, y si la ceremonia se hizo con toda formalidad, el niño enfermo, desde aquel momento recobrará la salud³⁷¹.

54

Para las aftas

54.1

¿Que [el niño] tiene aftas? Pues se curará al enfermito con nueve pedacitos de pan untados con manteca, un perro, un mojón que divida dos heredades y esta fórmula:

³⁷⁰ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 71

³⁷¹ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 62.

Lliras che quito,
 nel marco las poño;
 toma, can,
 lliras y pan.

[BUAL]
 [Acevedo (1898), p. 72]

54.2

En Occidente, a las aftas las llaman *liras* y para curarlas, mojan nueve pedacitos de pan con saliva, uno cada día y se las van dando a un perro, diciéndole:

Toma can,
 liras y pan.

[occidente de ASTURIAS]
 [De Llano (1922), p. 123]

54.3

Pra quitaryas coyíase un trozo de pan e untábase de manteiga, buscábase un can ya llevábase al neno que tuviese as liras a un marco d'úa finca. El neno besaba'l marco nove veces, ya decíase:

Marcos beisa,
 liras deixa,
 toma can, liras e pan
 y si esto non che basta
 el marco has de besar,
 que al niño se quitan
 y al perro se van.

Dábaseye'l pan con manteiga al can.

[Madalena Riopedre Jardón, 81 años, Lloudeiros-EL FRANCO]
 [Peña (2002), p. 66]

FUNCIONALIDAD

Transferir las aftas del niño al perro.

RITUAL

El ritual se realiza ante un mojón de piedra que divida dos heredades. El oficiante unta nueve trozos de pan con manteca (o con saliva del paciente) y se los ofrece a un perro

para que los coma, mientras pronuncia la fórmula verbal. De este modo, la enfermedad se transfiere del niño al perro. Ocasionalmente, el paciente debe besar el mojón de piedra. Se repite nueve veces.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta exclusivamente en el área del Navia-Eo: Eilao, Villayón, Bual, Cuaña, El Franco, Tapia de Casariego.

OBSERVACIONES

Esta modalidad de ensalmo por transferencia para las aftas infantiles se circunscribe el área comprendida entre los ríos Navia y Eo, con distintas versiones documentadas en los concejos gallegos de Fonsagrada y Navia de Suarna.

Así, en esta versión de San Pedro do Río (Fonsagrada), donde se pasan nueve trozos de pan por la lengua de un perro mientras se pronuncia la fórmula verbal:

Toma can,
lilas e pan,
a ti se che pegan
e a min se me van³⁷².

O en esta otra, procedente del valle del río Suarna, en el extremo suroriental de la provincia de Lugo, lindando con el concejo asturiano de Ibias y los Ancares leoneses:

E despóis había que pasalos (os pedaciños de pan) pola lengua, así, i un can qu'os ganase ben no aire. Dice, “Toma can, liras e pan” e tirarll'ún. Volver outra vez “Toma can, liras e pan”. I o can pescalos no aire, verdá; non podía caer a terra³⁷³.

Sin embargo, esta misma fórmula verbal aplicada a la curación de las verrugas se extiende a toda Galicia. Así, por ejemplo, en Castroverde (Lugo), donde se frotan las verrugas con trozos de pan que luego se dan de comer a un perro, diciendo estas palabras:

Toma can,
verrugas e pan,

³⁷² José Manuel Blanco Prado, “As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)” (2011), p. 81.

³⁷³ Antonio Santamarina, *El verbo gallego: estudio basado en el habla del Valle del Suarna* (1974), p. 130.

a ti se che quedan
e a min se me van³⁷⁴.

E igualmente en la provincia de La Coruña, donde se hace una cruz sobre la verruga con un trozo de pan y se le da a un perro diciendo:

Toma can,
verrugas e pan³⁷⁵.

La escenificación del acto ritual ante un mojón de piedra recuerda a los antiguos ritos germánicos de fundación y amojonamiento, por el alto valor simbólico, de carácter mágico-jurídico, que se otorga a estas marcas sobre el terreno. En lo que respecta a la curación de las aftas infantiles, este requisito se menciona solamente en las versiones asturianas, mientras que en las versiones gallegas únicamente se hace referencia a la transferencia de la enfermedad al animal. Sin embargo, este acto ritual ante el mojón de piedra se documenta también en la curación de otras dolencias como sabañones y almorranas, tanto en el área gallega como asturiana de la comarca Navia-Eo³⁷⁶.

55

Para las lombrices

55A

“CÓRTOTE LAS COCAS”

55A.1

Las lombrices de las personas pueden ser cortas o largas. A veces, lo mismo unas que otras están maleficiadas y en ese caso exigen un tratamiento especial. Para exterminar las largas se le descubre el vientre al paciente; se santiguan este y la persona que le va a curar, pero sin decir la palabra “amén”, y a continuación el curandero da unos cuantos tijeretazos en el aire sobre el vientre del enfermo, imitando cruces, mientras dice estos versos:

³⁷⁴ José Manuel Blanco Prado, art. cit. p. 69. Cfr. otras versiones procedentes de Mondoñedo, Guntín, Vilalba y Muras en este mismo artículo (pp. 66-70).

³⁷⁵ Lois Vilar Hermidas, “Sintomatoloxía e curación de enfermidades tradicionais nas Mariñas coruñesas (II)” (2008), pp. 485-486.

³⁷⁶ Para las versiones asturianas véase el epígrafe número 63 de esta antología; para las gallegas, Lois Vilar Hermidas, “Sintomatoloxía e curación de enfermidades tradicionais nas Mariñas coruñesas (II)” (2008), pp. 489-490.

Córtote las cocas,
 córtotelas todas;
 córtote las largas,
 déjote las cortas.
 Déjote el arca
 sana y salva.

Tratándose de lombrices cortas, de cabeza negra, el procedimiento es muy distinto. Se disuelve en agua hollín de la chimenea y con un cepillo fuerte empapado en ese líquido se frota intensamente el cogote y la espalda del doliente hasta que asoman a flor de piel las cabecitas negruzcas de las lombrices. Se cortan con una navaja de afeitar y en mucho tiempo ya no es preciso ocuparse más de ellas.

[Folgueras del Ríu-TINÉU]
 [Menéndez García (1954), pp. 403-404]

55A.2

El “corte” de las lombrices malditas se hace del siguiente modo:

1. La entendida se santigua, toma una pequeña cantidad de jabón de una pastilla “que no haya ido al agua” —porque “tiene más fuerza”—, un poco de *sarrio* o ceniza de la cocina *pineirada* o cribada previamente, y un poco de agua limpia. Mezcla todos estos ingredientes y hace una papilla.

2. Hace la señal de la cruz al niño y le aplica esta papilla en la espalda, en medio de la columna vertebral.

3. Al mismo tiempo, la entendida recita nueve veces la fórmula mágica:

Córtote las cocas,
 córtotelas todas,
 córtote las malas,
 córtote las bonas.
 Córtote las del renaz,
 déjote las del arcabaz.
 Córtote las cocas,
 las largas y las cortas.
 Solo te dejo las del cordal
 para tu corazón alimentar.

4. Seguidamente aclara con un poco de agua la papilla aplicada a la espalda del niño y observa detenidamente la piel del pequeño. Sucede que “el que las tiene (las lombrices maleficiadas) le aparecen las cabezas de las lombrices, salen a la espalda como si fueran puntas de agujas sin espetar. Ya las nota ella (la entendida)”.

5. Rapidamente la entendida toma una cuchilla o navaja preparada de antemano y corta las cabezas de las lombrices. Las lombrices mueren y el niño mejora.

[brañas vaqueras de TINÉU]
[Cátedra (1988), p. 83]

55A.3

Hubo un neno que era de ahí de Culubreiro, que era de una casa rica, anduvieran todos los especialistas que había, foran hasta Madrí con él, con una *rinez*³⁷⁷... ya mal, ya nun comer nada, ya *rin*³⁷⁸, que todo lo que-y ponían nu-y valía pa nada. Ya, coño, aquel.la muyer diz el.la:

—¡Ay Dios, que se me muere el neno!

Ya díxo-ylo a mi madre, ya diz el.la:

—Mira, vou decite una cosa, ¿tú quieres que-y miremos a ver si tien lombrizas?

Ya diz el.la:

—Sí, sí, ay Dios, usté lo que quera, porque los médicos ya nun topan que-y dar, ya'l neno cada vez vei a menos ya muere, no hay arreglo pa él.

Ya diz el.la:

—Bueno, pus mira, vamos a facer, esto nada costa. Eso nada te va a costar, mas que vamos a miralo.

Ya templaban una pouca d'agua, después echában-y sarrío d'este que había negro, por ejemplo de las vigas de las casas viejas que había entonces, aquel.lo era negro como carbón. Ya echábanlo aquel.lo ente aquel.la agua ya teníanlo nun sé qué minutos calentando, ya después echaban un pouco de sal o nun sei qué cosas más. Ya después iba ya quitába-y la roupa así ya aquí nu medio la espalda garraban aquel.lo y empezaban a frotar, a frotar, a frotar así, ya mi madre decía unas palabras. Parezme que decía:

Córtote las cocas,
córtotelas todas,
córtote las malas,
ya déjote las bonas.

Pero nun sé cuántas veces había que decir... you olvidouseme. Ya desde que-y lo dicen eso todo, ya tán un pedacín así, salen las cabezas así, como los didos de xuntos. Víalas cualquiera, quedábate un remolín como la palma la mano así de cabezas fuera, que las topabas tú na mano. Y, jah, nin!, aquel.lo taba como la panoya [de] un pino, atacáu, había unos turtel.los... Decía el.la:

—¡Ay Dios, ninos, cómo ta!, ¡ta perdió de lombrizas!

³⁷⁷ *Rinez*, en asturiano, "ruindad".

³⁷⁸ *Rin*, en asturiano, "ruin".

Cortó-y las dos días con una navaja de barba. Cortába-y las cabezas como el que afeita. Sonaban las cabecinas aquel.las, tin-tin-tin-tin, estal.lar al pasar la navaja de barba. Al outro día ya salieron algo menos, y al segundo día o al tercero ninguna. Y aquel.lo bono foi, que el neno empezó a mejorar, y a entra-y las ganas de comer, y a comer y a prosperar y a mejorar. Home, después, ¡ay Dios!, aquel.la muyer nun sabía que-y regalar a mi madre, taba a diario dando-y de unas cosas ya d'outras.

—¡Ay Dios, nina, salvéteme el neno!, ¡salvéteme el neno!

De las otras cosas nun vi nada, ahora de las lombrizas eso es verdá que es cierto. Eso es cierto que lo hay. N'aquel.los tiempos, güei nu las habrá, porque güei hay outros medios, ya güei no hay tanta *rinez*, porque yo creo que aquel.lo de las l.lombrizas que venían de la *rinez* que tenía la gente metida nu cuerpo.

[Emilio Gayo Gancedo, 66 años, Val.linaferrera-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 1998]

55A.4

Córtote las cocas,
córtotelas todas,
córtote las malas,
déjote las bonas,
córtote las del renaz
y déjote la del arcabaz
para tu corazón alimentar.

[Pilar Feito Parrondo, 94 años, Rusecu-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1997]

55A.5

Se desnuda al chiquillo por la espalda y se le hacen en ella tres cruces con la mano mientras se dice:

Córtanse estas lombrizas,
las cortas y las largas,
menos la solitaria,
que no se corta.
En el nombre del Padre, del Hijo
y del Espíritu Santo.
Amén.

Después se frota al niño fuertemente con una mezcla formada por *sarrio* (hollín) y agua caliente. Frótase con rapidez hasta que salen una especie de vejigas que ocultan las cabezas

de las *lombrizas*. Finalmente se cortan con una navaja barbera a ras de piel; la operación se repite tres veces por día hasta que desaparezcan las *lombrizas*.

[ALLANDE]
[Rico (1958), p. 100]

55B

“ELIMINACIÓN POR REGRESIÓN NUMÉRICA”

55B.1

Y he aquí cómo se curan las lombrices en términos de Boal: se cortan nueve ramitas de sabuco o *benteiro* a la medida del pie y se dice ante el niño este conjuro de números invertidos:

As llómbriegas eran nueve;
de nueve volvéronse ocho;
de ocho volvéronse siete;
de siete volvéronse seis;
de seis volvéronse cinco;
de cinco volvéronse cuatro;
de cuantros volvéronse tres;
de tres volvéronse dos;
de dos volvéronse una...
Todas las corto,
non sendo a Villarreal;
aquella non la corto,
nin ye fago mal.
Ofrezco a Dios
y a la Virgen María
un Padrenuestro
y un avemaría...

En seguida se queman las ramitas; pero mientras pronuncia la receta, el curandero sostiene una de las ramitas sobre el pie. Y es necesario hacer la operación tres días consecutivos.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]
[Cabal (1928), pp. 302-303]

55B.2

Pra cortá-las lumbrizas dos nenos. Píllanse nove garabuyíus de benteiro que sean de cabeza (dus picos), igual del pé. E despóis colles un garabuyo e dícese como se chama'l neno. Si é Manulín, Manulín. E dícese:

Córtoch'as cocas
 cortocha's todas
 déixoch'a del cabo,
 para que nun tías malo.
 Di oito se volvan sete,
 de sete se volvan seis,
 de seis se volvan cinco,
 de cinco se volvan cuatro,
 de cuatro se volvan tres,
 de tres se volvan dúas,
 de dúas se volvan una;
 e d'úa nada.

[Mientras se dicen las palabras se tiene aplicado el *garabullo* a la planta del pie del niño, y se le va moviendo por ella en todas direcciones]

Aquel garabullo pousa'aparte, e despóis faise igual c'outro, e despóis outro y outro, asta us nove. E despóis us garabullos átanse cá baracía, e cólganse unde sequen.

Dice "déixoch'a del cabo" porque nun vivimos sin úa lumbriza.

[SAMARTÍN D'OZCOS]

[Alonso (1977), p. 37]

55B.3

Había [oración] pa as lombrices, pa as lombrices tamén mamá sabía. Eran nueve palos de *binteiro*... Había que decir el nombre del que lle cortaban as lombrices, y era a mano d'este lado y el pie d'aquel... y entonces eran palos de *binteiro* y tein que ter un nudo todos, un nudín... cortar el palín muy cortín, y ter un nudo como si fuera doblado, poco más que el meu dedo. Y eso, después decían el nombre, si era Manuel, pues Manuel mismo. Decían:

[Manuel], lombrices che corto,
 non sean da cal, sean de cortar,
 de nueve volvéronse ocho,
 de ocho, siete,
 de siete, seis,
 de seis, cinco,
 de cinco, cuatro,
 de cuatro, tres,
 de tres, dos,
 de dos, una,
 y de una, ninguna.

Entonces ese palo apartábanlo pa un lau, volvían con outro palín col mismo... [recitado] hasta os nueve. Y luego atábanlos [los palos] con un filo y tein que tar tamén nueve días ahí na cocina a curar, nueve días, a ver si al neno lle pasaban as lombrices.

[Sara Cachán Álvarez, 74 años, Pelóu, GRANDAS DE SALIME]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Eliminación de las lombrices.

RITUAL

En la modalidad de tipo A: “Córtote las cocas”, el oficiante frota la espalda del paciente con una mezcla de agua, *sarrio* (hollín) y jabón, mientras recita la fórmula verbal nueve veces, y a continuación corta las “cabezas” de las lombrices que asoman a flor de piel con una navaja de afeitar. Se repite la operación durante tres o más días consecutivos hasta que ya no queda ninguna lombriz.

En la modalidad de tipo B: “Eliminación por regresión numérica”, se cogen nueve palos de saúco y con cada uno de ellos se van haciendo cruces sobre el pie o la mano del paciente mientras se pronuncia la fórmula verbal. Al finalizar la serie se juntan todos los palos y se queman o se ponen a secar.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

55A: Se documenta en el área centro-occidental, fundamentalmente en las brañas de vaqueiros de alzada: Salas, Tinéu, Valdés, Allande, Cangas del Narcea, Ibias, Eilao, Pezós, Samartín d’Ozcos, Navia.

55B: Se documenta en el área del Navia-Eo: Grandas de Salime, Bual, Samartín d’Ozcos.

OBSERVACIONES

Las lombrices intestinales son gusanos conocidos en medicina con el nombre científico de *Ascaris lumbricoides*. Su aspecto es semejante al de una lombriz de tierra de color blanquecino y pueden medir desde unos pocos milímetros hasta un metro de longitud. Se alojan en el intestino delgado, produciendo cólicos y diarreas. Afectan principalmente a los niños.

La curación de las lombrices por medio de ensalmos era habitual en la España de siglo XVI, según se deduce de diversas fuentes literarias que contienen alusiones a estas prácticas. En 1528, Francisco Delicado nos ofrece un testimonio que prueba el arraigo tradicional de la curación de las lombrices por ensalmo, especialidad que figura entre las habilidades de *La lozana andaluza*:

Yo sé ensalmar y encomendar y santiguar cuando alguno está aojado, que una vieja me vezó, que era saludadera y buena como yo. Sé quitar ahitos, sé para lombrices, sé encantar la terciana, sé remedio para la cuartana y para el mal de la madre³⁷⁹.

Y en los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, escritos por Juan de Arce de Otálora hacia 1550, se anota entre las especialidades de un clérigo natural de Val de Esgueva (Valladolid) la de ensalmar las lombrices:

Vuestro solar de padres y abuelos y vuestra naturaleza es de Val de Esgueva. Ellos y vos nacistes y os criastes en Castrillo de los Ajos, siete leguas de aquí, donde nunca hobo doctor ni licenciado ni aun bachiller, si no fue un abuelo de vuestro padre, que se llamaba bachiller a secas, por excelencia; y aun no era bachiller en cánones ni leyes, como vos, sino in física o albeitería, y curaba de ensalmar y dar unas nóminas para las lombrices y cortaba el bazo y conjuraba los ñublados, porque era clérigo, y otras cosas deste jaez y qualiterio³⁸⁰.

Más preciso en cuanto a la descripción del ritual curativo, es el testimonio anotado por Fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo (Lugo), en las *Constituciones sinodales* que redactó en 1541 como resultado de una visita realizada a las parroquias de su diócesis:

Item nos constó por la visita que algunas mugeres echiceras toman a los niños el primero día de la luna y los ponen de pies en el suelo, el qual suelo ha de estar mojado con agua en que se cocieron hortigas, y con el cuchillo por entre los dedos dicen que les cortan las Berrugas o Lombrices, diciendo: “Qué cortas” y responde: “Berrugas, tallo de tuo corpo y de tuo tallo”, y como esto sea rito gentílico y superstición diabólica, anatematizamos, maldecimos y descomulgamos a todas las personas que tal hizieren, o vieren, y no lo denunciaren³⁸¹.

Otro testimonio literario de la Edad Media italiana nos lo proporciona Giovanni Bocaccio en el *Decamerón*, escrito entre 1348 y 1351. En la *novella* tercera de la jornada séptima, bajo el título de “Fray Rinaldo se acuesta con su comadre: el marido le encuentra con ella en la alcoba, y le hacen creer que estaba conjurando las lombrices

³⁷⁹ Francisco Delicado, *La lozana andaluza*, ed. Claude Allaire (1994), p. 381.

³⁸⁰ Juan de Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. José Luis Ocasar Ariza (1995), II, p. 665. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

³⁸¹ Joseph R. Jones, “El contenido folklórico de las Constituciones sinodales de 1541 del obispo Guevara” (1969), p. 58.

a su ahijado”, narra cómo Doña Agnesa, al ser sorprendida *in fraganti* por su marido, arguye esta disculpa para justificar la presencia del fraile en su aposento:

Marido Mío, tengo que decirte que ha venido aquí fray Rinaldo, nuestro compadre, y Dios nos lo ha mandado; pues por cierto, si no hubiese venido, hoy habríamos perdido a nuestro niño [...] Antes le vino de repente un desmayo que creí que estaba muerto y no sabía qué hacerme ni qué decirme hasta que fray Rinaldo, nuestro compadre, llegó en esas y cogiéndole del brazo dijo: “Comadre, lo que tiene son lombrices en el cuerpo, que se le acercan al corazón y le matarían sin duda, pero no tengáis miedo, porque yo las conjuraré y las haré morir a todas, y antes de que me vaya de aquí veréis al niño más sano que nunca lo visteis”. Pero como hacía falta que tú dijese algunas oraciones, y la sirvienta no te pudo encontrar, por eso se las hizo decir a su compañero en el lugar más alto de nuestra casa, y él y yo nos metimos aquí dentro. Y como nadie más que la madre del niño puede estar en este menester, para que no se nos molestase nos encerramos aquí; y aún le tiene en brazos, y creo que no espera más que su compañero acabe de decir las oraciones, y estará hecho, ya que el niño ha vuelto completamente en sí³⁸².

Obviamente, la práctica de conjurar las lombrices no constituye una parte esencial de la *novella*, por lo que su autor se limita a describir sumariamente la operación, sin mencionar las palabras del conjuro ni el ritual que le acompaña; puesto que el niño está sano y la supuesta infección de lombrices no es más que una invención de la mujer para salvar tan incómoda situación. Pero lo que aquí no interesa es que el pretexto aducido por la mujer y la credibilidad que le otorga el marido muestran que la práctica de conjurar las lombrices era cotidiana en la Italia del siglo XIV.

En cuanto a la tradición asturiana del ensalmo contra las lombrices, se observan dos modalidades claramente diferenciadas, tanto por las acciones y procedimientos del ritual curativo como por la formulación verbal que en ellos se emplea. Así, en las versiones de tipo 55A: “Córtote las cocas”, el procedimiento consiste en la aplicación de una masa compuesta por jabón, agua y *sarrio* (hollín), sobre la espalda del paciente, que se frota hasta que asoman a flor de piel las “cabezas” de las supuestas lombrices, que inmediatamente se cortan con una navaja de afeitar. De ahí que este ritual se conozca como “cortar las lombrices”. En cambio, en las versiones de tipo 55B: “Eliminación por regresión numérica”, procedentes del área Navia-Eo, se emplean nueve ramas de *benteiro* (saúco) que se van desechando una a una mientras se pronuncia la fórmula verbal para luego quemarlas (o ponerlas a secar) todas juntas.

³⁸² Giovanni Boccaccio, *Decamerón*, ed. María Hernández Esteban (2002), pp. 775-776. Cfr. Mita Valvassori, “Ensalmos y ritos contra las lombrices en Italia: del Decamerón (VII, 3) de Boccaccio a la tradición folclórica contemporánea” (2006), 28 pp.

Las versiones asturianas de tipo 55A: “Córtote las cocas”, tienen en su formulación verbal algunos paralelos en la tradición gallega, aunque tanto las palabras del ensalmo como la acción ritual que las acompaña varían notablemente.

En Mourente (Pontevedra), ponen a la criatura panza abajo en su cama y con un cuchillo le hacen rayas, de un hombro a la nalga del lado opuesto, nueve veces, y luego la colocan panza arriba y le hacen también rayas, nueve veces, sobre el vientre y en forma cruzada, pronunciando, al mismo tiempo, la siguiente oración:

Lombrigas, lumbrigueiro,
todas xuntas nun montón;
co-o fio d'este cuchillo
sean cortadas,
quedando solo unha da manada.
Por la Virgen Santísima
e por santa Ana,
un padrenuestro
e un avemaría.

En la parroquia de Marcón (Pontevedra), meten un poco de *unto* en harina y con aquel le hacen el enfermo una cruz en la planta de los pies y otra sobre la boca y le recitan el siguiente ensalmo:

Lombrices corto,
maestra de lombrices deixo.
Pol-a gracia de Dios
e da Virxen María,
un padrenuestro
y un avemaría.

En Puente Caldelas (Pontevedra), con un cuchillo hacen tres cruces a la persona *lombriguenta* en las palmas de las manos, en las plantas de los pies y en la *cruz das rens* (región lumbar), recitando esta fórmula:

Cuchillo que cortas o pan,
que cortas todo canto che dan,
corta tamén as lombrices
menos a da fariña.
Un padrenuestro
y un avemaría.

En Castro Caldelas (Orense), también emplean un tratamiento en el que, al igual que en los anteriores, hacen referencia a la lombriz que queda, y consiste, en marcar al enfermo cruces sobre la barriga, diciendo, al mismo tiempo:

Corto cocas todas en non d'elas
non sendo a do cocal,
que Dios nos libre de todo mal³⁸³.

Cabe destacar en esta última versión de Castro Caldelas (Orense) el uso de la denominación “cocas” para las lombrices, al igual que en las versiones asturianas del tipo 55A, siendo la denominación más común en Galicia la de “bichas”, “lombrices” o “lombrigas”. En cuanto a la “lombriz buena”, que al igual que en numerosas versiones asturianas se deja exenta de esta operación, explica Lis Quibén respecto de Galicia que “en conversaciones sostenidas, con tal motivo, con paisanos, que creen que la que queda es la solitaria, la cual no deja después renacer a las lombrices, y a la que conocen con los nombres de “maestra”, “be-a-ba”, “a da fariña” y la del “cocal”³⁸⁴. En Asturias, esta misma “lombriz buena”, que no se corta, se conoce como “la del arca'l pecho”, “la del corazón”, “la del arcabaz”, “la del cordal”, “la del arcar” o “la solitaria”, que según se explicita en algunas formulaciones se deja sana y salva para “alimentar” el corazón o el cuerpo del paciente.

En cuanto a la ejecución del ritual para la curación de las lombrices, existe en Galicia una gran variedad de modalidades, entre las que cabe destacar por su similitud con la tradición asturiana dos modalidades documentadas en las provincias de Orense y Pontevedra:

En la parroquia de Marcón (Pontevedra), frotan con hollín en la nuca del niño enfermo hasta que se le presenta una irritación; a los pocos días aparecen en dicho sitio unos granitos llenos de pus y con una navaja de la barba los cortan, pues creen que son las cabezas de las lombrices que asoman a través de la piel. A medida que los granos curan, van aquellas desapareciendo.

En Padrenda (Orense) recogimos una variante del anterior tratamiento, que consiste en embadurnar las sienas del enfermo con *ferruxe do canizo* (hollín de la chimenea) y cuando asoman las cabezas de las lombrices, las cortan con una navaja de afeitar³⁸⁵.

Mientras que las fórmulas de tipo 55A: “Córtote las cocas”, se circunscriben al noroeste español (Asturias, León y Galicia), las fórmulas del tipo 55B: “Eliminación por regresión numérica”, tienen una difusión mucho más amplia, que abarca todo el occidente europeo. Así, en Galicia, este tipo constituye la variante mayoritaria y más extendida de un ritual curativo que se denomina “descontar as lombrices”, como se muestra en la siguiente fórmula:

³⁸³ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), pp. 218-219.

³⁸⁴ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 217.

³⁸⁵ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 220.

Este nenño ten nove lombrices, das nove quítalle unha, e quedan oito; das oito quítalle unha, e quedan sete; das sete quítalle unha, e quedan seis; das seis quítalle unha, e quedan cinco; das cinco quítalle unha, e quedan catro; das catro quítalle unha, e quedan tres; das tres quítalle unha, e quedan dúas; das dúas quítalle unha, e queda unha.

Esta Dios la conserve chea e farta
a veira da arca.
Pol-a gracia de Dios
e da Virgen María,
un padrenuestro
e unha avemaría.

(Padrenda, ORENSE)³⁸⁶

En el Bierzo leonés este ritual se denomina “coutado das lombrices” y se ejecutaba por una persona especializada, el “coutador”, que emplea un cuchillo con el que va trazando cruces en el cuerpo del paciente mientras dice estas palabras:

Cítote, lombrigorum,
si sodes nove, volvédevos oito;
si sodes oito, volvédevos sete;
si sodes sete, volvédevos seis;
si sodes seis, volvédevos cinco;
si sodes cinco, volvédevos catro;
si sodes catro, volvédevos tres;
si sodes tres, volvédevos dúas;
si sodes dúas, volvédevos unha;
e si unha, pasa o arcón
en donde che facemos a sepultura
para que non mates a esta criatura³⁸⁷.

Esta modalidad de conjuro numérico decreciente se documenta también en la tradición portuguesa. Así, en Guimarães, en el norte de Portugal, donde esta operación recibe el nombre de “talhar as bichas” y la fórmula verbal empleada es la siguiente:

³⁸⁶ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 215; véanse otras versiones de Orense y Pontevedra en la misma obra, pp. 211-221 y numerosas versiones de la provincia de Lugo en José Manuel Blanco Prado, “Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos” (2008), 38 pp.

³⁸⁷ Francisco J. Rúa Aller y Manuel E. Rubio Gago, *Bierzo mágico. La medicina mágica*, Biblioteca Digital Leonesa: <http://www.saber.es/web/biblioteca/libros/bierzo-magico/html/t06.htm>

Santo Elói teve nove filhos;
 de oito, sete;
 de sete, seis;
 de seis, cinco;
 de cinco, quatro;
 de quatro, três;
 de três, dois;
 de dois, um;
 de um, nenhum;
 bichas, delidas sejas.

(Guimarães, PORTUGAL)³⁸⁸

También se emplea en la provincia de Valladolid, no ya para curar las lombrices intestinales, sino para la sarna o *roña* de las ovejas, enfermedad parasitaria producida por pequeños ácaros de color blanquecino o amarillento que originan costras en la piel de las ovejas y reciben el nombre científico de *Psoroptes ovis*. Aunque su tamaño es diminuto –medio milímetro de largo–, son perceptibles a simple vista. Cabe observar que en el ensalmo empleado para su curación, se les denomina “gusanos”.

En el nombre de Jesús
 y la señal de la cruz,
 gusanos malditos,
 salgan seguiditos.
 Que se vayan de seis en seis
 y salgan a la vez;
 de cinco en cinco
 y salgan de un brinco;
 de cuatro en cuatro

³⁸⁸ Luís de Pina “Medicina Popular (Segundo a tradição de Guimarães)” (1925), p. 216. Cfr. otra versión similar de Trás-os-Montes y otra de Fafe en el mismo artículo y página. En Portugal esta fórmula numérica decreciente se extiende por el sur hasta el Algarve, aunque su cometido no es la eliminación de las lombrices intestinales, sino que se emplea “para encantar qualquer animal, principalmente ratos”, según testimonio recogido por Leite de Vasconcelos en 1896: “Há um santo chamado S. Brezabum, que tinha nove filhos... Tanto aumentem vocês aqui, / como os filhos de Brezabum, / que de nove não ficou nenhum! / De nove tornam-se em oito, de oito em sete, / de sete em seis, / de seis em cinco, / de cinco em quatro, / de quatro em três, / de três em dois, / de dois num, / dum em ninhum”. (Alcoutim-PORTUGAL). Cfr. Leite de Vasconcelos, *Opúsculos*, vol. 5 (1938), pp. 546-547. Esta fórmula decreciente “para afastar os ratos” se documenta actualmente en el Alentejo: S. Jorge tinha nove filhos, / dos nove que lhe ficaram já não tem senão oito... / dos dois que lhe ficaram já não tem senão um. / Leve o diabo os ratos todos, / que não fique aqui nenhum, X. Reis, *Alentejo & Sapientia*: <http://alentejoesapientia.wordpress.com/2007/06/15/oracoes-e-beneduras/>

y salgan de un salto;
 de tres en tres
 y echen a correr;
 de dos en dos,
 que se vayan ya, por Dios;
 de uno en uno
 y no quede ninguno.
 La Trinidad infinita
 haga esta cura bendita.

(Arrabal de Portillo, VALLADOLID)³⁸⁹

La tradición hispano-portuguesa de este ensalmo numérico, aplicado a las enfermedades parasitarias en el ganado, hubo de ser transplantada a América en época temprana, donde alcanzó una notable difusión. Así, en Brasil, donde se emplea para curar la *bicheira*, miasis cutánea causada por las larvas de la mosca *Cochliomyia hominivorax*, que infectan las heridas de humanos y animales:

Bichos maus que comem e a Deus não louvam.
 Malditos seja assim como foram os filhos de Josafá que foram dez;
 de dez morreu um, ficaram nove;
 de nove morreu um, ficaram oito;
 de oito morreu um, ficaram sete;
 de sete morreu um, ficaram seis;
 de seis morreu um, ficaram cinco;
 de cinco morreu um, ficaram quatro;
 de quatro morreu um, ficaram três,
 de três morreu um, ficaram, dois;
 de dois morreu um, ficou um;
 dêste um acabou-se tudo, até que não ficou nenhum.

(Ceará, BRASIL)³⁹⁰

³⁸⁹ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), pp. 314-315.

³⁹⁰ Florival Seirane, *Antologia do folclore cearense* (1968), edita varias versiones cearenses en pp. 132-134. Véanse otras versiones brasileñas en João Ribeiro, *O Folk-lore: estudos de literatura popular* (1919), cap. 18; José Rodrigues de Carvalho, *Cancioneiro do norte*, (1967), p. 66; Oswaldo Elías Xidieh, *Semana Santa cabocla* (1972), p. 76; José A. Teixeira, *Folclore goiano: cancionero, lendas, superstições* (2ª ed. 1959), p. 327; Joaquim Ribeiro, *Folclore de Januária: pesquisa de campo* (1970), p. 160; Donald Pierson, *O homem no Vale do São Francisco*, vol. 2 (1972), p. 206; Guilherme Santos Neves, "Variações sobre o tangolomango" (1976), pp. 13-35.

Y también en la provincia argentina de Santa Fe, donde se cura la *embichadura* de los animales rezando tres padrenuestros y pronunciando a continuación las siguientes palabras:

La vaca de tal color, que se encuentra en tal potrero, tomando agua en tal lugar, tiene una “bichera” en tal parte (costado izquierdo o derecho) con tantos gusanos, saco uno, quedan tantos. Se repite la oración hasta que no queda ninguno. V. G.: Tiene 10 gusanos, saco uno, quedan 9; tiene 9 gusanos, saco uno quedan 8; tiene 8 gusanos, saco uno, quedan 7... y así sucesivamente hasta llegar a cero o ninguno³⁹¹.

En Río de la Plata (Uruguay), donde esta enfermedad se denomina “gusanera”:

Gusanos malditos,
caed de esa gusanera de once en once,
de nueve en nueve,
de ocho en ocho,
de siete en siete,
de seis en seis,
de cinco en cinco,
de cuatro en cuatro,
de tres en tres,
de dos en dos,
de uno en uno,
hasta que no quede ninguno³⁹².

O en el departamento de Santander, en Colombia, donde “para matar los gusanos en los animales se reza lo siguiente”:

Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Santísima Trinidad, líbrame este animal de esta gusanera; yo creo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. Yo te conjuro y te perjuro, malditos gusanos, moscas o querezas, te conjuro y te reconjuro y la mosca que te cayó que se te achucharre, yo lo creo, (aquí se hacen tres cruces). Para que de trece queden doce; de doce queden once; de once queden diez; de diez queden nueve; de nueve queden ocho; de ocho queden siete; de siete queden seis; de seis queden cinco; de cinco queden cuatro; de cuatro queden tres; de tres queden dos; de dos quede uno; de uno no quede ni ninguno³⁹³.

³⁹¹ Lazaro Flury, *Panorama folklórico de Santa Fe* (1978), p. 80.

³⁹² Daniel Granada, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* (1896), p. 425.

³⁹³ Luis Alberto Acuña, “Folklore del Departamento de Santander” (1949), p. 119. A esta oración se refiere, sin duda, Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad* cuando dice que Aureliano Iguarán, el pa-

El parentesco de estas fórmulas iberoamericanas con la tradición del sur de España se hace patente en la descripción de las actividades hechiceriles del curandero extremeño José Olguera, procesado por el tribunal inquisitorial de Llerena en el siglo XVIII:

José Olguera, con 86 años, curaba en Oliva de Plasencia las gusaneras del ganado. Ni siquiera necesitaba verlo, con solo salir al campo y pararse los curaba diciendo “malditos seáis gusanos, como los hijos de Arón que eran siete y no han quedado más que dos” y que después cortaba los cogollos de las escobas y retamas y echaba hierbas al aire y proseguía otra vez con la misma maldición (AHN Inquisición Leg. 3728. Exp. 219. Año 1764)³⁹⁴.

Volviendo al norte de España, la fórmula de regresión numérica está muy difundida en el País Vasco, aunque no para el tratamiento de las lombrices, sino de las escrófulas, proceso infeccioso que afecta a los ganglios linfáticos y se manifiesta en la inflamación de los ganglios del cuello. Así, por ejemplo, en Hernani (Guipúzcoa), para curarse de escrófulas se cogen tres granos de sal, se santigua con ellos y se arrojan al fuego después de pronunciar las siguientes palabras:

Gingilak dira bederazti,
 bederaziak zortzi,
 zortziak zazpi,
 zazapiazk sei,
 seiak bost,
 bostak lau,
 lauak iru,
 iruak bi,
 biak bat,
 gingilak dira zirt edo zart³⁹⁵.

[Las escrófulas son nueve,
 las nueve ocho,
 las ocho siete,
 las siete seis,
 las seis cinco,
 las cinco cuatro,
 las cuatro tres,

dre de Úrsula, “se había inventado una oración para que se achicharraran y cayeran los gusanos de las vacas” (ed. Real Academia Española, 1997, p. 388).

³⁹⁴ M^a Ángeles Hernández Bermejo y Mercedes Santillana Pérez, “La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena” (1996-2003), p. 508.

³⁹⁵ Cfr. varias versiones vascas y navarras similares a esta en Resurrección María de Azkue, *Euskaleriaren Yakinza*, IV (3^a ed. 1989), pp. 248-248.

las tres dos,
 las dos una,
 las escrófulas son zirt o zart.]

En la Bretaña francesa se emplea para curar los bubones, especie de tumores purulentos que se forman en las ingles, axilas y cuello como consecuencia de una infección venérea, y que según la creencia popular son considerados como espíritus malignos que penetran en nuestro cuerpo y que son obligados a salir recitando, sin tomar aliento, la siguiente fórmula, que recibe el nombre de *diskounta ar werbl*, en dialecto bretón; es decir, “descontar el bubón”:

Ar Werbl hen deuz nao verc’h:
 Deuz a nao a zeu da eiz;
 deuz a eiz a zeu da zeiz,
 deuz a zeiz a zeu da c’houec’h,
 deuz a c’houec’h a zeu da bemp,
 deuz a bemp a zeu da bedir,
 deuz a bedir a zeu da deier,
 deuz a deier a zeu da ziou,
 deuz a ziou a zeu da unan,
 deuz a unan a zeu da c’hour,
 torret he goug hag êt er mour³⁹⁶.

[El bubón tiene nueve hijas:
 De nueve se reducen a ocho,
 de ocho a siete,
 de siete a seis,
 de seis a cinco,
 de cinco a cuatro,
 de cuatro a tres,
 de tres a dos,
 de dos a una,
 de una a ninguna
 después de haberse roto el cuello y arrojado a la mar.]

En la vecina isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, la fórmula se emplea para descontar lobanillos o bubones, para lo cual se hace el signo de la cruz sobre la parte afectada y se pronuncian estas palabras:

³⁹⁶ Louis-François Sauvé, “Charmes, oraisons et conjurations magiques de la Basse-Bretagne” (1885) p. 70.

Saint Jean avait un veuble
 qui coulait a neuf pertins.
 De neuf ils vinrent à huit;
 de huit ils vinrent à six;
 de six ils vinrent à cinq;
 de cinq ils vinrent à quatre;
 de quatre ils vinrent a trois;
 de trois ils vinrent à deux;
 de deux ils vinrent à un;
 d'un il vint à rien;
 et ainsi Saint Jean perdit son veuble.

Al segundo día se comienza por el número ocho, al día siguiente por el siete y así sucesivamente hasta descontar todos los bubones³⁹⁷.

Por lo que respecta a Gran Bretaña, las escasas versiones que he podido documentar en la tradición oral moderna proceden todas ellas de Cornualles, en el extremo suroccidental de la isla. Así, en el siguiente ensalmo contra el *herpes serpigo*, conocido popularmente como *tetter*:

Tetter, tetter, thou hast nine brothers,
 Good bless the flesh and preserve the bone;
 perish, thou tetter, and be thou gone.
 In the name of the Father, Son and Holy Gost.

Tetter, tetter, thou hast eight brothers,
 Good bless the flesh and preserve the bone;
 perish, thou tetter, and be thou gone.
 In the name of the Father, Son and Holy Gost.

Tetter, tetter, thou hast seven brothers...³⁹⁸

[Sarpullido, sarpullido, tú tienes nueve hermanos,
 Dios bendice la carne y preserva el hueso;
 perece tú, sarpullido, y vete.
 En el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo.
 Herpes, herpes, tu tienes ocho hermanos....]

³⁹⁷ Sir Edgar MacCulloch, *Guernsey Fok Lore. A Collection of Popular Superstitions, Legendary Tales, Peculiar Customs, Proverbs, Weather Sayings, etc, of the People of that Island* (1903), pp. 401-402.

³⁹⁸ Robert Hunt, *Popular Romances of the West of England; or, The Drolls Traditions and Superstitions of Old Cornwall* (1865), p. 214.

Y así sucesivamente hasta que el sarpullido ya no tiene ningún hermano y entonces se le ordena imperativamente que se vaya.

O en este otro, contra la picadura de culebra, en el que se ponen dos varas de avellano en forma de cruz sobre la herida y se recitan dos veces las siguientes palabras:

Underneath this hazelin mote
there's a Braggoty worm with a speckled throat,
nine double is he:
Now from nine double to eight double,
and from eight double to seven double,
and from seven double to six double,
and from six double to five double,
and from five double to four double,
and from four double to three double,
and from three double to two double,
and from two double to one double,
and from one double to no double,
no double hath he!³⁹⁹

[Bajo este pequeño avellano
hay un jactancioso gusano con la cabeza manchada;
él es nueve doble,
ahora de nueve doble a ocho doble,
y de ocho doble a siete doble,
y de siete doble a seis doble,
y de seis doble a cinco doble,
y de cinco doble a cuatro doble,
y de cuatro doble a tres doble,
y de tres doble a dos doble,
y de dos doble a uno doble,
y de uno doble a ninguno doble.
¡Ninguno doble tiene!]

Los paralelos hasta ahora aducidos proceden en su mayoría de regiones y países del Arco Atlántico, especialmente de Portugal, Galicia, Asturias, País Vasco, Bretaña y Cornualles, donde se utiliza este ensalmo de regresión numérica para eliminar lombrices intestinales, escrófulas y bubones; es decir, patologías susceptibles de ser nume-

³⁹⁹ Robert Stephen Hawker, *Footprints of Former Men in Far Cornwall* (1903), p. 211. Cfr. otro ensalmo similar contra la picadura de culebra procedente de Cornualles en Thomas Quiller Couch, *The History of Polperro* (1871), p. 148.

radas y contadas, o bien para curar la picadura de la culebra (a la que se denomina “gusano”) o el herpes zóster (del latín, *herpes*, tomado del griego *hérpes*, derivado de *hérpo*, que significa “yo me arrastro”), relacionado con la palabra serpiente (del latín *serpens*, *-entis*, derivado de *serpere*, que significa “arrastrarse”) y conocido popularmente en castellano como “culebrilla” y en inglés como *ringworm*.

La modalidad de ensalmo numérico contra las lombrices intestinales se documenta también en países y regiones del Mediterráneo. Así en la región del Lazio, en Italia, donde se “cortan” las lombrices con unas tijeras a la vez que se pronuncia un ensalmo numérico en orden creciente:

La Madonna ghiea pel mare
 co' 'n par de forbici 'mmani
 tagghia verme unu
 tagghia verme dou
 tagghia verme trene
 tagghia verme quattro
 tagghia verme cinque
 tagghia verme sei
 tagghia verme sette
 tagghia verme otto
 tagghia verme nove,
 tagghia quillu che passa lu core.
 Col nome di Maria
 questo male vada via.
 Madonna mea
 che sia la mano tea e no la mea⁴⁰⁰.

[La Virgen iba por el mar
 con un par de tijeras en las manos,
 corta lombriz una,
 corta lombriz dos,
 corta lombriz tres,
 corta lombriz cuatro,
 corta lombriz cinco,
 corta lombriz seis,
 corta lombriz siete,
 corta lombriz ocho,
 corta lombriz nueve,

⁴⁰⁰ Roberta Tucci, *I suoni della campagna romana: per una ricostruzioni del paesaggio sonoro di un territorio del Lazio*, (2003), p. 119.

corta la que atraviesa el corazón.
 Con el nombre de María
 este mal salga afuera.
 Virgen mía,
 que sea tu mano y no la mía.]

Y también en Sicilia, donde se inicia el ensalmo como una *historiola* dialogada en la que la madre del paciente se dirige a los gusanos y estos le revelan la oración numérica que se pronuncia a tal efecto:

—Unni vai, virmuzzu mancuni,
 ca la piccirida mi muria?
 —Tu chi ‘un sapievi la priera mia,
 ca la piccirida ‘un ti muria?
 Taggia tri, taggia cincu,
 taggia setti, taggia novi,
 taggia stu mermi,
 ch’è ‘mmienzu lu cori.
 Santissima Tirnitati,
 livàticci ‘a malatia
 e lassàtila a libirtati.

(Modica, SICILIA)⁴⁰¹

[—¿Dónde vais, lombrices malignas?,
 que me hacéis morir a la niña (o el niño)
 —¿No sabes acaso mi oración
 por la cual no sería muerta la niña?
 Corta tres, corta cinco,
 corta siete, corta nueve,
 corta esta lombriz,
 que está en medio del corazón.
 Santísima Trinidad,
 quitale la enfermedad
 y déjala en libertad.]

En otros lugares de Italia, como los Abruzos, se emplea el ensalmo numérico en la cura de la amigdalitis o inflamación de las anginas, para lo cual se frotan las muñecas del paciente mientras se pronuncian estas palabras:

⁴⁰¹ Giuseppe Pitrè, *Medicina Popolare Siciliana* (1896), pp. 395-396.

Sante Biasce de nove fratiegli:
 e de nove aremase a otte,
 e de otte aremase a sette:
 Sante Biasce, squaglie ste caglinne!
 E de sei remase a cinche
 Sante Biasce, squaglie ste caglinne!
 E de cinche remase a quattre...⁴⁰².

[San Biagio tiene nueve hermanos,
 y de nueve se reducen a ocho,
 y de ocho se reducen a siete,
 San Biagio funde estas anginas.
 Y de seis se reducen a cinco...]

El ensalmo finaliza cuando se llega al número uno y se cierra el ritual haciendo la señal de la cruz sobre la garganta del paciente.

Cabe apuntar, finalmente, que la aplicación de este ensalmo numérico para la cura de diversas afecciones se documenta tanto en la ribera oriental del Mediterráneo, como en su ribera occidental. Así, en Cataluña se emplea una fórmula numérica decreciente para curar el *mal de mare* o caída de la matriz:

La mare té nou branques;
 de nou, torna en vuit;
 de vuit, torna a set;
 de set, torna en sis;
 de sis, torna en cinc;
 de cinc, torna quatre;
 de quatre, torna en tres;
 de tres, torna en dues;
 de dues, torna en una,
 i aqueixa sigui en nom de Deu
 i de la Santíssima Trinitat,
 que ens faci la beneita gràcia
 que se n'hi torni a son centre ben aviat.

(Barcelona)⁴⁰³

⁴⁰² Antonio de Nino, *Usi e costumi abruzzesi* (V): *Malattie e rimedii* (1891), p. 126. Cfr. sendos ensalmos numéricos sicilianos para curar la amigdalitis en Giuseppe Pitrè, *Medicina Popolare Siciliana* (1896), pp. 343-344; y Luigi de Pasquale, "Meteorología, medicina e superstizione popolare in Calabria" (1892), p. 252.

⁴⁰³ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 977.

[La matriz tiene nueve ramas;
 de nueve, torna en ocho;
 de ocho, torna en siete;
 de siete, torna en seis;
 de seis, torna en cinco;
 de cinco, torna en cuatro;
 de cuatro, torna en tres;
 de tres, torna en dos;
 de dos, torna en una;
 y aquella sigue en nombre de Dios
 y de la Santísima Trinidad,
 que nos hace la bendita gracia
 que se vuelva a su centro.]

E igualmente en Bosnia, donde se recitan estas palabras como conjuro contra el mal de ojo:

Urok sjedi na pragu
 urocica pod pragom,
 urok skoci te urocicu ugusi,
 Uroka od 9 oka
 uroka od 9 oka 8
 uroka od 7 oka 6
 uroka od 5 oka 4
 uroka od 3 oka 2
 uroka od 2 oka 1
 uroka od 1 oka⁴⁰⁴.

[El que embruja está sentado en el umbral de la puerta,
 la que embruja está sentada bajo el dintel.
 El que embruja salta y estrangula a la que embruja,
 de nueve uno que embruja,
 uno que embruja de nueve, ocho,
 uno que embruja de ocho, siete...
 uno que embruja de dos, uno,
 uno que embruja de uno, nada.]

⁴⁰⁴ Siegfried Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes* (1910), I, pp. 373-374; *apud* Josep Martí i Pérez, “El ensalmo terapéutico y su tipología” (1989), p. 178.

La amplitud geográfica de la difusión de este ensalmo en la tradición oral moderna constituye un claro indicio de su antigüedad, que se ve reflejada en diferentes obras de la protomedicina europea compiladas en áreas geográficas muy distantes entre sí y que, aún hoy, guardan una notable correspondencia con la tradición oral de las diferentes áreas en las que este ensalmo pervive.

Por lo que respecta al área anglosajona, este ensalmo se documenta en el manuscrito Harley 585, compilación miscelánea de oraciones y textos médicos anotados en inglés antiguo y latín entre finales del siglo X y principios del siglo XI, que se conserva en la British Library de Londres y se conoce con el título de *Lacnunga* [Remedios]. Incluye un encantamiento para eliminar glandulas escrofulosas y gusanos por regresión numérica:

rið cýrnel.

Neogone þærnan noðþær rreofteþ þa þurðon þa nýgone
to viii. y þa viii. to vii. y þa vii. to .vi. y þa .vi. to
.v. y þa v. to .iiii. y þa iii. to iii. y þa iii. to .ii. y
þa ii. to i. y þa .i. to nanum. þy þe lib be cýrneleþ
y rreofelleþ⁴ y reorþeþ⁴ y æghþylceþ ýfeleþ riŋg bene-
dicite nýgon riþum.

405

[Nueve eran las hermanas de Noththe, entonces las nueve llegaron a ser ocho, y las siete, seis, y las seis, cinco; y las cinco, cuatro; y las cuatro, tres; y las tres, dos; y las dos, una; y la una, ninguna. Esto puede ser medicina para los bubones, para las escrófulas, para los gusanos y para cualquier clase de mal. Cantar también la *Benedicite* nueve veces.]

En otro manuscrito anglosajón del siglo XV (Ms. London British Library Royal, 17 A xxxii) se anota un ensalmo muy similar para el muermo de los caballos, enfermedad que se creía provocada por una especie de gusano:

Seynt Jop had ix wormes, had viii, he had vii wormes, he had vi wormes, he had v wormes, he had iiii wormes, he had iii wormes, he had ii wormes, he had pat hadde non hede⁴⁰⁶.

[El santo Job tenía nueve gusanos, tenía ocho gusanos, tenía siete gusanos, tenía seis gusanos, tenía cinco gusanos, tenía cuatro gusanos, tenía tres gusanos, tenía dos gusanos, tenía un gusano que no tenía cabeza.]

E igualmente para el muermo de los caballos, en el Ms. Digby 86 de la Oxford Bodleian Library, colección miscelánea de textos en francés, inglés y latín compilada a finales del siglo XIII:

⁴⁰⁵ Oswald Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, vol. 3 (1866), p. 62.

⁴⁰⁶ Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (2005), p. 93 y p. 112.

Pur farcin: Seint Job vermes out. Quanz out? Noef out, de noef a uit, de uit a set, de set a sis, de sis a cink, de cink a quatre, de quatre a treis, de treis a deus, de deus a un, de un a nul⁴⁰⁷.

[Para el muermo: Santo Job vermes fuera. ¿Cuántos fuera? Nueve fuera, de nueve a ocho, de ochos a siete, de siete a seis, de seis a cinco, de cinco a cuatro, de cuatro a tres, de tres a dos, de dos a uno, de uno a ninguno.]

En el área mediterránea, se documenta en la *Physica Plinii Sangallensis* (Cod. Sang. 751), compilación de remedios medicinales escrita en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo IX, donde se anota el siguiente encantamiento para el dolor de garganta:

Precantatio ad faucium dolore. Haes dicit: Manus inversas tergori indocis ita ut “septema tusella, sexta tusella, V tusella, IIII tusella, III tusella, duo tusella, I tusella, nulla tusella”⁴⁰⁸.

[Encantamiento para el dolor de garganta. Así dice:... “séptima amígdala, sexta amígdala, quinta amígdala, cuarta amígdala, tercera amígdala, dos amígdalas, una amígdala, ninguna amígdala.”]

Por último, de la zona sudoeste de la Galia, en la actual región francesa de Aquitania, procede el encantamiento para curar la inflamación de las “glándulas” —amigdalitis— anotado por Marcellus Empiricus en su tratado *De medicamentis*, escrito en el siglo V:

Novem glandulae sorores,
 octo glandulae sorores,
 septem glandulae sorores,
 sex glandulae sorores,
 quinque glandulae sorores,
 quattuor glandulae sorores,
 tres glandulae sorores,
 duae glandulae sorores,
 una glandula soror,
 novem fiunt glandulae,
 octo fiunt glandulae,
 septem fiunt glandulae,

⁴⁰⁷ Tony Hunt, *Popular Medicine in Thirteenth Century England: Introduction and Texts* (1990), p. 83.

⁴⁰⁸ Köln Alf Önnersfors, “Magische formeln im Dienste römischer Medizin”, *Aufstieg und Niedergang der römischen* (1993), p. 167. Cfr. *Physica Plinii Sangallensis*: “Incantamenta Physicae Plinii Sangallensis”, ed. Alf Önnersfors (1985), p. 238.

sex fiunt glandulae,
 quinque fiunt glandulae,
 quattuor fiunt glandulae,
 tres fiunt glandulae,
 duae fiunt glandulae,
 una fit glandula,
 nulla fit glandula⁴⁰⁹.

[Nueve glándulas hermanas,
 ocho glándulas hermanas,
 siete glándulas hermanas,
 seis glándulas hermanas,
 cinco glándulas hermanas,
 cuatro glándulas hermanas,
 tres glándulas hermanas,
 dos glándulas hermanas,
 una glándula hermana;
 nueve se hacen las glándulas,
 ocho se hacen las glándulas,
 siete se hacen las glándulas,
 seis se hacen las glándulas,
 cinco se hacen las glándulas,
 cuatro se hacen las glándulas,
 tres se hacen las glándulas,
 dos se hacen las glándulas,
 una se hace la glándula,
 no hay ninguna glándula.]

56

Para la hernia

56.1

- Toma, Xuan.
- Daca, Pedro.
- Dios qui[e]ra que sane el neno.

⁴⁰⁹ Marcellus, *De Medicamentis*, XV.102. *Marcelli De Medicamentis Liber*, ed. Georgius Helmreich (1889), p. 151.

Es creencia que un niño quebrado se cura la noche de San Juan, con tal de que un Juan y un Pedro le pasen por medio de la hendidura hecha al efecto en un *carbayo*, diciendo las palabras cabalísticas indicadas en los dos versos.

[EL FRANCO]

[Fernández y Fernández (1898), p. 111]

56.2

En Villanueva (Teverga) para curar la hernia de los niños debían reunirse una mujer llamada María y un hombre llamado Juan; pasaban al niño herniado sobre un arroyo mientras dialogaban:

- Tómalo, María.
- Dámelo, Xuan.
- Malo te lo entrego.
- Sano me lo das.

[Villanueva-TEVERGA]

[Castañón (1966), p. 53]

56.3

La festividad de San Juan Bautista (24 de junio) es día señalado en la tradición asturiana para la curación de las hernias o quebraduras de los niños, pasando al pequeño enfermo a través de la hendidura efectuada en un roble.

- ¿Qué traes, María?
- Un niño quebrado.
- San Juan y la Virgen
te lo vuelven sano.

[sin lugar, ASTURIAS]

[Junceda (1987), p. 286]

56.4

Los pasaban por debajo del asa de un caldeiru, tenía que ser un caldeiru de cobre, ya tenían que ser dos mujeres que se llamaran “Marías”, ya entonces una se ponía de un lau ya l’outra se ponía del outro, ya decían:

- Toma, María.
- ¿Qué me das, María?
- Un neno herníáu,

vuélvimelo sanu ya salvu
y desencaniáu.

Y había que decilo nueve veces, ya diciéndolo así pues sanaba. Ya eso tenían que ser dos mujeres que las dos se llamaran “Marías”. Una vez la mi hermana, Dios la perdona, en Combu, con otra [María], pues tamién... [A] uno de casa de Xuan pues tamién tuvieron que hacer eso, ya sanóu, sanóu. Pero ahora, claro, eso ya no existe porque ahora ya todo ia más moderno. Eso era antes, que no había adelantos, ya entonces pues lo hacían d’esa manera.

[Eduvigis González Fernández, 81 años, Combu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 2012]

56.5

Un sobrín del mio home... que taba herniáu, ya que querían curalo y que dijeran que juntando tres “Juanes” y abriendo un carbayo... ya los tres Xuanes, que decía uno:

—Toma, Juan, este neno malo,
da-ylo al otro Juan,
y que me lo vuelva sano.

Y que lo tenían que pasar por ahí [por la hendidura del carbayo] nueve veces, y luego ese carbayo volvían a unilo, y cuando el carbayo sanara, sanaba el neno tamién; pero el neno tuvo que operase cuando foi grande. Ya pol carbayo pasáronlo, con tres Xuanes. Eso fuci mi suegra, a un nieto d’ella, ahí en La L.leirosa. Pero el neno nun sanóu, vaya, hasta que se operóu. Eso sí.

[Alicia Bueno Santiago, 81 años, Beisapía-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 2009]

56.6

Si un neno se relaxaba, s’herniaba, curábase la noite de San Xuan, buscábase a dous homes que se llamaran Xuan ya l’outro Pedro. Iban cul neno xuntu a un carbayu que tuviese un furaco no tronco. Si el carbayu nun taba furado, fíase-y una sésiga. Por delante da encadadura del carbayu pasábase’l neno, un home al outro ya decíase:

—Toma Xuan,
—Daca Pedro,
—Dios quiera que me sane’l neno.

[Raul González, 68 años, Serandías-BUAL]
[Peña (2002), p. 50]

FUNCIONALIDAD

Curación de la hernia.

RITUAL

El ritual se celebra la noche de San Juan. Se abre al medio el tronco de un roble joven, de modo que pueda pasar el niño herniado a través de la hendidura. Según las versiones, los ejecutantes del ritual deben tener nombres específicos como Juan, María o Pedro. Estos ejecutantes se pasan el niño uno a otro a través de la hendidura mientras pronuncian las partes de diálogo correspondientes a su apelativo según la fórmula verbal. La operación se repite nueve veces. Posteriormente se vuelven a juntar las dos partes del tronco del roble y cuando estas queden unidas de nuevo con el paso del tiempo, el niño quedará curado. Otra modalidad, documentada en versión única (56.4), consiste en pasar el niño por debajo del asa de un caldero de cobre mientras se repite el diálogo correspondiente entre los ejecutantes del ritual.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Versiones documentadas en las áreas central y occidental: Teverga, Tinéu, Cangas del Narcea, Eilao, Bual, El Franco y Castropol; aunque cabe pensar que su área de difusión se extienda por toda la región.

OBSERVACIONES

La curación de la hernia infantil mediante el paso ritual del niño enfermo a través de una hendidura abierta en un árbol es una práctica antiquísima, que ha sido documentada en todas las regiones de la Península Ibérica —además de la tradición canaria, la hispanoamericana y la luso-brasileña— y en la mayoría de países de Europa. Por su primitivismo y originalidad, este ritual mágico-religioso ha atraído la atención de escritores y etnógrafos de todas las épocas, que han atestiguado su práctica en lugares distantes y tiempos remotos. La bibliografía al respecto es tan extensa que resulta imposible ofrecer en tan breve espacio una muestra representativa de las variantes que este ritual ofrece en las tradiciones de nuestro entorno.

Entre las páginas dedicadas a este tema, cabe citar el trabajo ya clásico de Julio Caro Baroja: “Modo de curar la hernia la noche de San Juan en el País Vasco”, donde realiza un muestreo comparativo de la tradición vasca de este ritual con las prácticas

documentadas en el resto de España⁴¹⁰. Por su parte, el etnógrafo francés Paul Sebillot documenta la práctica de este ritual en Francia y en Europa occidental (España, Portugal, Italia Alemania)⁴¹¹, los antropólogos ingleses George Black⁴¹² y James George Frazer⁴¹³ dedican extensos comentarios a este tipo de rituales en el mundo anglosajón, y el historiador de las religiones Mircea Eliade da cuenta de su arraigo en Europa, Asia y África⁴¹⁴. Destaca por su amplitud y exhaustividad el reciente estudio de José Manuel Pedrosa: “Ritos y ensalmos de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal”, donde ofrece un amplio recorrido por la geografía folklórica de este ritual y una abundantísima bibliografía hispánica e internacional⁴¹⁵.

Respecto de la antigüedad de este ritual de paso a través del árbol, especialistas como Jean Luis Olive han aventurado que sus orígenes remontan a la época del druidismo céltico y a ritos mágico-medicinales de tipo chamánico⁴¹⁶. Sin embargo, es necesario matizar —de acuerdo con José Manuel Pedrosa— que sus paralelos tradicionales se extienden “no solo por la Europa de raíces celtas, sino también por todo el mundo germánico y eslavo, así como por tierras asiáticas y africanas”, lo que sugiere “unos orígenes aún más viejos y un foco de irradiación no necesariamente identificado con el mundo céltico”⁴¹⁷.

El ritual consistente en hacer pasar a los niños herniados a través de un árbol, bien por un orificio natural o por una hendidura practicada a tal efecto, ha sido atestiguado varias veces en Francia desde el siglo V, época en que es descrito por el protomédico burdigalense Marcellus Empiricus. Dos siglos más tarde, san Eloy, obispo de Noyón en el siglo VII, se rebela contra esta práctica que considera como una superstición. En el siglo XIII, el predicador Etienne de Bourbon da una descripción muy precisa del ritual que se practica en la diócesis de Lyon. En Italia, san Bernardino de Siena prohíbe esta práctica en el siglo XIV.

En España, la primera constancia documental de las prácticas de curación mágica de la hernia infantil se encuentra en los legajos inquisitoriales de los siglos XVI y XVII, descritos por Juan Blázquez Miguel. Sirva como ejemplo el proceso iniciado en 1627

⁴¹⁰ Julio Caro Baroja, *La estación del amor. Fiestas populares de Mayo a San Juan* (1979), pp. 243-244.

⁴¹¹ Paul Sebillot, *El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos* (1914), pp. 105-109.

⁴¹² George Black, *Medicina popular: un capítulo en la historia de la cultura*, trad. A. Machado y Álvarez (1888), pp. 91-95.

⁴¹³ James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión* (reed. 1981), pp. 765-766.

⁴¹⁴ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones* (reed. 1981), pp. 231 y 281.

⁴¹⁵ Publicado inicialmente en la revista *Sukil*, 2 (1998), pp. 197-212, y reeditado en *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (2000), pp. 135-171.

⁴¹⁶ Jean Luis Olive, “Le passage à travers l’arbre: d’un vieux rite thérapeutique ou druidique à la quête anthropologique des pratiques chamaniques en Pyrénées catalanes” (1997-1998), pp. 1-27.

⁴¹⁷ José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (2000), p. 155.

contra Antón Paredes, vecino y regidor de la villa de Abla (Almería), a quien se denuncia porque es sabido en el pueblo “que tiene por costumbre con acciones y palabras supersticiosas curar muchachos y personas quebradas y lisiadas y hacer otras cosas en contra del uso y costumbre de Nuestra Santa Madre Iglesia”. Un testigo llamado a declarar a este respecto afirma que:

las noches de San Juan, para curar los niños quebrados junta a cuatro personas que se llamen Juan, los pone formando una cruz junto a una zarza que abren a lo largo por medio y la divide al modo de un arco sin acabarla de quebrar ni por arriba ni por abajo y por medio del arco se hace pasar la criatura, que solo lleva puestos unos calzones blancos, y cuando la pasa por el arco le dice a los Juanes que digan estas palabras: “Juan, este niño te doy quebrado y lisiado; en nombre de Dios y del señor san Juan devuélvemelo sano”. Y diciendo estas palabras uno de los Juanes entra por el arco a la persona que se cura y el otro Juan la recibe y se la vuelve a dar al Juan que se la dio volviéndola a meter por el arco de la zarza formando alternativamente en las respuestas dos cruces. Luego juntan la zarza que habían abierto y la atan y dicen ciertas oraciones al tiempo que realizan algunas ceremonias.

Según el testimonio de los que presenciaban las curaciones, cuando sanaba el enfermo se cerraba la abertura de la zarza como si no se hubiera abierto; y si no sanaba, no se cerraba ni volvía a soldar la abertura de la zarza⁴¹⁸. Es decir, que si la hendidura del árbol se cierra al cabo de un tiempo, el enfermo sanará; y si esta no se cierra, no habrá posibilidad de curación.

Este ritual se desarrolla de forma muy parecida en otras regiones de España, con las diferencias impuestas por el ecosistema en cuanto a la especie arbórea elegida para llevarlo a cabo. Así, se utiliza el roble en Galicia y en Asturias, la encina y el roble en Portugal, el álamo en Salamanca, el fresno en Guadalajara, el guindo en La Rioja, el pino y el rosál en Tarragona, el mimbre en Extremadura, Andalucía y Canarias, etc. Y de igual modo en otros países del norte de Europa, donde se emplea el fresno, el roble o el sauce, según refiere James George Frazer en *La rama dorada*:

En Inglaterra, algunas veces pasan a los niños por la hendidura de un fresno como un remedio para la hernia o el raquitismo, y en adelante suponen que existe una conexión simpática entre ellos y el árbol. Un fresno que fue usado para este propósito crecía en la linde de Shirley Heath, en el camino de Hockly House a Birmingham. Thomas Chillingworth, hijo del propietario de una hacienda colindante, que tiene ahora treinta y cuatro años, cuando tenía uno de edad, fue pasado a través de un árbol parecido, ahora perfectamente sano, el cual cuida con tanta precaución que no consentiría que se tocara una sola rama; creen que la vida del herniado depende de la vida del árbol y en el momento en que se talase, aunque

⁴¹⁸ Véanse referencias a este y otros procesos en Juan Blazquez Miguel, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España* (1989), pp. 167-169.

el paciente esté muy distante, la quebradura vuelve y sobreviene la inflamación, terminando en la muerte, como fue el caso de un hombre que guiaba una carreta por el camino en cuestión. No es infrecuente, sin embargo, que haya personas que sobrevivan por algún tiempo a la caída del árbol. El proceder corriente de efectuar la cura es hender un renuevo de fresno longitudinalmente como a lo largo de un metro y pasar y repasar tres veces o tres veces tres al niño desnudo a través de la hendidura al amanecer. En el oeste de Inglaterra se dice que la pasada debe de ser a “contra sol”. En cuanto la ceremonia se ha ejecutado, atan fuertemente el árbol, cerrando la hendidura y emplasteciéndola con barro o arcilla. Se cree que de igual manera que se cierra la hendidura en el árbol, así la quebradura del cuerpo del niño cicatriza, pero que si la raja del árbol permanece abierta la quebradura del niño quedará así, y si el árbol muriera, con toda seguridad sobrevendría también la muerte del niño.

Una cura parecida para varias enfermedades, pero especialmente para las quebraduras y el raquitismo, se ha practicado corrientemente en otras partes de Europa como Alemania, Francia, Dinamarca y Suecia, pero en esos países el árbol empleado con este fin por lo general no es un fresno, sino un roble. Algunas veces se permite y aun se prescribe en su lugar un sauce. En Mecklemburgo, como en Inglaterra, la relación simpática así establecida entre el árbol y el niño se cree tan estrecha que si el árbol se tala, el niño morirá⁴¹⁹.

57

Para la mudez infantil

57.1

Antes, cuando los nenos tardaban muito en hablar, que los coyían dentro de un folle, que era la piel de un cabreiro o un carneiro, que lo metían y que andaban con él al hombro por las casas diciendo:

Veño a pedir pal que traigo nel folle,
que quer falar y nun pode.

[Ana Rodríguez García, 64 años, Ponticella-VILLAYÓN]

[Suárez López (inédita) 1996]

57.2

Limosna pal pobre,
que reventa por falar e non pode.

Inda anduveran pedindo pa un primo mío de Villalaín, José en paz descanse, anduveran pedindo... que de pequenín no era quién de falar. Eu téñolo oído, que eu cuando aquelo

⁴¹⁹ James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión* (reed. 1981), pp. 765-766.

inda non nacera, que él era muito mayor que yo. Eu quen m'ò contara fuera él mismo. Dice: Yo ya de niño, que tardé en hablar y me llevaron pidiendo, aunduvo mi padre pidiendo comigo: "Limosna pal pobre, que reventa por falar e non pode".

[Matutina Gómez Muñiz, 86 años, San Salvador de Valledor-ALLANDE]

[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Conseguir que rompa a hablar el niño que muestra retraso en esta capacidad.

RITUAL

El ejecutante del ritual, que suele ser el padre de la criatura, introduce al niño en un *folle*, especie de zurrón hecho con la piel de un cabrito o carnero, y lo carga sobre su espalda, mientras va por las casas del vecindario simulando pedir limosna. Cada vez que llama a la puerta de un vecino repite la fórmula verbal de referencia.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se encuentra muy escasamente en el occidente de Asturias. Las únicas versiones que hemos podido documentar proceden de los concejos de Allande y Villayón.

OBSERVACIONES

Tanto el ritual petitorio como la fórmula verbal empleada son extremadamente raros en Asturias. Los paralelos de este ensalmo contra la mudez infantil que he podido documentar en la bibliografía consultada son escasos y se circunscriben al noroeste peninsular (Galicia y Portugal). Para la tradición gallega solamente podemos aducir tres versiones; dos de ellas de la provincia de Pontevedra, donde el ritual es similar al que se practica en el occidente asturiano. En la primera, documentada a principios del siglo XX en el municipio de Mondariz, el ejecutante del ritual es la madre del niño:

En la marina, cuando una criatura llega a los tres años sin andar ni hablar, la madre mete el niño dentro de la piel de un carnero recién degollado, se echa la carga al hombro y recorre las calles del lugar solicitando ofrendas por medio de una invocación parecida a un conjuro.

Limosniña par'ò bode
que quer falar e non pode⁴²⁰.

⁴²⁰ VV. AA., *Mondariz-Vigo-Santiago. Guía del turista* (1912), p. 41.

Y en la segunda, documentada en el municipio de Cotobade, el ritual es más complejo y lo lleva a cabo la madrina del niño:

A los dos años o antes el niño debe hablar y si no lo hace empieza la preocupación de los familiares. A veces le dicen palabras malsonantes, que dicen que son las primeras que aprenden, y cuando ni siquiera estas palabras dicen, procuran conseguirlo por medio de una curiosa petición por las aldeas. La madrina lleva al ahijado en brazos y con los pies metidos en un fol. Tiene que pedir nueve limosnas y cuando se presenta a una puerta dice:

Unha limosna o bode
ven cos pes metidos nun fol
quere falar, e non pode.

La madrina, con el maíz que junte o trigo o centeno, tiene que hacerle nueve bollos y el niño tiene que comerlos todos. Las limosnas son para San Bernabé a donde llevan muchos pequeños para que sean diestros en hablar⁴²¹.

La tercera versión gallega procede de San Trocado, en la provincia de Orense. La publica el lingüista Aníbal Otero a propósito de la palabra “vode”, que según él significaría “devoto”, mientras que en las versiones anteriores se transcribe como “bode”, con el significado de “fol” o “pellejo hinchado”, que sería el saco de piel de carnero usado normalmente para transportar grano y que suelen llevar los pobres al hombro cuando andan pidiendo por los pueblos. Aceptación esta última que creo más acertada para el caso que nos ocupa, sin perjuicio del valor testimonial de la versión documentada por Otero:

Vode: Devoto, a, posiblemente. Aparece esta palabra en el procedimiento supersticioso que se sigue, en San Trocado, para curar al mudo. La madrina de este va con él a pedir limosna en nueve casas; al llegar a cada una de ellas, llama a la puerta. -¿*Quén está?*, preguntan desde dentro de la casa. -*Un vode, que quere falar e non pode*, contesta la madrina. No pueden marchar sin limosna; si no tienen pan, sirve una patata. El mudo come ocho de las limosnas y una se la da al perro. Después de comer cada cacho, dicen: *Pol-a gracia de Dios e da Virgen María, un padrenuestro e un avemaría*. La madrina reza un padrenuestro en cada una de las nueve casas⁴²².

E igualmente en el norte de Portugal, en las antiguas provincias de Minho y Douro Litoral. Allí, el niño que aún no habla es llevado a cuestas dentro de un *fole* por su

⁴²¹ Antonio Fraguas y Fraguas, *La Galicia insólita. Tradiciones Gallegas* (reed. 2003), p. 29. Cfr. el refrán apuntado por Francisco Vázquez Saco en *Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral* (2008), núm. 9717: “Hai que ofrecelo ó santo Bode, que quere falar e non pode”.

⁴²² Aníbal Otero Álvarez, “Hipótesis etimológicas referentes al gallego-portugués” (1990-1992), pp. 137-155.

madrina a una serie de casas (tres, siete o nueve según las versiones), donde entrará por una puerta y saldrá por otra, diciendo estas palabras:

Esmolinha à criança do fole,
que quer falar e não pode.

A continuación, la madrina mastica un bocado del pan que le dan en cada casa y mete el restante en la boca de la criatura⁴²³.

La fórmula verbal de este rito curativo se extiende hasta el centro de Portugal. En la antigua comarca de la Beira Baixa, actual distrito de Castelo Branco, para dar habla a las criaturas que se sospecha aquejadas de mudez, se las mete dentro de un *fóle*, dejándoles apenas fuera la cabeza y se va con ellas a pedir limosna por las puertas, diciendo:

Dai esmola ao menino do fole
que quer falar e não pode⁴²⁴.

Existe en el norte portugués otra modalidad de este ritual, documentada en Braga (Minho), en la que el niño ha de pasar tres veces bajo las andas de la efigie de san Luis cuando va en procesión, mientras dice la persona que la lleva:

S. Luís, rei de França,
dai fala a esta criança
que ela quer falar e cansa⁴²⁵.

Esta modalidad, que es minoritaria en el norte portugués, se extiende por el sur hasta los actuales distritos de Leiria y Lisboa, aunque en estos últimos tanto el ritual como la asonancia de la fórmula son diferentes. Así, en el concejo de Alcobaça, distrito de Leiria, si una criatura tarda en hablar se le da agua de la amasadera y se dicen estas palabras:

O senhor San-Luís
dê fala a esta criança,
que não sabe o que diz⁴²⁶.

⁴²³ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) pp. 206-207. Cfr. otra versión procedente de Santo Tirso (Porto) publicada por Augusto C. Pires de Lima en "Tradições populares de Santo Tirso" (1914), pp. 31-32.

⁴²⁴ Jaime Lopes Dias *Etnografia da Beira*, vol. 7 (1963), p. 257. Cfr. otras versiones del norte portugués (Gondomar, Viana do Castelo, Santo Tirso, Guimarães) en *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michel Giacometti* (2010), pp. 424-427.

⁴²⁵ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 207. Cfr. otras versiones norteñas (Vila do Conde y Santo Tirso) en *Artes de cura e espanta-males, op. cit.*, pp. 424-427.

⁴²⁶ José Diogo Ribeiro, "Turquel Folklórico" (1917), p. 76.

Y en el concejo de Cadaval, distrito de Lisboa, para lograr el mismo efecto se le da una pescozada a la criatura —preferiblemente su madre— y se le grita al oído:

S. Luiz, S. Luiz
 dae falla ao meu menino
 p'ra en saber o que elle diz⁴²⁷.

ENFERMEDADES Y DOLENCIAS DE LA PIEL

58

Para el *cuxío*

58A

“DENOMINACIONES AFINES AL CASTELLANO *cojjo*”

58A.1

En las brañas de Naraval echan sobre la úlcera ceniza de laurel, que es más recomendable si el laurel ha sido bendecido el Domingo de Ramos. Con esto basta al parecer, pero le añade gran eficacia el decir simultáneamente el *arrez* que sigue:

—Cusiyo, cusiya,
 ¿qué vienes aquí a buscar?
 —Cumer y tsamber
 ciniza del tsar.
 —¿Sos de culuebra?
 Veite a la cueva.
 ¿Sos de sapo?
 Veite al furaco.
 ¿Sos de tsagartón?
 Veite al balsón.
 ¿Sos de araña?
 Veite a la paya.
 ¿Sos de tsagarta?
 Cusiyo, escapa.

[brañas de Naraval-TINÉU]

[Menéndez García (1954), pp. 404-405]

⁴²⁷ José María Adrião, “Tradições populares colhidas no concelho do Cadaval” (1900-1901), p. 102.

58A.2

Más meticulosa aún es una vecina de Foyedo, de unos setenta años, que con su ensalmo ha hecho un buen número de curas. Comienza por santiguarse, y acto seguido toma entre las yemas de los dedos un poco de ceniza de laurel bendito que esparce sobre la piel enferma haciendo cruces. Mientras tanto recita la fórmula que dice:

Cuxíu, cuxiyar,
 aquí ¿qué vienes
 tsamber ya buscar,
 se nada te vou a dar?
 Toucín de marrano
 ya ceniza del tsar,
 que d'eiquí te vou a sacar.
 Se sos de sapo,
 al furaco.
 Se sos de culuebra,
 a la cueva.
 Se sos de víbora,
 al agua que la exprima.
 Se sos de toupo,
 vei tsievala a outro.
 Se sos de tsargatón,
 al tserón.
 Se sos de tsargata,
 a la tsata.
 Se sos de salamanquesa,
 cuei la pala
 ya tsiévala a la iglesia.
 Se sos de sapaguera,
 a la tsera.
 Se sos de araña,
 a la cabaña.
 Se sos de arañón,
 al cabañón.
 Se sos de vilano,
 ande nun faigas daño.
 Se sos de can,
 al monte a tsadrar.

Terminado el conjuro vuelve a santiguarse la curandera lo mismo que al empezar. Cuando hay que curar *espinas maleficiadas* en lugar de *cuxíu*, como ambas cosas vienen a ser

lo mismo, el proceso es también idéntico en todos sus detalles con la única particularidad de que en el conjuro se sustituye la invocación *cuxíu*, *cuxiyar* / *cusiyu*, *cusiyar* por *espina*, *espinar*. Los entendidos no suelen establecer una diferencia muy clara entre ambas cosas [*cuxíu* y *espinas maleficiadas*], que vienen a ser una infección ulcerada de una parte de la piel. De ordinario se localiza en las manos, y de un modo particular en los dedos. Dicen que es debida al contacto con objetos que hayan sido tocados por sapos u otros bichos de los que se mencionan en el conjuro.

[Foyéu-TINÉU]

[Menéndez García (1954), pp. 405-406]

58A.3

El *cosiyo* es también una infección algo más extendida que las espinas, que tiene el mismo origen. Para curar ambas enfermedades se utiliza ceniza y una oración: esta enumera los animales que pueden producirlas así como la substancia a aplicar —la ceniza—. Dice así:

—Espina del espinar (o —Cosiyo del cosiyo),
¿qué viniste aquí a buscar?
—Comer y l.lamber ceniza del l.lar.
—Carne humana no te la quieren dar.
Si sos de culebra, veite a la cueva;
si sos de l.lagartón, veite al l.lerón;
si sos de lagarta, veite a la l.larta;
si sos de sapo, veite al furaco;
si sos de ratón, veite al balchón;
si sos de araña, veite a la paña,
y si sos de sapaguera, métete na l.lera.

[brañas vaqueras de TINÉU]

[Cátedra (1988), p. 43]

58A.4

Yo eso tamién lo curaba. Anómbrense todos los bichos que tienen como veneno. Yo, lo primero decía:

Dios delante ya la Virgen
y Dios sobre todo.
—Cuxío cuxidiel.la,
¿qué vienes buscar?
—Ceniza ya carbones del l.lar.

—Si es de culuebra,
 veite a la cueva;
 si es de lagarta,
 veite a la l.lera;
 si es de lagartón,
 veite al balsón;
 si es de sapo,
 veite al furaco;
 y seque el corazón
 como secó el carbón,
 seque la babaya
 como secó la paya.

Untábamoslo con unto de cerdo y miel, donde taba el cuxío, y después al decir las palabras echábamos-y ceniza y decíamos las palabras esas. El cuxío son cosas que a lo mejor pínchaste con un bicho d'esos que murieron, o de los sapos o de los lagartones, ya inféctasete el dedo. Ahora, por ejemplo, ponen una indición y cura.

[María Bueno Santiago, 89 años, Beisapía-TINÉU]
 [Suárez López (inédita) 1997]

58A.5

Había una mujer que curaba las espinas de culuobra, o de sapaguera o de l.largatón, con un pedacín de toucín del gocho:

Espinas malditas,
 ¿qué venís a buscar?
 Carne humana
 non vos la quieren dar.
 Si sos de culuobra,
 a la cuova;
 si sos de l.largatón,
 al furacón;
 si sos de sapo,
 al furaco.

Untábase con toucín la herida. A una hermana que tenía yo cayéra-y un pedazo del dedo, quedó-y el dedo en forma de culuobra.

[Benigna Pérez, 80 años, Fontouria-VALDÉS]
 [Suárez López (inédita) 1997]

58A.6

Hay una infección en los dedos, parecida al panadizo, que es conocida en unos lugares como *espinas* y en otros como *cuxío*. La curandera saca las *espinas* pasando por la parte infectada una espiga de centeno o de trigo. En Villayón hierven un puñado de paja con espigas. Se colocan las espigas sobre el dedo infectado y se va dejando caer el agua por encima, mientras se dice:

Cuxíu, cuxigal,
 ¿qué vienes aquí a buscar?
 Carbones y cenizas del l.lar.
 Si sos de l.lagartón,
 vete al l.lerón;
 si sos de culuebra,
 vete a la cueva;
 si sos de sapo,
 vete al furaco;
 si sos de l.lagarta,
 vete a l.lata.

[VILLAYÓN]
 [Castañón (1976), p. 70]

58A.7

Espinas de culuebra, veneno... Eso fue... ya estaba [yo] casada, sí señor, y tenía el brazo todo hincháu hasta aquí arriba, todo, con el dedo este... conque ¡mire qué dolores tenía!, y salían los limos por ahí [por la herida] y llegaban hasta el suelo, sin romper hasta el suelo. Y vino un señor que era de ahí de Navelgas... venía pidindo, y eu, claro, tía a mau hinchadísima... nun podía ter a mau más que así [encogida] con un pano ahí atáu, y como taba lonxe del médico iba aguantando y faéndoye medecinas eu alí en casa y qué sei eu, ye iba aguantando sin ir al médico, y dixu:

—¿Qué tiene ahí, señora?

Y díxeny eu:

—Pos nun sei lo que teño, tiño un dido muy fastidiáu, si usté supiera alguna medicina...

Porque eu xa ye-puera polvos de hueso de can quemaos... puéraye úa sapagueira d'esas que tienen las manchas esas amarillas, quemada y después los polvos, puéraye un huevo cocido con un trapo d'estopa, el trapo por aquí y el huevo polo chao, pa que salisen as espías al huevo... ¡nada!

Y dixu él:

—¡Hombre!, ¿y no podremos mirar a ver si es veneno...?

Y hala, eu desatéi a mau... y tuvo mirando, y tuvo mirando, y tuvo mirando, y dice:

—Pues para mí son espinas de culuebra....

Conque dice:

—Vamos a hacerle una medicina a ver... Hay que poner un tarreño al lume —él decía “tarreño” y eu seguín diciendo “tarreño”, pero aquí era un “xarro”— y echarle tres cucharadas de sinza, sinza buena, de carbayo, y tres hojas de laurel, ahí a cocer, hasta que estuviese todo bien cocido, y desque tuviese todo bien cocido que lo ameliciase.

Hala, puxen el xarro a ferver co’as tres hojas de laurel...

Dice:

—Bótele tres cucharadas de sinza...

Espinas venenosas,
¿qué venís a buscar?
Carne humana
no vos la podemos dar.
Si sos de culuebra,
vete a la cueva;
si sos de largatón,
vete al balserón;
si sos de sapo,
vete al charco;
si sos de arañón,
vete al telón;
si sos de sapaguera,
vete a la palera;
si sos de toupo,
vete al huerto.

E botaba a cucharada de sinza nel tarreño. Botaba aquela cucharada de sinza alí ya, hala, volver a cruzar, y desque tuviese aquello cocido, aquela sinza y aquelas hojas de laurel, puer nueve espigas de centén, aquí [en los dedos], pilladas aquí co’os didos y botar el agua lo más caliente que pudieses aguantar, aquela agua con aquela sinza y aquello, lo más caliente que pudieses aguantar. Y mira, nun querededes creelo, pero chegaba desd’ aquí al suelo el veneno aquel que salía, de echar aquela agua polas espigas, y cada vez que lo faese úa espiga menos, nueve espigas, pero cada vez que lo faese, úa menos, cada vez que lo faese úa menos... y al llegar a una volver a principiar polas nueve. Aquela agua xa la acababas, porque echábasla toda ahí, ye volvías a puer el tarreño y botar as tres fueyas d’aureiro y botar as cuyaradas de sinza...

Y curó, sí señor. Cuando lo fixen dúas veces xa tía arrugúas por aquí nu brazo de lo que deshinchara, ¿sabes?, xa tía arrugúas de lo que deshinchara. Lo cual despós, claro, como me sanara asín ye toda a parroquia sabía... tuven que ir pa San Salvador, tuven que ir pa Barras, tuven que ir pa Villalaín... a faer aquello, porque claro había muito de veneno y como nun se iba al médico así como se vai aquí ahora....

[María Blanco Campa, 79 años, Fonteta-ALLANDE]

[Juaco López y Armando Graña (inédita) 1990]

58A.8

Se conocen con el nombre de *cuxillo*, las excitaciones de la piel, frecuentemente en los labios, ocasionadas por las fiebres que acompañan a los catarros, gripes, etc., o bien por algún animal, supuesto venenoso, al que siempre se le echa la culpa. Estas excitaciones de la piel presentan unas pequeñas vejigas que contienen bastante agua. Para evitar que se extienda la excitación por el cuerpo y así conseguir su pronta curación, se toma una poca de ceniza del llar y se espolvoriza sobre el *cuxillo*, al tiempo que se dicen estas palabras:

Cuxillo del cuxillar,
 si eres de araña
 vaite pa palla;
 si eres de sapagueira
 vaite á paleira;
 si eres de sapo
 vaite al furaco;
 si eres de culobra
 vaite á cova;
 con cinza de llar
 ya cuspe de boca,
 sano serás.
 Amén.

[IBIAS]

[Fonteriz (1960), p. 295]

58A.9

Cuando se poen os labios así un pouquinín, con algo de... Eu coyo úa pouca de cinza bien caliente y...

Cuxú, larizu,
 ¿qué viche buscar?
 Cinza, marmesa,
 malano de lar.
 Si es de araña,
 veite á paya;
 si es de culobra,
 veite á groba;
 si es de sapo,
 veite al furamaco;
 si es de sapagueira,
 veite á salameira.

Y despós dices con a cinza:

¡Toma, lévala y vaite!,
¡toma, lévala y vaite!

[Nota del colector]: La informante desconoce el significado de “marmesa” y “malano”.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

58B

“DENOMINACIONES AFINES AL CASTELLANO *EMPEINE*”

58B.1

—Pínxenes, empínxenes,
¿qué vinisti a catar?
—Tinta del tinteiru
y ceniza del llar
—Hai que te lo tsar.

[Julio Viejo García, 84 años, Tene-QUIRÓS]
[Xulio Viejo (inédita) 2006]

[Nota del colector]: El informante lo aprendió de una curandera mendiga llamada Sabina, natural de Trespena, concejo de Proaza.

58B.2

Una empisna ia unas manchas que lle salen na piel, son blancas... Decíase:

—Empisna, repisna,
¿qué vienes buscar?
—Ceniza del fueu
y ceniza del llar.

Porque la empisna curábase esfregando cinza del llar.

[Marcelina González Menéndez, 79 años, Vil.lar de Vildas-SOMIEDU]
[Peña (2002), p. 67]

58B.3

Se ten unha picadura... non picadura, que lle pasara un bicho venenoso e lle deixara veneno nu corpo, pues bótaselle cinza caliente do lume e díceselle nove veces:

Cince merrinxé,
 ¿qué veis a buscar?
 Cinza de lar chi ein de botar.
 Se eres de cobra,
 vaite á groba;
 se eres de sapagueira,
 vaite á silvadeira;
 se eres de sapo,
 vaite ó furaco;
 e se eres d'araña
 vaite á palla.

[Inés, c. 60 años, Folgueiras-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 2007]

58B.4

Pinxe, repinxe,
 se es de culobra,
 vaite á groba;
 se es de sapo,
 vaite al furaco;
 se es de araña,
 vaite á paya;
 se es de arañón,
 vaite al furadón;
 se es de sapagueira,
 vaite á balseira;
 se es de alacrán,
 vaite al pan;
 se es de salamanquesa,
 coge las llaves
 y vete a la iglesia.

[Ana, c. 70 años, Mourentán-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 2007]

58B.5

Esto lo facía mia madre pra quitar el noxo das personas. Había que facer... d'un gamayo que se bendecía y d'esa oliva que se levaba, y algo de tabaco, había que facer unha cinza, y despós esa cinza, y despós con aquela cinza botáballo onde había un noxo...

—Vinxe, revinxe,
¿qué veis buscar?
—Cuspe da boca,
cinza de aza[ha]r.
—Se es de araña,
vaite á paña;
se es de sapo,
vaite al furaco;
se es de sapagueira,
vaite á muraqueira;
se es de culobra,
vaite á groba,
que hei-che dar este manjar
pra que esta prenda
me a teñas que deixar.

[Oliva López Lastra, 85 años, Murias-CASTROPOL]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2010]

FUNCIONALIDAD

Curación de dermatosis y erupciones cutáneas de diversa naturaleza que se conocen popularmente bajo las denominaciones de *cuxío*, *cuxillo* (afines al castellano *cojijo*), *espinas*, *empisnas* o *empínxenes* (afines al castellano *empeine*).

RITUAL

Según los casos, se espolvorea la parte afectada con ceniza caliente del lar o con ceniza de laurel bendecido el Domingo de Ramos, o bien se unta con tocino de cerdo derretido, mientras se pronuncia la fórmula verbal nueve veces. Si la afección se localiza en los dedos de las manos, en cuyo caso recibe el nombre de *espinas*, se ponen nueve espigas de centeno sobre la parte afectada y se derrama sobre ellas agua hirviendo, mientras se pronuncia la fórmula verbal nueve veces.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

58A: Se documenta en el área occidental de Asturias: Tinéu, Valdés, Villayón, Allande, Cangas del Narcea, Ibias, Bual.

58B: Se documenta esporádicamente en el área centro-sur de Asturias: Quirós, Somiedu, y asociado a la modalidad 58A en el extremo occidental: Ibias, Castropol.

OBSERVACIONES

En Asturias se le da el nombre de *cuxíu*, *cuxiyu* o *cusichu* a una erupción de la piel que recibe en castellano el nombre de *cojijo*, derivada del latín *cossis* (gusano), cuyo significado actual es, según el DRAE, ‘sabandija’, ‘bicho’. Esta erupción se cree debida al contacto con objetos o prendas de vestir que hayan sido tocados por sapos, salamandras, culebras u otras sabandijas que se mencionan en el ensalmo. Si una de estas sabandijas pasa sobre una prenda de ropa puesta a secar sobre la hierba, el contacto de esta prenda con la piel provocará inmediatamente la erupción o sarpullido que se conoce con este nombre. Cuando esta erupción se localiza en los dedos de las manos —cosa frecuente en las personas que trabajan la tierra sin guantes— y se infecta formando panadizos, estos reciben el nombre de *espinas*. La fórmula verbal empleada para su curación puede ser la misma en ambos casos, sustituyendo “cuxío, cuxiyar” por “espina del espinar”, o sus variantes, según la afección de que se trate.

Un viejo refrán asturiano recogido por Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) dice así: “San Pedro de Kuadierna, sale el koxío de so la tierra”, es decir, que por la festividad de la Catedral de San Pedro, que se celebra el 22 de febrero, salen las sabandijas de su letargo invernal. La procedencia asturiana de este refrán la comenta el propio Correas a renglón seguido: “El asturiano por Kátedra o Kátreda, dize ‘Kuadierna’, i ‘koxío’ llama a lo ke aká ‘koxixo’, o savandixa mala de la tierra”⁴²⁸.

En la parte oriental de Galicia, esta erupción cutánea recibe el nombre de *colleutizo* o *rastro*, que según la creencia popular es ocasionado por una especie de efluvio maligno que dejan los animales ponzoñosos por donde pasan —de ahí el nombre de *rastro*— y que afecta al ser humano al contacto de la piel con la prenda u objeto emponzoñados. Tanto es así, “que cuando se mudan la ropa interior, tienen cuidado de pasarla por la llama, para quitarle el *orballo* que hubiese podido dejar cualquier sabandija o animal ponzoñoso que la tocase”⁴²⁹. Así, en la parroquia de Franqueán (Lugo), para curarlo se frota la zona afectada con ceniza y saliva mientras se pronuncian estas palabras:

Colleutizo cabalar,
tú qué vés aquí buscar
cuspe da boca

⁴²⁸ Sobre la etimología de esta palabra y sus diferentes soluciones en las lenguas románicas véase José Luis Pensado, *Estudios asturianos* (1999), pp. 103-107. Cfr. Xoxé Lluís García Arias, *Propuestes etimolóxicas*, II (2007), pp. 164-165.

⁴²⁹ Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (2ª ed. 1910), p. 111.

e cinza do lar.
 Se eres de cobra,
 vaite en roda.
 Se eres de lagarto,
 vaite ó burato.
 Se eres de pinchorra,
 vaite a madorra
 Se eres de araña,
 vaite a paraña.
 Co favor de Dios
 e da Virgen María,
 un padrenuestro
 e un avemaía⁴³⁰.

En la zona occidental de Galicia, esta afección recibe los nombres de *aire de sapo*, *aire de lagarto*, *aire de araña*, etc., según el supuesto agente causante de la enfermedad. Así, en Forcarei (Pontevedra), para su curación se golpea suavemente la parte afectada con tres ramas de hinojo, a la salida o a la puesta del sol, durante nueve días seguidos, mientras se recita el siguiente ensalmo:

Retalla, retalla,
 araña, arañón,
 bicho de toda esa nación,
 San Silvestre
 canto che faga, che preste.
 Se-és de cobra,
 ponte en roda;
 se-és de lagarto,
 vaite ó burato;
 se-és de sapo,
 vaite ó rastro;
 se-és de pinta,
 vaite á cinza.
 Pol-a gracia de Dios
 e do Espírito Santo⁴³¹.

⁴³⁰ José Luis Garrosa Gude, "Aproximación a algunhas crenzas da parroquia de Franqueán (O Corgo-Lugo)" (2000), p. 54.

⁴³¹ Víctor Lis Quijén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 57. Véanse otras versiones de Padrenda y Castro Caldelas (Orense) en pp. 58-59. Cfr. otra versión de El Bierzo leonés en M^a. Dolores Fernández Álvarez y John Breaux, *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo* (1998), p. 102.

En el norte de Portugal —compartiendo etimología con la denominación asturiana—, esta afección recibe el nombre de *coxo* y para su cura se hacen tres cruces sobre la parte afectada con una escoba de uz o de retama mientras se pronuncian estas palabras:

Coxo, recoxo,
sai-te daqui.
A vassoura de varrer a casa
anda por aqui.
Se é cobra,
vá prà toca.
Se é lagartinha,
vá prà buraca.
Se é aranha,
vá prà teia.
Se é sapo,
vá prà terra.
Se é galinha,
vá prò poleiro.
Se é perdiz,
vá prò monte.
Qualquer bicho, saia daqui.

(Pitões das Júnias, PORTUGAL)⁴³²

La difusión de esta fórmula avanza, por el sur peninsular hasta la comarca extremeña de Las Hurdes, donde se denomina *cogíu o encontráu*, y se cree que surge “por tomar asiento donde con antelación se aposentó una culebra, una salamandra, un topo, una araña o cualquier otro animal o animalejo”⁴³³. La causa de esta erupción cutánea, su profilaxis y su curación se describen en la Encuesta del Ateneo de Madrid en Extremadura (1901-1902):

Si las madres durante las faenas del campo tienen por necesidad que colocar a los niños en algún sitio tienen muy buen cuidado de decir: «hoy se ha encontrado» porque si se le olvida esta frase y pasa a su lado un sapo, lagartija, lobo, etc., seguramente es atacado todo

⁴³² Manuel Viegas Guerreiro, *Pitões das Júnias: Esboço de monografia etnográfica* (1981), pp. 226-227; *apud* Manuel Dias, *Exorcismos e feitiços da medicina popular* (1989), p. 146. Véanse otras versiones similares de Trás-os-Montes en Antonio Lourenço Fontes, *Etnografía Transmontana* (I): *Crenças e tradições de Barroso* (1977), p. 36. Cfr. otra versión de Vinhais en Firmino A. Martins, *Folklore do concelho de Vinhais* (1928), p. 21.

⁴³³ José María Domínguez Moreno, “Dermatología popular en Extremadura (III)” (2004), p. 183.

el cuerpo de la criatura de manchas encarnadas, tanto mayores cuanto más voluminoso es el animal que ha pasado. Para curar este mal hay mujeres con virtud para ello que colocan al enfermo sobre su halda desnudo y con un trapo seco y espolvoreando con salvado de trigo le friccionan durante largo rato todo el cuerpo; esa operación se repite por tres días consecutivos después de los cuales queda curado el paciente⁴³⁴.

La frase “hoy se ha encontrado”, atribuida a estas mujeres hurdanas y transcrita en supuesto castellano por los redactores de la encuesta, viene a ser el “jusa el encontráu” que se dice en el habla viva de la comarca para prevenir sus efectos. Y para curarlo, el paciente se tumba en el suelo completamente desnudo, se le espolvorea harina o salvado por todo el cuerpo y a continuación, el *zajoril* o *sabio* procede a barrerlo con una escoba de brezo o con un trapo mientras trata de *jusearlo* (ahuyentarlo) con estas palabras:

¡Jusi el encontráu, jusi, jusi!
 ¡Jusi todus los bichis!
 Si es de salamandria,
 ¡jusi a la tertalla!
 Si es de santarrostru,
 ¡jusi al rostru!
 Si es de salamantiga,
 ¡jusi a la rejendija!
 Si es de lobu,
 ¡jusi al monti!
 Si es de sapu,
 ¡jusi al buracu!
 Si es de culebrón
 ¡jusi al buracón!
 Si es de gallina,
 ¡jusi al polleru!
 Si es de avispa,
 ¡jusi al avispero!
 Si es de lagartu,
 ¡jusi al pastu!
 En el nombre del Padre, del Hijo
 y del Espíritu Santo. Amén⁴³⁵.

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Entre las varias versiones posibles reproduzco, por ser la más completa, la publicada por José María Domínguez Moreno, en “El lagarto en Extremadura: entre el mito y la tradición” (2009), pp. 157-158. Cfr. otras versiones hurdanas similares en José María Domínguez Moreno, “Dermatología popular en Extremadura (III)” (2004), pp. 183-193; José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001),

Tras el recitado, el paciente ha de santiguarse y pasar sobre el fuego donde previamente se ha arrojado la harina. El ritual del barrido debe ejecutarse tres veces. Si se procede de esta manera y en el conjuro se cita al animal causante del *encontráu*, el sarpullido desaparecerá.

Volviendo a Asturias, al lado de la denominación de esta patología como *cuxíu*, que es mayoritaria en todo el occidente de la región, existen otras denominaciones de diferente etimología que hemos agrupado bajo la modalidad 58B (denominaciones afines al castellano *empeine*) y que aparecen esporádicamente en el área central: 58B.1, “pínxenes, empínxenes” (Tene-QUIRÓS) y 58B.2, “empisna, repisna” (Villardevildas-SOMIEDU); así como en los extremos suroccidental: 58B.3, “cinco merrinxé” (Folgueiras-IBIAS), 58B.4, “pinxe, repinxe” (Mourentán-Ibias) y noroccidental: 58B.5, “vinxe, revinxe” (Murias-CASTROPOL), que parecen tener cierta relación entre sí y que se corresponden con el portugués *impigem*, el italiano *impetiggine*, el gallego *empinxá*, el astur-leonés *empisna* y el castellano *empeine*, derivados todos ellos del latín *impetigo* (sarpullido, erupción cutánea).

De las cuatro versiones asturianas que emplean la denominación derivada de *impetigo*, las dos más orientales (58B.1: QUIRÓS / 58B.2: SOMIEDU) corresponden a una fórmula verbal simple, de estructura dialogada, compuesta por una invocación, una pregunta y una respuesta. El oficiante invoca a la enfermedad llamándola por su nombre —reiterado mediante la adición de un prefijo— y le pregunta qué ha venido a buscar. La enfermedad responde a esta pregunta revelando los ingredientes del ungüento que se debe aplicar para su expulsión del cuerpo del paciente:

—Pínxenes, empínxenes,
¿qué vinisti a catar?
—Tinta del tinteiru
y ceniza del l.lar
—Hai que te lo tsar.

(58B.1: Tene-QUIRÓS)

—Empisna, repisna,
¿qué vienes buscar?

p. 306; Félix Barroso Gutiérrez, “Por las montañas de Las Hurdes: cantares y decires (I)” (1992), p. 104; y del mismo autor, “Por tierras de Las Hurdes: la tía Teresa” (1993), pp. 169-173. Se puede escuchar de viva voz una versión procedente de El Gasco (Nuñomoral) recitada por Eusebio Martín Domínguez, el último “zajoril” hurdano, fallecido en 1987, en *Las Hurdes: Cantares y decires* (II), cara B, corte 5: “Responso de ‘El encontráu’” (Tecnosaga: 1986).

—Ceniza del fueu
y ceniza del llar.

(58B.2: Vil.lar de Vildas-SOMIEDU)

Este tipo de fórmula tiene paralelos en Galicia, aunque su estructura ya no es dialogada como en las versiones asturianas, sino que simplemente se exhorta a la enfermedad a marchar bajo la amenaza —o el acto— de aplicar ceniza del lar sobre ella. Así en la provincia de Pontevedra donde se cura bendiciéndola con ceniza de la *lareira* y recitando al mismo tiempo estas palabras:

Impinx, repinx
vaite de ahí,
cinza do lar
cha poño aquí.

(Corobad, PONTEVEDRA)⁴³⁶

Y de manera similar en la provincia de Orense, donde se pasa el dedo índice haciendo círculos alrededor del *empinx*, mientras se dice:

Empinx, rubinx
vaite de ahí
que obispo sagrado
pasóu por eiquí,
e-a cinza do lar
correu tras de ti.

(Vangueses, ORENSE)⁴³⁷

Las otras versiones asturianas de este tipo, que corresponden a los extremos occidentales lindantes con Galicia (58B.3, 58B.4: IBIAS / 58B.5: CASTROPOL), coinciden con estas en el empleo de la invocación inicial derivada del latín *impetigo*, pero la fórmula verbal se expande con la enumeración de los posibles agentes causantes de la enfermedad y de los diferentes lugares a los que estos agentes deben ser expulsados en

⁴³⁶ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 274. Cfr. otra versión de Forcaréi (Pontevedra) en la misma página.

⁴³⁷ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 274. Esta fórmula la emplea Camilo José Cela en su novela *Mazurca para dos muertos* (1983), atribuída a Catuxa Bainte, la parva de Martiñá: “A Lucio Mouro ya se le había curado el empinxe que le saliera en un pie, se lo curó Catuxa Bainte bendiciéndoselo con ceniza y hablando las palabras de la costumbre, empinxe, rubinx, vaite de ahí, que o bispo sagrado pasóu por eiquí, ea cinza do lar correu tras de ti, fue lástima que mataran a Lucio Mouro ahora que ya le había sanado el empinxe”.

función de su procedencia, correspondiente a las versiones asturianas del tipo *cuxíu*, gallegas del tipo *colletizo* o *aire de araña*, portuguesas del tipo *coxo* y extremeñas del tipo *cogíu* o *encontráu*. Así, por ejemplo, en la versión 58B.5, procedente de Castropol.

—Vinxe, revinxe,
 ¿qué veis buscar?
 —Cuspe da bouca,
 cinza de azar.
 —Se es de araña,
 vaite á paña;
 se es de sapo,
 vaite al furaco;
 se es de sapagueira,
 vaite á muraqueira;
 se es de culobra,
 vaite á groba,
 que hei-che dar este manjar
 para que esta prenda
 me a teñas que deixar.

(Murias, CASTROPOL)

La novedad que aporta esta fórmula es la introducción de la saliva humana como ingrediente que debe ser mezclado con la ceniza para su aplicación sobre la pústula; a diferencia de otras versiones asturianas que prescriben solamente el empleo de ceniza del lar o bien de tocino de cerdo y ceniza. La aplicación de saliva y ceniza se documenta, asimismo, en otra versión del extremo suroccidental de Asturias, procedente del concejo de Ibias, que finaliza con estas palabras: “con cinza de llar / ya cuspe de boca, / sano serás” (58A.8: IBIAS). Y ambas dos se corresponden con algunas versiones insulares portuguesas, como esta procedente de las islas Azores:

Molha-se um dedo na saliva e depois passa-se na cinza do lar e traça-se, com ele, uma cruz sobre a impigem, dizendo:

Sai-te daqui,
 impija rabija.
 Eu hei-de-te queimar
 con o cuspo da minha boca
 e con a cinza do meu lar.

(Ilha Terceira, AZORES)⁴³⁸

⁴³⁸ J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (I) (1994), p. 311. Cfr. hasta un total de 39 versiones azorianas en pp. 307-317.

O esta otra del archipiélago de Madeira, donde se precisa que el oficiante debe permanecer en ayunas, de modo que la premisa formulada sea falsa y en consecuencia la analogía establecida tenga el efecto contrario a la proposición expresada en el ensalmo, con el fin de “engañar” a la enfermedad e impedir que se expanda.

A pessoa que cura não deve ter comido nem bebido nem saído de casa antes de fazer a cura. Para isso põe-se a esfregar a impigem com o dedo molhado em saliva e cinza e vai dizendo:

Impinja rabinja,
quero-te curar
con escupo da boca
e cinza do lar.
Assim tu medres ai
cuma já hoje cumi e bubi
e já fui a serra e já vim
e já fui ao mar e já estou aqui.

(MADEIRA)⁴³⁹

Estas fórmulas de la tradición insular portuguesa se han difundido ampliamente en la tradición brasileña, como se puede ver en esta versión para el *benzimento de impigem* en la que el oficiante, en ayunas, traza varias cruces con saliva y ceniza sobre la zona afectada, mientras dice estas palabras:

Empige rabiche
a Senhora Santana
te manda secar
com cuspe da boca
e cinza do lar.

(BRASIL)⁴⁴⁰

Igualmente en el estado brasileño de Santa Catarina, donde el oficiante, en ayunas, debe hacer tres cruces con el dedo índice mojado en saliva y rebozado en ceniza, pronunciando estas palabras:

⁴³⁹ Urbano Canuto Soares, “Subsídios para o Cancioneiro do archipiélago da Madeira” (1914), p. 151. Cfr. hasta un total de 39 versiones azorianas similares en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (I) (1994), pp. 307-317.

⁴⁴⁰ Oswaldo Elias Xidieh, *Semana Santa cabocla* (1972), p. 77.

Impinge rabicha,
 que qué rabichá,
 com guspe en jejum
 e a cinza do lá (lar),
 e con isto mesmo
 te hei de matá
 en nome de Deus
 e da Virge Maria.

(Santa Catarina, BRASIL)⁴⁴¹.

O en esta otra versión del estado de Minas Gerais para la *benzição da impinge*, en la que el oficiante refriega la zona afectada con sarro del *cachimbo* —pipa de fumar— y saliva que retira de su propia boca con el dedo índice, mientras dice:

[Nombre de la persona],
 eu vou ti benzê de impinge:
 Impinja, rabicha,
 rabicha impinja,
 eu te benzo com sarro de pito,
 saliva da bôca,
 impinja.

(Minas Gerais, BRASIL)⁴⁴²

A diferencia de la clasificación propuesta por Lis Quibén para la tradición gallega, que establece diferentes apartados para el *coxo* y la *empinxá*, y de la clasificación portuguesa de Michel Giacometti, que distingue igualmente entre *coxo* e *impigem* como si se tratase de patologías diferentes; cabe pensar a la vista de esta serie de ejemplos que ambas denominaciones, *cojijo* y *empeine*, corresponden a una misma patología. La única diferencia entre ambas es que las denominaciones afines al castellano *cojijo* hacen referencia al agente productor de la enfermedad; mientras que las denominaciones afines al castellano *empeine* se refieren a su sintomatología.

⁴⁴¹ Osvaldo Cabral, "A medicina teológica e as benzeduras" (1957), p. 134, núm. 102. Cfr. otras tres versiones similares núms. 101, 103, 104.

⁴⁴² L. F. Raposo Fontenelle, *Amorés: análise antropológica de um programa de saúde* (1959), p. 52.

59

Para la erisipela

59

“SAN ALFONSO BUSCA HIERBAS BENDITAS EN EL MONTE CALVARIO”

59.1

Un procedimiento de tratar la *cipela* o *ecipela* es lavar la parte de la piel afectada con una infusión de flor de *beneito* (saúco). Pero no tendrá eficacia el lavado si la flor no ha recibido la *rousada* de San Juan. Hay que cogerla después de ese día, o sacarla a tomar el rocío durante la noche que le precede, si es que se ha recogido antes. Además debe dejarse la infusión al sereno, una noche por lo menos, antes de aplicarla.

Las brañeras de la parroquia de Naraval consideran preferible este otro tratamiento: toman una moneda de plata —un duro, si el enfermo es hombre; una peseta, si es mujer— y pasándola nueve veces, trazando cada vez una cruz, sobre la parte enferma de la piel, recitan una fórmula que dice:

San Alefonso por aquí pasóu,
al Monte Calvario foi;
nun foi a buscar pan nin vino,
porque aquí lu hay;
foi por tres hierbas binditas
para esta ferida curar.
Y tú, ferida,
ni entumezas,
ni entestulezas
más que las llagas
de mi señor Jesucristo.
Amén.

Si la cura del primer día no fuera suficiente, se repite hasta llegar al noveno, sin olvidarse de hacer la cruz al empezar la operación.

[brañas vaqueras de Naraval-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 398]

59.2

La asociación de la divinidad, el monte y las hierbas benditas se encuentra en una oración que intenta combatir la erisipela —una infección de la piel— y que dice así:

San Ilefonso por aquí pasóu
al Monte Calvario foi.

Non foi a buscar pan ni vino
 porque aquí lo hay,
 foi por tres hierbas benditas
 para esta ferida curar.
 Y tú, ferida,
 ni entumezas,
 ni entestulezas
 más que las llagas
 de mi Señor Jesucristo.
 Amén.

[brañas vaqueras de TINÉU]
 [Cátedra (1988), pp. 55-56]

59.3

Tienes que tener una moneda de plata, tiene que ser plata. Entonces si por ejemplo tienes la dicipela pula narize, o por donde sea, tú tienes que tar pasando la moneda de plata...

San Alifonso pur aquí pasó,
 todas las damas convidó
 menos una que dejó,
 aquella al Monte Calvario fue a dar,
 no fue a buscar pan y vino,
 pan y vino aquí lo hay,
 fue a buscar hierbas santas
 para estas heridas sanar,
 que nin entumbezcan
 nin bravezcan
 más que las estopas nel llar.

[Obdulia Braña Bueno, 89 años, Valle-VALDÉS]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2002]

FUNCIONALIDAD

Curación de la erisipela.

RITUAL

Con una moneda de plata se hacen cruces sobre la parte afectada mientras se recita la fórmula verbal nueve veces.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área de influencia de los vaqueiros de alzada: Tinéu y Valdés.

OBSERVACIONES

La erisipela es una enfermedad infecciosa que fue endémica en España hasta la generalización de la penicilina. Se manifiesta en forma de erupción febril de la piel y del tejido subcutáneo que provoca tumefacción de color rojizo con descamaciones y se localiza principalmente en las piernas y en la cara.

Esta afección puede presentarse bajo tres formas diferentes: una, localizada; otra, generalizada, y otra, ulcerada, tomando diferentes nombres según las localidades y la forma que adopta. Por otra parte, la medicina popular da el nombre de *erisipela* (o sus variantes) a casi todas las enfermedades de la piel, por no saber diferenciar unas de otras, lo que que ha generado una extensa, variada y confusa nomenclatura.

En la tradición asturiana esta enfermedad cutánea se conoce como *cipela*, *dicipela*, *decípola*, *desipa* o *desipón*. En Galicia y Portugal las diversas denominaciones de esta enfermedad responden a un esquema similar y sus variantes se cuentan por decenas; pero además de los nombres mencionados se conoce también como *ardor*, *fogo ardente* o *fogo salvaxe*.

En Asturias, para curar esta enfermedad se práctica una modalidad ritual específica que se ha documentado muy escasamente y tan solo en las brañas vaqueiras de los concejos de Tinéu y Valdés, donde se trazan cruces con una moneda de plata sobre la parte afectada mientras se pronuncian las palabras del ensalmo. Esta fórmula verbal tiene paralelos en Galicia. Así, en la provincia de Pontevedra, donde se echa un poco de vino, aceite, sal y agua en un recipiente de barro y, mojando en él una pluma de gallina, un mechón de lana o una rama de olivo, se hacen cruces o círculos sobre la parte enferma mientras se dicen estas palabras:

—San Xacobo, san Xacobar, ¿A ónde vas?
 —A-o monte Calvar.
 —¿Qué vas buscar?
 —Follas de xar.
 —¿Pra qué?
 —Pra esta decipela cortar.
 Con el poder de Dios
 e da Virgen María,

un padrenuestro
e unha avemaría.

(Cangas, PONTEVEDRA)⁴⁴³

Cabe destacar en estos ensalmos asturianos y gallegos la mención a la búsqueda de hierbas medicinales en el monte Calvario, cuya eficacia se debe —según Mircea Eliade— al hecho de que tales hierbas recibieron su consagración por haber curado las heridas de Jesucristo:

El valor mágico y farmacéutico de ciertas hierbas se debe también a un prototipo de planta, o al hecho de que esta fue cogida por vez primera por un dios. Ninguna planta es preciosa en si misma, sino solamente por su participación en un arquetipo o por la repetición de ciertos ademanes y palabras que, aislando a la planta de la especie profana, la consagra. Así, dos fórmulas de encantamiento anglosajonas del siglo XVI, que era costumbre pronunciar cuando se recogían las hierbas medicinales, precisan el origen de su virtud terapéutica: crecieron por primera vez (es decir, *ab origine*) en el monte sagrado del Calvario (en el “centro” de la Tierra): “Salve, oh hierba santa que crece en la tierra, primero te encontraste en el monte del Calvario, eres buena para toda clase de heridas; en el nombre del dulce Jesús, te cojo”. “Eres santa, Verbena, porque creces en la tierra, pues primero te encontraron en el monte del Calvario. Curaste a nuestro Redentor Jesucristo y cerraste sus heridas sangrantes; en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo te cojo”. Se atribuye la eficacia de estas hierbas al hecho de que su prototipo fue descubierto en un momento cósmico decisivo en el monte Calvario. Recibieron su consagración por haber curado las heridas del Redentor. La eficacia de las hierbas recogidas solo vale en cuanto quien las coge repite ese acto primordial de la curación. Por eso una antigua fórmula de encantamiento dice: “Vamos a coger hierbas para ponerlas sobre las heridas del Salvador”⁴⁴⁴.

Según Mircea Eliade estas fórmulas de magia popular cristiana siguen una antigua tradición que se remonta hasta la mitología clásica grecolatina e, incluso, hasta la mitología hindú. Del mismo modo que, para los cristianos, las hierbas medicinales debían su eficiencia al hecho de haber sido halladas por vez primera en el monte Calvario; para los antiguos debían su virtud a que habían sido descubiertas por los dioses o plantadas por ellos mismos.

Siendo la erisipela una enfermedad frecuente en Asturias, llama la atención la escasa documentación de ensalmos específicos para la curación de esta enfermedad, que se circunscriben además a un área muy localizada, particularmente en las brañas va-

⁴⁴³ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁴⁴⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (2001), pp. 23-24.

queiras de los concejos de Tinéu y Valdés. La razón de esta escasez de versiones está probablemente en el hecho de que la erisipela se incluye entre otras patologías dérmicas susceptibles de curación mediante otro ensalmo-tipo aplicable a diversas enfermedades de la piel, como la pelagra o el herpes zóster, conocidas en Asturias como *rosa*, *culebrún* o *pecirbún*, que figura en el siguiente epígrafe bajo la denominación genérica de “Lázaro clama de dolor en el monte” (véase a continuación núm. 60).

60

Para el pecirbún
(herpes zóster)

60

“LÁZARO CLAMA DE DOLOR EN EL MONTE”

60.1

El *pecerbú* es una especie de eczema. Si queremos vernos libres de este molesto mal lo conseguiremos de este modo: Antes de llegar la curandera preparamos tres trocitos de ortiga, tres arenitas de sal, tres puntas de *arto*, mezclado todo, en un plato de madera. Llega la curandera. Coge cada uno de los elementos que hay en el plato, y hace cruces con él sobre la parte enferma mientras dice:

Lázaro por el monte andaba,
voces daba con agonía
que el corazón se le partía.
Lo oyera la Virgen María:
—Lázaro, ¿tú qué tienes?
—Señora, me comen culebra y culebrón,
ducerela y pecerbú.
—Vete a tu casa,
coge silvas de un silval,
ortigas de un ortigal,
tres arenitas de sal,
agua de una fuente frial,
un plato de fresnal,
y lava tus llagas,
que ya serán sanas y salvas
por la gracia de Dios Padre.
Amén.

Antes y después de cada “oración” se santigua.

[ALLANDE]

[Rico (1957), pp. 114-115]

60.2

Bueno, sei la oración de curar de la herpe...

En nombre de Dios ya María Santísima.
 Lázaro no monte andaba
 con la agonía que el corazón se le partía,
 le ha visto una señora y le dijo:
 —Lázaro, ¿qué te pasa?
 —Señora, me pica y me desipa, desipa y desipón.
 —Vuélvete, Lázaro, a tu casa,
 busca un plato de freisno freisnal,
 tres arenas de sal,
 tres cimias de ortigal,
 tres de artal,
 y agua de una fuente imperial
 y lava tus llagas
 que nada te hará mal.

Aparte de decir la oración, tienes que cruzar las ortigas ya'l sal, ya todo eso, por la herida que tenga el paisano, bien sea en un ojo, bien sea en la espalda, por la cintura... por donde quiera que la tenga tienes que pasar las hierbas esas mojadas n'agua y todo eso así. Nueve veces... la oración hay que decirla, cada vez que melecines, nueve veces, y hay que melecinar nueve veces. Tienes que melicinar por el plato, por el sal, por la ortiga, por el arto... y hay que decir la oración, cada vez que melecines eso, nueve veces.

[Rosario Menéndez Rodríguez, 89 años, Vil.lar de Bergame-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inérita) 2007]

60.3

Yo oílo a mi abuela, qu'era la que la curaba, mi abuela la de casa, la de Abanceña:

Lázaro pol monte andaba,
 una herpe le picaba,
 le preguntó Cristo:
 —¿Qué tienes, Lázaro?
 —Una herpe que me pica y me disipa,
 me disipela y me disipón.

—Tres cosas te voy a mandar
 que la herpe se te ha de quitar:
 una taza de freisnu freisnal,
 agua de la fuente (de la)Folgueras del Ríu fontanal,
 tres arenas de sal,
 tres picos de arto artal
 ya tres de ortiga ortigal,
 que la herpe se te ha de quitar.

[Celia Menéndez Barrero, 77 años, Abanceña-CANGAS DEL NARCEA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

60.4

Lázaro no monte andaba
 dando llantos de angunía
 que el corazón se le partía.
 Lo oyó María Santísima:
 —Lázaro, ¿tú qué tienes?
 —Señora, úlzura y ulzurela,
 pecirbún y dicipela.
 —Vuélvete, Lázaro, para tu casa,
 coge tres arenitas de sal,
 tres silvas de un silval,
 tres ortigas de un ortigal,
 agua de una fuente prial,
 y échalo todo en un plato fresnal,
 y con aquello lava tus llagas,
 que con la ayuda de Dios
 y del Espíritu Santo
 te serán sanas y salvas.
 Amién

[María Soto, 82 años, Uría-IBIAS]
 [Suárez López (1996), p. 43]

60.5

Lázaro polo monte andaba
 dando voces y allaridos,
 Nuestra Señora que me auíu:
 —¿Lázaro, tú qué tienes?

—Que me roe, que me abura y que me abrasa,
 úlcera y cipela, culobra y culubrazo.
 —Pues, Lázaro, vólvete a tu casa y te curarás.
 Buscarás tres puntas de artal,
 ya tres arenitas de sal,
 augua de una fonte prial,
 augua n'un prato fresnal,
 y echarásla por todas tus llagas
 en gracia de Dios y del Espíritu Santo, amén.

Esto era cuando nacían así como granos y se formaba carpola, así como úa carpola o así,
 ya decían que era el pecirbún, decían eso, vamos.

[María Cuervo Soto, 82 años, Seroiro-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 1996]

60.6

En Occidente llaman *pecerbún* a la erisipela, y para curarla, dicen delante del enfermo:

Lázaro en el monte está
 dando voces de agonía
 y la Virgen bien le oía.
 —¿Que haces ahí, Lázaro?
 —Aquí estoy decípola y decipela
 pecerbún y culebrún
 que aquí me quemo
 que aquí me abraso.
 —Lázaro: vete a tu casa
 y en una escudilla de fresnal,
 echarás augua de fuente prial,
 tres silvas de un silvadar
 tres ortigas de un ortigal
 y tres arenitas de sal;
 mojarás con esto tus llagas
 y quedarán sanas y salvas.

Después de recitar estos versos, con un trapito empapado en la mezcla mojan la parte
 enferma. Esta operación la hacen nueve veces, una cada día.

[Antonio Piquín Castrillón, 78 años, GRANDAS DE SALIME]
 [De Llano (1922), pp. 125-126]

60.7

Lázaro en el monte estaba
dando gritos que en el cielo resonaban.
—¿Qué tienes, Lázaro, qué te pasa?
—Señor, aquí me queman, aquí me abrasan,
entre culobra, culubrún y pecerbún.
—Vete, Lázaro, a tu casa,
coge un plato de freisnal,
ortigas de un ortigal,
silvas de un silval,
úas arenías de sal
y agua de una fonte ternal,
y échala sobre tus llagas,
te quedarán sanas y salvas.

Eso es pa si salen unas verruginas pequeninas, pequeninas, pequeninas, muy pequeninas,
que antes decían que si arrondeaban a ún que moría, y que os médicos no entienden eso.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]

[Suárez López (inédita) 1997]

60.8

Lázaro en el monte estaba
dando voces que sonaban
y lo oyó santa María
de los cielos que así sea.
—¿Qué haces ahí, Lázaro?
—Aquí estoy, señora, peleando col pecirbú,
culuebras y culubrú,
que me quema y que me abrasa.
—Vuelve, Lázaro, a tu casa,
coge una escocinilla freisnal,
agua da fonte pernal,
ortigas de un ortigal,
picos de un espical,
y échalo por tus llagas,
que pronto serán sanas y salvas.

Mira, túven-chelo éu. Túvelo aquí cuando era moza, y rodeábame llogo a muñeca. Sa-
lío me de úa verruguía, pero iba medrando, medrando, alrededor. Y había un home en Argo-

lellas, xa era viejo, y decía esas palabras. Y tuven que ir alló nueve días. Y despós dixen eu: “Pues eu quería que me apuntase as palabras, así aforraba de ir...”.

Y desque me curóu a min, pos deume anotadas as palabras. Y xa lo curéi a muitos. Hay que decillo todos os días. Mira: nueve picos de ortiga, nueve picos de arto, xuntos, y un frasco de freisno chen d'agua, y nueve arenas de sal. Hay que desfer as arenas n'aquel conco, y despós hay que moyar as ortigas y berruzar el sitio que hay a rosa [herpe]. Nueve días, hay que fer todos os días. Y despós, ese mazuño hay que botallo nel desván que vaya secando, y según se vei secando el mazuño enriba pos vei marchando eso. Y eche muito bon. Si non, sigue alrededor, alrededor, y despós, desque cubre alrededor, despós xa nun ten cura. Y os médicos d'eso no entienden.

[Asunción López Rodríguez, 66 años, As Mestas-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

60.9

Pezabrún, pezabresa,
que me quema y que me abrasa.
Lázaro en el monte estaba
dando voces que sonaban.
Bien lo oía santa María
de los cielos que así sea.
—¿Qué haces, Lázaro?
—Metido en laza,
que me quema y que me abrasa.
—Vete, Lázaro, a tu casa,
coge una escudiel.la freisnal,
sal de sal
ortigas del ortigal,
y silvas del silval,
y agua la fuente pernal,
y echa agua por esas llagas,
quedarán sanas y salvas.

[Ana Rodríguez García, 66 años, Ponticella-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 1998]

60.10

Pral pecebún. El pecebún eu nuno tuben, gracias a Dios, pro us que'l tein dicen qu'arde muito cuas burbullas que nacen, e dicen que se chega a rodiar un brazo, ou'l pescozo, ou cousa así, que nun ten cura. Cúrase cun palabras que dixo a Virgen:

Lázaro nel monte estaba,
 voces daba que asombraba,
 bien l'oyó la Virgen donde estaba.
 —¿Qué tienes, Lázaro?
 —Es que me come culobra e culobrún.
 —Lázaro vati a tu casa.
 Cogi un prato de freisnal
 y urtigas d'un urtigal,
 e silvas d'un silveiral
 y úas arenitas de sal
 y agua d'ua fuente crial
 y lava tus llagas y te sanarán
 por Jesucristo e María Santísima.

E nun habé-lo prato de freisnal sirven ús garabuyíos de fresno e sana lo mismo: Pillo sete ou nove cabezas d'urtigas y outras tantas cabezas d'arto, e despóis boto'l sal, e bótase todo no prato.

Úa fuente "crial" é úa das que nun secan en todo l'ano.

Lávase unde ta'l pecirbún. E sana. Para eso'l dixo a Virgen (alabada sea ela) cómo s'había facer.

[SAMARTÍN D'OZCOS]

[Alonso (1977), p. 38]

FUNCIONALIDAD

Curación del *pecirbún* (herpes zóster) y otras enfermedades de la piel.

RITUAL

En un plato de madera de fresno se depositan varios granos de sal (tres generalmente), se añade agua de una fuente perennal (que mantiene su caudal durante todo el año) y se asperja la mezcla sobre la parte afectada con un hisopo formado por los vegetales que se citan en el ensalmo (zarzas y ortigas) mientras se pronuncia la fórmula verbal. La operación se repite nueve veces durante nueve días consecutivos.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Allande, Valdés, Cangas del Narcea, Ibias, Grandas de Salime, Pezós, Eilao, Villayón, Bual, Samartín d'Ozcos, Vilanova d'Ozcos.

OBSERVACIONES

Este ensalmo se aplica fundamentalmente a la curación del *pecerbún* o *pecirbún* (herpes zóster), conocido también con otras denominaciones derivadas de “culebra”; pero su fórmula verbal suele incluir alusiones a otras enfermedades cutáneas como la erisipela o la pelagra; de modo que su aplicación es polivalente y abarca el mayor espectro posible de enfermedades de la piel.

Examinando el corpus de este ensalmo en su conjunto encontramos diferentes denominaciones populares para cada una de estas enfermedades y sus diversos grados de maduración: herpes zóster (*pecerbún*, *pecirbún*, *pecerbú*, *pecirbú*, *pecerigún*, *pecirigún*, *pezarbu*, *pezarbún*, *piecerbún*, *pezabrún*, *pezabrasa*, *culebra*, *culobra*, *culubrazo*, *culebrón*, *culubrín*, *culibrún*, *culebrún*, *culebrú*, *culobrún*, *culubrú*, *culubrún*), erisipela (*cipela*, *dicipela*, *disipela*, *dixipela*, *disipa*, *disipón*) y otras dermatopatías ulcerosas (*úlcer*, *úzara*, *úcera*, *úlzara*, *ulzarela*, *úlzura*, *ulzurela*, *ducerela*). Según la creencia popular, si esta erupción cutánea serpentiforme se extiende por el cuerpo del paciente hasta rodear completamente el torso o el miembro afectado, llegando a juntar la “cabeza” con la “cola”, la enfermedad ya no tiene cura y la persona afectada morirá irremediablemente.

En Galicia y Portugal las diversas denominaciones de esta enfermedad responden a un esquema similar y sus variantes se cuentan por decenas. Esta notable profusión de denominaciones “demuestra —según observa Lis Quibén para el ámbito gallego— la importancia que el vulgo da a esta enfermedad, la diversidad de nombres recogidos, lo extendida que está, la frecuencia con que se presenta y el gran número de personas que se dedican a su curación, llegando al extremo de que en cada lugar haya una casa donde una persona, que heredó de sus antepasados el modo de “cortarla” y bendecirla, ha de procurar transmitir sus conocimientos a sus descendientes, cuidando de que en modo alguno los adquieran las personas extrañas a la familia”⁴⁴⁵.

En Asturias, la fórmula verbal de referencia para la curación de esta serie de patologías dérmicas se documenta exclusivamente en el área occidental. La *historiola* de este ensalmo narra cómo Lázaro —abogado de los leprosos— clama de dolor en el monte, la Virgen María escucha sus lamentos y le revela los ingredientes que ha de aplicar sobre sus llagas para lograr la curación: tres arenas de sal, tres brotes de ortiga, tres brotes de zarza y agua de fuente perennal, que deberá mezclar en un plato de madera de fresno. En consecuencia, el ritual curativo consiste en la aplicación de la mezcla prescrita por la Virgen mientras se pronuncian las palabras del ensalmo, operación esta que ha de realizarse durante nueve días consecutivos.

⁴⁴⁵ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), pp. 114-115.

Aunque de forma minoritaria, este ensalmo-tipo se documenta también en las provincias gallegas de Lugo, La Coruña y Pontevedra. Así, por ejemplo, en Outeiro de Rei (Lugo) se mezcla agua con sal en un cuenco y se asperja sobre la parte afectada con una rama de uz mientras se pronuncia la fórmula verbal:

Lázaro na súa fonte está,
 moitos gritos e llantos da.
 Ven a Nosa Senora e preguntoulle:
 —Ti que tes Lazaro?
 —Eu que hei ter miña Senora,
 úcera e uzarón, fogo
 e todos cantos males son.
 —Bendíceo Lazaro.
 —Eu non sei miña Senora.
 —Eu che aprenderei.
 Dalle con uzalbar, sal do mar
 e auga da fonte termal.
 Dalle nos pes e dalle na cabeza
 para que nunca mais che apareza.
 Pola gracia de Dios e da Virxe Maria,
 un padrenuestro e un avemaria⁴⁴⁶.

En Arzúa (La Coruña), donde se echan tres ascuas del lar, tres arenas de sal y agua de fuente perennal en una taza, para después rociar la mezcla resultante con un hisopo de rama de uz, haciendo cruces sobre la parte enferma y recitando estas palabras:

Estando Lázaro no monte Calvario
 penando seus males,
 chegou por alí a Virxen e díxolle:
 —¿Lázaro, a dónde vas?
 —Señora, estou aquí
 penando os meus males.
 Díxolle a Virgen:
 —Lázaro, ¿tí qué tés?
 —¡Ai, Señora, non sei!
 Teño úcera, ucerón,
 moitos males que no meu corpo son.

⁴⁴⁶ José Manuel Blanco Prado, "As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)" (2011), pp. 78-79.

—Lázaro, couta que che ha de pasar.
 —¡Ai, Señora, pero non sei coutar!
 —Colle tres ascuiñas do teu lar,
 tres areniñas de sal do mar,
 unha pouca auga da fonte de Plá
 e dalle con unha uz, Lázaro,
 que che ha de pasar.
 Po-la gracia de Dios
 e da Virxen María,
 un padrenuestro
 e-unha avemaría
 ó santo ou santa d'este día⁴⁴⁷.

Y del mismo modo, en Cangas (Pontevedra), donde se depositan tres carbones de la *lareira*, tres arenas de sal y agua de “fonte infernal” en una taza blanca, y con una rama de carrasco mojada en dicha mezcla asperjan al enfermo mientras pronuncian estas palabras:

Estando Lázaro detrás de una peña
 vino la Virgen María y le dijo:
 —¿Lázaro, qué haces ahí?
 —Estoy aquí con una úlcera ulcerón
 que me está comiendo.
 —Lázaro, vete a tu casa,
 coge tres carbones do lar,
 tres areas de sal
 y agua de fonte infernal,
 dalle pol-os pés,
 dalle pol-a cabeza,
 para qu-este mal seque
 e non remanezca.
 Co poder de Dios
 e da Virgen María,
 un padrenuestro
 e-unha avemaría⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 155. Cfr. otra versión similar de Arzúa (Coruña) en pp. 153-154.

⁴⁴⁸ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 156. Cfr. versiones similares de Golada, Marín y La Estrada (Pontevedra) en pp. 155, 156 y 160-161 respectivamente.

Esta modalidad de ensalmo para enfermedades de la piel, mayoritaria en el occidente Asturias y minoritaria en Galicia, constituye una especie de versión autóctona del noroeste español para el tratamiento genérico de aquellas enfermedades dérmicas caracterizadas por el color rojizo de las erupciones cutáneas, la descamación de las áreas afectadas y la formación de ampollas y úlceras —y más específicamente en Galicia para el tratamiento de la erisipela en su modalidad ulcerosa— que en principio, y a falta de estudios más exhaustivos, carece de otros paralelos, salvo los aquí reseñados, en la tradición hispánica.

61 Para la úlcera

61.1

Y la úlcera y el cáncer se remedian con la fórmula siguiente:

Úlcera o cáncer,
¿qué vienes a buscar?
Con tocino de puerco
te lo voy a dar,
con raíces de encina
y hojas de carbayal,
te tienes que quitar...

El tocino del cuento está cocido, y el que pronuncie la fórmula, ha de hacer nueve cruces con tocino a una hora de la mañana, y otras tantas a una hora de la tarde, hasta conseguir la cura...

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]
[Cabal (1928), pp. 304-305]

61.2

Por un monte adelante
va Jesucristo dando voces.
San Pedro le pregunta:
—¿Qué te pasa, Jesucristo?
—Que úlcera y cáncer
me quiere comer.
—Dale tocino de cerda
y hojas de carbayal.

La hoja de carbayal se quema, entonces untas el tocino allí y lo pasas por la herida, sea donde sea, en un brazo o donde sea. Eso es pa la úlcera de canceroso; pero eso hay que hacelo antes de que rompa. Por ejemplo, en las piernas, tienes úlceras, bueno, pues antes de que rompan fuera se dice eso y te aplacan las dolencias; pero después de eso todo hay que rezar padrenuestros a un santo que tengas fe.

[Luzdivina Álvarez Fernández, 80 años, Villarín de L.lumés-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

61.3

Úlcera, ulcería,
vaite que te vou curar,
qu'aquí che traigo
el augua da fonte pernal,
cinza del cinceiral
y toucín del cocho cervical.

[Reiriz-TAPIA DE CASARIEGO]
[Martín de Villar (2015), p. 178]

FUNCIONALIDAD

Curación de úlceras en diversas partes del cuerpo.

RITUAL

Se hacen cruces sobre la parte afectada con un trozo de tocino impregnado en ceniza de hojas de roble.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Cangas del Narcea, Bual y Tapia de Casariego. Las tres únicas versiones documentadas son las que aquí reproducimos.

OBSERVACIONES

Fórmula de extremada rareza en la tradición asturiana. No conozco paralelos de este ensalmo-tipo en otras tradiciones.

62
Para las verrugas

62A
“DEPÓSITO EN UN CRUCE DE CAMINOS”

62A.1

Las verrugas, en ese cruce las “vendí” yo bien d’ellas. Yo tenía unas cuantas en un tobillo, las conté todas, eché tantas piedrinas de sal como verrugas en una bolsa y las posé en ese cruce de caminos pa que las cogiera el que pasara por allí:

Soy Antonio el verrugero,
que vendiendo verrugas vengo,
y en estos cuatro caminos
las dejo y me voy corriendo.

Las de allá arriba en un guante las puse, y las de aquí en una bolsina que llamara la atención pa que la cogieran.

[María Leonor Arenas Fernández, 76 años, Parres-LLANES]
[Suárez López (inédita) 1997]

62A.2

Se ponía en una caja cerillas tantos granos de sal como verrugas. Y decían:

Yo soy Pedro el verrugero,
a vender verrugas vengo,
aquí las dejo y me voy corriendo.

[Ana Sobrino, 71 años, Parres-LLANES]
[Suárez López (inédita) 1997]

62A.3

Los más amañosos pueden facer una bolsina de tela ya meter nel.la tantas arenas de sal comu tenga de verrugas. Después veise a un cruz de caminos ya tien que decir estas palabras, ensin que naide lu vea nin lu escuite:

Verrugas traigo,
verrugas tengo,
nestos cuatro caminos
aquí las deixo.

El qu'apaeza por al.lí ya garre la bolsa llieva las verrugas consigo, ya nun tardarán en sali-y.

[VALDÉS]

[García López (1990), p. 102]

62B

“ARROJARLAS EN EL FUEGO DEL HOGAR”

62B.1

Una verruga se cura atándola con una cerda de cola de caballo, o con unos filamentos rosados que crían los tojos en primavera. También sirve el jugo lechoso que crían los higos miguelinos. Pero hay otro remedio más práctico que se reduce a coger un puñadito de arenas de sal —en Folgueras del Ríu han de ser tantas arenas como verrugas— y se va con ellas en la mano el verrugoso ante el llar encendido de un vecino. Tira al fuego las arenas y escapa a todo correr para no oírlas estallar, diciendo durante la fuga:

Verrugas tengo,
verrugas vendo,
tírolas nu fueu
ya escapo curriendo.

Lo malo de esta manera de curar las verrugas es que las coge el primero que va a atizar el fuego.

[Folgueras del Ríu-TINÉU]

[Menéndez García (1954), p. 401]

62B.2

Pa curar las verrugas garrabas un puñáu de sal, entrabas a casa del vecín, sin que te viera, ya tirabas el sal al fuego, que entonces había llar, ya decías:

Verrugas tengo,
verrugas vendo,
al amo de casa
se las entrego.

Ya tenías que salir corriendo.

[Pilar Rodríguez Fernández, 83 años, Fastias-TINÉU]

[Suárez López (inédita) 2013]

62B.3

Pa las verrugas, cuando taba el horno prendido, tantas verrugas como tuvieras —que de aquella era el sal más gordo que ahora— tantas arenas de sal. Y cuando taba el horno prendíu tirabas las arenas del sal y decías:

Verrugas traigo,
verrugas vendo,
aquí las dejo
y marchó corriendo.

Y ¡pun!, tirar el sal al horno y tú salir arreando y ¡andando!, pero nun tenía que ser el horno na casa tuya.

[Constantina Antón Vuelta, c. 65 años, Tresmonte–CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1998]

62B.4

Verruguinas traigo,
verruguinias vendo,
a ti te las entrego,
yo me marchó corriendo.

Y tirar un puñáu de sal en la lumbre, ya nu lo oyer estallare, marchar tan rápido que non lo oyeras estallare. Y es verdá que yo las tenía ya hice esa faena y se me marcharon. Eso lo tengo probáu.

[Celesta, c. 80 años, El Puerto-SOMIEDU]
[Suárez López (inédita) 1996]

62B.5

Pa las verrugas cogían un puñao de sal, ya tirábanlo al fueu, ya decían:

Verruginas tengo,
verruginas vendo,
tiro sal al fuéu
ya marchó corriendo.

Ya tenían que nun oír el sal estallar pa que curaran las verrugas.

[Esther Fernández, 73 años, Figares-SALAS]
[Suárez López (inédita) 1997]

62B.6

Las verrugas... entonces amasábase [pan] en tolas casas, y entonces [a] una hermana mía que tenía verrugas díjo-y mi buelo: “Haz esto”. Ya esto era coger un puñáu de sal, pasar por delante'l fornu, que taban arroxándolo, ya decir:

Verrugas compro,
verrugas vendo
aquí las dejo
ya marchu corriendo.

Y tenías que marchar antes que estallara el sal que metieras pal fornu. Ya un paisano allí d'Eiboyu salió detrás d'ella... ella corría más qu'él, nun la pillóu, si non dába-y leña. Decía él: “¿Vienes aquí a traeme las verrugas?, ¡desgraciada! ¡Espera que si te pillo...!”

[Carmina Iriarte Rodríguez, 77 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (iné dita) 2013]

62C

“COMO SECA ESTA CAÑA, SEQUE LA VERRUGA”

62C.1

Pa las verrugas tamién decían que había una [oración], pero... yo esa tamién la sé, pero no la puedo decir, porque luego no me vale pa mí. Eso hay que ir a un árbol que se llama piorno, y hay que romper unas raminas pero que no acaben de caer del todo, tienen que quedar prendidas por un hilín, y hay que decir:

Según esta canina vaya secando,
la mi verruga vaya marchando.

Y luego otra oración que yo esa no la puedo decir, que si no pierdo yo el mérito. Yo hasta ahora no la dije a nadie, y to'los años vienen aquí mucha gente a que se las quite. Todavía este año vinieron tres, el primer viernes de agosto tiene que ser. Hay que contar las verrugas que hay, y tantas verrugas como hay, tantas raminas hay que romper, pero que queden colgando así de un ramín, y cuando la rama esa se seca pues desaparece la verruga. Pero tienen que ser verrugas, si son lunares no se quitan con eso, tiene que ser verruga, verruga. Haylas que son peores y haylas que son mejores, y las que son mejores se quitan antes, las que tán más garradas, tienen más raíz, se tardan más en quitar, pero poco a poco se van quitando todas.

[Constantina Menéndez García, 65 años, Samartinu los Eiros-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (iné dita) 1998]

62C.2

El primer viernes de agosto hay que ir a donde hay piornos, d'esos que tienen la flor amarilla, cuentas las verrugas que tenga la persona ya hay que esgazar tantas cañas como verrugas tenga la persona, que queden presas pola piel sola, namás que pola taraza. Y hay que decir:

Según esta canina vaya secando
la mia verruga vaya marchando.

Pues el primer viernes de agosto, si algún familiar o alquién tienes, eso ia verdá, nun fai falta medicina ninguna, namás que quitalo con eso. Ya con eso, hay que dejar l'árbol puesto a la tierra, como ta, ya cuando vayan secando todas [las cañas], las verrugas secan. You tenía muchísimas, ya mira, a mí nu me quedóu ninguna.

[Engracia Rodríguez Rodríguez, 73 años, Outás-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1998]

62D

“AGUA SECA, SOL ENXUGA”

62D.1

Por exemplo, chove de úa tormenta de truenos, y n'úa peña que faga un pocín, moyas os didos allí nel augua aquella de aquel pocín, presínaste, santíguaste y vas haciendo cruces encima das verrugas:

Augua seca, sol enxuga,
llévame a verruga.

Mira, n'este dedo tuven eu as tres aves marías, tres verrugas xuntas, por contar las estrellas. Y eu cortábalas cu'a cuchilla de afeitár, y echába-ys leche de figos, y nada. Truxen ácido plata de Bual pa quemarlas, y nada. Y úa paisana que murió, de aquí del pueblo, díjome esto a mí.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

FUNCIONALIDAD

Eliminación de las verrugas.

RITUAL

62A: Se cogen tantos granos de sal como verrugas se tengan y se depositan dentro de una bolsita de tela (o recipiente similar) en un cruce de caminos. El viandante que coja la bolsa recibirá las verrugas.

62B: Se cogen tantos granos de sal como verrugas se tengan y se arrojan al fuego del hogar de una casa vecina mientras se pronuncia la fórmula verbal. El oficiante del ritual debe salir corriendo de modo que no llegue a oír el crepitar de la sal en el fuego. La persona que atice el fuego posteriormente recibirá las verrugas.

62C: Se desgajan tantas ramas como verrugas se tengan de un arbusto de piorno mientras se pronuncia la fórmula verbal. A medida que las ramas vayan secando, las verrugas irán desapareciendo.

62D: Se hacen cruces sobre las verrugas con el dedo índice mojado en agua de lluvia que haya quedado depositada en la hoquedad de una piedra mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

62A: Se documenta principalmente en el oriente de Asturias, aunque se extiende también hacia el occidente: Llanes, Valdés.

62B: Se documenta principalmente en el occidente de Asturias, aunque se extiende también hacia el oriente: Cabrales, Somiedu, Miranda, Salas, Tinéu, Valdés, Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Villayón, Taramundi.

62C: Las dos únicas versiones documentadas son las que aquí reproducimos, procedentes de Cangas del Narcea.

62D: Documentada en versión única en el concejo de Bual.

OBSERVACIONES

En Asturias, como en otros lugares, existe la creencia de que las verrugas nacen por contar las estrellas. A este respecto, es ilustrativo el comentario de Ramón Cangas Fonteriz referido al concejo de Ibias:

Es muy común la creencia de que las verrugas salen por contar las estrellas del cielo. Hasta tal punto que riñen a los niños cuando los ven en esta laboriosa tarea, advirtiéndoles:
—¿Querés encheros de verrugas como Laxín de a Costa?

Este era un hombre, según la tradición oral, que estaba lleno de verrugas por haber contado en una noche todas las estrellas que abarcaba el horizonte de su pueblo⁴⁴⁹.

Esta creencia es común en todo el ámbito hispánico, con testimonios documentados en numerosos lugares de España, Portugal, Iberoamérica (Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, Perú, etc.), Canadá y Estados Unidos. Se encuentra asimismo en otras tradiciones del sur de Europa, como la francesa, la italiana, la griega o la sefardí oriental.

Por citar un paralelismo significativo, caber traer a colación el testimonio referente a la tradición gallega anotado por Lis Quibén:

creen que nacen de contar las estrellas y que señalando al mismo tiempo una parte del cuerpo, como se diga: “Estreliña alí, verruguiña aquí”, sale una verruga en la parte que se marca⁴⁵⁰.

que coincide punto por punto con la tradición siciliana recogida por Giuseppe Pitré:

Nascon porri alle mani o alla nuca di chi voglia contar le stelle. Per farli nascere i bambini indicano col dito il cielo e poi a la parte del corpo sulla quale si vuole che il porro venga fuori, ripetendo per un pezzo: *Stidda ddà e purrettu ccà* (stella li e porro qui) e cosi sono sicuri che il dì apresso il porro spunterá⁴⁵¹.

La fórmula más difundida en Asturias para la eliminación de las verrugas es la transferencia a otra persona, según se refiere en las modalidades de tipo 62A y 62B.

La modalidad de tipo 62A, consistente en la introducción de granos de sal o piedras menudas en una bolsa que se deposita en un cruce de caminos, a la espera de que sea recogida por un viandante —y con ella las verrugas—, tiene abundantes paralelos en la tradición francesa:

En Poitou, on met dans une petite bourse autant de petits cailloux que l'on a de verrues, et on la place sur une route: celui qui s'emparera de la bourse les atrappera⁴⁵².

En Lorraine, on jette le sac contenant des petits cailloux à la croisée de deux grands chemins, de sorte qu'il ait beaucoup de chances d'être aperçu par quelque voyageur qui, en le ramassant, attrape aussi les verrues dont le possesseur précédent [ait par contre débarrassé]⁴⁵³.

A Gruyères, il faut compter le nombre des verrues que l'on a, choisir un portemonnaie de préférence usagé, le remplir d'autant de pierres qu'on a de verrues, et le mettre au bord

⁴⁴⁹ Ramón Cangas Fonteriz, “La medicina popular en Ibias” (1959), p. 441.

⁴⁵⁰ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 293.

⁴⁵¹ Giuseppe Pitré, *Medicina popolare siciliana* (1896), p. 252.

⁴⁵² Paul Sebillot, *Le Folklore de France* (I). *Le ciel et la terre* (1904), p. 358.

⁴⁵³ Paul Aebischer, “Remèdes populaires fribourgeois contre les verrues” (1932), p. 28.

du chemin. La guérison aura lieu lorsqu'un passant aura ramassé le portemonnaie en question⁴⁵⁴.

Igualmente en Inglaterra, donde esta práctica es considerada por George Black como el modo más común de la transmisión de la enfermedad:

Daré una breve noticia del modo más común de transmisión de la enfermedad en este país. Los curanderos de Lancashire dicen: “para curar las verrugas, frótalas con una cerpada, envuelve esta en papel, y echa este donde se encuentren cuatro caminos, transmitirá las verrugas al que abra el paquete”. Otro modo de transmitir las verrugas es tocar a cada una con una piedra y colocar estas piedras en un saco que pueda perderse en el camino de la iglesia; a cualquiera que encuentre el saco, se le pegarán las verrugas. Dice Hunt, que una señora de Cornualles le contó que, de niña, en su ignorancia, y movida por la curiosidad, tomó uno de estos sacos y examinó su contenido, lo cual le produjo la consecuencia de que a poco le salieron tantas verrugas como piedras había en el saco. Una versión escocesa prescribe que el paciente envuelva en un paquete tantos granos de cebada como verrugas tenga, y deje el paquete en un camino público. El que encuentre el paquete y lo abra, adquiere las verrugas⁴⁵⁵.

Esta modalidad ritual se ha extendido por vía de la colonización en Hispanoamérica. Así, por ejemplo, en Uruguay, donde se toma una piedra de sal por cada verruga y se hace una cruz sobre cada una de ellas. Se envuelven las piedras de sal en un papel, junto con una moneda, y se tiran en el cruce de una calle sin mirar para atrás, diciendo:

Verruguitas traigo,
verruguitas vendo,
aquí las dejo
y salgo corriendo⁴⁵⁶.

O en Colombia, donde se documenta esta práctica en términos casi idénticos:

Para curar las verrugas en Antioquia las frotan con piedra y las echan hacia atrás, y así desaparece la enfermedad. Y si una persona, por desgracia, toca o recoge las piedras quedará contagiada. Cuando se quiere curar las verrugas, se toma también un terrón de sal por cada una, se tiran en el cruce de una calle y se dice:

Verruguitas traigo,
verruguitas vendo,

⁴⁵⁴ Paul Aebischer, art. cit. p. 29.

⁴⁵⁵ W. George Black, *Medicina popular. Un capítulo en la historia de la cultura*, trad. de Antonio Machado y Álvarez (1889), p. 57.

⁴⁵⁶ Ildefonso Pereda Valdés, *Cancionero popular uruguayo* (1947), p. 192.

aquí las deixo
y salgo corriendo⁴⁵⁷.

La modalidad de tipo 62B, consistente en arrojar al fuego tantos granos de sal como verrugas se tengan, es la más extendida en Galicia. Así, en Cotobad (Pontevedra), la persona afectada de verrugas va a la casa de un vecino que tenga dos puertas, una de entrada y otra de salida, arroja un puñado de sal en el fuego, diciendo:

Verrugas traio,
verrugas vendo,
aquí as deixo
e vóume correndo⁴⁵⁸.

A continuación sale corriendo por la otra puerta y las verrugas desaparecerán al poco tiempo. Y del mismo modo en Parada de Sil (Orense), donde se arroja la sal en el fuego de una casa vecina y se sale corriendo, mientras se dice:

Varrugas teño,
varrugas vendo,
deix'o sal no lume
y-escapo correndo⁴⁵⁹.

En la localidad salmantina de Naval Moral de Béjar se echan al horno tantos granos de sal como verrugas tenga la persona, quien debe decir:

Verrugas tengo,
verrugas vendo,
quién me las compra,
que yo no las quiero⁴⁶⁰.

Y salir corriendo al oír el chasquido en el horno.

En la región extremeña del Valle del Jerte se arrojan tantos granos de sal como verrugas al patio de una vivienda ajena mientras se dice:

⁴⁵⁷ Javier Ocampo López, *Supersticiones y agüeros colombianos* (1989), p. 121.

⁴⁵⁸ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 293.

⁴⁵⁹ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 294. Cfr. abundantes versiones de este tipo recientemente documentadas en la provincia de Lugo en José Manuel Blanco Prado, "As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)" (2011), pp. 66-71.

⁴⁶⁰ Juan Francisco Blanco, "Lenguaje y magia" (1988), pp. 259-292 (p. 277).

Verrugas traigo,
 verrugas vendo,
 si no me las compras,
 aquí te las dejo⁴⁶¹.

Y de manera similar en la tradición portuguesa, con versiones documentadas en Braga, Minho, Aveiro y Cadaval. Así, por ejemplo, en la región de Minho:

Entras-se pela porta duma casa onde esteja o forno aceso para cozer o pão, atira-se para dentro do forno uma peça de roupa da pessoa que tenha as verrugas e sai-se por outra porta, sempre a correr, dizendo:

Verrugas trago,
 verrugas vendo,
 aquí as deixo:
 vou correndo⁴⁶².

Esta modalidad ritual de arrojar sal al fuego del hogar de una casa ajena se extiende por vía portuguesa hasta Brasil, donde se documenta con estas palabras:

Para eliminar-se uma verruga, processa-se da maneira seguinte: jogam-se três pedras de sal no fogo, dele se afastando em desabalada carreira, levando as mãos ao ouvido para não ouvir o sal “estalar”. Durante a carreira, o que tem verruga, deve gritar:

O sal está queimando,
 a verruga se acabando.
 O sal está queimando,
 a verruga se acabando⁴⁶³.

Además de estas dos modalidades rituales —arrojar sal al fuego o depositar una bolsa con guijarros en un cruce de caminos— que tienen por objeto la eliminación de las verrugas por transferencia a otra persona, existe en el suroccidente de Asturias otra modalidad de eliminación de las verrugas por magia simpática con el proceso de secado de las ramas de un matorral (el piorno) —tantas ramas como verrugas se desee eliminar— que deben desgajarse del tronco de modo que queden colgando, adheridas solamente por la corteza (versiones tipo 62C). Esta operación debe realizarse el primer viernes de agosto y, a medida que las ramas vayan secando, las verrugas desaparecerán.

⁴⁶¹ José María Domínguez Moreno, “Dermatología popular en Extremadura (II)” (2004), p. 160.

⁴⁶² Cunha Brito, “Etnografía minhota” (1912), p. 294. Cfr. otras versiones portuguesas en *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michel Giacometti* (2010), pp. 157-159.

⁴⁶³ Eduardo Campos, *Medicina popular do Nordeste* [Brasil]. *Superstições, crenças e mezinhas* (1967), p. 154.

Esta modalidad ritual tiene paralelos en el País Vasco, donde se realiza con bayas de enebro:

Así, en Llodio (Alava), el que tiene verrugas ha de colocar debajo de una piedra otras tantas bayas de enebro, apartando de ellas la vista, cuanto le sea posible, al realizar esta operación. Después se aleja corriendo, y dice al mismo tiempo:

Verrugas tengo,
verrugas vendo,
aquí las dejo
y yo voy corriendo.

Créese, que según vayan corrompiéndose las bayas de enebro, se curan las verrugas. Prácticas semejante a esta se observan en Garayo, Garay, Bedia, Arrazua y otros pueblos⁴⁶⁴.

Y de igual modo en la localidad de Vilvestre, provincia de Salamanca, donde se cogen tantas hojas de carrasco como verrugas se tengan, y después se meten debajo de una piedra y se dice:

Verrugas tengo,
verrugas son.
Ahí te quedan,
quedate con Dios.

Después se rezan tres padrenuestros y cuando se secan las hojas del carrasco, se caen las verrugas. Cuando se aleja el paciente del lugar, no debe mirar atrás ni volver a pasar por allí hasta que se sequen las hojas⁴⁶⁵.

Esta modalidad de magia simpática relacionada con elementos vegetales tiene amplia difusión en Europa. Así, en Barcelona se entierra una rama de cualquier tipo de árbol, de modo que las verrugas vayan secando a medida que se pudre la rama; en Namur y Luxemburgo, un trozo de cebolla; en los Altos Vosgos, una hebra de hilo; en Flandes y en el Hainaut francés, un guisante, un puerro, una manzana o una cruz hecha con dos trozos de paja; en Nantes, también una manzana; en la Beauce y el Perche, un puñado de guisantes; en Inglaterra, una cáscara de haba, etc.⁴⁶⁶.

En la provincia de Guadalajara, se cogen tantos garbanzos o granos de sal como verrugas y se echan a una fuente mientras se dicen las consabidas palabras:

⁴⁶⁴ *Eusko Folklore. Materiales y Cuestionarios*, abril de 1923, núm. 28 (Barandiarán 152).

⁴⁶⁵ Luis Cortés Vázquez, "Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda" (1952), p. 534.

⁴⁶⁶ Cfr. José Pérez Vidal, *Contribución al estudio de la medicina popular canaria* (2007), p. 44, donde se anotan las referencias bibliográficas correspondientes.

Verruguitas traigo,
 verruguitas llevo;
 aquí las dejo
 y me voy corriendo⁴⁶⁷.

En la localidad madrileña de Guadalix de la Sierra, se cuentan las verrugas y se tiran a un pozo tantos garbanzos como verrugas, cuidando de escapar aprisa para no oír el ruido de los garbanzos al caer en el agua, mientras se dice:

Verrugas traigo,
 verrugas vendo;
 aquí las dejo
 y me voy corriendo⁴⁶⁸.

Y lo mismo en Sevilla, según anota Rodríguez Marín a finales del siglo XIX:

En Sevilla creen muchas gentes que para extirpar las verrugas no hay cosa como tomar tantos garbanzos cuantas sean aquellas, y arrojarlos de una vez a un pozo, alejándose rápidamente para no oír el ruido que hagan al caer⁴⁶⁹.

Un método similar fue documentado por Dioscórides ya en el siglo I de nuestra era, cuando al referirse a las propiedades medicinales de los garbanzos dice, sin mucha convicción, lo siguiente:

Para extirpar las verrugas pendientes, y las que parecen hormigas, suelen algunos quando ay luna nueua, tocar cada vna dellas con vn propio garuanço, y después atando los tales garuãços en vn pañico de lienço, mandar a los enfermos, que los arrojen a tras, y en esta manera piensan que se caerán las verrugas⁴⁷⁰.

Y de manera muy parecida lo refiere Plinio el Viejo en su *Historia natural* (XXII, 148), también en el siglo I de nuestra era:

Las verrugas de cualquier tipo se eliminan con un solo garbanzo en luna llena. Para ello los garbanzos se atan a una sábana que se tira y se cree que las verrugas se van detrás.

Finalmente, la versión asturiana tipo 62D, documentada en Bual, tiene paralelos en la provincia de Lugo. Así, en Cereixedo (Cervantes), para hacer desaparecer las

⁴⁶⁷ José Manuel Fraile Gil, *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), p. 307.

⁴⁶⁸ José Manuel Fraile Gil, *op. cit.*, p. 307.

⁴⁶⁹ Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), p. 462.

⁴⁷⁰ Pedacio Dioscórides Anazarbeo, *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, traducción de Andres Laguna (1566), Libro II, Cap. XCV: "De los garuanços", p. 190.

verrugas se coge agua de lluvia que haya quedado depositada en la concavidad de una piedra y se rocía con ella la verruga mientras de dicen estas palabras:

Auga de pena,
aire que te brea
sol que te enxuga,
quítame esta verruga⁴⁷¹.

63

Para los sabañones

63.1

Hai que rascar el sabañón, facendo cruces, encontra un *marco* (finxu que separa dos finques) y decir:

Marco de esta marcación
quítame este sabañón

[VILLAYÓN]

[Castro & Riaño (1984), p. 63]

63.2

Col dido afectado fian tres cruces enriba d'un marco d'úa finca mentres dicían:

Sabañón, veite al moyón.

[Eirías-VILLAYÓN]

[Martín de Villar (2015), p. 346]

63.3

Pa quitar os sabañois, bía que dir a un marco (finxu) d'una finca xa toucar col didu del pé d'ou taba'l sabañón. Dicías:

Marquín, marcón,
quítame o sabañón.

[Madalena Riopedre Jardón, 81 años, Lloudeiros-EL FRANCO]

[Peña (2002), p. 66]

⁴⁷¹ José Manuel Blanco Prado, "As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)" (2011), p. 70).

FUNCIONALIDAD

Eliminación de los sabañones

RITUAL

El paciente debe frotar la extremidad afectada por los sabañones contra un mojón de piedra que separe dos fincas mientras pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las únicas versiones documentadas en Asturias son las que aquí reproducimos: Villayón y El Franco.

OBSERVACIONES

Esta modalidad ritual de cura de los sabañones, consistente en frotar el miembro afectado contra un mojón de piedra que separe dos fincas, mientras se dicen las palabras del ensalmo, parece una solución autóctona de las tierras del Navia-Eo. En la tradición hispánica, el ritual curativo de esta dolencia se asocia por lo general al observado para la curación de las verrugas. Así, por ejemplo, en la provincia de Salamanca, se arroja un puñado de sal en el horno de un casa vecina y se sale corriendo sin mirar atrás mientras se dice:

Sabañones traigo,
aquí se los vendo,
que yo no los quiero
y me voy corriendo.

(El Rebollar, SALAMANCA)⁴⁷².

Igualmente en Extremadura, donde el enfermo toma unos granos de sal y los arroja al horno encendido de una alfarería, mientras pronuncia esta fórmula:

Sabañones traigo,
sabañones tengo,

⁴⁷² Luis Cortés Vázquez, "Medicina popular del Rebollar" (1954), p. 52. Cfr otras versiones salmantinas procedentes de Cepeda de la Sierra y Garcibuey en Juan Francisco Blanco, *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*, (1987), pp. 73 y 75.

pa dentro van
y me voy corriendo.

(Salvatierra de los Barros, BADAJOZ)⁴⁷³.

Y de manera similar en la provincia de Segovia, donde el ritual curativo consiste en ir descalzo a casa de un vecino y pronunciar delante de su puerta estas palabras:

Sabañones traigo,
sabañones vendo,
aquí te los dejo
y me voy corriendo

(Torreval de San Pedro, SEGOVIA)⁴⁷⁴.

La práctica de curar los sabañones por ensalmo debía de ser habitual en la España del Siglo de Oro, según se desprende del siguiente pasaje de la *Comedia famosa de Pedro de Urdemalas*, publicada por Miguel de Cervantes en 1615, donde el célebre pícaro da cuenta de sus habilidades y enumera las muchas oraciones que sabe:

Sé la del Ánima sola,
y sé la de San Pancraccio,
que nadie cual esta viola;
la de San Quirce y Acacio,
y la de Olalla española,
y otras mil [...]
Sé la de los sabañones,
la de curar la tericia
y resolver lamparones,
la de templar la codicia
en avaros corazones;
sé, en efeto,
una que sana el aprieto
de las internas pasiones,
y otras de curiosidad.
Tantas sé, que yo me admiro
de su virtud y bondad⁴⁷⁵.

⁴⁷³ José María Domínguez Moreno, "Dermatología popular en Extremadura (II)" (2004), pp. 155-165. Cfr. otra versión procedente de Granadilla (Cáceres) en el mismo artículo.

⁴⁷⁴ José Manuel Fraile Gil, *Conjurios y plegarias de tradición oral* (2001), pp. 310-311.

⁴⁷⁵ Miguel de Cervantes Saavedra, *Comedia famosa de Pedro de Urdemalas* (1615), ed. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, (1995), p. 823.

64

Para las quemaduras

64A

“EL FUEGO NO TIENE FRÍO”

64A.1

Una quemadura puede curarse por varios procedimientos empíricos: lavándola con agua de nieve, poniendo sobre ella una pomada de cera virgen con aceite, etc. pero no hace falta *amelicinar* si se dice sobre la parte quemada, durante nueve días y nueve veces cada día, la formulilla siguiente:

El fueu nun fai frío;
l'agua nun fai sede;
el pan nun fai fame.
Esta queimadura
nin queime nin cale.

[Folgueras del Río-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 395]

64A.2

Cuando uno se quema, se hacen unas cruces diciendo estas palabras:

El pan nun tien fame,
el fueu nun tien frío,
el agua nun tien sede.
Estas tres cosas son ciertas verdades,
esta queimadura nin queime nin caltre.

[una mujer, Escardén-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

64A.3

Santiguarse en primer lugar ya decir:

Dios delante y la Virgen,
el fueu nun tien frío,

el agua nun tien sed,
el pan nun tien fame,
como estas tres cosas
son ciertas y verdades,
quemadura,
ni al.largues ni acales.

Y pasar nueve picos de sabugo haciendo unas cruces por encima de donde ta la quemadura.

[María Agudín, c. 70 años, Eirrondu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

64A.4

El pan nun tien fame,
l'agua nun tien sede,
el fueu nun tien fríu,
como estas tres cousas
son ciertas ya verdades,
queimadura,
sana ya nun cales.

Nueve días, ya cuantas veces lo digas, menos cala.

[María Álvarez Fernández, 82 años, Fonceca-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

64A.5

En el nombre de Dios
y de la Santísima Trinidad,
con el pan nun hay fame,
con el llume nun hay frío,
con el agua nun hay sede,
así como estas tres cosas son verdades,
esta queimadura nin cave nin are.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
[Suárez López (inédita) 1997]

64B

“LA QUEMADURA TRES HIJAS TENÍA”

64B.1

Eso hay que hacerlo nueve veces. Cuando te quemas, con nueve tizones, vas haciendo [cruces] con el tizón, pasándolo una vez y diciendo las palabras. Las nueve veces:

A la queima, queima,
 tres fichas tenía:
 una queimaba,
 outra ardía,
 otra iba al agua
 y nun volvía.
 Esta ia la queima, queima,
 el agua nun tien sede,
 el pan nun tien fame,
 esta quemadura
 nin queime nin caltre.

[Pilar Feito Parrondo, 94 años, Rusecu-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1997]

64B.2

Queima, queima,
 tres hijas tenía,
 una quemaba
 y otra ardía,
 y otra fue a por agua
 y no la encontró
 y la saliva
 de su boca gastó.

[Elvira Santiago Feito, 70 años, Folgueras del Ríu-TINÉU]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

64B.3

Santa María
 tres hijas tenía,
 una quemaba
 y otra ardía,

otra iba a la fuente
 por agua fría;
 mientras que el agua venía
 la saliva de la mi boca
 melecina fairía.
 Cura quemadina,
 cura quemadina.

Y entonces tú escupes en la quemadura, y si en el momento que te quemas lo haces, descuida que no te cicatriza la quemadura.

[Obdulia Braña Bueno, 89 años, Valle-VALDÉS]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

64C

“AHÍ QUEDA UN QUEMADO”

64C.1

La cura de las quemaduras es corta y sencilla: con un paño empapado en aceite se moja la parte quemada, escupiendo tres veces sobre ella y diciendo luego:

San Pedro y san Juan
 por un camino van.
 Le dice san Pedro a san Juan:
 —Ahí queda un quemado.
 —Dile que escupa tres veces
 y pronto será curado.

[IBIAS]
 [Fonteriz (1960), p. 295]

FUNCIONALIDAD

Impedir que la quemadura se extienda y profundice en la piel.

RITUAL

Según las modalidades, se hacen nueve cruces con un tizón apagado o con hojas de saúco sobre la quemadura mientras se pronuncia la fórmula verbal. Al finalizar se escupe sobre la quemadura.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

64A: Las versiones documentadas proceden en su mayoría del área occidental de Asturias, aunque cabe pensar que se extiende por toda la región: Piloña, Tinéu, Cangas del Narcea, Bual, Santalla d'Ozcos.

64B: Área de influencia de los vaqueiros de alzada: Tinéu, Valdés.

64C: Documentada en versión única en el concejo de Ibias.

OBSERVACIONES

Las fórmulas de tipo 64A: “El fuego no tiene frío” corresponden a un ensalmo ampliamente difundido en la tradición hispánica que opera por analogía o semejanza con una triple premisa que se considera verdad incuestionable: así como el pan no tiene hambre, el fuego no tiene frío y el agua no tiene sed, que esta quemadura no profundice.

La amplitud de su difusión obedece seguramente a su inclusión en grimorios y libros de magia como el *Enchiridion Leonis Papae*, tratado apócrifo atribuido al Papa Leon III —quien supuestamente lo habría enviado como presente al emperador Carlomagno con el propósito de que la lectura de sus oraciones y el uso de sus talismanes le protegieran de todo mal—, del que hay noticias confusas sobre su primera edición, que algunos fechan a principios del siglo XVI y otros a mediados del siglo XVII. Desde entonces ha conocido numerosas reediciones en el ámbito de la magia oculta que, sin duda, habrán contribuido a su difusión y popularidad. La fórmula de referencia se encuentra en el capítulo dedicado a los “Secretos místicos y oraciones curativas” y es aplicable contra toda clase de quemaduras:

El fuego no tiene frío, el agua no tiene sed, el aire no tiene calor, el pan no tiene hambre; San Lorenzo, curad estas quemaduras por el poder que Dios os ha dado⁴⁷⁶.

Desde otro ángulo, el teólogo y jesuita Martín del Río (1551-1608), recoge en su famoso tratado sobre magia y artes diabólicas, *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599-1600), una fórmula de exorcismo que toma de la obra del jurista y escritor francés François Hotman (1524-1590), convertido al protestantismo en 1547 y desde entonces fervoroso activista anticatólico, a quien Del Río califica de impío:

Idem Hotomannus a in morbis curandis magam qua de consulebatur non modo circulo, verum etiam certa hac verborum formula usam fuisse refert:

⁴⁷⁶ Cito a través de una edición reciente publicada bajo el título de *Enchiridión del Papa León III. Ritual del Exorcista* (reed. 1993), pp. 86-87. La misma fórmula se reproduce en *La Santa Cruz de Caravaca: Tesoro de oraciones* (reed. 2005), p. 127.

D'ainsi quæ Dieu a va,
 et charité a foy,
 le pain n'a faim,
 l'eau n'a soif,
 le feu n'a froid,
 fan en oysiy
 parte d'icy dedans

(*Sicut Deus vadit, charitas habet fidem, panis non esurit, aqua non sitit, ignis non friget, ita tu hinc discedas*). Quod magicum carmen (exorcism formulam impiè Hotomannus vocat)⁴⁷⁷

Que esta fórmula ya era tradicional a principios del siglo XVII, se comprueba por las prácticas sanadoras de un curandero de Wisembach (Lorena) llamado Colin Michel que, en 1603, curaba animales enfermos cogiéndolos de la oreja con su mano izquierda mientras recitaba la oración siguiente:

Il est aussi vray que Dieu est,
 pain n'a faim,
 feu n'a froid,
 l'eau n'a pas soif,
 les voyens (regains) son chers,
 cheval sans bride,
 colieuve sans poil,
 colombe sans fiel.
 Ainsi soit guérie
 de toute langueur
 et de tous maux qui soient.
 Au nom de Dieu et du Fils
 et du Saint Esprit. Amen, Jesus.

(Wisembach-FRANCIA)⁴⁷⁸

Y en el cantón suizo de Jura, con fecha de 1637, otro curandero anónimo recopila diversos remedios y fórmulas curativas para el ganado en su cuaderno personal de notas, al que pone por título *Recueil de Remede pour le Bestail et premierement pour*

⁴⁷⁷ Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599-1600). Libri V, Appendix I. No he podido confrontar el texto con el de la referida obra de François Hotman porque Martín del Río no la cita expresamente.

⁴⁷⁸ Charles Sadoul, "Les guerisseurs et la medecine populaire en Lorraine" (1934), p. 79.

les Cheval, y donde anota el siguiente ensalmo para curar las llagas y heridas de los caballos:

Quand Dieu le Père monta au ciel, il laissa de sa force à pierres, à herbes et à toute bonne prière, et toute maladie s'est guérie. Guérisse-tu, cheval, de vive et de tout maux, car la pain n'a faim, le feu n'a froid, le serpent n'a point de poil. O Dieu, guéris ce cheval de tout mal. Au nom du Père, et du Fils, et du saint Esprit⁴⁷⁹.

La difusión temprana de esta fórmula en la Península Ibérica, aplicada también a las quemaduras, queda atestiguada en la sentencia de la Inquisición de Lisboa contra Anna Martins (1694), de 91 años, viuda de labrador y natural de Vila Pouca de Aguiar (Guimarães), acusada de hechicería y pacto con el demonio. Entre las habilidades de esta pobre mujer, anotadas cuidadosamente por los inquisidores, se resalta el hecho de que, siendo analfabeta, curaba varias enfermedades, exorcizaba endemoniados, deshacía hechizos, desligaba personas y descubría hurtos. Se hace constar también que, al efecto de hacer dichas curas y obrar todo lo referido, no aplicaba remedios naturales para el fin que pretendía, sino que solamente usaba de *palabras que dizia, e benções*, afirmando que dichas palabras y ceremonias las había aprendido por revelación de Dios. Para descargo de su conciencia, salvación de su alma y ser tratada con misericordia, confesó tener “estrella” para curar toda clase de dolencias: *quebranto, feitiços, ar sciatico, gôta, figado, frialdades, febres, maleitas, fogo de feridas, dores de dentes, quebraduras, desmentiduras, e outras varias enfermidades*, añadiendo que para ello no era necesaria la presencia del paciente, pues bastaba con que le llevaran una prenda de vestir o cualquier otro objeto de la persona enferma. Entre las oraciones que empleaba para diversos fines, declaró que para curar las quemaduras pronunciaba tres veces el nombre de Jesús y continuaba diciendo:

Assim como o mar não tem sêde,
nem o lume frio,
nem meu Deus outro senhor,
assim se tire d'aquí este fogo reborado,
figado, talhado,
coceira e pruido,
para que fique são e salvo
pelo poder de S. Pedro e S. Paulo
e do Apostolo S. Thiago⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Robert Gerber, “Le cahier d'un guérisseur de bêtes” (1936), p. 135.

⁴⁸⁰ *Sentença proferida pela Inquisição de Lisboa contra Anna Martins em 16 de maio de 1694* (Ms. núm. 156 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra), en J. C. A. de C., “Documentos para a historia do Santo Ofício em Portugal (III)”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, IX (1861), pp. 379-385.

Examinada la causa por el tribunal del Santo Oficio, Anna Martins fue declarada por “convicta, relapsa, revogante e impenitente no crime de feitiçaria, e ter pacto com o demonio”, y condenada a la hoguera.

En la tradición oral moderna, esta fórmula contra las quemaduras se documenta, además de Asturias, en otras regiones como Galicia, Castilla, Extremadura o Cataluña. Sin embargo, como ya apuntamos al principio, algunas de estas fórmulas supuestamente populares proceden de la lectura de obras literarias de carácter pseudo-religioso, como *Corona mística* o *La Santa Cruz de Caravaca*, cuya influencia libresca se hace patente en su correspondencia al pie de la letra con el texto arriba citado, en la invocación a san Lorenzo —que fue quemado vivo en una parrilla— y en el hecho de que el fundamento de la fórmula se sustenta en una premisa cuádruple, estructura numérica ajena a las fórmulas mágicas tradicionales.

Así, por ejemplo, en esta fórmula procedente de Zorita de la Frontera (Salamanca), documentada de boca de una ensalmadora pero proveniente sin duda de fuentes librescas:

El fuego no tiene frío,
 el agua no tiene sed,
 el aire no tiene calor,
 el pan no tiene hambre.
 San Lorenzo bienaventurado,
 curad estas quemaduras
 por el poder que Dios os ha dado⁴⁸¹.

O en esta otra, documentada en Argentina, donde se observa el uso de los cuatro elementos consabidos exactamente en el mismo orden, prueba evidente de que se trata de una versión vulgata de procedencia literaria:

El fuego no tiene frío,
 el agua no tiene sed,
 el aire no tiene calor,
 el pan no tiene hambre.
 San Lorenzo,
 curad estas quemaduras
 por el poder de Dios constatado⁴⁸².

⁴⁸¹ Información de Vicente H. Narros, en *Hojas folklóricas*, núm. 13 (1952), apud Juan Francisco Blanco, “Lenguaje y magia” (1988), p. 275.

⁴⁸² Anátide Idoyga Molina y Francisco Sacristán Romero, “Daño, terapéutica ritual y manipulación de lo sagrado en las medicinas tradicionales del Noroeste Argentino” (2008), p. 150.

Frente a este tipo de versiones vulgata, las versiones tradicionales coinciden en la formulación de una premisa de tres elementos; pan, fuego y agua. Así, por ejemplo, en la tradición gallega:

O pan pra fame,
y-auga pra sede,
y-o lume pr'o frío.
Eisi como estas tres palabriñas
son verdade,
non caves, nin queimes, nin ares
e cúrame estas carnes.
Pol-o poder que Dios ten
y-a Virxen María. Amén.

(Mondoñedo, LUGO)⁴⁸³

En la tradición catalana:

La foc té fred,
l'aigua nova te set,
lo pa tou té talent,
lloat sia lo Sant Sagrament.

(Roselló, LÉRIDA)⁴⁸⁴

O en el Languedoc, en el sur de Francia, donde la serie de elementos se amplía hasta cinco:

Foc, t'arrestí
al nom de Díu e de la Santo Trinitat,
que lo foc sio ta leu arrestat,
que Nostre-Senhe ressuscitat.
Le foc n'a pos fret,
l'aigo n'a pos set,
le pa n'a pos fam,
la fourmigo n'a pos sang,

⁴⁸³ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 289. Cfr. varias versiones de la provincia de La Coruña en Lois Vilar Hermidas, "Sintomatoloxía e curación de enfermidades tradicionais nas Mariñas coruñesas (II)" (2008), pp. 478-479.

⁴⁸⁴ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), pp. 963-964.

le peich n'a pos de rounhou (rognon)
e Nostre-Senhe le parlou⁴⁸⁵.

Las fórmulas de tipo 64B: “La quemadura tres hijas tenía” son, en realidad, derivación de la fórmula tipo 64A con la añadidura en su comienzo del motivo de la divinidad trifuncional, de difusión paneuropea, que examinaremos en el epígrafe correspondiente a los ensalmos para la curación del *mal de la rana* en el ganado.

La fórmula de tipo 64C: “Ahí queda un quemado”, cuya *historiola* narra el encuentro de san Pedro y san Juan con un quemado, al que mandan escupir tres veces sobre la quemadura para lograr su curación, podría tener un paralelo en esta versión catalana:

Nostre Senyor i sant Pere
anaven tots dos per un camí;
encontren un minyonet
que tot s'abrusava de foc:
—Pere, Pere, Pere,
amb tres alenades del teu cos
apagaràs aquest foc.

(Barcelona)⁴⁸⁶

ENFERMEDADES Y DOLENCIAS DE LOS OJOS

65

Para la desfecha o desfeita (queratitis ocular)

65A

“TIPO ASTURIANO OCCIDENTAL”

65A.1

Para combatir las *desfeches* o *esfreches*, existe otro [medio] propio y peculiar de los vecinos de San Martín de Arango (Pravia), digno por más de un concepto, de mencionarse, y que consiste o se reduce a lo siguiente:

⁴⁸⁵ Robert Jalby, *Le folklore du Languedoc: Ariège-Aude-Lauraguais-Tarn* (1971), pp. 253-254.

⁴⁸⁶ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 964. Cfr. otra versión similar de Sant Pere de Tarrasa (Barcelona) en Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 208.

Se cogen tres granos de trigo, tres de mijo y tres de sal, con agua de fuente natural en una *escudillina* (taza pequeña) de *pirinal* (pedernal). La dicha escudilla, con el agua, se coloca por debajo de la barba del paciente; se coge uno de los granos de trigo, se pone al nivel de la ceja del ojo enfermo, y se deja caer en el agua por frente precisamente de la desfecha, diciendo la siguiente oración:

San Alifonso se levantó,
 vistióse y se calzó,
 a la orilla del río se foi,
 con la Virgen se atopó,
 y le dixu:
 —Alifonsu, ¿tú qué tienes en los güeyus?
 —Tengo una nube en un güeyu
 y non puedo ver el cuerpo
 de Nuestro Señor Jesucristo.
 —Pues cúrala con tres granos de trigo,
 tres de mijo y tres de sal,
 con agua de la fuente natural
 en una escudillina de pirinal,
 y diciendo esta oración nueve veces
 en nueve días seguidos,
 con la ayuda de Dios has de sanar. Amén.

Lo hecho con el grano de trigo, se hace con el de mijo, luego con el de sal, volviendo a repetirlo con el de trigo, luego el de mijo, etc., hasta tres veces con cada grano, y como siempre se repite la oración, al final resulta recitada esta nueve veces; debiendo hacerse la cura por espacio de nueve días, que son los de rúbrica ordenados, al parecer, por la Virgen a san Ildefonso.

[San Martín de Arango-PRAVIA]

[Doriga (1890), pp. 38-39]

65A.2

En Luerces, lugar praviano lindante con la parroquia de Cornellana, vivía una mujer que curaba las nubes en los ojos haciendo caer delante de la vista enferma un grano de trigo, un grano de mijo y un trocito de sal, diciendo al mismo tiempo:

San Agustín a la orilla del mar pasó
 y a la Virgen encontró.
 —San Agustín, ¿por qué no dices misa?
 —Porque tengo una nube en un ojo y no veo.

—Pues con este grano de trigo,
 este grano de mijo,
 esta granita de sal
 y la ayuda de Dios y la Virgen
 la nube del ojo se te ha de quitar.

[Lluerces-PRAVIA]
 [Arias (1955), p. 275]

65A.3

Esfreita: Enfermedá de los güeyos. Ya una manchina que sal ente lo blanco y lo negro del güeyu, ya si nun se cura puede chegar a deixar ciego al que la padez.

Pa curala, según testimoniu d'Esther López, hai que facer asina: Gárranse siete arenas de sal, siete granos de míu ya siete de trigo, una conca de madera con una pouca d'augua unde s'echan todas estas cousas. Santíguase a la persona que tien la esfreita ya santíguase tamién el que la cura ya dícense estas palabras:

San Ildefonso se levantó,
 sus pies y manos lavó,
 fue a decir misa al altar de María Santísima
 y María Santísima le dijo
 qu'él que a su misa estaba
 y la hostia no veía,
 la esfreita nel ojo la tendría.
 Con nueve granos de trigo,
 nueve de míu,
 nueve arenas de sal,
 una escudiel.la de bidular
 y agua de la fuente pernal,
 por la mano de Dios
 la esfreita na conca cairá.

Esto hai que dicilo nueve días. El primer día nueve veces ya cada día va menguándose una p'acabar el último día con una vez. Tolos días dempués de acabar tirábase l'augua al fou. [...] A Esther viéno-y de tradición familiar el curar esti mal, pues foi la súa buela Sabel nacida en Valtraviesu (Valdés) la que la aprendíu a curala. Cuenta haber curáu a una sobrina Pilar González, cuando yara pequeña, a la que nidiamente se-y distinguía la esfreita nel güeyu ya en nueve días tuvo curada gracias a esti ritual.

[Esther López, La Degol.lada-VALDÉS]
 [García López (1990), p. 101]

65A.4

San Ildefonso se vistió y se calzó,
 sus pies y manos lavó,
 a misa de Nuestra Señora llegó,
 Nuestra Señora le dijo
 el camino de la misa:
 —Las desfeitas nel ollo las teis.
 Si é blanca,
 Dios che a desfaga;
 si é rubia,
 Dios che a confunda;
 si é negra,
 Dios che a convierta.
 Dalle con miyo,
 dalle con trigo,
 dalle con sal,
 dalle con agua
 da fonte pernal.
 Descendiendo y desvelando
 y as desfeitas derribando.

[Ana Rodríguez García, 66 años, Ponticella-VILLAYÓN]
 [Suárez López (inédita) 1998]

65A.5

Esto ten que coger un grano de trigo, un cacharro de madera, si é de freisno, mejor, y el miyo y úas arenías de sal, y fer así cruces [en el ojo], y entonces échanlo en el agua y forma una bolita [burbuja]. Si ten a desfeita nada casi el trigo con el agua.

San Alifonso se levantóu,
 se vistíu y se calzóu,
 pies y manos se lavóu,
 a misa de Nuestra Señora chegóu,
 Nuestra Señora le dice el camino menester,
 —Si é desfeita nel oyo la ten,
 si é blanca,
 Dios lle a desfaga;
 si é negra,
 Dios lle a convierta;
 si é rubia,

Dios lle a confunda.
 Dalle con trigo,
 dalle con miyo,
 dalle con sal,
 dalle con agua la fuente ternal.
 descendiendo, desorlando,
 a desfeita derribando.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]

[Suárez López (inédita) 1997]

65A.6

As desfeitas nel oyo tenía.
 Dou-che con trigo,
 dou-che con miyo,
 dou-che con sal,
 dou-che con augua
 da fonte carnal.
 Si es rubia,
 Dios te descubra;
 si es branca,
 Dios te desfaga;
 si es negra,
 Dios te despenda.

Eu téñolas sacáu muitas veces. Botaba augua n'úa taza y el trigo na mano [haciendo cruces con los granos de trigo sobre la desfeita]. Y despós botába el trigo así pa taza, y salíanlle esas vejiguías nu pico'l trigo [las vejigas de los ojos pasaban al agua]. No, y sanaba el ojo. Iba sanando el ojo, no era broma, no. Eso téñolo hecho yo c'os meus ojos.

[María Lozano Fernández, 77 años, Estela-EILAO]

[Suárez López (inédita) 1997]

65B

“TIPO GALLEGO”

65B.1

La *desfeita* o irritación del ojo, así como las afecciones a la córnea tienen ensalmos propios como este que se recita tres veces en nueve días seguidos, utilizando nueve granos de

trigo que se cruzan sobre el ojo y luego se echan al agua en un vaso: si se *envixigan* (con lo que flotan o quedan de pie) es que la enfermedad del ojo es *desfeita*.

Santa Lucía
tres hijas tenía;
una tejía,
otra urdía
y otra quitaba las abenidas
de los ojos
a quien las tenía.

Contra la *desfeita* se utilizan varias otras medicinas, además de los ensalmos: se lavan los ojos con orines de recién nacido; o se pone sobre el ojo enfermo una corteza de pan bendito, quemado y untado con miel y vinagre.

[Los Ozcos, 1959]
[Lamuño (2008), p. 112]

65C

“TIPO ASTURIANO CENTRAL”

65C.1

Pa les esfeches de los güeyos, cuando se te ponien los güeyos malos, había que garrar nueve graninos de trigo d'escanda y decir:

Con los cinco dedos de la mano plana,
Jesucristo que se la dio,
que se la quite, amén.

[Luisa Rodríguez Rodríguez, 86 años, Bonielles-LLANERA, 1999]
[Peña (2002), pp. 60-61]

65C.2

Jesucristo dominó.
la desfecha curaré
con los cinco dedos
de la mano plana
como Jesucristo me lo manda.

[Ángeles Manuela González Fuente, 77 años, Panizales-LLANERA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

65C.3

[Mi madre] empezaba a hace-y cruces y a rezar, yo el rezu nu me acuerdo lo que rezaba, pero decía:

Jesucristo dominé,
la esfecha del ojo te sacaré
con nueve granos de trigo escanda,
con los cinco dedos de la mano plana,
que lo dijo Jesucristo
por su boca, amén.

Y entonces empezaba a hacete cruces, y cada granu tenía que rezar eso. Nun ye más que eso, y tenía que sacar... nueve veces, nueve granos de trigo, y esos granos metíalos en un vasu con agua, y empezaben a salir ojos de esos granos... y tenía que curalo tres días siguiós. Si un día fallaba, a los dos o tres días ya taba malo [el ojo] otra vez. [Eso era] una desfecha, ahora llámenlo una "úlceru". Túvela yo tamién, ¿eh? Eso es igual que una cagada de una mosca piquiñina, y si ta en lo blanco [el ojo] no te haz tanto efecto, pero si cuadra en la neñina, en lo negro... ¡pases unos dolores hasta que no lo cures... de miedo! Aquí vino una rapaza de... que [todavía] vive, que el padre ye de aquí de riba... Anduvo cuantos médicos había, fue a Oviedo, a Gijón... porque el padre nun creía neso ni más ni menos, y vino aquí... aquí no, allá onde yo nací, a mi madre, y díjo-y ella:

—Bueno, esto ya pasa de desfecha, esto ya ye una nube...

Y curóla ella, pero envede venir tres veces tuvo que venir cinco o seis veces. Y curóla. Mi madre era de Barréu d'Arlos, de Llanera. Ahí no queda nadie ya, más que... Y yo aprendílo con ella, porque antes, cuando yo taba en casa, pues venía mucha gente a curar los ojos... ¡tienlo curáu hasta a una vaca! A una vaca que había en Arlós, de un peisano que llamaben Manuel, tenía un ojo muy malu, muy malu, y vino el veterinariu y uno y otro... y no sé qué... "¡Cago en diez!, llévala a Esperanza [de] Otura, a ver si... igual la cura ella". Y trájo-y la vaca, hízo-y el asuntu y la vaca mejoró. Ahora, ¿qué sé yo si yera porque...? Ella echaba los granos en vasu y después tirábalos... esos granos nun valíen pa otra vez, tiraba granos y l'agua... aonde fuera. Los granos de hoy, esos ya los tiraba; mañana yeren otros limpios, otros nuevos. [Mi madre] curó mucha gente.

[Jesús Delfino Menéndez García, 88 años, Arlós-LLANERA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2012]

FUNCIONALIDAD

Curación de la *desfecha* o *desfeita* (queratitis ocular).

RITUAL

Se cogen nueve granos de trigo, nueve granos de mijo y nueve arenas de sal y se traza una o más cruces con cada grano sobre el ojo afectado mientras se pronuncia la fórmula verbal. A medida que se utiliza cada grano, se deposita en una taza con agua. Si en los granos depositados en el agua se forman pequeñas burbujas, quiere decir que la *desfeita* ha pasado del ojo enfermo al grano de trigo. La operación se repite durante tres o nueve días consecutivos.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

65A (área occidental): Pravia, Valdés, Allande, Villayón, Bual, Eilao.

65B (área Navia-Eo): documentado en versión única en Los Ozcos.

65C (área central): Llanera.

OBSERVACIONES

En Asturias se denomina *desfecha* o *desfeita* a la inflamación del ojo que afecta a la córnea y que en términos médicos recibe el nombre de queratitis. Esta inflamación puede estar originada por agentes patógenos como virus y bacterias, o bien por lesiones producidas por diversas causas, tales como laceraciones y heridas ocasionadas por objetos. Suele producir dolor, enrojecimiento, lagrimeo y fotofobia. En ocasiones se forman úlceras en la cornea que pueden llegar a ser graves, ocasionando la pérdida de visión en el ojo afectado.

La denominación asturiana para esta afección ocular tiene correspondencia en Cataluña, donde se conoce como *desfeta*, y en Castilla-León, donde recibe el nombre de *desbecha*. En Galicia, norte de Portugal y norte de Extremadura se conoce como *belida*, de manera similar al Languedoc francés, donde se conoce como *delida*.

En la tradición asturiana, el ritual curativo consiste en coger uno, tres, siete o nueve granos de trigo, otros tantos granos de mijo y otros tantos de sal, que se pasan haciendo cruces sobre el ojo afectado mientras se dicen las palabras del ensalmo y luego se depositan en una escudilla de madera que contiene agua de fuente perennal. Si al entrar el grano de cereal en contacto con el agua, se forma una burbuja adherida a este, quiere decir que la *desfeita* ha pasado al grano y que la curación se hará efectiva en el plazo de tres o nueve días, durante los que hay que repetir el ritual curativo.

En cuanto a la fórmula verbal empleada en el ritual curativo, la modalidad mayoritaria en la tradición asturiana es el ensalmo de tipo occidental (65A), cuya fórmula verbal consiste en una *historiola* dialogada que narra el encuentro de san Alifonso o Il-

defonso —que afectado por esta dolencia no puede ver la hostia consagrada en misa— con la Virgen María, quien le revela el remedio para su curación.

El procedimiento descrito en las versiones de la tradición oral asturiana es idéntico al que empleaba, a mediados del siglo XVIII, una vecina de Santibáñez de la Isla (León), llamada Dominga, de profesión hilandera, que en 1761 fue procesada a instancia del inquisidor fiscal de Valladolid bajo la acusación de curar ciertas enfermedades por medio de conjuros e invocaciones supersticiosas. Entre los testigos que declararon en el proceso, figura un tal Benito, vecino de Veguellina de Fondo, de 24 años de edad, labrador y casado, quien manifestó en su declaración lo siguiente:

que hallándose él con una nube en el ojo derecho dejó de ver, no viendo nada. Y siendo público que la reo curaba mal de ojos con sana intención, acudió a su casa, le comunicó su mal, y reconocido le dijo que ella le curaría. Que luego el marido de Dominga, la reo, trajo doce o trece granos de trigo blanco y dándoselos a Dominga, se fue de allí. Los echó en una escudilla blanca, en otra tenía agua, que la reo luego cogía los granos de dos en dos y hacía cruces por todo el ojo enfermo, y mientras decía muchas palabras, y que solo se acuerda de las siguientes:

Si la nube es negra,
Dios la detenga;
si es blanca,
Dios la deshaga;
si es rubia,
Dios la consuma.
Señora Santa Lucía,
señora Santa Ana,
devuelve la vista a Benito.

Que dijo la reo que había que nombrar el propio nombre ya que era preciso nombrarlo porque de lo contrario no sanaría. Que después de haber pasado los granos por el ojo, los ponía en otra escudilla que tenía agua, y así prosiguió con los demás granos, y dijo que de aquella suerte sacaban las nubes los granos. Que observó cómo salían en las puntas de dichos granos unas vejiguillas y después se vio en dichos granos ya pasados por el ojo que había el humor que habían sacado de él. Que le quedó el ojo sano del todo, como antes lo había tenido bueno. Que aunque le dijo la reo volviese el día de San Lorenzo a curarse no lo hizo, y que le encargó nada dijese del modo de curar y que no tenía necesidad de confesar esto con el señor cura⁴⁸⁷.

El ritual de curación descrito por este testigo coincide punto por punto con una práctica popular descrita varias décadas antes en un edicto de la Inquisición de Logroño, publicado en 1725, donde se advierte que:

⁴⁸⁷ Francisco Javier Rúa Aller y Manuel Emilio Rubio Gago, *La medicina popular en León* (1990), pp. 161-162.

Nós, los inquisidores apostólicos, contra la herética, pravedad y apostasía en todo el reyno de Navarra, obispado de Calahorra, y la Calçada, y demás distrito [...] hacemos saber haver llegado a nuestra noticia, que se practican las cosas siguientes: [...] Para sanar el mal de Ojos, aplican a ellos cinco, o siete o nuebe granos de trigo de uno en uno, y echándolos inmediatamente en una escudilla de agua, rezan, y hazen rezar algunas oraciones⁴⁸⁸.

Volviendo a la declaración de Benito, el campesino leonés que testificó contra la ensalmadora de Santibáñez de la Isla, recitando de memoria algunas de las palabras que esta pronunciaba mientras trazaba cruces con los granos de trigo sobre su ojo enfermo, cabe observar su estrecha coincidencia con un motivo secundario que forma parte de algunos ensalmos asturianos de tipo 65A y hace referencia a los diferentes resultados que se esperan de la acción curativa en función de las distintas coloraciones que puede adoptar la dolencia; en este caso la nube del ojo. Así, por ejemplo, en esta versión asturiana procedente del concejo de Villayón:

Si é blanca,
Dios che a desfaga;
si é rubia,
Dios che a confunda;
si é negra,
Dios che a convierta.

(65A.4: Ponticiella-VILLAYÓN)

O en esta otra, procedente del concejo de Eilao:

Si es rubia,
Dios te descubra;
si es branca,
Dios te desfaga;
si es negra,
Dios te despenda.

(65A.6: Estela-EILAO)

Este tipo de fórmula que hace referencia a la triple coloración tiene una amplia difusión en la tradición gallega, donde aparece —si bien ocasionalmente— como motivo integrante del ensalmo para la curación de la queratitis o *belidas* y es aplicable también a otras dolencias como la postema, la erisipela, la hidropesía o el *lixo* de las

⁴⁸⁸ Julio Caro Baroja, *Del viejo folklore castellano* (1988), pp. 62-63.

vacas. Así, por ejemplo, en el siguiente ensalmo contra las *belidas*, anotado en las intermediaciones de Santiago de Compostela, cuyo ritual consiste en echar diez granos de trigo en agua, arrojar uno al suelo, coger otro y con él hacer también cruces, al mismo tiempo que se dice esta fórmula:

Santa Lucía e Santa Rufina
 tres noveliños n'as mans tiñan;
 c'un tecían,
 c'outro urdían,
 e belidas c'outro desfácían.
 S'es blanca, Dios te espante;
 s'es negra, Dios te fenda;
 s'es rubia, Dios te confunda.
 Con poder de Dios
 e da Virgen María,
 un padrenuestro
 e-unha avemaría⁴⁸⁹.

Una vez finalizado el ritual, se arroja al suelo el último grano, y con él la *belida*. Esta fórmula de la triple coloración se incluye en otro ensalmo contra la postema infantil en la provincia de Pontevedra, donde se cura desnudando al niño y trazando cruces sobre su boca con una moneda de plata, al mismo tiempo que se dicen estas palabras:

Postema blanca
 Dios te desparta;
 postema negra
 Dios te destenga;
 postema rubia
 Dios te confunda.
 Pol-a gracia de Dios
 e da Virxen María,
 con un padrenuestro
 e-unha avemaría.

(Forcarei, PONTEVEDRA)⁴⁹⁰.

O en este otro, contra la erisipela, de Golada (Pontevedra), que se recita mientras se hacen cruces con una cuchilla de afeitar sobre la parte enferma:

⁴⁸⁹ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 194.

⁴⁹⁰ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 264.

Cipela sea bendita,
 que-en la cara, pie,
 o-en lugar que sé,
 estás escrita.
 Si-és blanca,
 Dios la aparte;
 si-és rubia,
 Dios la suma;
 si-és negra,
 Dios la fenda⁴⁹¹.

La misma fórmula se aplica en otras parroquias vecinas para la curación de animales, como en el siguiente ensalmo para el *lixo* de las vacas, cuyo ritual consiste en hacer cruces con una navaja de acero sobre el animal, desde la cabeza a la cola, recitando estas palabras:

San Juan, san Pedro, san Andrés,
 na beira da fonte,
 coutando estaban todos tres.
 Lixo corbal
 toda a traición que axa
 dentro d'este animal.
 Se che-é blanco
 que Dios o aparte,
 se-é negro
 Dios o fenda,
 se-é rubio
 que sea seco e enrebelecido,
 como a flor d'olivo.
 Un padrenuestro
 y avemaría⁴⁹².

Y para la misma enfermedad, en Melide (La Coruña) se rocía agua bendita con un hisopo de rama de olivo por toda la cuadra y sobre el animal enfermo al tiempo que se pronuncia este ensalmo.

Señor San Sebastián
 de la Corte Celestial

⁴⁹¹ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁹² Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, pp. 311-312.

al cielo van.
 Dios liberte aquella vaca...
 [se dice el nombre de la vaca]
 Si es blanca
 Dios la aparte,
 si es rubia
 Dios la zuma,
 si es negra
 Dios la fenda,
 y si es amarilla
 Dios la diluiga
 como la sal en agua fría,
 como la hoja de oliva⁴⁹³.

Queda claro, a la vista de esta serie de ensalmos gallegos que la fórmula verbal de la triple coloración constituye un motivo autónomo, susceptible de ser integrado en ensalmos de muy diverso tipo. Sin embargo, parece que el contexto primigenio de esta fórmula es el ensalmo contra enfermedades oculares como la queratitis o la nube del ojo. Así, por ejemplo, en esta versión catalana contra *les desfetes dels ulls*, en la que se dialoga con la enfermedad para obligarla a salir del ojo:

— Què fas tu, aquí, desfeta?
 — Aquí m'estic com Déu m'ha feta.
 — Com Déu t'ha feta?
 si Déu no fa cosa mal feta!
 Si véns blanca, Déu te decanta;
 si véns bruna, Déu te n'allunya;
 si véns negra, Déu te'n trega;
 si véns al matí, te'n trega sant Martí;
 si véns a migdia, la Verge María;
 si véns al sol postat, te'n tregui sant Joan;
 així et vagis fonent
 con la lluna del sol ponent⁴⁹⁴.

Igualmente en la región francesa de La Beuce, al suroeste de París, donde se recitan estas palabras *pour guérir les maladies de la vue*:

⁴⁹³ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, pp. 312-313.

⁴⁹⁴ Joan Amades, *Oracioner i refranyer medics* (1935), pp. 35-36. Cfr. otras versiones catalanas similares a esta en Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), pp. 153-156.

Fleur, si tu es blanche,
 que tu déblanches;
 si tu es rouge,
 que tu dérouges;
 si tu es bleue,
 que tu sortes de ces yeux,
 au nom de sainte Claire
 et de la sainte Trinite⁴⁹⁵.

Y lo mismo en el departamento de Los Vosgos, fronterizo con Alemania, donde se dice esta fórmula para expulsar *le dragon* —opacidad progresiva del cristalino conocida habitualmente como “catarata”— transfiriéndolo a un animal caracterizado por sus grandes ojos como es el sapo:

Dragon rouge, dragon bleu, dragon blanc, dragon volant, de quelle espèce que tu sois, je te somme, je te conjure d’aller dans l’oeil du plus gros crapaud que tu pourras trouver. (Le Valtin-LORENA)⁴⁹⁶

Esta fórmula de la triple coloración se documenta, además de la tradición oral moderna hispano-francesa, en numerosos tratados de medicina del occidente medieval europeo. Empezando por España, se encuentra en un tratado de medicina compilado por Guillem de Mallorca hacia 1470 y conservado actualmente en la biblioteca de la Facultad de Medicina de Montpellier (Ms. 490), donde se anota un ensalmo para la mácula del ojo que comienza así:

Nigra tegla aquilina super litus maris sedebant. Sic et nos sedeamus et oculi istius, il maculam deeamus. *Si est alba, Christus eam deleat. Si est nigra, Christus eam tollat. Si est rubicunda, Christus eam destruat.* Conjuro te macula per Deum verum, per Deum Sanctum verum, per Deum Spiritum...⁴⁹⁷.

El editor moderno del texto atribuye este ensalmo, no sin cautela, a la curación de la gota; sin embargo, a la vista del propio texto y de otros paralelos que citaremos en adelante, cabe precisar que no se trata de la enfermedad de tipo reumático llamada popularmente “gota”, que afecta a las articulaciones; sino de una enfermedad ocular conocida como *goutte sereine* o amaurosis, consistente en la pérdida total o parcial de la vista por atrofia de la retina o del nervio óptico. Se conoce con este nombre porque la

⁴⁹⁵ Felix Chapisseau, *Le Folk-Lore de La Beuce et du Perche*, vol. 1 (1902), p. 263.

⁴⁹⁶ Louis-François Sauvé, *Le Folk-lore des Hautes-Vosges* (1889), p. 127.

⁴⁹⁷ Ricardo Cierbide Martinena, “El aguardiente y el vino como componentes de remedios medicinales según los Ms medievales” (2007), pp. 56-57.

creencia popular atribuía esta enfermedad a una gota de humor que flota sobre el ojo, tan clara y transparente que no se puede ver. De hecho, esta enfermedad se cura en la Baja Bretaña haciendo nueve círculos con nueve granos de trigo sobre el ojo enfermo y depositándolos en un vaso de agua mientras se recita el ensalmo de rigor.

Asimismo, en otro manuscrito del siglo XIV custodiado actualmente en la Biblioteca Estatal de Berna (Suiza), se anota una *benedictio bona ad oculos* que incluye esta misma fórmula de la triple coloración:

Phegnebe, heghe, negaline super ripam maris sedebant maculam depellebant de oculo famuli dei. et dicebant, *si et alba deleat te* χpc. *si es nigra, χpc. destruat te, si es rubra* χpc. *deficere faciat te, χpc. vincit, χpc. regnat, χpc. imperat, χpc. te defendat ab omni malo. Amen*⁴⁹⁸.

Y de manera similar, aunque con una fórmula verbal más elaborada, en el compendio de medicina conocido como *Trinity Practica* (Ms. Cambridge, Trinity College, 0.5.32), también del siglo XIV, escrito en una mezcla de latín y francés anglo-normando:

In nomine Patris et cetera glia nelia nec alia yrrippa de male. Si est macula super hunc famulum tuum N. *si est alba, Christus deleat, si est rubra, Deus destruet, si est nigra, Deus deficiet.* Agyos Agyos Agios. Pater Noster .iii. Item *si Tecla, Nicia et Aquilinia* se sceient sur le mere e dit *si Tecla, Nicia et Aquilinia*, quant poustu[n] nus la mei, tant puissent les mailles en les oilz cestem. Amen. Pater Noster .iii. Item: en noun del Pere e del Filz e del Seint Esprit, *Tecla, Nicea et Aquilina*. Tecla dixit “stamus”, Nicea dixit “sic faciamus”, Aquilina dixit “maculam de oculo deficiamus”. Si fueris alba, Pater, te deleat etcetera ut supra⁴⁹⁹.

Además de la fórmula de la triple coloración, todos estos manuscritos coinciden en la mención inicial de una tríada de deidades femeninas: “Nigra tegla aquilina” (Ms. Montpellier, s. XV), “Phegnebe, heghe, negaline” (Ms. Berna, s. XIV), “Tecla, Nicia et Aquilinia” (Ms. Cambridge, s. XIV) que están sentadas a la orilla del mar y son quienes ejecutan el ritual curativo de la enfermedad ocular. Esta misma tríada se encuentra en otro manuscrito del siglo XIII custodiado en la Biblioteca Estatal de Baviera, en Munich (Clm 14453, 97):

† *aligens* † *negligens* † *negligena* supra ripam maris sedebant † et dixit † *aligens* et dixit † *negligens* et dixit † *negligena*. Eamus et difficiamus maculam ab oculo dei N. † ayos † ayos † ayos [...] † *allia* † *neglia* † *negellina* supra maris sedebant maculam ab oculo famula dei N. detergebant et dixerunt. Si est alba [...] ⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Erster Band, “Mittelalterliche Zauberformeln” (1856), p. 48.

⁴⁹⁹ Tony Hunt, *Anglo-Norman medicine: Roger Frugard's “Chirurgia”, [and] the “Practica brevis” of Platearius*, vol. 1 (1994), p. 222.

⁵⁰⁰ Monika Schulz, *Beschwörungen im Mittelalter* (2003), p. 142.

Y con apelativos muy similares, en otro códice latino-alemán del siglo XII, custodiado actualmente en la Biblioteca Nacional de Austria (Ms. 618/2532), que dice:

*Teglie, neglie negaline, ripa de mare maculam ab oculo famuli dei abstergebant et dicebant. si est alba, si nigra, si est rubicunda deus abstergat*⁵⁰¹.

O en este otro, anterior al siglo XVI, que adjudica a estas tres divinidades la posesión de otras tantas varitas mágicas, *virgas aureas*, que supuestamente habrán de utilizar para curar la enfermedad, y que dice así:

*Tecla Nicea et Aquilina super ripas maris sedebant. Tres virgas aureas manibus tenebant. Nicea dixit: "Si tu es alba, Christus illam fundat". Tecla dixit: "Si tu es rubea, Christus illam fundat". Aquilina dixit: "Si tu es nigra, Christus illam fundat". In nomine maculas de oculo illo tollemus*⁵⁰².

Esta tríada de divinidades femeninas aparece también, pero reducida a dos —Nelia Telia—, en otro ensalmo para la mácula del ojo anotado en un margen del códice *Legis longobardorum*, del siglo XII (Biblioteca Vaticana núm. 772), lo que ha hecho pensar, erróneamente, a algunos críticos que podría tratarse de una divinidad bifronte:

In nomine Patris et Filii et Spiritus Santi.
Nelia Telia in ripa de mari sedebat.
 Telia dixit: segemus. Nelia dixit: secessemus.
 Male de oculis famuli maris⁵⁰³.

También aparece, con algunos cambios significativos, en un tratado alemán de farmacopea del siglo XV, el códice Gotha 980 (*Gothaer Arzneibuch*), custodiado en la Biblioteca Ducal de Gotha (Alemania), que incluye el siguiente conjuro para la mácula del ojo:

*Sancta Thecla Mathaste super ripam maris sedebat. Sanctus Nazarenus ad sanctum Aquilinum et ad sanctum Dacium hec verba referebat dicens: Oremus, fratres, dominum, ut dispergat maculam ex oculis hominis dei N. Si nigra sit destruat, si rubea sit deficiat, si alba sit dispergat*⁵⁰⁴.

Como se puede ver en este último, la tríada femenina se ha reducido a una figura única que aparece cristianizada con el apelativo de "santa". Y a la vez entra en escena

⁵⁰¹ Elias Steinmeyer und Eduard Sievers, *Die althochdeutschen Glossen Gesammelt und Bearbeitet*, vol. 4 (1898), p. 650.

⁵⁰² Bernhard Bischoff, *Anecdota novissima: Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts* (1984), p. 264.

⁵⁰³ *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*, tomo I (1886), núm. 772, p. 276.

⁵⁰⁴ J. H. Galée, "Segensprüche" (1887), p. 455.

una nueva tríada masculina, compuesta por tres santos varones —san Nazareno, san Aquilino y san Dacio— que ejercen el papel de figuras secundarias coreando la oración que la santa dirige al Señor. Esta tendencia a la cristianización y a la “paridad” de sexos se observa ya en un códice francés del siglo XII, conservado actualmente en la Biblioteca Municipal de Tours (Ms. 433), que incluye el siguiente ensalmo *ad maculam de oculo*, donde se antepone el apelativo de “santo” a los nombres cristianizados de las tres divinidades y se rehace la tríada femenina sustituyendo a la primera de ellas (Nigra, Neglie, Nicea) por san Nazario:

*Sanctus Nazarius et sancta Tecla et sancta Aquilina sederunt supra mare et dixit sanctus Nazarius: Ambulemus. Et dixit sancta Aquilina: Non, sed maculam de oculo isto delemus. Si est alba, deleatur. Si est nigra, deficiat. Si est rubra, destruat illam Deus*⁵⁰⁵.

Igualmente en otro manuscrito alemán del siglo XII, publicado por la *Zentraldirektion der Monumenta Germaniae Historica*, donde los personajes son los mismos —san Nazario, santa Tecla y santa Aquilina—, pero la fórmula verbal se diferencia de la anterior en que los tres personajes intervienen en el diálogo —aunque Tecla se limite a repetir la propuesta de Nazario— y en que la fórmula de la triple coloración se reduce a dos posibilidades:

*Sanctus Nazarius et sancta Tecla et sancte Aquilina sedeba(n)t supra petrus eius [sic] et märe, et dixit sanctus Nazarius: ambulemus et dixit sancta Tecla: ambulemus, et dixit sancta Aquilina: non, set macula de oculo ista deleas; si alba est defacta est; si rubigo est, Deus omnipotens destruet illum*⁵⁰⁶.

Este proceso de masculinización se consuma en un manuscrito danés del siglo XV, donde se encuentra el siguiente ensalmo para sacar impurezas, *minutam variolam*, de los ojos, que tiene como protagonista exclusivo a san Nicolás:

*Alia nec glia nec alma super maris ripam sedebat St. Nicolaum, de oculis famuli dei N astergebat dicentes: si es rubra, Christus deleat; si es alba, Christus destruat; si es nigra, Christus despargat*⁵⁰⁷.

Finalmente, cabe traer a colación el más antiguo texto conocido de este ensalmo, que se encuentra en un manuscrito de comienzos del siglo IX, procedente del monasterio benedictino de Saint-Thierry (Reims) y custodiado en la Biblioteca Municipal de

⁵⁰⁵ Leopold Delisle, “Note sur un manuscrit de Tours renfermant des gloses françaises du XII siècle” (1869), p. 325.

⁵⁰⁶ “Nachrichten” (1888), pp. 666-667.

⁵⁰⁷ Ferdinand Christian Peter Ohrt, *Da signed Krist: tolkning af det religiøse indhold i Danmarks signelser og besværgelser* (1927), p. 280.

Reims (Ms. 73), que lleva por título *Hieronymi Commentarius super Ecclesiasten*. En el margen inferior del folio 91 vº se lee esta *formule de conjuration ou d'exorcisme pour les taches des yeux*:

† *Alia † nec lia † nec gallina †*
 † *supra ripa maris sedebat; macula*
 † *famuli tui illius sive alba, Christus †*
 † *spergat; sive rubra, Christus deleat †;*
 † *sive nigra, Christus deficiat; † Aynos † Aynos †*
 † *Aynos, sancta Crux, amen*⁵⁰⁸.

Esta *adjuratio contra maculam oculorum* incluye la más temprana fórmula de la triple coloración que podemos aducir; sin embargo ha desaparecido —o se ha desdibujado— toda referencia a la tríada de divinidades femeninas que ejecuta el ritual de curación; siendo sustituida esta por una enigmática expresión: *alia nec lia nec gallina supra ripa maris sedebat*, cuya traducción al castellano sería: “una y ninguna otra gallina estaba sentada sobre orilla del mar”.

Curiosamente, esta especie de anomalía textual tiene su correspondencia en otro manuscrito posterior, procedente del mismo monasterio de Saint-Thierry, lo cual sugiere una evidente relación de dependencia respecto del primero. Este segundo códice, de finales del siglo IX, lleva por título *Collectarium, ad usum ecclesiae Sancti Theoderici* (BM de Reims, Ms. 304), y en el folio 158r incluye una *formule de conjuration pour les taches des yeux*, que dice así:

† In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ne, ne, ne. Pater noster. *Gallina in ripa maris sedebat*, maculam de oculo famuli Dei tollebat. *Si est alba, Christus tollat; deleat Christus in nomine Domini*⁵⁰⁹.

Tenemos, pues, una “gallina” que está sentada a la orilla del mar y quita la mancha del ojo al siervo de Dios, pronunciando la fórmula de la triple coloración. Esta es la interpretación comunmente admitida, a pesar de ser todas luces absurda y carente de sentido. Así, por ejemplo, en una traducción de esta fórmula al italiano publicada por Roberta Astori en su reciente estudio sobre fórmulas mágicas de tradición antigua y medieval: *Una e nessuna'altra gallina sedeva sulla riva del mare*⁵¹⁰. E igualmente, en

⁵⁰⁸ Henry Loriguet, *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, tomo XX-VIII (Reims) (1904), pp. 72-73.

⁵⁰⁹ Henry Loriguet, *op. cit.*, p. 366.

⁵¹⁰ Roberta Astori, *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo* (2000), p. 94.

otro estudio reciente de Edina Bozóky sobre conjuros y oraciones apotropaicas: *Dans deux adjurations contre le maille du IXe et du Xe siècle, c'est une poule (gallina) qui est assise sur la rive de la mer et enlève la maille de l'œil*⁵¹¹. Sin embargo, si comparamos la “gallina” que aparece en estas dos fórmulas de Saint-Thierry, con la “negligena” o “negellina” del códice de Munich (siglo XIII) y otros apelativos similares como la “negaline” anotada en el códice de Viena (siglo XII), y dos siglos más tarde en el códice de Berna (siglo XIV), resulta evidente que la “gallina” de los códices de Reims no puede ser otra cosa que una deturpación del apelativo que se da a la tercera integrante de la tríada sanadora de los ojos. Esta deturpación podría ser debida a una mala caligrafía del original copiado por los amanuenses de Saint-Thierry, a una errata cometida por parte de estos, o bien a una lectura errónea de los modernos editores del manuscrito⁵¹².

La dificultad de interpretar cabalmente la tríada de nombres propios que encabeza este conjuro *ad maculam*, se ve a las claras en otros dos códices posteriores, ambos del siglo XV: el danés publicado por Ferdinand Ohrt, que comienza: *Alia nec glia nec alma super maris ripam sedebat*; y el códice anglo-normando de Cambridge, que dice: *glia nelia nec alia yrrippa de male*. En cualquier caso, lo que sí resulta evidente, es que este ritual curativo para las afecciones oculares está oficiado por una tríada de divinidades paganas —posteriormente cristianizadas— que ya en la Alta Edad Media alcanzaba una difusión paneuropea.

66

Para el orzuelo

66A

“TIPO ORIENTAL”

66A.1

En el oriente [de Asturias] quitan el orzuelo echándoselo a otra persona, para lo cual abren y cierran con rapidez el índice de la mano derecha frente al ojo donde lo van a echar y dicen en voz baja:

⁵¹¹ Edina Bozóky, *Charmes et prières apotropaiques* (2004), p. 42.

⁵¹² Todas las ediciones posteriores a la citada en el texto ofrecen la misma lectura. Cfr. Robert Leon Wagner, “Sorcier” et “Magicien”: contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie (1939), p. 50; Ernest Wickersheimer, *Les Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Age dans les bibliothèques de France* (1966), p. 154; Pierre Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien* (1973), p. 221; Roberta Astori, *Formule magique. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo* (2000), p. 94; Edina Bozóky, *Charmes et prières apotropaiques* (2004), p. 42.

Mala paya,
mala raya,
mal arzolín
te caya.

[CARAVIA]
[De Llano (1922), p. 122]

66B

“TIPO CENTRO-ORIENTAL”

66B.1

Arzolín, arzolillu,
dexa el mio güeyín,
pasa pal anillu.

Se pasa un anillo por encima del ojo enfermo, y desaparece el orzuelo.

[Sobrefoz-PONGA]
[Castañón (1976), p. 61]

66C

“TIPO CENTRAL”

66C.1

Los orzuelos salen en los ojos por comer delante de una mujer embarazada. O por negarla lo que pide. Se les hace desaparecer pasándose por ellos una llave. También se quitan echándoselos a otra persona que esté delante, para lo cual basta pasarse por ellos —sin que la persona a quien se echan lo note— un dedo de la mano, diciendo al propio tiempo en voz baja:

Arzuelín te echo,
al ojo derecho,
mírame bien,
que a ti te lo echo.
Y el orzuelo se pasa en seguida.

[PROAZA]
[Arivau (1886), p. 263]

66C.2

En Oviedo dicen de esta manera:

Arzolín, arzolín
del ojo derecho,
mírame bien
que a ti te lo echo.

Y soplan en dirección al ojo donde lo quieren echar.

[OVIEDO / UVIÉU]
[De Llano (1922), p. 122]

66C.3

Arzolín de mi ojo derecho
a mí me lo quito
y a ti te lo echo,
quiera Dios
que mañana a estas horas
que lo tengas hecho.

[Josefa Busto Fernández, 87 años, Vallongu-GRAU]
[Suárez López (inédita)1997]

66D

“TIPO OCCIDENTAL”

66D.1

En los lugares próximos a Navelgas se curan los orzuelos haciendo un castillete con *carozos*, al que se le da fuego, colocando el paciente la cara encima con los ojos abiertos para recoger el humo. En ciertos pueblos, como Vallinaferrera, se queman pajas en lugar de *carozos*. La formulilla que se recita al tiempo de ahumarse dice así:

Veite, arzulín,
que te queima
la casa ya'l mulín.

[brañas de Navelgas-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 403]

66D.2

Eso hacían una casita de pajas, cortadas todas a la misma medida. Hacían una cruz, iban haciendo, haciendo. Y echaban una hoja de laurel bendito ahí, y luego prendían-y fuego, ya luego empezaban a decir... nueve veces:

Veite arzolín,
que te queimo la casa
ya'l molín.
Veite arzuelo,
que te queimo la casa'l muelo.

Y en cuanto lo hacían tres días, el arzolín desaparecía.

[Serafina López Feito, 49 años, Folgueras del Ríu-TINÉU]
[Suárez López (inédita)1997]

66D.3

Para curar el orzuelo colocan en un sitio a propósito tres montoncitos de paja, los cuales representan una casa, un hórreo y un molino. Pegan fuego a los tres montoncitos, y el paciente coloca la cara sobre ellos de manera que le entre el humo en el ojo enfermo y dice muy deprisa:

Afuxi, afuxi, arzolín
que te quema la casa,
el hórreo y el molín.

[La Pola-ALLANDE]
[De Llano (1922), pp. 121-122]

66D.4

Pal arzolín hay que poner tres montoncinos de paya, ya nel medio d'esos tres montoncinos de paya hay que poner un cagayón de pita ya una hoja de laurel ya tres arenas de sal, ya díces-y:

Arzolín, arzolín,
que te queima casa
hórreo ya molín.
Orizuelu, orizuelu,
nunca más salgas del suelu.

[Ana María González Montaña, 80 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2012]

66D.5

Con paya de donde dormían los gochos había que hacer una casa, un hórreo y un molín, ya luego pues ponelos así juntos, pega-ys fuego ya poner el... [ojo allí]. Pues sí, si no haces eso, pa otro mes vuelve a salir:

Afuxe, afuxe, arzolín,
que te queima la casa,
l'hórreo y el molín.

[Dora Lago Lago, 74 años, Monesteriu'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

66D.6

Hay que faer nueve manecillos de paja de donde duermen los cerdos y ponerlos así derechos, que hagan pico arriba, y después plantarles fuego. Y hay quien le pone un ramo de orel. Y después le pones lume pillas el humo de aquello.

Arzolín, arzolín,
que che queimo a casa ya'l molín.

Ya santiguábanse, eu é lo que vía faer.

[Pacita Méndez, c. 70 años, Seroiro-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 1996]

66D.7

Veite, rizolo, rizolín,
d'este valle pal vallín,
que che queiman a casa y el molín.

Y quemaban unas espigas d'esas de centeno, siete espigas me parece que quemaban, y decían que ya co'aquello marchaban, pero ¿qué iban a marchar?, yo eso nu lo creo que marchasen.

[Ana Rodríguez García, 64 años, Ponticella-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 1996]

66D.8

Unos granos que salen nos ojos, que se llaman rezolinos, pues sí que me acuerdo de que lo tengo tenío de nena y la madrastra mía cortaba una poca de paja así en trocinos y faía un castillo, texía un castillo de paja de centeno, que era centén lo que había. Cortaba ya iba tejiendo, fiendo así, así y así, un cachín de alto, y cerraba en el pico, un castillo. Y después prendía-y fuego, y mandábame acercame pa que me fuera el humo pal ojo, y decía:

¡Marcha, rizolín,
que te quema la casa y el molín!

Eso, hacía una casa y molín, na vera, era un molín tamién, de paja.

[Dolores Magadán Fernández, 70 años, Llandelfornu-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 1999]

66D.9

Nace el orzuelo en Asturias cuando se come ante una embarazada, o cuando se le niega lo que pide. Se le puede curar de varios modos: colocando una llave encima de él previamente calentada por haberla frotado con la ropa; poniéndole una moneda; aplicándole tres veces la cola de un gato negro; arrojándolo a otro sitio...

Para arrojarlo a otro sitio —y esto es lo que se practica en toda región occidental— se hace una “casa” con pajas y tuétanos de mazorca; y la enciende el del *arzolo*, y pone la cara al humo y dice así:

Arzolo, arzolín,
quéímoche a casa,
veite al molín.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]
[Cabal (1928), pp. 324-325]

66D.10

Facíase úa casa de palla e dábaseye lume, e había que poñer encima así el ollo, e decíase:

Rizolo, rizolo,
quéímame a casa
e déixame el ollo.

[Manuel de Pequenón, c. 75 años, Louxedo-SAMARTÍN D’OZCOS]
[Suárez López (inédita) 2007]

FUNCIONALIDAD

Eliminación del orzuelo.

RITUAL

66A: Se pone el dedo índice al lado del ojo afectado y, mirando fijamente a la persona a la que se quiere transferir el orzuelo, se flexiona repetidas veces el dedo mientras se pronuncia la fórmula verbal.

66B: Se frota el orzuelo con un anillo mientras se pronuncia la fórmula verbal.

66C: El ritual es similar al referido para las versiones de tipo 66A.

66D: Se hace una especie de casita con pajas u otra materia vegetal, se le prende fuego y se inclina el rostro sobre la construcción humeante, de modo que el humo entre en contacto con el ojo afectado mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

66A: “Tipo oriental”: Ribesella, Caravia..

66B: “Tipo centro-oriental”: Ponga.

66C: “Tipo central”: Ribesella, Colunga, Villaviciosa, Gozón, L.lena, Oviedo / Uviéu, Proaza, Tameza, Grau, Candamu, Salas.

66D: “Tipo occidental”: Tinéu, Valdés, Allande, Cangas del Narcea, Ibias, Grandas de Salime, Villayón, Bual, Navia, Samartín d’Ozcos, Vilanova d’Ozcos, Castropol.

OBSERVACIONES

En Asturias, como en el resto de España, se cree que los orzuelos nacen por comer delante de una mujer embarazada o por negarle lo que pide. Esta creencia ya aparece atestiguada en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) de Gonzalo Coireas, donde se advierte: “Guárdate, mozuelo, de la preñada ke echa orzuelo. Dize el vulgo ke si una preñada pide algo i no se lo dan, naze el tal orzuelo a kien se lo niega, i ke ella echó el orzuelo”.

Para eliminar el orzuelo se frota el ojo afectado con un anillo de oro, una llave hueca o la cola de un gato negro. Además de estos procedimientos, que son de carácter general en todo el ámbito hispánico, se emplean en Asturias diferentes fórmulas verbales para su eliminación, bien por transferencia a otra persona o bien expulsándolo del ojo por medio del fuego. A este respecto, la tradición asturiana se divide en dos áreas geográficas claramente diferenciadas. En las zonas oriental y central se emplean fórmulas verbales de transferencia (fórmulas tipo 66A, 66B y 66C), mientras que en la zona occidental se emplea una fórmula de expulsión (fórmula tipo 66D) que consiste en quemar pequeñas construcciones realizadas con paja u otra materia vegetal (una casa, un hórreo y un molino), poniendo el ojo enfermo sobre el humo resultante y pronunciando la fórmula verbal que exhorta al orzuelo a escapar del incendio. Esta fórmula de tipo asturiano occidental tiene abundantes paralelos en Galicia y Portugal:

Así, en Castroverde (Lugo), “se hacía una casa con paja y tuétanos de espiga de *millo*. Luego se prendía lumbre y se ponía la cara junto al humo, mientras se pronunciaban las siguientes palabras”:

Arzolo, arzolín
 quéímoche a casa,
 e vaite ó molín⁵¹³.

En Arnoia (Orense), los orzuelos reciben el nombre de *toromelos* y para curarlos “hacen una casita con *carulos*, cartones y palitos u otra cosa que arda, le plantan fuego y al arder gritan cuanto más alto mejor”:

Acudan vecinos
 que arde a casa dos toromeliños⁵¹⁴.

En Cotovad (Pontevedra), les llaman *tirizós* y para su curación “hacen una casita con *carozos* de forma de hórreo o camastro, se le planta fuego, y en ese momento el enfermo grita”:

Ay de Dios,
 que arde a casa
 dos tirizós⁵¹⁵.

Este ritual de expulsión mediante el fuego se extiende por todo Portugal, desde las regiones norteñas de Minho, Douro y Beira Alta hasta el extremo sur del Algarve. Así por ejemplo, en Maia (Oporto) para *talhar o terçogo* (orzuelo) se hace una casita con cuatro piedras, se prende un fuego en su interior con una rama seca de pino y se pasa corriendo tres veces por encima del fuego, diciendo:

Aqui-d'el rei, fogo
 na casa do terçogo⁵¹⁶.

Y en el Algarve, se cura el *terçólho* cogiendo un manojo de hierbas secas, prendiéndole fuego y colocando el ojo doliente sobre la lumbre, mientras se dice:

⁵¹³ Además del texto citado, véase una amplia gama de ensalmos lucenses de este tipo en José Manuel Blanco Prado, “Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos” (2008), 38 pp.

⁵¹⁴ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 287.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ Leite de Vasconcelos, *Etnografía portuguesa*. vol. 5 (1967), p. 176.

Aquí-d'el-rei
 que se queimou a cazinha
 do meu terçolho⁵¹⁷.

Por lo que respecta al resto de la Península Ibérica, no conozco más paralelos de expulsión del orzuelo mediante el fuego, salvo en la tradición extremeña donde se documenta una variante que podría estar en relación con las modalidades asturiana, gallega y portuguesa. Así en Don Benito (Badajoz), para curar el orzuelo se clava una cerilla en una rebanada de pan, se enciende y mientras arde se mira fijamente a la llama y se pronuncia tres veces la siguiente fórmula, conteniendo la respiración:

Anzuelo, anzuelo,
 arráncate el vuelo
 y vete de aquí.
 Ni pa ti,
 ni pa mí⁵¹⁸.

67

Para sacar la mota del ojo

67A

“TIPO CENTRO-ORIENTAL”

67A.1

En Aller, mientras se cerraba fuertemente el ojo se decía:

Ciscu,
 sal pal cistu
 por santa Lucía
 Jesús y María.

[AYER]

[Fernández García (1995), p. 312]

⁵¹⁷ Tenente Afonso do Paço, “Usos e costumes, contos, crenças e medicina popular” (1930), pp. 258-259.

⁵¹⁸ José María Domínguez Moreno, “Dermatología popular en Extremadura (II)” (2004), pp. 155-165.

67B

“TIPO OCCIDENTAL”

67B.1

Llaman *argueiru* a cualquier cuerpo extraño que se introduzca en un ojo, y para sacarlo, frotan el párpado al mismo tiempo que recitan:

Corre, argueiru
 corre, argueiru,
 como el agua
 en el regueiru,
 que viene santa Lucía
 ella me lo sacaría
 con súa man lavadía.

[San Antolín-IBIAS]

[De Llano (1922), pp. 122-123]

67B.2

Argueiru, argueiru,
 anda como el agua nu rigueiru,
 ehí ven santa Lucía
 con súa mau lavadía
 pa sacar esta arenía,
 si nun a sacabas tú
 ela a sacaría.

[María Cuervo Soto, 82 años, Seroiro-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

67B.3

Es frecuente cuando se trabaja en el campo recibir un poco de tierra u otra substancia en el ojo. Es decir, que se meta un *argueiro* en un ojo. No es difícil de curar si no hemos tocado con la mano en el ojo para sacarlo. Basta decir:

Argueirín, argueirín,
 corre pal cabo del oyín
 como el agua n'un pocín,
 que ahí ven santa María

con a súa ma lavadía
y dixo que xa m'ó sacaría.

[ALLANDE]
[Rico (1957), p. 114]

67B.4

Corre, argueiro,
corre, argueiro,
como el agua nu rigueiro,
que ahí ven santa Lucía
con súa mau lavadía,
que ela che o sacaría.

[Obdulia Muñiz Fernández, 72 años, Vilalain-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1996]

67B.5

Cuando se introduce una particulita de polvo en los ojos (*argueiro*) se acude a una mujer lactante, la cual lava el ojo afectado haciendo llegar hasta él chorros de leche mientras dice lo siguiente:

Corre, argueiro,
corre, argueiro,
como el agua nel regueiro,
que ahí ven santa Lucía
coel lleitín na titía
y dixo qu'ella chu curaría.
Se repite tres veces,

[Valledor-ALLANDE]
[Muñiz (1978), p. 456]

67B.6

Un ciscayo, una pobisa de nada fain qu'un teña qu'ir, sin falta, en busca d'úa muyer que té alleitando. Salvas si che bota nel oyo tres rechuadías coa tetía del corazón mentres rece:

Corre, argueirín, argueiro,
como l'augua del regueiro,
qu'ahí che ven santa Llucía

con un peto al descubiertu
y con lleite da tetía.

[VILLAYÓN]
[Ponticella (1985), p. 107]

FUNCIONALIDAD

Extracción de partículas extrañas de los ojos.

RITUAL

67A: Se cierra el ojo mientras se pronuncia la fórmula verbal.

67B: Se frota el párpado del ojo mientras se recita la fórmula verbal (67B.1-4) o bien se busca una mujer lactante que arroje uno o varios chorros de leche sobre el ojo afectado mientras se pronuncia la fórmula verbal (67B.5-6).

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

67A: Documentada en versión única en el concejo de Ayer.

67B (área occidental): Cangas del Narcea, Ibias, Allande, Villayón, Vilanova d'Ozcos.

OBSERVACIONES

En asturiano occidental se denomina *argueiro* a cualquier partícula extraña que se introduce en el ojo. Para extraerla, se invoca a santa Lucía, patrona de la vista, para que ayude a drenar el ojo afectado con su mano “lavavía”, es decir, lavada y limpia (versiones 67B.1-4) o bien con la leche de sus pechos —por mediación de una mujer lactante— (versiones 67B.5-6). El uso de la leche de mujer para extraer motas de los ojos se documenta también en la tradición andaluza, según se ve en este “ensalmo para hacer salir de los ojos cualquier cuerpecillo extraño” recogido por Rodríguez Marín:

Una mota me cayó,
san Pedro me la quitó,
con la leche de María,
ya'stá la mota caía⁵¹⁹.

⁵¹⁹ Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), núm. 1055. Añade el autor en nota que este ensalmo “es muy sabido en Andalucía”.

La leche de la Virgen María como elemento purificador se emplea también en la tradición catalana. Así, en el municipio de Bañolas (Gerona), para sacar la *brossa* del ojo, se dice esta fórmula:

Una broceta tinc a l'ull.
No l'hi veig, ni l'hi vull.
Una goteta de llet
de la Verge Maria
si que l'hi voldria⁵²⁰.

E igualmente en la comarca del Penedés:

Una brossa tinc a l'ull,
no l'hi veig ni l'hi vull;
tres gotes de llet de la Verge Maria,
si que les hi vull.
Quan les gotes de la Verge Maria hi seran,
la brossa se n'eixirà.
Santa Llúcia gloriosa,
traieu-me la brossa de l'ull⁵²¹.

Sin embargo, en lo que a la propia fórmula verbal se refiere, las versiones de tipo asturiano occidental tienen sus paralelos más próximos en las tradiciones gallega y portuguesa, donde la partícula introducida en el ojo recibe igualmente el nombre de *argueiro*. Tanto esta denominación como la práctica del ensalmo correspondiente se documentan ya a mediados del siglo XIII en una cantiga del juglar portugués Fernan Garcia Esgaravunha:

Tod' esto faz; e cata ben argueiro
e escanta ben per olh' e per calheiro
e sabe muito bóa escantaçon⁵²².

En las versiones asturianas se invoca al *argueiro* para que corra como el agua en un reguero, es decir, para que se desplace, mediante la leche o el propio flujo de lágrimas, hacia el lagrimal del ojo, donde podrá ser extraído fácilmente. Esta analogía se explica perfectamente en lengua portuguesa:

⁵²⁰ Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 150.

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² Cfr. Francisco Nodar Manso, *Teatro menor galaico-portugués (siglo XIII). Reconstrucción textual y teoría del discurso* (1990), "As amas de João Soárez Coelho", vv. 52-55, p. 79.

Tanto que um corpo estranho se introduz entre as palpebras, e póde offender gravemente a vista, ou pela sua natureza, ou pela sua fôrma, tira-se facilmente puxando para cima a palpebra superior e inclinando a cabeça para diante. Tendo, assim, o olho em repouso alguns instantes, sente-se correr un fluxo de lagrymas, pelo qual é arrastado o corpo estranho, ou pelo menos corre para o canto interior do olho, d'onde levemente se tira com a ponta de um lenço, ou melhor com uns fios de linho⁵²³.

De ahí que la gran la mayoría de versiones portuguesas se refiere a este cuerpo extraño como *cavaleiro*, al que se invoca para que corra hacia afuera:

Corre, corre, cavaleiro,
pela porta do ferreiro,
que lá vem a Santa Luzia
pra me tirar este arujeiro⁵²⁴.

Corre, corre, cavaleiro,
lá por tras daquele oiteiro,
vai chamar Nossa Senhora,
que me tire este argueiro⁵²⁵.

Corre, corre, cavaleiro,
tira-me daqui este *vogueiro*,
que ali vem Santa Luzia
que mo tirará primeiro⁵²⁶.

En estas y otras versiones portuguesas se acude a santa Lucía para que saque el *ar-gueiro* del ojo, sin precisar cómo ni con qué; mientras que en las versiones asturianas se especifica que esta operación ha de realizarse con *leite da tetia* (leche de su pecho) o con su *mano lavadia* (lavada, limpia). Paralelamente a estas, la tradición luso-brasileña pide a santa Lucía que preste su lienzo para realizar la extracción:

Corre, corre, cavalleiro,
vai na porta de São Pedro
dizer a Santa Luzia
que me mande seu lencinho
para tirar este argueiro⁵²⁷.

⁵²³ “Extracção de qualquer corpo estranho introduzido nos olhos”, *O Panorama*, 3 (1839), pp. 183-184.

⁵²⁴ Teófilo Braga, *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições*, tomo II (1885) p. 235.

⁵²⁵ José Diogo Ribeiro, *Turquel folclórico* (1927), p. 58.

⁵²⁶ A. Gomes Pereira, “Tradições populares e linguagem de Vila Real” (1907), p. 219.

⁵²⁷ Silvio Romero, *Cantos populares do Brasil* (1897), p. 9.

Corre, corre, cavaleiro,
vai na porta de São Pedro
dizer a Santa Luzia
que venha tirar êste argueiro
com a ponta do seu lenço⁵²⁸.

Por lo que respecta a la tradición gallega, cabe destacar el uso del apelativo *cabaleiro* en varias versiones de la provincia de Lugo, aunque sin referencia a la acción de “correr” ni al modo en que ha de efectuarse la extracción:

Cabalín, cabaleiro
sácame este argueiro,
que veña Sta. Lucía
e que volva a ver como vía.
Por el poder de Dios
y de la Virgen María⁵²⁹.

Argueiro, argueiro,
cabaleiro,
Santa Lucía,
me quite este argueiro.
Polo poder de Dios
e da Virxen María⁵³⁰.

Y quizá esta analogía esté en la base de expresiones de génesis un tanto oscura como “facer de un argueiro un cabaleiro” o “fazer de um argueiro um cavaleiro”, de la fraseología popular gallego-portuguesa, en el sentido de “aumentar la importancia de cosas diminutas” o “hacer de pequeños óbices grandes dificultades” sin necesidad de recurrir a una deformación de *argueiro* en el sentido de “soldado que militava a pé e armado de arco”, como propone el gran estudioso de la fraseología portuguesa João Ribeiro⁵³¹.

⁵²⁸ José Rodrigues de Carvalho, *Cancioneiro do Norte* (1928), p. 82.

⁵²⁹ José Manuel Blanco Prado, “Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos (2008), 38 pp.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ João Ribeiro, *Frazes feitas. Estudo conjectural de locuções, ditados e proverbios* (1908), pp. 166-168. Sobre esta cuestión y la etimología de “argueiro” véase, Joseph M. Piel, “Uma etimologia longamente discutida e que, integrada num feixe de sinónimos deixa de ser problemática [port. *argueiro*, gal. *algueiro*, port. *arga*, *argaço*, *algaço*, *argalha*, *argalho*, *arguiço*, gal. *argueireiro*, etc]” (1984-1985), pp. 157-160.

ENFERMEDADES Y DOLENCIAS INTERIORES

68

Para levantar la paletilla

68.1

Dicen que la *paletilla* es un hueso que hay en la boca del estómago. En el occidente [de Asturias] la llaman *espinilla*. Y creen que tiene la paletilla en tierra la persona que pierde el apetito, vomita la comida, se fatiga al andar y siente opresión en el pecho. Esta enfermedad la tratan frotando fuertemente la boca del estómago y aplicando al epigastrio un repegón de pez; el paciente tiene que estar en quietud varios días.

En el occidente [de Asturias] tratan la enfermedad conjurándola así:

Arcas caídas,
 espinillas e paletillas,
 volvédevos a voso lugar
 como se volven
 as olas del mar.

[GRANDAS DE SALIME]
 [De Llano (1922), pp. 118-119]

68.2

Se llama la *espinilla* o *paletilla* en las tierras del occidente [de Asturias], un hueso que se supone en la boca del estómago. Y se sabe que “se cae” cuando falta el apetito, se vomita la comida y se fatigan las piernas. Hay que hacer una cruz para curarla y hay que decir esta fórmula:

Ana parió a santa Ana,
 santa Ana parió a María,
 María parió a Jesús;
 como estas tres cousas
 son pura verdad,
 espinilla, paletilla,
 vólvet al tou llugar
 como las ondas del mar.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]
 [Cabal (1928), pp. 280-281]

68.3

Cuando una persona o animal no tiene ganas de comer, está de mal color, se pone delgado, y siente dolor de costados o de espaldas, se dice que tiene caídas las *arcas* o bajada la *espinilla*: para curarlo, si es persona, se coge al paciente por los brazos después de cruzárselos por delante del tórax y apoyando sus espaldas contra el pecho del curandero, este lo levanta repetidas veces en alto hasta que siente unos estallidos; luego lo agarra por las piernas y lo pone boca y cabeza abajo, subiéndolo y bajándolo, a la vez que con unas pequeñas sacudidas le hace unos movimientos laterales. Si el enfermo es de mayor estatura que el curandero, sube este a un lugar un poco elevado del suelo. Finalmente, le estira la piel junto a la espina dorsal. Cuando se trata de reses, se hace solamente lo último.

Durante el tiempo empleado en hacer esto, tanto en uno como en otro caso se reza la siguiente “oración”:

Írganse arcas, espinillas y paletillas al sou lugar,
 como las olas del mar al mar,
 como el cura al altar.
 Por la gracia de Dios y de María Santísima,
 sano serás, como eu che deseo. Amén.

[IBIAS]

[Fonteriz (1959), pp. 446-447]

68.4

La *espinilla* suele caer cuando se realiza un esfuerzo físico muy grande. Para levantarla se hace como sigue:

El paciente se sienta en el suelo y extiende las piernas. La curandera se pone detrás y le junta las manos por encima de la cabeza; si coinciden los dedos de las dos manos, la *espinilla* no está caída; si no, hay que levantarla. ¿Cómo se hace? El enfermo cruza las manos por detrás de la cabeza; la curandera las coge y tira fuertemente hasta que se levante la *espinilla*, es decir, hasta que los dedos de las dos manos coinciden perfectamente. Mientras tira dice esta oración:

Ana parió a santa Ana,
 santa Ana parió a María,
 María parió a Jesús.
 ¡Jesús!, espinilla, paletilla,
 arcas levantadas de [nombre y apellidos del paciente]

[ALLANDE]

[Rico (1957), p. 113]

68.5

Hay otra cosa de la *espinía* que nadie cree tampoco. Eso de la *espinía* é que como hagas un esfuerzo grande, a lo mejor caite la *espinía*. Yo tovía se la levanté el otro día a mi marido. Te sientas nel suelo y iguales bien los pies y los brazos así. Y si la tienes por ejemplo así [los brazos en vertical tienen desigual medida] tienes la *espinía* caída. Te santiguas, te arrodillas ahí detrás del que la tien y le haces unas cruces en la espalda. Yo póngome detrás d'él y empiezo:

Espinía, paletilla de María,
Dios quiera y la Virgen
que se han de ajuntar
como se ajuntan las olas
en el medio del mar.

Y según vas diciendo esas palabras van igualando las manos.

[Amparo Redueyo, 68 años, y Aurelia López García, 77 años, Llaneces-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1997]

68.6

Ana paríu a santa Ana,
santa Ana paríu a María,
María paríu a Jesús,
así como estas tres cosas son verdades,
arcas, espinilla y paletilla
se vuelvan a sou lugar
así como las ondas del mar,
así como las pollas al sou pollar,
así como las palomas al sou palomar,
en gracia de Dios y del Espíritu Santo, amén.

[María Cuervo Soto, 82 años, Seroiro-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 1996]

68.7

Dios delante ya la Virgen María.
Ana parió a santa Ana,
santa Ana parió a Isabel,
santa Isabel parió a Jesús,
como estas tres cosas son verdaderas,
arcas, espinillas, paletillas,

y males que se encuentran
 en poder del cuerpo de [nombre del paciente]
 se vuelvan a sosegar
 como las aguas se vuelven hacia la mar
 y el cura se revuelve hacia el altar,
 rezando tres padrenuestros a san Gregorio
 y una salve a la Virgen María.

Rezaban eso tres veces y luego rezaban tres avemarías y tres padrenuestros. Tenían que rezar tres días así. Te medían así [levantando los brazos] y decían que si subía un brazo más alto que otro era que tabas desarcáu, y luego te rezaban eso, y en tres días decían que no podías hacer nada, porque si no que te dolía más. Esto me lo enseñó mi abuela.

[Carmen Pérez, c. 40 años, Outardexú-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

FUNCIONALIDAD

Levantar la *paletilla* o *espinilla* que se encuentra “caída” como consecuencia de un sobreesfuerzo físico.

RITUAL

Diagnóstico: se sienta al paciente en el suelo, se le abren y cierran los brazos varias veces y luego se estiran hacia arriba intentando que los dos brazos alcancen la misma medida. Si no la alcanzan, es que tiene la *paletilla caída*.

Curación: el ritual de curación varía según las diferentes versiones. En términos generales, el paciente cruza los brazos hacia atrás sobre la espalda, el oficiante le coge las manos por detrás y tira de ellas mientras le aprieta la espalda con la rodilla al tiempo que pronuncia una o varias veces la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Goza de gran difusión en todo el occidente de Asturias: Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Grandas de Salime, Eilao, Bual, Villayón, Los Ozcos, Taramundi, San Tiso d'Abres, Castropol, Tapia de Casariego, El Franco, Cuaña, Navia.

OBSERVACIONES

La *paletilla* o *espinilla* es un supuesto hueso que se encuentra en la boca del estómago y que correspondería anatómicamente al cartílago xifoides; es decir, a la punta del ester-

nón. Su torcedura o luxación, como consecuencia de un sobreesfuerzo físico, provoca dolor continuo, vómitos, fatiga e inapetencia; lo que popularmente se conoce como “tener la paletilla (espinilla) caída”. En el *Diccionario de autoridades* (1726-1739) se define este órgano y la dolencia a él asociada, circunscribiéndola a una determinada área geográfica –las costas del norte de España— y aludiendo a las prácticas supersticiosas que se llevan a cabo para su curación:

Cierta ternilla que hai en la boca del estómago que se suele relaxar, haciendo alguna fuerza, o resfriarse: lo que es más común en las costas del Norte de España, donde usan de varios remedios (y algunos supersticiosos) siendo el más eficaz poner una bisma en el estómago y la espalda, de que se infiere su relaxación. La gente vulgar cree que esta ternilla se le cae, y por eso es tan común el decir que se les cae la paletilla; pero la gente de juicio se rie de esta vulgaridad. Llámala también espinilla. Por manera que lo que llaman la paletilla caída, es relaxación y flaqueza en la boca del estómago.

Según el *Diccionario de medicina y cirugía* de Antonio Ballano, publicado entre 1815 y 1817, esta afección recibe el nombre de “gastrodinia” y se describe en estos términos:

Esta enfermedad la padecen con mucha frecuencia nuestros Gallegos y Asturianos, y aún en otras provincias de España. Se ha dudado de su existencia, no por otra causa sin duda, sino por la ridícula curación vulgar que emplean dichos Asturianos, reducida a frotos en las muñecas y otras partes, tan inconexas y fuera de propósito, como injustos los que deciden y niegan esta enfermedad teniéndola por una superstición médica; pero los que la han examinado con mejor crítica han hallado la realidad del mal, y que su curación consiste en volver a la regularidad el cartílago xifoides, que los esfuerzos, las caídas y otras causas violentas hicieron que perdiese su conformación.

A finales del siglo XIX, la creencia en la *paletilla caída* o *paletilla en bajo* estaba tan extendida en Asturias que el médico Eladio García Jove dedica todo un capítulo de sus *Errores populares en Asturias* (1891) a desmentir esta supuesta afección, que enmascara en ocasiones los síntomas de otras enfermedades mucho más graves como la tisis pulmonar o tuberculosis. Además de su florida prosa, el testimonio de García Jove tiene el valor añadido de que relata su primera experiencia como médico recién titulado en la Pola de Llaviana que le vio nacer:

Nunca olvidaré aquella simpática niña de quince abriles, que desde las puertas de la muerte me habló con tanta espontaneidad y galanura. Estaba hermosísima. Recostada en un modesto lecho de una humilde casa de estas montañas, tenía su linda cabecita apoyada sobre una finísima mano, cuyo demacrado brazo descansaba en blanca y tosca almohada.

Cuando yo entré en su habitación, acababa de sufrir un violento acceso de tos, y en sus pálidas mejillas había colores de Murillo y en sus húmedos ojos destellos angelicales [...]

Acogió mi presencia con una dulzura infinita, y con voz algo ronca y estinguida, me dijo:

Esperaba a usted con impaciencia; toda la noche le he visto en sueños, aunque mi calenturienta imaginación no le figuraba tan joven; mi padre supo que había llegado usted ayer con su carrera terminada e inmediatamente ya fue a molestarle para que viniese a verme; mi enfermedad tiene una larga historia, tengo la paletilla en bajo, y de ahí se originan todos mis dolores, todo mi penar [...] Hace un año empecé a ponerme triste, tenía con frecuencia dolor de cabeza y de espaldas, mucho decaimiento de cuerpo, alguna debilidad en el estómago, y bastante opresión en el pecho; perdí el apetito y el sueño y de día en día palidecía notablemente [...]

Al oscurecer de aquel mismo día, teniendo su cabecita apoyada sobre la mano derecha, y pensando en lucir su vestido azul en la próxima verbena de San Juan, murió mi primera cliente, aquella joven llamada María, que visité al siguiente día de mi llegada al pueblo natal con el título de médico en el bolsillo y un mundo de ilusiones en la cabeza.

Después hablé a aquellas gentes de tisis pulmonar, no lo creyeron. María había muerto por no habersele levantado a tiempo *la paletilla* que tenía en bajo.

[...] Aquella ansiedad epigástrica, aquel vacío que se siente en la boca del estómago, aquel decaimiento del cuerpo y del espíritu, no tiene para el vulgo otra explicación más racional que la de haberse desprendido alguna parte del estómago; hay quien cree que se atribuye esta enfermedad al descenso o desviación del apéndice sifoides; pero no, la paletilla es un objeto ideal, una palabra que buscó el vulgo para cubrir su ignorancia y que explotan los curanderos y curiosas, más que con un fin lucrativo, como mera vanidad de su misma falta de conocimientos⁵³².

La misma preocupación, respecto de Galicia, expresa el médico lucense Jesús Rodríguez López en *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (1895), cuando afirma que:

Entre las preocupaciones supersticiosas de los gallegos, la más extendida y difícil de desarraigar es la creencia en que hay dos huesecitos susceptibles de moverse, *de caer*, como ellos dicen, y que pueden ser levantados, esto es, vueltos a su lugar por medio de oraciones, entre otras varias prácticas más o menos ridículas que emplean con el mismo fin. A uno de estos supuestos huesecitos le llaman *paletilla*, y a otro, *espiñela*. [...] Salta a la vista que estos procedimientos son sumamente perjudiciales, en cuanto constituyen un criminal engaño, que hace al enfermo abandonar su padecimiento, hasta el límite a veces, que cuando reconoce la farsa, no tiene cura. [...] Por eso considero sumamente humanitario el que por todos los medios se procure desterrar la creencia en la paletilla y en la espiñela, que tantos perjuicios suelen acarrear a los crédulos pacientes⁵³³.

⁵³² Eladio García Jove, *Errores populares en Asturias* (1891), pp. 9-17.

⁵³³ Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (2ª ed. 1910), pp. 104-109.

Aunque por otras razones, las medidas para desarraigar estas prácticas ya se habían tomado al menos dos siglos atrás, cuando en las *Constituciones sinodales del obispado de Oporto* (1687) se prohíbe el uso de “ensalmos ou palavras para curar feridas ou doenças, ou levantar a espinhela”. No en vano, cuatro años antes, en 1683, el tribunal inquisitorial de Coimbra había iniciado un proceso contra una tal Maria Antonia, casada con Manoel de Oliveira, labrador y vecino de la aldea de Seixo, en Villa da Feira (Portugal). Habiendo sido delatada por supuestas prácticas hechiceras, Maria Antonia se presentó voluntariamente ante el tribunal, siendo amonestada para que dijese la verdad en descargo de su conciencia y remedio de su alma. En el primer interrogatorio, la acusada confesó saber algunas oraciones para ayudar a parir, unir voluntades y deshacer discordias, cortar las lombrices, *levantar o queixo* y *espinhela cahida*. Así se recoge la referencia a esta última en el acta levantada por el tribunal:

E para curar os que tinham a espinhela cahida e ventre, dizia: “En nome do Padre, do Filho e do Espirito Santo, Jesus, Jesus”. E, ditas por tres vezes estas palavras, continuava dizendo: “Assim como as ondas do mar fóra não saltar e tornam ao seo lugar, assim torne o ventre e espinhela a seu lugar para serviço de Deus. Amen”⁵³⁴.

Como consecuencia de su autoinculpación, Maria Antonia fue conducida a la cárcel, donde permaneció cierto tiempo hasta que fue llamada de nuevo a declarar en un segundo interrogatorio, que tuvo lugar en presencia del aparato instrumental de tortura. En vista de sus extraordinarias habilidades, que incluían la curación a distancia utilizando prendas de una persona ausente, lo cual no podía ser sin auxilio del mismo demonio, se la acusó de tener pacto con el diablo, a cuyo poder se habían de atribuir los efectos de tales curaciones. En consecuencia, el tribunal del Santo Oficio declaró a Maria Antonia hereje y apóstata de la santa fe católica, con sentencia de excomunión mayor y confiscación de todos sus bienes. Sin embargo, teniendo en cuenta que la reo confesó sus culpas ante la mesa del Santo Oficio, dando muestras de arrepentimiento, fue condenada a comparecer en auto de fe con capirote y rótulo de hechicera, a ser azotada por las calles públicas de la ciudad y a abjurar públicamente de sus heréticos yerros, para cuya penitencia le asignan cárcel y hábito penitencial perpetuo, siendo desterrada para siempre del lugar de Seixo y por tiempo de cinco años para el reino de Angola.

Volviendo de nuevo a Asturias, tan solo veinte años después de este proceso inquisitorial, en carta fechada en Madrid a 12 de julio de 1703 y dirigida por [Juan] Francos Miranda, eclesiástico natural del concejo de Tinéu, a su tío Alonso Francos, cura de

⁵³⁴ Camillo Castello Branco, *Cavar em ruínas* (1920), p. 198. Cfr. Manuel Bernardes Branco, *Portugal na epocha de D. João V*, (2ª ed. 1886), p. 12.

San Esteban de Sobrado (Tinéu), se le encargan ciertas averiguaciones sobre un saludador del pueblo de Francos, llamado Domingo Colado, que inciden precisamente en uno de los aspectos señalados en el proceso inquisitorial de Coimbra como prueba inculpativa de pacto diabólico: el levantamiento de la paletilla a una persona ausente. Dado el interés de este documento inédito para este y otros aspectos de lo contenido en este libro, lo transcribimos por extenso:

[...] Ofréceseme pedir noticia de si Vm. save y a oído dizir, a otras personas, cómo Domingo Colado en virtud de ser saludador dize que save los pecados que cada uno tiene en su memoria y que se obliga a rebelarlos, y además que se obliga a hacer a un animal rodillarse delante de sí y otras cosas más que por allá corren más notorias, como que tiene potestad para conjurar los nublados y que de sí los conjura y a este modo todo lo que Vm. pudiere averiguar con mucha maña y sigilo, así por hombres como por mugeres; y me avisará Vm., quiénes lo dicen, cómo se llaman. Destas mismas preguntas me ará Vm. favor de pasar a Francos, y acerlas a Antonio del Balle, y si se acuerda averme dicho que el día de San Bartholomé quando apedró aquel partido, que se binieron de Tablado por Rebiella para Francos, a dicho el Doctor que toda la noche [empeso] avía estado conjurando y que él bien lo savía lo que avía de suceder, mas no lo avía podido remediar y que si no fuera por él más avía de haver sido. Y que a esto le avía dicho Pedro Julián del Viso, que mejor fuera a la feligresía darle cada uno dos celemines de pan para que tuviera cuidado de conjurar los nublados. El otro que benía con ellos quién era, y que si save que estendió voces señalando partes como dizir fulano y fulana son brujas. Esto he de dever a Vm., que me aga este gusto, y el grande mérito que Vm. tendrá para con Dios expeler estas odolatrías de la República. Y también que ninguno se quiere enemistar con estos hombres, por tenerlos miedo, y que en teniendo enemistad con ellos luego tienen algún mal subceso, como si los animales de casa se les mueren y que las bacas en lugar de dar leche dan sangre. Si Vm. save esto que refiero, de entrambos o de alguno de ellos, me avisará, como también de los que dixeren alguna destas cosas, aunque no lo ayan visto, si no es que lo an oído dizir. *Y también si Domingo Colado lebanta la paletilla por palabras, con que le digan el nombre del paciente, aunque esté ausente.* Y si pone collares benditos por su boca a las bacas para que las bruxas uyan. Desto, lo que de Vm. [...] de la Oteda. Y esto lo escribo a Vm. por tener la bentaja de leer esta por sus ojos, para que no se publique asta tener yo noticia acá que el informe que el confesor me a dado es como digo, y todo lo que llebo dicho. Yo soi savior muchos días a y más e savido que este Doctor, el motivo que tuvo para benirse fue porque el cura de San Martín de Gera le encerró en su casa y le molió a palos porque a dos mugeres de su feligresía las dijo que estaban echizadas y que si le pagavan bien les daría unas zédulas del cura de Cangas de Onís y que sanarían, y las traxo unos pedazos de Bula Vieja [...]⁵³⁵.

⁵³⁵ Carta fechada en Madrid a 12 de julio de 1703 y dirigida por [Juan] Francos Miranda a su tío, Alonso Francos, cura de San Esteban de Sobrado (Tinéu), que reproduzco gracias a la amabilidad de Javier García, de Bustellón, Tinéu.

No sabemos cuáles eran las “palabras” que el saludador tintetense, Domingo Colado, empleaba para “levantar la paletilla”; pero seguramente no habrían de diferir en mucho de las fórmulas de tipo asturiano occidental que se recogen en este apartado. Asimismo, el levantamiento de la paletilla “a distancia” aún se sigue practicando en pleno siglo XXI en algunas zonas del occidente asturiano, como se puede ver en este testimonio grabado en la localidad de Arredondas (Taramundi) en el año 2012:

Viñan muitos a erguir la espinilla porque mi madre y mi padre sabían levantarla... y eu inda tamén inda a erguía pur aí a algunhos, porque eu o que víralle a miña madre ya eso y as palabras sabía-as:

Espinilla, paletilla,
 calleiro de fulano de tal [nombre del paciente]
 volve al sou lugar
 como volven las ondas del mar
 con perdón de Dios y de la Virgen María,
 un padrenuestro y un avemaría.

Inda muitas veces a ergo a miña nora que ta en Andorra, que di que lle doe o estómago e chámame por teléfono e dizme:

—Dime a espinilla, que teño dolor e tal...

E érguese de palabra, e parece mentira. Eu agora d’esto nun cunto nada a naide porque dicen qu’è unha bruxería, e... eso pasóu, era cousa antigua, agora hai úas cousas modernas, entenderánse con elas. Eu calo a boca porque ahora, se dicen eso, dicen: “Éche meiga, éche bruxa”. Nun se pode decir eso. Y eu calo a boca.

[Gimena Calvín, 84 años, Pardiñas-TARAMUNDI]

[Suárez & Ornosá (inédita) 2012]

Esta aplicación de las nuevas tecnologías de la comunicación para el levantamiento de la paletilla a distancia no es un fenómeno esporádico ni aislado, como se puede ver en este otro testimonio grabado en la localidad de Espasande (San Tiso d’Abres) en ese mismo año 2012:

Pa levantar la espinilla pues la persona que viene a levantarla yo la siento en el suelo, sentadina con la espalda recta, y luego le cojo estos dedos [los pulgares], le levanto los brazos y si los tiene iguales está bien; si los tiene desiguales es que está caída la espinilla. Luego le dejo caer los brazos otra vez y le cojo estos otros dos dedos [dedos medios], le estiro los brazos p’arriba y lo mismo, luego le vuelvo a dejar caer los brazos despacio p’abajo; luego le vuelvo a coger estos [dedos anulares] así p’arriba... y si la tiene caída yo le digo: “Bueno, la tienes caída”. Entonces cojo, me cruzo de brazos y le digo: “¿Cómo te llamas?”. Pues... “fulano”,

por ejemplo, Isabel Miranda López, como me llamo yo, tienen que ser los dos apellidos, entonces digo:

Espinilla, paletilla y calleiro
de Isabel Miranda López,
vuélvete a tu lugar
así como las olas se vuelven al mar,
en nombre de Dios y de la Virgen María
tres padrenuestros y un avemaría.

Luego me santiguo, rezo los tres padrenuestros y rezo tres aves marías, y detrás de cada padrenuestro y de cada avemaría un “gloria al Padre”, que yo mi padre me aprendió así y lo hago siempre así. Luego le vuelvo a coger otra vez los dedos, los tres dedos que le pertenecen, y si están aplomaos, o sea si están iguales, es que va bien. Entonces cojo, le mando sentarse, le cruzo los brazos y le doy un apretujón aquí en la espalda hasta que suene un hueso o dos o los que sean, tiene que estallar un poco la espalda. Luego cojo, lo levanto, cojo un vaso de agua y le mando tomar tres papadinos de agua, pero separados, no seguidos, y eso es lo que me aprendió mi padre. No sé, a lo mejor hay quien dice que es una brujería, pero yo... para mí misma la levanto yo misma, y para mí pues va estupendamente. Pues todavía no hace mucho tiempo que me llamó una vecina de Lourido pa levantarle la espinilla a una hija, por el teléfono ¿eh?, ella se la miraba allí y luego yo desde aquí desde casa pues se la levantaba, y luego la llamaba otra vez yo a ella y decía: “Bueno, mírasela” y esperaba a que se la mirase y... ya está. Y se la curé por teléfono hace un año o año y pico, sí. Eso, claro, sabiendo la otra persona que me llama... sabiendo los dedos que tiene [que coger] y cómo tiene que hacer.

[Isabel Miranda López, 53 años, Espasande-SAN TISO D'ABRES]
[Suárez & Ornosá (inédita) 2012]

Tanto las versiones que acabamos de reseñar como el resto de fórmulas del occidente asturiano que figuran en este apartado, tienen correspondencia con las tradiciones gallega y portuguesa. Así, por ejemplo, en el municipio de Outeiro de Rei (Lugo), donde es preciso rezar nueve veces la siguiente oración:

Santa Ana parió a María,
María parió a Cristo,
santa Isabel a san Juan,
como estas tres son verdades,
a espinilla e paletilla de [nombre del paciente]
se lle volva ó seu lugar
como as ondas ó mar
e o crego revestido no seu altar,

co poder de Dios
e da Virxen María,
un padrenuestro
e un avemaría⁵³⁶.

E igualmente en Porto do Son (Coruña), donde el oficiante y el paciente se santi-guan, diciendo: “En nombre de Dios y de la Virgen María”; a continuación el oficiante pronuncia el nombre y apellidos del enfermo y añade:

Paletilla y espinilla,
vete a tu lugar,
como as olas van a-o mar.
Con el nombre de Dios
y de la Virgen María,
un padrenuestro
y un avemaría,
a la Santísima Virgen María⁵³⁷.

En Padrenda (Orense), donde enfermo y curandero rezan un padrenuestro y un avemaría, y a continuación el curandero recita esta fórmula:

Calleiro, paletilla,
espinilla, asadura,
volve ó teu lugar de [nombre del paciente],
como o cura vai ó seu altar,
as palomas ó seu palomar,
e as ondas van ó mar.
Esto non é
pol-a miña sabiduría,
qu-é por a de Dios
e-a da Virgem María⁵³⁸.

Y también en Forcaréi (Pontevedra), donde sientan al enfermo en el suelo, igua-lándole ambas manos sobre la cabeza. A continuación le suspenden en el aire por los brazos y recitan el consabido ensalmo:

⁵³⁶ José Manuel Blanco Prado, “Algunas consideraciones sobre la medicina popular en la provincia de Lugo. Las curaciones por medio de ensalmos (I)” (2007), p. 13.

⁵³⁷ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 175.

⁵³⁸ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 183.

Paletilla y espiñela
 se volvan ó seu lugar
 como os santiños ó altar,
 e-as ondiñas do mar,
 de [nombre del paciente].
 Pol-a gracia de Dios
 e da Virgen María,
 con un padrenuestro
 e avemaría⁵³⁹.

Por lo que respecta a Portugal, además de la fórmula que se recoge en el proceso inquisitorial de Coimbra (1683), aún perviven en la tradición oral ensalmos de este tipo para la curación de la *espinhela*, si bien de forma minoritaria frente a otro tipo de fórmulas. Así, por ejemplo, en esta procedente de Matosinhos (Oporto):

Assim como o padre
 vai para a sacristia,
 se veste e reveste,
 e vai para o altar,
 a espinhela de [nombre del paciente]
 va para o seu lugar⁵⁴⁰.

O en esta otra, procedente del Alentejo, para el mismo fin:

Senhora d'Encarnação é Mãe da Virja Maria.
 A Virja Maria é Mãe de Jasu Cristo.
 E ta' cert' isto com' e cert' o padre
 'tar a dezer missa no altar
 e a 'spinhela 'tar tombada
 e tornar o sé lugar...⁵⁴¹

Y su aplicación es extensible a otro tipo de dolencias, como la “caída” de *madre* o útero. Así, por ejemplo, en esta fórmula procedente de Vinhais (Braganza):

Madre tente em forte
 assim como Nosso Senhor Jesu Christo

⁵³⁹ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁴⁰ Maria Alves Lima, *Matosinhos contribuição para o estudo da linguagem, etnografia e folclore do concelho* (1963), pp. 272-273.

⁵⁴¹ Joaquim Roque, *Rezas e benzeduras populares (Etnografia Alentejana)* (1946), p. 13.

esteve na hora da sua morte;
 i assim como as ondas do mar
 saem do mar e tornam p'ró mar,
 torna tu, madre, ao teu logar⁵⁴².

Sin embargo, y por lo que respecta a la tradición portuguesa, el levantamiento de espinilla se suele efectuar únicamente mediante procedimientos manuales como los descritos, siendo minoritario el empleo de fórmulas verbales para este fin.

69

Para el desfilado

(dislocación de un miembro / distensión de ligamentos)

69A

(RITUAL CON NUEVE PIEDRAS)

69A.1

Una dislocación, en el occidente [de Asturias], se llama *salto de corda*. La cura casi siempre una mujer; la cual junta nueve piedras de las goteras de un hórreo —de una panera no sirven—, y las echa en el regazo; en seguida coge una y dice así:

Corda saltada,
 corda cabalgada,
 que na carne fuche criada,
 da carne pasácheme al hoso,
 vólvet al tou llugar
 como Jesucristo al sou altar...

Y con la piedra en la mano, va trazando semicírculos en torno de la parte lastimada, comenzándolos siempre por arriba, uno a un lado y otro al otro, y evitando que se junten por arriba y por abajo. A cada semicírculo que marca, la mujer recita un verso. Coge en seguida la segunda piedra, y con las dos en la mano repite la anterior operación... Y lo mismo con tres, y cuatro, y cinco, hasta completar las nueve. Tira después las nueve por la espalda, y con ellas tira el mal... Es condición el practicar el acto tres días consecutivos.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]

[Cabal (1928), pp. 301-302]

⁵⁴² Firmino A. Martins, *Folklore do concelho de Vinhais* (1928), p. 29.

69A.2

Corda saltada,
 corda cabalgada,
 en hueso y carne
 fuiste criada,
 Cristo te volva a su lugar
 como se volven las hojas del misal.

Y hay que amañar nueve piedras, tres veces lo menos. Y úa tiraya así, y el outra así, y el outra así, y el outra así [una para cada lado], faendo a cruz sobre el sitio donde duela.

[Rosalía Oliveros Fuertes, 68 años, Sarceda-BUAL]
 [Suárez López (inédita) 1997]

69A.3

Eso era cuando decían que “saltaba” a *corda*, como ahora cuando dicen que rompiche el menisco o que che salíu el menisco o un tendón o eso. Antes decían úa *corda*.

Filo que de corda y sangre saliche,
 vólvetete por unde viche,
 fai como as ondas del mar,
 que por gracia de Dios y del Espíritu Santo
 vólvense al sou llugar.

Pañaban nueve piedras nas goteiras del hurro, onde caían as goteiras del hurro, y decíanlo nueve veces. Y cada vez que lo decían tiraban úa piedra, úa pa cada lado. Tiraban úa piedra pa cada sitio.

[Eulalia Martínez Suárez, 65 años, Silbón-BUAL]
 [Suárez López (inédita) 1997]

69A.4

Escontra los retorzones y golpes. Necesítense guixarros (necesariamente de los qu’apaecen debaxu les goteres que pinguen del teyáu del horru). Cuéyese una piedra y, dempués de santiguase, dizse:

Dios quiera y la Virgen María
 que che acollezca esta melecía:
 corda saltada,
 corda cabalgada
 ente carne y sangre

fuche criada.
 Vólvet al tou llugar
 como se volven las ondas a la mar.

Darréu rézase l'avemaría y el padrenuestru y tírase la piedra p'atrás de mou que pase percima la tiesta y que salga per una puerta abierta namás pel llau d'arriba. El procedimiento hai que repetilu con nueve piedras y facelo tres díes seguíos.

[VILLAYÓN]
 [Castro & Riaño (1984), p. 64]

69A.5

En otras parroquias emplean distinta fórmula para curar el mal. Al pie de una fuente que no se seca nunca y por eso la llaman *fuelle prial*, cogen nueve piedrecitas y con una de ellas cruzan el miembro dislocado y lo conjuran diciendo:

Estas piedras y estos huesos
 vuélvanse a su lugar,
 como el agua de esta fuente prial
 corre pal mar.

Y vuelta enseguida a empezar el conjuro hasta terminar las nueve piedrecitas. La operación se repite nueve días.

[Vilamayor-IBIAS]
 [De Llano (1922), p. 124]

69A.6

El *mal del filu* es, en ciertos aspectos, semejante al de la *paletilla caída* o abrirse de *arcas*. Se toman nueve piedras del camino “por donde ande el carro” y por donde “haya pasado el Santísimo” y se forma con ellas un montoncito. Se arrodilla el ensalmador y recita nueve veces, haciendo tres cruces cada vez:

Con licencia de Dios
 y del Espíritu Santo,
 filu, qu'arde y ardiche,
 vuélvete a donde saliche.

Y al terminar cada oración, ha de tirar hacia atrás, por encima del hombro izquierdo, sin ver donde caen, cada una de las piedras.

[Los Ozcos, 1959]
 [Lamuño (2008), p. 107]

69A.7

Cuando tías un esguince, que torcías un tobillo o tal... una tía mía sabía facer eso, chamábanlle “curar del fío”. Había que coller sete pedras nun cruce de camios, e con aquelas sete pedras facíanse sete cruces e dicindo:

Fío que quemache
e fío que ardiche,
vólvetes al sitio donde naciche.

Eu nun creo muito n'esas historias pero ser era matemático, que el problema que tías de torcedura ou esguince ou o que fose, eso desaparecía por arte de magia.

[Neri Rodríguez Rancaño, c. 60 años, SANTALLA D'OZCOS]
[Suárez López (inédita) 2007]

69B

(RITUAL CON RAMAS DE SAÚCO)

69B.1

Está *desfilada* la persona o res que sufre la dislocación de un pie o de una mano. El encargado de curar el miembro, se persigna, y con un trocito de rama de saúco, al cual llaman *baiteiro*, hace varias cruces sobre la parte dolorida y al mismo tiempo dice así:

Baiteiro te pongo
que no seas desfilado
no seas mancado,
este baiteiro está bendito
por la gracia de Dios
y de Jesucristo.

Y tira el baiteiro lejos de sí; el medicamento se repite nueve días.

[Vilamayor-IBIAS]
[De Llano (1922), pp. 123-124]

69B.2

Cuando uno sufre una distorsión de un miembro, acostumbra a ir a un curandero especializado en distorsiones de mús[cul]os y dislocamientos de huesos. Este con muy poca delicadeza y sin preocuparse de si lastima, o no, le aprieta varias veces con el dedo pulgar en la parte dislocada y después de otros tan innecesarios como dolorosos movimientos, frota

con aguardiente del país, por fuera y por dentro, al enfermo, y le coloca unas cruces de sauce [sic] sobre la parte enferma, mientras pronuncia estas palabras:

Baíto che poño,
non señas mais desfilao,
nin mais quebrantao.
Por la gracia de Dios y de la Virgen
sano serás, amén.

[IBIAS]

[Fonteriz (1960), p. 292]

69B.3

Mi madre, que en paz descanse, era a médica que había nel pueblo, que iban todos a curar el desfiláu allí, pero eu nun aprendín a oración tampouco. Rezaba nun sei qué oración era, santiguábase con unos palos de baíto, cruzaba y...

Baíto che poño
pa que nun seas mais desfilado
nin desnogado,
con este baíto tan inxertado,
por la gracia de Dios
y de María Santísima, amén.

[una mujer, Uría-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

69B.4

Nueve palos de baíto, hay que pasalos, por ejemplo, si tienes un dedo malo:

Este dedo de [nombre del paciente]
ni sea desfiláu
ni sea desnogáu,
así como este binteiro
non sea inxertáu,
vaya por la obra de Dios
y el Espíritu Santo, amén.

Se pasa cada palo tres veces haciendo cruces por encima de la desfiladura mientras se reza la oración, nueve veces, y al final se pasan los palos todos juntos. Después se reza un padrenuestro y un avemaría.

[Pacita Méndez, c. 70 años, Seroiro-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

69B.5

Hay que coger nueve palos de baíto y pasalos tres veces...

Este nembro
ni sea quebrantado
ni desnogado
ni desfilado
así como este baíto
non foi inxertado,
por la gracia de Dios
Nuestro Señor, amén.

[Irene, c. 60 años, Seroiro-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

69B.6

Por este binteiro
que (no) fue insertado,
ni fue esnucado
ni fue esnuado...

La mujer que me lo contó (la misma hija del curandero) había olvidado los versos siguientes, pero recordaba muy bien que su padre tenía gran cuidado de cortar las ramitas por los nudos mismos. Las ramitas las aplicaba una a una, tendidas sobre el miembro enfermo, y sin levantarlas del miembro, las hacía girar 90 grados (es decir, formando una cruz en relación a la posición primera); luego arrojaba las ramas cada una en una dirección distinta. Cuando las ramas se secaban, el miembro dislocado quedaba sano otra vez.

[Sarzol-EILAO]

[Alonso (1946), p. 21]

69B.7

Hay que santiguarse y decir:

El desfilao,
el desnodao,
el quebrao,
el restelao,
así como este nembro
ta desfilao

y desnodao,
 así teña este trocho
 desfilao y desnodao
 por la gracia de Dios
 y del Espiritu Santo, amén.

[Nota del colector]: hay que hacerlo con nueve palos y rezar la oración una vez por cada palo.

[Obdulia Muñiz Fernández, 72 años, Vilalaín-ALLANDE]
 [Suárez López (inédita) 1996]

69C

(RITUAL CON OFICIANTE MADRE DE GEMELOS)

69C.1

Dicen que una persona está *desnogada* cuando sufre una distensión de los ligamentos de un pie o de una mano. Y para curar al desnogado se busca una mujer que haya tenido dos hijos de un parto. La cual se pone descalza sobre el miembro enfermo y dice:

Sana tú, de tu desnogadura,
 como sané yo de mi ximielgadura.

[San Antolín-IBIAS]
 [De Llano (1922), pp. 122-123]

69D

(RITUAL CON SIMULACIÓN DEL ACTO DE COSER)

69D.1

En Murias actuaba también Sinforiano del Cabo, que fía de practicante aficionado por aquella zona. [...] Súa madre María del Cabo era conocida por *menciñar el fío* cosendo con úa aguya nun nouvello de lana, pasando a aguya de llao a llao. El enfermo preguntaba. “¿Qué coses ahí?”. María siguía texe que texe y de paso iba dicindo en voz baxa as palabras qu'entós s'empleaban pra curar el *fío*:

Fío esnougado,
 fío montado,
 fío descabalgado
 que prenda nel óso

como a lana que coso.
Pola gracia de Dios
y da Virgen María,
un padrenuestro
y un avemaría. Amén.

[Murias-SANTALLA D'OZCOS]
[Martín de Villar (2015), p. 470]

FUNCIONALIDAD

Volver a su lugar el tendón o ligamento dislocado.

RITUAL

En la modalidad tipo 69A, el ritual se realiza con nueve piedras recogidas en el lugar donde caen las goteras del hórreo, en un cruce de caminos o en un lugar por donde haya pasado el viático (según las diferentes versiones) y se trazan cruces sobre la parte afectada mientras se recita la fórmula verbal. Las piedras empleadas en el ritual se arrojan hacia atrás por encima del hombro, sin mirar hacia donde caen.

En la modalidad tipo 69B, se cogen nueve ramas de *baíto* (saúco) y se van trazando cruces sobre la parte afectada con cada una de ellas mientras se pronuncia la fórmula verbal, arrojando posteriormente cada rama en una dirección distinta. A medida que se van secando las ramas, se va curando la dolencia.

En la modalidad de tipo 69C, el ritual ha de ser oficiado por una mujer que haya tenido dos hijos en un solo parto, la cual pone sus pies descalzos sobre la parte afectada mientras pronuncia la fórmula verbal.

En la modalidad de tipo 69D, la oficiante del ritual simula el acto de coser con una aguja a través de un ovillo de lana. La persona afectada le pregunta qué está cosiendo y la oficiante responde con las palabras de la fórmula verbal mientras simula el acto de coser.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

69A: Se documenta en el occidente de Asturias: Ibias, Grandas de Salime, Bual, Villayón, Los Ozcos.

69B: Se documenta mayoritariamente en el concejo de Ibias, con documentaciones esporádicas en los concejos de Allande y Eilao.

69C: Documentada en versión única en el concejo de Ibias.

69D: Documentada en versión única en el concejo de Santalla d'Ozcos.

OBSERVACIONES

Las fórmulas que agrupamos bajo este epígrafe se emplean tanto para la dislocación de un miembro como para la distensión de ligamentos, que en la zona occidental de Asturias recibe el nombre de *salto de corda*. En las fórmulas verbales de tipo 69A se trata de conseguir que el miembro dislocado o el ligamento distendido recuperen su estado anterior estableciendo una analogía similar a la empleada en las fórmulas para levantar la *paletilla caída* (fórmula tipo 68); es decir, que vuelvan a su lugar “así como las ondas del mar se vuelven a su lugar”, que es la mayoritaria en este tipo de fórmulas. Esta analogía es sustituida en ocasiones por otros motivos secundarios: “como Jesucristo al sou altar” (69A.1); “como se volven las hojas del misal” (69A.2).

Las fórmulas de tipo 69B constituyen otra modalidad, por cuanto que la fórmula verbal empleada es diferente y en lugar de nueve piedras la ejecución del ritual se realiza con nueve ramas de saúco, que en la zona occidental de Asturias recibe los nombres de *baiteiro*, *bianteiro*, *binteiro*, *benteiro*, *baíto* o *bainto* (< lat. *benedictus*), arbusto conocido por sus propiedades como repelente de brujas y otros seres maléficos. Siendo el saúco un arbusto que nace y se cría de forma espontánea, la analogía que se establece en la fórmula verbal parte del hecho de que así como el saúco que se aplica sobre la contusión no fue sembrado ni injertado por el hombre —es decir, que su naturaleza deviene directamente de la potestad divina—; así mismo, por potestad divina, sea curada la afección del paciente. Este tipo de analogía tiene paralelos en la tradición portuguesa, donde se conoce al saúco como *sabugueiro* (en asturiano, *sabugo*) o *sempre-verde* y se emplea para la curación de la erisipela. Así, por ejemplo, en el concejo portugués de Guimarães, donde se hacen cruces sobre la parte afectada con una rama de saúco mientras se pronuncian fórmulas como estas:

Sempre-verde encarnado,
que em Belém nasceste
sem ser semeado,
tira do meu corpo
êste fole e êste ruborado...

Sempre-verde bem aventurado,
nascido sem ser semeado;
de chuva orvalhado,
de vento abanado,

de sol aterroado:
talha-me êste ruborado...⁵⁴³.

Y también se emplea en Galicia, aunque aplicada normalmente al laurel, en diversos ensalmos para la cura de aires maléficos, como en las siguientes fórmulas de la provincia de Pontevedra:

Loureiro que foches nacido
e non foches plantado,
sácalle o aire
a este escomulgado⁵⁴⁴.

Loureiro que fostes nado
e non fostes plantado,
quitalle o-aire
a este meniño,
de vivos, de mortos
e de condenados⁵⁴⁵.

Además del noroeste peninsular, esta fórmula tiene paralelos en la tradición andaluza, como se puede ver en esta “oración del romero” para atraer la buena suerte a comercios y hogares, anotada por la Inquisición de Granada a mediados del siglo XVII:

En el nombre del Padre,
del Hijo y del Espíritu Sancto,
romero sois nazido y no sembrado,
dame la virtud que Dios te ha dado,
así como eres romero
entre en mi cassa la grazia de Dios...⁵⁴⁶

En otro proceso inquisitorial incoado por el tribunal de Llerena (Badajoz) en 1718, fue llamada a declarar una mujer llamada María Alonso, acusada de hechicera por varias vecinas de la villa de Cañamero (Cáceres). Segun el relato de los testigos, la

⁵⁴³ Luís de Pina “Medicina Popular (Segundo a tradição de Guimarães)” (1925), pp. 214-215. Cfr. otras versiones portuguesas en Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882), p. 40; Teófilo Braga, *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições* (II) (1885) p. 221; Augusto C. Pires de Lima, “Tradições populares de Santo Tirso” (1914), p. 23; J. D. da Rocha Beza, “Crendices e linguagem de Pedroso (concelho de Gaia)” (1916), p. 289.

⁵⁴⁴ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980) p. 63.

⁵⁴⁵ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁴⁶ Juan Blazquez Miguel, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España* (1989), p. 293.

rea afirmaba que para tener paz en su casa y la amase todo el mundo había hecho el “zajumerio del romero”, que consistía en bendecir el romero antes de encenderlo para el sahumero, pronunciando tres veces estas palabras:

En el nombre del Padre,
del Hijo y del Espíritu Santo,
romero sois nacido y no sembrado,
dame la virtud que Dios te ha dado,
que entre en mi casa el bien y salga el mal.

Terminada dicha bendición, encendía el romero y *zajumaba* la casa, tras lo cual se ponía a la puerta diciendo: “Entre el bien y salga el mal”. Por este motivo, la rea fue llevada a las cárceles secretas de la Inquisición de Llerena, donde fue encerrada a la espera de auto y nunca más se supo de ella⁵⁴⁷.

Y en tiempos más recientes, se recrea esta misma fórmula en una cancioncilla que a mediados del siglo XX cantaban los trilladores en el pueblo de Alosno (Huelva):

Romerito que naces
sin ser sembrado,
dame de esas virtudes
que Dios t’ha dao⁵⁴⁸.

Esta fórmula ha alcanzado gran popularidad en la tradición hispanoamericana, donde se conoce como “oración del ramo bendito” y forma parte de diversos rituales de santería. Así, por ejemplo, en Méjico, donde se reza esta “oración a la Santa Muerte para limpiar negocios”:

Romero bendito,
de Dios consagrado,
que fuiste nacido,
no fuiste sembrado,
por la virtud
que Dios te ha dado
haz que entre lo bueno
y salga lo malo⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Fermín Mayorga, “Los herejes de Cañamero”, en www.ayuntamientocanamero.org/INQUISICIÓN/inquisición.html.

⁵⁴⁸ José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 36.

⁵⁴⁹ Lilian Scheffler, *Magia y brujería en México* (México D. F. Panorama, 1983), p. 149.

Y también esta “alabanza bendita de las tres hierbas” para proteger el hogar de enfermedades y malos espíritus:

Albahaca, ruda y romero,
de la tierra y Dios consagradas,
que por virtud silvestre nacieron
y no fueron por manos sembradas.

Albahaca, ruda y romero,
por el secreto que Dios les ha dado,
retiren de mi hogar cuanto hechizado
y venga lo sano que Dios ha creado⁵⁵⁰.

Esta misma fórmula se encuentra en la tradición francesa, como se puede ver en los siguientes ensalmos de Los Vosgos para la detención de hemorragias mediante la aplicación de una hierba sobre la herida, a cuyo efecto se pronuncian estas palabras:

Herbe sainte, qui n'as été ni semée ni plantée,
fais voir la vertu que Dieu t'a donée.

(Rupt-sur-Moselle)⁵⁵¹

Herbe, qui n'as été ni plantée ni semée,
que Dieu a crée,
arrête le sang et gueris la plaie.

(Le Valtin)⁵⁵²

Herbe, qui n'as été ni semée ni plantée,
fais ce que Dieu t'a commandé.

(Vagney)⁵⁵³

Por su parte, la fórmula tipo 69C, en que la oficiante del ritual ha de ser una mujer que haya parido mellizos o gemelos, tiene paralelos en Galicia. Según anota Lis Quibén, el procedimiento para la curación de esguinces consiste en tender en tierra al paciente y hacer que pase varias veces sobre él una mujer que haya tenido dos hijos en un solo parto, al tiempo que dice estas palabras:

⁵⁵⁰ María del Carmen Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos* (1983), p. 112.

⁵⁵¹ Louis-François Sauvé, *Le Folk-lore des Hautes-Vosgues* (1889), p. 231.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ *Ibidem*.

Así sanes da túa escochadura
como eu sanin da miña paridura⁵⁵⁴.

Igualmente, en el municipio de Cee, en La Coruña, la oficiante pone su pie encima de la zona afectada mientras dice estas palabras:

Por onde estoucastes,
por onde enxamiastes,
tanto dura a túa estoucadura
coma a miña enxamiadura⁵⁵⁵.

Y en Santa María de Gondar (Lugo), la persona que sufre la dolencia se coloca en el suelo en posición horizontal, de modo que la oficiante, madre de mellizos o gemelos, pasa sobre ella de un lado a otro, mientras entablan el siguiente diálogo:

Oficiante:
Tu relaxaches.

Paciente:
Eu relaxei.
Tu enxamiaches.

Oficiante:
Eu enxamiei.
Dios queira que sanes
da túa relaxadura,
como eu sanei
da miña enxamiadura.
Polo poder de Deus
e da Virxen María⁵⁵⁶.

Este ritual de curación oficiado por una mujer que haya dado a luz a gemelos se documenta también en la tradición portuguesa. Así, en Valpaços (Vila Real) se emplea *contra o aberto*, es decir, la distensión de ligamentos:

Aquí a coisa só pode ser feita por uma mulher que tenha tido dois gémeos. Benze fazendo três cruces com o pé direito e assentandose depois no aberto diz:

⁵⁵⁴ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 300.

⁵⁵⁵ Susana López Facal, "Notas etno-lingüísticas de Toba (Cee)" (1975), p. 265.

⁵⁵⁶ José Manuel Blanco Prado, "Algunas consideraciones sobre la medicina popular en la provincia de Lugo. Las curaciones por medio de ensalmos (I)" (2007), pp. 1-23.

Assim como meu ventre
foi dobrado,
cura do aberto e
de desmanchado⁵⁵⁷.

Y de manera similar en São Mamede de Riba Tua (Vila Real), donde esta dolencia recibe el nombre de *desmanchado*:

Só pode consertar o pé quem tenha tido dois gémeos. A curandeira coloca o seu pé direito sobre o pé aberto do padecente, perguntando-lhe de pois de ter benzido o lugar achacado:

A curandeira: —Arralaste?
Responde o doente: —Arralei.
Diz a mulher:
—Assim como curei a miña paridura,
assim tu cures a túa arraladura⁵⁵⁸.

Finalmente, la fórmula tipo 69D, documentada en versión única en el concejo de Santalla d'Ozcos, tiene paralelos en la tradición gallega. Así, por ejemplo, en la comarca de Fonsagrada donde se ejecuta un ritual para curar los pies torcidos en el que el oficiante simula el acto de coser rodeando los pies con un hilo y estableciendo mientras tanto el siguiente diálogo con el paciente:

—¿Qué coses? (dice el enfermo)
—Fío aberto,
esfiado,
esnogado,
desencabalicado,
desincordiado,
que prenda no óso
como a col no horto.
Por o poder de Deus
e da Virxen María,
un padrenuestro
e un avemaría⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ A. Veloso Martins, *Monografía de Valpaços* (1978), p. 381.

⁵⁵⁸ Raúl Carlos Cotelo Neiva, "Festas do ano e curandeiras de S. Mamede de Riba Tua", (1948), p. 62.

⁵⁵⁹ José Manuel Blanco Prado, "Algunas consideraciones sobre la medicina popular en la provincia de Lugo. Las curaciones por medio de ensalmos (I)" (2007), p. 20. Cfr. otras dos versiones de la comarca de Fonsagrada en pp. 19 y 21.

Esta modalidad ritual en la que se simula el acto de coser está ampliamente difundida en la tradición portuguesa, desde los distritos de Porto y Vila Real, en el extremo norte, hasta El Algarve y las Islas Madeira, en el extremo sur. Veamos, como ejemplo de la tradición norteña, esta versión procedente de Pitões das Júnias (Montalegre) para curar luxaciones en brazos y piernas:

Anda-se com uma agulha, em que se enfiou uma linha comprida, em volta do lugar afectado e de um novelo de algodão. O oficiante pergunta:

—Eu que coso?

Responde o paciente:

—Carne aberta e nervo torto.

—Isso mesmo é que eu coso⁵⁶⁰.

Y como ejemplo de la tradición sureña, veamos una versión de la isla de Porto Santo, perteneciente al archipiélago de Madeira:

Para curar o aberto. Uma curandeira coloca uma toalha de linho sobre a parte dorida, e cosendo em vão com uma linha sem no, pergunta ao doente:

—Eu que coso?

Este responde:

—Carne quebrada, aberta,

desmentida, descojuntada,

apartada, nervo torto e Deus connosco.

Depois a curandeira reza durante nove vezes, em dias impares, a oração:

—Isso mesmo é que eu coso.

Assim como eu coso em vão,

assim tu fiques são.

Assim como eu coso cruzado,

assim tu fiques sarado.

Assim como eu coso no osso,

solde a carne ao osso.

Nervo torto, torna ao teu soldo⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ Manuel Viegas Guerreiro, *Pitões das Júnias: esboço de monografia etnográfica* (1981), p. 228.

⁵⁶¹ Maria de Lurdes de Oliveira Monteiro, "Porto Santo. Monografia Lingüística, etnográfica e folclórica" (1948), pp. 68-69. Cfr. abundantes versiones de la tradición portuguesa en *Artes de cura e espantamais. Espólio de medicina popular recolhido por Michel Giacometti* (2010), pp. 391-415.

Desde el archipiélago portugués de Madeira, esta modalidad ritual pudo haberse extendido a las Islas Canarias, donde se documenta un rezado o santiguado “para coser la carne abierta” que se realiza del siguiente modo:

Para curar la carne abierta es bueno “coserla”. La carne abierta (se refieren probablemente a los esguinces) se cose de la siguiente manera: Se van dando puntadas sobre una tela mientras se dice el siguiente rezado:

¿Qué has cosido?
 Carne abierta, quebrada o desconcertada.
 Eso mismo coso yo,
 ni le coso el calor,
 ni le coso el humor.
 Hueso con hueso,
 nervio con nervio,
 carne con carne,
 cuero con cuero,
 en el nombre del Padre,
 en el nombre del Hijo,
 en el nombre del Espíritu Santo. Amén.

Al final se deja el hilo colgando para cuando vuelva el paciente seguirle la cura⁵⁶².

Prueba de la pervivencia actual de este santiguado es su reciente documentación en el Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de Canarias (2012-2013) donde se recogen sendas versiones procedentes de la isla de Tenerife. Reproducimos a continuación una de ellas, documentada en el municipio de Tegueste:

—¿Qué te coso?
 —Carne abierta, quebrada y desconcertada.
 —Eso mismo te coso y te uno yo,
 porque san Ildefonso bendito iba por una vereda,
 tropezó, se cayó,
 la Virgen María lo recogió y lo cosió.
 Huesos con huesos le unió,
 venas con venas le unió,
 carne con carne le unió.
 Eso mismo te coso y te uno yo⁵⁶³.

⁵⁶² Versión documentada en Cova de Agua, Garafía, Isla de la Palma, A. Elsa López Rodríguez, “La simbología en la medicina popular canaria” (1987), p. 132.

⁵⁶³ Informante: Ignacia González Hernández, La Padilla-Tegueste. Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de Canarias: <http://www.atlasculturalcanarias.es/>

Para situar en su contexto europeo esta serie de ensalmos, y especialmente estos dos últimos procedentes de las Canarias, es necesario acudir a los encantamientos de Merserburg, escritos entre finales del siglo IX y principios del siglo X en antiguo alemán. Estos encantamientos constituyen los dos únicos ejemplos de la mitología germánica pagana preservados en este idioma. El segundo de ellos, que recrea la curación de la pata de un caballo dislocada por accidente, presenta en su fórmula verbal un paralelismo innegable con nuestros ensalmos canarios. En cuanto a su estructura, este segundo encantamiento de Merserburg consta de dos partes: la primera es una parte narrativa (*historiola*) que recrea la curación del caballo mediante el conjuro pronunciado por los dioses, mientras que la segunda constituye la formulación de una orden (*incantatio*) basada en el esquema analógico prototípico de muchos de los ensalmos hasta ahora vistos: “así como los dioses curaron la enfermedad en aquel tiempo, sea curada ahora del mismo modo por la potestad divina”. Veamos ahora el texto original del segundo encantamiento de Merserburg seguido de su correspondiente traducción al castellano:

Phol ende uuodan uuorun zi holza.
 du uuart demo balderes uolon sin uuoz birenkit.
 thu biguol en sinthgunt, sunna era suister;
 thu biguol en friia, uolla era suister;
 thu biguol en uuodan, so he uuola conda:
 sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidirenki:
 ben zi bena, bluot si bluoda,
 lid zi geliden, sose gelimida sin⁵⁶⁴.

[Phol y Wodan fueron al bosque.
 Entonces se le torció una pata al potro de Balder.
 Entonces lo conjuró Sintgunt y su hermana Sunna;
 entonces lo conjuró Freya y su hermana Volla;
 entonces lo conjuró Wodan tan bien como él sabía.
 Como la torcedura del hueso, así la de la sangre,
 y así la de los miembros.
 ¡El hueso con el hueso, la sangre con la sangre,
 el miembro con los miembros, como si estuvieran ensamblados.]

Si comparamos este texto con la segunda versión canaria vemos que, si bien esta última ha sido cristianizada, su estructura sigue siendo la misma. La primera parte

⁵⁶⁴ Sigo la traducción de Berta Raposo Fernández, *Textos alemanes primitivos* (1999), pp. 174-175.

(*historiola*) narra el accidente sufrido *in illo tempore* por san Ildefonso y la curación del miembro dislocado por obra de la Virgen María, en claro paralelismo con el accidente sufrido por el caballo de Balder y su curación por obra de las deidades germánicas. Y la segunda (*incantatio*) es la recreación casi exacta, palabra por palabra, de la fórmula verbal del encantamiento de Merserburg:

Hueso con hueso,
nervio con nervio,
carne con carne,
cuero con cuero.

(Versión de Cova de Agua, LA PALMA)

Huesos con huesos le unió,
venas con venas le unió,
carne con carne le unió.
Eso mismo te coso y te uno yo.

(Versión de Tegueste, TENERIFE)

¡El hueso con el hueso,
la sangre con la sangre,
el miembro con los miembros,
como si estuvieran ensamblados.

(Encantamiento de Merserburg)

Conjuros similares a estos se han conservado, igualmente cristianizados, en otras tradiciones del norte europeo, especialmente en la propia Alemania, y también en otros países nórdicos como Noruega, Suecia o Dinamarca, lo que sugiere que la fórmula verbal podría remontarse a un antiguo origen indoeuropeo. El gran estudioso de la mitología alemana, Jacob Grimm, en el capítulo 38 de su *Deutsche Mythologie* (1835) documenta una amplia serie de supervivencias de este conjuro de Merserburg en las tradiciones populares de su tiempo, anotando un ensalmo Noruego en el que Jesucristo cura una lesión en la pata de un caballo; dos ensalmos suecos en los que se invoca a Odín para la curación de un caballo y a Frygg para la de una oveja, respectivamente; un ensalmo holandés para la curación de otra dislocación equina y otro ensalmo escocés para la curación de un esguince humano que aún se practicaba en el siglo XIX.

No hay ninguna certeza sobre el origen de este ensalmo, salvo que se remonta a una época germano-pagana y que su sustrato mágico no está ligado a ninguna religión concreta, pudiendo ser adaptado a cualquiera de ellas. Su amplia difusión en la tradición europea apunta a un origen pregermánico, emparentado en su tipología y posiblemente en su genética con otros conjuros indoeuropeos y orientales. De hecho, algunos autores han sugerido una posible conexión entre este segundo encantamiento de Merserburg y la literatura védica, concretamente con el himno IV, 12 del *Atharvaveda*, compilación de cantos mágicos fijada por escrito en lengua sánscrita hacia el año 1000 antes de Cristo, cuyo origen y transmisión se remonta a tradiciones orales preexistentes, acerca de las cuales no es posible aventurar cronología alguna. Veamos, pues, el fragmento correspondiente de este himno védico IV, 12 cuya finalidad es, precisamente, la curación de heridas y huesos rotos con ayuda de una planta trepadora que crece sobre los árboles.

La carne que tienes dañada,
que tienes desgarrada en ti mismo,
el creador felizmente de nuevo
la ponga junta, miembro con miembro.

Tu médula esté con tu médula,
y con tu miembro tu miembro;
que tu carne desprendida pegue,
que pegue también tu hueso.

La médula se ponga junto con la médula,
con la piel pegue la piel,
tu hueso pegue, tu sangre,
la carne pegue con la carne.

El vello junta con el vello,
con la piel junta la piel,
tu sangre pegue, tu hueso,
pon junto, planta, lo que roto esté.

Si cayendo a un pozo se ha roto algo,
o si una piedra arrojada le ha herido,
como un herrero las partes de un carro,
ponga juntos miembro con miembro⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ Sigo la edición de Martín Sevilla, *Conjuros mágicos del Atharvaveda* (2002), pp. 129-130.

70
Para la fístula

70.1

Una picadura que houbiera mala o una cosa pa desinfestar. A lo mejor tienes una cosa que ta mal, ya dices eso pa ver si puede sanar. Coges nueve piedras así del suelo, pequeñas, y antós encomienzas:

Fístula rabiosa
sal del hueso,
del hueso a la carne,
de la carne a la sangre,
de la sangre al pellejo,
del pellejo a la piedra
y de la piedra al suelo.

[Nota del colector]: se hacen cruces con las piedras por encima de la fístula.

[Generosa Arias Fernández, 77 años, Parada la Nueva-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 1998]

70.2

La fístula es cuando se te infesta una herida o algo d'eso, ya vas haciendo cruces con las piedras, nueve piedras, y hay que hacer nueve cruces con cada piedra, ya entonces tiras aquella piedra ya cruzas con la otra... ya vas diciendo:

Fístula rabiosa,
sal del güeso,
del güeso pa la carne,
de la carne pa la sangre,
de la sangre pal pellejo
del pellejo pal pelo
del pelo a la piedra
ya la piedra pal suelo.

Son nueve piedras, nueve veces, ya luego... nueve días, tienes que cortala nueve días seguíos.

[María Álvarez Fernández, 82 años, Fonceca-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

70.3

Había que coger tres piedras en el río que nun fueran ferriales, tenían que ser mul.lares, que fueran blandinas, y con aquellas piedras ponía una hoja de violeta encima, y cogía una piedra, haciendo cruces [por encima de la infección], y decía:

Fístula fistular,
que esta carne humana
vienes a buscar,
fístula rabiosa,
sal de la miol.la,
de la miol.la al hueso,
del hueso a la carne,
de la carne a la sangre,
de la sangre al pellejo,
del pellejo al pelo,
del pelo a la piedra
y de la piedra a la tierra.

[Carmen Iriarte Rodríguez, 60 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1996]

70.4

Cuando había, por ejemplo, una infección, cogían diez piedras mollares, y entonces pues con nueve hacían las cruces donde taba la parte afectada y se santiguaban y decían:

Fístula que estás en el hueso,
del hueso sal a la sangre,
de la sangre sal a la carne,
de la carne al pellejo,
del pellejo al pelo,
y del pelo a la piedra
y de la piedra a la tierra.

Y tiraban la piedra hasta nueve veces, y como eran diez pues una sobraba, y aquella tirá-banla sin hacer las cruces de la medicina.

[Ana María González Montaña, 67 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1998]

FUNCIONALIDAD

Expulsión gradual de la enfermedad hacia el exterior.

RITUAL

Se cogen nueve piedras de un arroyo y se traza una cruz con cada piedra sobre la parte afectada mientras se pronuncia la fórmula verbal, una vez por cada piedra. Al finalizar se arroja la piedra lejos.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el occidente de Asturias: Tinéu, Cangas del Narcea, Allande, Valdés.

OBSERVACIONES

Este ensalmo para la *fistula* es uno de los más antiguos documentados en la tradición europea. Su fórmula verbal trata de propiciar la expulsión gradual de la infección hacia el exterior, atravesando el hueso, la carne y la piel, hasta depositarse en la piedra o el objeto de acero que se emplea en la ejecución del ritual. Una vez finalizado este ritual, la piedra u objeto metálico pasan a ser receptáculo de la enfermedad y son arrojados lejos del paciente, con lo cual queda curado.

Empezando por los paralelos más próximos a nuestro entorno, esta fórmula se emplea en algunos lugares de Galicia para curar el *lixo* de las vacas. Así, en Golada (Pontevedra), se dice que las vacas tienen esta enfermedad cuando se les inflama la ubre, expulsan impurezas entre las heces y tienen mal pelo. Para curarla, hacen cruces sobre el animal con una navaja de acero, recitando, al mismo tiempo, esta fórmula:

Lixo cobral
sal do animal;
s'estás na sangre
vente a carne,
s'estás na carne
vente o coiro,
s'estás no coiro
vente o pelo,
s'estás no pelo
vente o aceiro,
s'estás no aceiro
vente a terra⁵⁶⁶.

Al terminar, tiran la navaja al suelo y la cogen después para repetir la operación, que debe hacerse dos veces al día y durante ocho días seguidos. En otras parroquias pon-

⁵⁶⁶ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 311.

tevedresas, en vez de navaja se utiliza un cuchillo que tenga la punta afilada, haciendo cruces sobre el animal mientras recitan estas palabras:

¿E qué corto?,
 corto o lixo,
 Lixo corbal,
 qu'está na barriga
 d'este animal.
 Da barriga vai pra pel,
 e da pel pra o coiro,
 e do coiro pra-os pelos
 e dos pelos pro chán.
 Có poder de Dios
 e da Virxe María,
 un padrenuestro
 e-un avemaría⁵⁶⁷.

Al finalizar, arrojan el cuchillo al suelo, que debe quedar clavado en la tierra. Una fórmula similar, aunque un tanto abreviada, se emplea en los Ancares leoneses para curar el *carbunco* del ganado vacuno, cuyo ritual consiste en pasar una hoz por encima del animal, desde la cabeza al rabo, mientras se dicen estas palabras:

Carbunco, vaite al ferro,
 ferro, vaite al suelo⁵⁶⁸.

Además del noroeste peninsular, esta fórmula de “expulsión gradual de la enfermedad hacia el exterior” se ha documentado en el sur de España, concretamente en Osuna (Sevilla). Y al igual que en las versiones gallegas y leonesas, se emplea para curar al ganado vacuno de una enfermedad conocida como *raniya*, que se manifiesta por la producción de cuajos de sangre en los intestinos de la res. No consta en esta versión andaluza, documentada por Rodríguez Marín a finales del siglo XIX, el procedimiento ritual empleado en su ejecución, pero sí se hace referencia al buen predicamento de que goza de este ensalmo entre los ganaderos y boyeros de la zona:

En Osuna, en donde me facilitó esta curiosa fórmula el Sr. Domínguez y Menacho, tienen gran fe en ella muchos ganaderos y boyeros y aseguran que no hay memoria de que haya muerto de esa grave enfermedad res a la cual se hayan dedicado tan extrañas palabras.

⁵⁶⁷ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁶⁸ F. J. Rúa Aller y M. E. Rubio Gago, *La medicina popular en León* (1990), p. 161.

Sar, mardita raniya,
 der cuerpo der güey [nombre de la res]
 der cuerpo ar cuero,
 der cuero ar pelo,
 der pelo ar cuerno,
 der cuerno a la má.
 Disen las hijas d'Abrân
 qu'esta mardita raniya
 ar güey [nombre de la res]
 no le dará má⁵⁶⁹.

El ámbito hispánico de esta fórmula de “expulsión gradual de la enfermedad”, se ensancha notablemente al comprobar su pervivencia en la tradición de los judíos sefardíes de Oriente, como se muestra en este *prikante* para la expulsión de la *rozipila* o erisipela, documentado en Sarajevo (Bosnia):

A vezes, la ekspulsion de los sidim i de los danyadores a las profundinas de la mar no es direkta, sino gradual: del kuerpo al pokun, del pokun a la piedra, de la piedra a la calle i de la calle a las profundinas de la mar, komo se ve del prikante sidjente, el kual trata la hazinura de piel konosida komo rozipila. La deskripsion graduala de la ekspulsion demonstra bien la poder de la prikantera. Se trata de un mal tan grave ke no es posible kitarlo del kuerpo del pasiente enduno, sino gradualmente. La viktoria final de la prikantera, entonses, es mucho mas grande:

Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,
 que de rey Alejandra,
 que de verde calzava,
 de verde vestía,
 de verde cavallo servía,
 todos los males conbidó,
 de la rosipila se olvidó,
 por ser sarnoso,
 por ser lamproso,
 todo el mal de aqui lo quito,
 al pokun lo echo,
 del pokun a la piedra,
 de la piedra a la calle,
 de la calle a las profundinas de la mar⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), núm. 1055.

⁵⁷⁰ Tamar Alexander y Eliezer Papo, “La poder de palabra: prikantes djudeo-espanyoles de Saray”

Para una mejor comprensión del significado de esta fórmula, cabe aclarar que la palabra *pokun* significa, en turco otomano, ‘el umbral de la puerta’. Es decir, que la expulsión gradual de la enfermedad se produce desde la piel del enfermo al umbral de la puerta, del umbral a la piedra, de la piedra a la calle y de la calle a las profundidades del mar, donde habrá de desaparecer para siempre.

Por lo que respecta al ámbito portugués de difusión de esta fórmula, si bien no he podido documentar ninguna versión portuguesa continental, queda atestiguada su amplia difusión en las Islas Azores, donde, al igual que en la tradición sefardí, se emplea para la curación de la erisipela. Así, en Ilha Terceira, se bendice la *zipla* o erisipela con un hisopo de lana empapado en aceite de oliva, mientras se pronuncia esta fórmula:

Pedro-Paulo vem de Roma,
 Jasus Cristo encontrou.
 —Donde vens, Pedro-Paulo?
 —Venho de Roma.
 —O que é que viste por lá?
 —A zirpela brava, muito enformada.
 —Vira atrás e vai curá-la
 —Com quê, Senhor?
 —Com o azeite da oliva,
 a lâ da carneira.
 Reza-lhe o credo
 que ela se há-de secar
 do tutano ao osso,
 do osso à carne,
 da carne à pele,
 da pele ao mar.⁵⁷¹

A continuación, se pone el hisopo sobre la herida empastado con un poco de harina, se corta un limón al medio y se pasa haciendo cruz sobre la parte afectada sin tocar la carne. Después se vuelven a unir las dos mitades con un cordel y se arroja el limón al mar. Desde la tradición portuguesa, esta fórmula de “expulsión gradual” se exportó a Brasil, donde tomó carta de naturaleza en diversos rituales de medicina afro-

(2005), p. 33. Cfr. otra versión judeo-española en Izaka Izraela, *Nešto iz narodne medicine Jevreja u Bosni (Algo de la medicina djudia popular de Bosna)* (1924), pp. 56-61.

⁵⁷¹ Versión de Vila Nova, Ilha Terceira. J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira (O Lobisomen, As Feiticeiras, As Bruxas, Benzedeiras)* (1994), p. 273. Cfr. otras dos versiones muy similares procedentes de las localidades de Altares y Porto Martins en pp. 257 y 266.

brasileña para la curación de enfermedades como la propia erisipela o el mal de ojo. Así, por ejemplo, en el estado de Minas Gerais, se bendice la *esipela* con estas palabras:

Esipela, esipelão,
 esipa deu no tutano,
 do tutano deu no osso
 do osso deu na carne
 da carne deu na pele
 da pele foi pras ondas do mar.
 Vai-te maldita
 com as palavras de Deus
 e da Virgem Maria⁵⁷².

Pero también se emplea esta otra fórmula para expulsar la enfermedad a tierra, donde habrá de sumirse por concesión de la Virgen:

Erisipela é um mal de casca,
 da casca passa pra carne,
 da carne passa pro osso,
 do osso passa pra terra,
 que a Virgem conceda
 o sumiço dela daqui⁵⁷³.

Además de estas dos formulaciones básicas, la tradición brasileña ha evolucionado incorporando nuevas variantes sobre las que merece la pena detenerse. Así, por ejemplo, en otra versión procedente de Bicas (Minas Gerais), el proceso de expulsión de la enfermedad se realiza a la inversa, hacia el interior del cuerpo, y de ahí, a la ciudad santa de Roma, que asume la función purificadora de la tierra o del mar.

A erisipela dá na pele,
 da pele dá na carne,
 da carne dá no osso,
 do osso dá no tutano,
 do tutano vai em Roma.
 Permita a Virgem Maria
 que ela aqui não torne a dar⁵⁷⁴.

⁵⁷² Núbia Pereira de Magalhães Gomes & Edimilson de Almeida Pereira, *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra* (2004), p. 192.

⁵⁷³ Núbia Pereira de Magalhães Gomes, *op. cit.*, p. 193.

⁵⁷⁴ Antônio Henrique Weitzel, *Folclore literário e lingüístico: pesquisas de literatura oral e de linguagem popular* (1984), p. 192.

O esta otra, procedente de São Paulo, que sigue el mismo recorrido inverso hacia el interior del cuerpo, añadiendo nuevos lugares de destino para la enfermedad en un itinerario que va desde el mar a Roma y de ahí a su disolución final en la atmósfera:

A erisipela deu na pele;
 da pele passou para a carne;
 da carne passou para o osso;
 do osso seguiu para o mar;
 do mar seguiu para Roma;
 de Roma seguiu para os ares.
 Sai-te daqui, erisipela,
 e não voltes aqui mais⁵⁷⁵.

Y para finalizar esta serie de ejemplos de la tradición brasileña, veamos un conjuro contra el mal de ojo procedente de la Provincia da Imaculada Conceição, en el que se establecen diferentes itinerarios de expulsión de la enfermedad en función de su lugar de origen:

[Nombre del paciente]
 se te botaram olhado,
 com dois te botaram,
 com três Jesus tira,
 com o poder das três pessoas
 da Santissima Trindade,
 se tiver nas tripas
 passe pra carne,
 da carne pro couro,
 do couro pro cabelo,
 do cabelo vai-te pras ondas do mar sagrado.
 Se tiver nos ossos,
 passe pra carne,
 da carne pró couro,
 do couro pra pele,
 da pele pró cabelo
 e vai-te pras ondas do mar sagrado.
 Se tiver na cabeça
 passe pró corpo,
 do corpo pras pernas,

⁵⁷⁵ Arquivo Municipal de São Paulo, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* (1937), p. 92.

das pernas prós pés
e dos pés vai-te pras ondas do mar sagrado⁵⁷⁶.

Llegan hasta aquí las versiones de la tradición oral moderna que hemos podido documentar en el ámbito hispano-luso-brasileño. Sin embargo, la difusión de este ensalmo en la tradición oral es paneuropea, como lo demuestra el hecho de que una fórmula casi idéntica se documente también en Rumanía, donde se emplea para la curación de la pústula, a la que se exhorta a salir del cuerpo del paciente con estas palabras:

Eși de la (cutare)
din os in carne,
din carne in piele,
din rânză
in osănză
Și (cutare) să rămâie,
curat,
luminat,
ca stéua din cer,
ca roua din câmp,
ca Maïca Precista ce l'a făcut⁵⁷⁷.

[Sal de la pústula
del hueso a la carne,
de la carne a la piel,
del estómago
a la grasa.
Que la pústula quede
pura,
clara,
como la estrella en el cielo,
como el rocío del campo,
como la Virgen que la hizo.]

Y también se encuentra en el área de Los Balcanes, en territorio de la antigua Yugoslavia, donde se emplea para la curación de la picadura de culebra. No he podido acceder al texto original en serbocroata, así que nos conformaremos con su traducción al inglés:

One makes a cross above the place of the bite, and says:

⁵⁷⁶ Franciscans da Província da Imaculada Conceição do Brasil, *Revista Eclesiástica Brasileira* (1993), p. 435.

⁵⁷⁷ Gregorie G. Tocilescu, *Materialuri Folkloristice*, vol. 1 (1900), pp. 611-612.

Oj alojko, alilojko.
 Let your poison go
 From the bones to the flesh,
 From the flesh to the beneath the skin,
 From the skin to the hair,
 From the hair into the green grass.

After these words, one bends over the person tenderly and says, for instance, Love, nothing is going to happen to you⁵⁷⁸.

Para encontrar otras versiones de este ensalmo en el ámbito centroeuropeo debemos remontarnos varios siglos atrás. Empezando por los textos más recientes, esta fórmula de expulsión gradual de la enfermedad forma parte de un encantamiento contra la *infusione* (infección) que se encuentra en un códice italiano de la Biblioteca Comunale, fechado en el siglo XIII, para la curación del ganado:

Messer domenedio, nel tuo nome.
 In messer domenedio mi scontrai,
 una bestia rinfusa mi sguardai,
 messer domenedio disse:
 —*Nel mio nome chesta nell'osso,
 e esca nella carne e venga nel cuoio,
 e esca del cuoio e venga nel pelo,
 e quello pelo caggia in terra,
 quella besta stia e a casa venga*⁵⁷⁹.

Anteriores en dos siglos a este ensalmo italiano, son sendos encantamientos para el dolor de riñones y para la expulsión de flemas anotados en el *Codex Bonnensis* 218 del monasterio María Laach (Colonia, Alemania), fechado en el siglo XI:

Ad renium dolorem vel cetera alia praecantatio. dicis haec: “Domine deus omnipotens his dolorem salvat [...] audi dolor renium, *exi a medullis ad ossa, <ab ossibus> ad pulpas, a pulpa ad nervos, a nervo ad cutes, a cute ad pilos, a pilo in centessimum*”⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Thomas Butler, *Monumenta Serbocroatica: A Bilingual Anthology of Serbian and Croatian Text and Translations from the 9th to the 19th Centuries* (1980), p. 465; *apud* David Elton Gay, “On the Christianity of Incantations” (2004), p. 40.

⁵⁷⁹ Roberta Astori Roberta Astori, *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo* (2000), pp. 99-100.

⁵⁸⁰ Ricardus Heim, *Incantamenta Magica Graeca Latina* (1892), p. 558. La enfermedad se expulsa gradualmente hasta ser depositada en un *centessimum*, es decir, un mojón de piedra o *lapis milliarius* que señala la distancia de una milla en las vías romanas.

[Contra fleumata] Aduvame, deus salvator meus, in adiutorio tuo, adiuva nos cantare et praecantare [...] *hic moveat de ossa in pulpam, de pulpa in pellem, de pelle in pilum, de pilo in terram, suscipe quia carnes portare non potest nec die nec in nocte*⁵⁸¹.

A estos hay que añadir otro conjuro del siglo X para la expulsión del dolor, anotado en una inserción marginal al *Liber legis doctorum*, ejemplar de la *Lex Romana Visigothorum* conocido como *Breviario de Alarico*. Esta anotación, en antiguo provenzal, está actualmente considerada por los especialistas como uno de los más antiguos textos occitanos conocidos:

Tomida femina in tomida via sedea / tomid infant in falda sua tenea / tomides mans et tomidas pes, / tomidas carnes, que est / colbe recebrunt / tomide fust et tomides fer, / que istae colbe donerunt. / *Exsunt en dolores, d'os en polpa / (de polpa en curi) / de curi en pel / de pel en erpa, taerra madre susipiat dolores*⁵⁸².

Y también del siglo X, dos bendiciones contra los gusanos (*Pro Nessia y Contra vermes*) en sendos manuscritos alemanes. La primera de ellas, en dialecto bávaro, se encuentra en la Biblioteca Nacional Bávara de Munich, en un códice (Clm. 18524) procedente del monasterio de Tegernsee, y dice así:

Gang uz, Nesso, mit niun nessinchilnon,
uz fonna marge in deo adra, vonna den adrun in daz fleisk,
fonna demu fleiske in daz fel, fonna demo velle in diz tulli⁵⁸³.

[Sal, gusano, con nueve gusanillos,
de la médula a las venas, de las venas a la carne,
de la carne a la piel, de la piel a esta pezuña.]

La segunda, en dialecto antiguo sajón, se encuentra en la Biblioteca Nacional austríaca (Cod. 751):

Gang üt, nesso, mid nigun nessiklinon,
üt fana themo marge an that ben, fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flesgke an thia hud, üt fan thera hud an thesa strala.
Drohtin, uerthe so⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ Ricardus Heim, *op. cit.*, p. 564.

⁵⁸² Clermont-Ferrand, Bibliothèque Communautaire et Interuniversitaire, ms. 201, folio 89 verso. Cfr. Bernhard Bischoff, *Anecdota novissima: Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts* (1984), p. 261.

⁵⁸³ Sigo la traducción de Berta Raposo Fernández, *Textos alemanes primitivos* (1999), p. 180.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

[Sal, gusano, con nueve gusanillos,
de la médula al hueso, del hueso a la carne,
de la carne a esta piel, de la piel a esta flecha.
Señor, que así sea.]

Esta última fórmula corresponde a un ritual mágico de expulsión de la enfermedad mediante una flecha que se coloca sobre la parte enferma y se sujeta con los dedos por el curandero, el cual conjura al mismo tiempo a la enfermedad a salir del tuétano atravesando hueso, carne y piel. Inmediatamente, el mismo curandero dispara la flecha lejos y en ella se va la enfermedad, maniobra curativa a la que el autor denomina “disparo mágico de la enfermedad”.

Y, finalmente, del siglo IX, es *la oratio ad puncte* [punzada, picadura] anotada en el Códice XC (fol. 55) de la Biblioteca Capitular de Verona:

Coniuro te, puncte, per deum vivum et per deum altissimum et per deum omnipotentem. Coniuro te per sanctum Oriehel et per sancto Rafael et per sancto Gabriel et per sancto Michael, *exi de osso in pulpa, de pulpa in pelle, de pelle in pilo, de pilo in terra*. Terra matre suscipie, quia te ille sufferre non potest. Pater noster. Tertia vice⁵⁸⁵.

71

Para el ramo del monte

(mastitis)

71.1

El *ramo*, en los rincones de Boal; el *mal del monte*, en los de Ibias... En el término técnico, “mastitis”, inflamación de una mama. Se cura de varios modos: Cruzando la mama enferma con una *garmayeira* —o *clamiyeira*— previamente calentada; arrancándole un diente a un lobo vivo, llevando este diente al cuello durante la enfermedad, y trazando antes con él sobre la dicha mama varias cruces; embadurnando la misma con excremento de cerdo; “peinándola” hacia el hombro varias veces con un peine de marfil; colgándose del cuello nueve flores de la “hierba del Obispo”... pero se cura mejor recitando la fórmula siguiente:

—Melecía che fago de santo Antón
de culebrón.
Ramo de Señora, ¿de cuántas xuntas son?
Rosa María por el mundo marchóu;

⁵⁸⁵ Bernhard Bischoff, *op. cit.*, (1984), p.263.

con Jesucristo encontró.
 —¿Qué calzas, Mermejo?
 ¿Qué vistes, Mermejo?
 ¿Qué comes, Mermejo?
 —Como carne y chupo sangre,
 y acabalgo criaturas.
 —Pues según eso,
 voy a buscar lumbre al cielo
 para quemarte...
 —No, Señor, no; hágame usted una cruz
 con los dos dedos de la mano derecha:
 Jesús de aquí, Jesús de allí.
 Veite de aquí, mal, veite de allí.
 El sería y se derretiría
 como el sal en agua fría;
 veite a orillas del mar,
 que allí hay carne que chupar
 y osos que quebrantar.

[Francisco Díaz Fernández, Castrillón-BUAL]

[Cabal (1928), pp. 279-280]

71.2

Melecía che fago,
 ramo de santo Antón,
 de santo Antón de culubrón.
 Rosa María
 por el mundo marchóu
 y con Jesucristo encontró:
 —¿Qué buscas, mermejo?,
 ¿qué comes, mermejo?
 —Como carne y chupo sangre
 y acabando criaturas.
 —Pos veite al mar,
 que allí hay sangre que chupar
 y osos que quebrantar.
 Veite de aquí, mal,
 mal, veite de aquí.

[Aurora Méndez Arias, 92 años, Sampol-BUAL]

[Suárez López (inédita) 1996]

71.3

Berta de Capitán curaba del *ramo del monte*, lo que hoy sería el mamitis das mueres que dan el peto. “El ramo son us bultos que salen por cualquier sito del corpo, pero unde más se daban era nas tetas das mueres condo yes daban de mamar a os nenos. Empeza picando muito y dando muita calentura; despós fainse bóchigas y, algúas veces, chegan a raventar”, recoyían por escrito en vida de Berta. Pra meleciallo [había que] coyer tres ramías de cuquelos, mirar que cada úa teña na punta tres flores. Íbanse pasando as canías fendo cruces porriba d’unde ta el mal, y de paso vei dicíndose este responso:

Cuando Rosa María
 por el mundo andaba
 con Jesucristo se encontraba.
 —¿A dónde vas, Rosa María?
 —Yo voy al cielo a poner el traje.
 —Lo pones de verveinte,
 vuelves a tu lugar
 como las olas del mar,
 a comer carnes,
 a chupar sangres,
 a deshacer huesos.
 Yo voy al cielo
 a darte fuego.
 —No, señor,
 fuego no me daría,
 que me tengo de deshacer
 como el sal en agua fría.

[La Montaña-EILAO]

[Martín de Villar (2015), pp. 291-292]

FUNCIONALIDAD

Curación del ramo del monte (mastitis).

RITUAL

Los diferentes rituales descritos en la versión 71.1 no se corresponden con la fórmula verbal de referencia, ya que son procedimientos rituales sin acompañamiento de fórmula verbal. Para la versión 71.2 no consta el ritual. En el caso de la versión 71.3 el ritual es el que se describe en el texto: se cogen tres ramas de la flor del cuclillo (*Lychnis*

flos-cuculi) que tengan tres flores en la punta y se trazan cruces sobre la parte afectada mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta muy escasamente en el occidente de Asturias. Las tres únicas versiones documentadas proceden de los concejos de Bual y Eilao.

OBSERVACIONES

Este ensalmo es, a mi juicio, uno de los más sugestivos de esta colección, por cuanto que es el único en que se otorga voz propia a la enfermedad, la cual declara sus destructivas intenciones en diálogo con el oficiante del ritual, quien finalmente consigue doblegarla bajo la amenaza de quemarla con fuego celeste, logrando así que sea ella misma la que revele el procedimiento curativo.

Cabe aclarar, por otra parte, que la aplicación de esta fórmula verbal a la curación de la mastitis, enfermedad conocida popularmente en Asturias como *ramo del monte* o *mal del monte* podría ser debida a una confusión basada en la homonimia de la denominación tradicional asturiana con el *mal del monte* que en otros lugares del noroeste peninsular, como Zamora y norte de Portugal, se emplea para designar a la pelagra o *mal de la rosa*, enfermedad así llamada porque se manifiesta como una erupción de la piel que produce una costra escamosa de color rosáceo o rojizo. Según el doctor Gaspar Casal, autor de la primera descripción histórica de esta enfermedad, era una patología endémica en Asturias —hasta el punto de ser bautizada en el siglo XVIII como *lepra asturiensis*—, cuyo origen atribuyó a los factores atmosféricos de la región y al estado carencial de una dieta pobre basada en el consumo de maíz.

Por otra parte, es a la pelagra o *mal de la rosa* a la que se refieren algunos edictos que proscriben su curación mediante artes mágicas, denominándola comúnmente “rosa del monte”. Así, en 1410, durante el reinado de Juan II de Castilla, se promulgó una pragmática prohibiendo bajo pena de muerte las artes adivinatorias y otros encantamientos, entre los que figuran aquellos que “cortan la rosa del monte, porque sane la dolencia que llaman ‘rosa’, e otras cosas de estas semejantes por haber salud, e por haber las cosas temporales que cobdician”⁵⁸⁶. Y, en terminos muy similares, las constituciones sinodales del Arzobispado de Granada (1572) se refieren a los que “cortan la rosa

⁵⁸⁶ Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomo XIX (1854), pp. 181-183.

del monte porque sane la enfermedad que llaman ‘del monte’ y otras cosas semejantes para haber salud y bienes temporales”⁵⁸⁷.

Hacia esa dirección apunta el apelativo que se da a la enfermedad, “Rosa María”, en las tres versiones asturianas de este ensalmo, y sobre todo su paralelismo con diferentes ensalmos documentados en otras regiones para la curación de enfermedades cutáneas caracterizadas por la rubicundez, como el *mal de la rosa* o la erisipela. Así, comenzando por Galicia, en Puente Caldelas (Pontevedra), se conoce a la erisipela como “Rosa”, y para curarla queman un ramo de palma y otro de oliva que hayan sido bendecidos el Domingo de Ramos, obligando al enfermo a aspirar el humo hasta que los ramos se quemen por completo, momento en que la curandera recita este ensalmo:

Colorada te vistes,
colorada te calzas,
colorado sea el caballo
donde tú andas-
—Dime, ¿quién eres?
—Yo soy Rosa venenosa, pezoñosa,
chucho la sangre
y quebranto los huesos.
—Entonces te voy a quemar
con fuego de Cristo.
—¡No me quemes!,
afúmame con palma e oliva,
que yo te dejaré sana e salva...⁵⁸⁸.

Cabe apreciar que el recolector de este ensalmo gallego, Víctor Lis Quiben, describe además el procedimiento ritual seguido en la curación, que consiste en ahumar al enfermo con una mezcla de palma y oliva, y que este procedimiento ritual sigue al pie de la letra la prescripción dictada por la propia enfermedad. Si bien el recolector de la versión asturiana 66.1 no describe el procedimiento ritual a seguir en la curación de la “rosa”, cabe recordar que de las propias palabras del ensalmo se deduce un ritual, igualmente prescrito por la propia enfermedad, que consistiría en trazar el signo de la cruz sobre la afección estableciendo una analogía con la sal que se derrite en el agua, de modo que la enfermedad sea expulsada finalmente al mar.

⁵⁸⁷ Pedro Guerrero (Arzobispo de Granada): *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada*, (2ª ed. 1805), pp. 222-223.

⁵⁸⁸ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980) p. 162.

Esta analogía, que se corresponde con el viejo motivo latino *tanquam salis in aqua* (al que nos referiremos más adelante), es la que se emplea para *talhar o ruborado* (erisipela) en el municipio portugués de Paços de Ferreira, Distrito de Porto, cuyo procedimiento ritual se describe de este modo:

Mistura-se um bocadinho de sal *birge* com água fria. Molham-se os dedos e benzese o ruborado, podendo-se chapar os dedos sobre a mancha vermelha:

Pela serra verde passei.
 O filho da Rosa Delorosa encontrei.
 —Tu és o filho da Rosa Delorosa?
 Que te tchucha o saingue
 e impola-le a carne?
 Eu te darei fogo com que te abrande,
 pondo-te cinco dedos à palma;
 eu te desfazerei
 como o sal en água fria...⁵⁸⁹.

Y aún más explícitamente en esta otra versión de Matosinhos (Porto) para la curación de la erisipela, allí conocida como *mal do monte*:

Pela serra verde passei
 Rosa dolorosa encontrei.
 —Se tu és a rosa dolorosa
 que chupas o sangue
 e comes a carne,
 dame remedio
 com que isto abrande.
 —O remedio que te dou,
 que botes nove pedras de sal
 em água fria,
 que ponhas os cinco dedos
 e a palma
 que logo lhe abrandaria...⁵⁹⁰

De modo que cabe pensar que el procedimiento ritual no descrito por el recolector de la versión asturiana, debería ser acorde con lo establecido en el ensalmo y, en

⁵⁸⁹ Manuel Vieira Dinis, “Ensalmos para ares e males” (1957), pp. 121-122.

⁵⁹⁰ Maria Alves Lima, *Matosinhos contribuição para o estudo da linguagem, etnografia e folclore do concelho* (1963), p. 272. Cfr. otra versión similar a estas procedente de Bragança en Hironidino da Paixão Fernandes, *O folclore de Parâmio (Bragança)* (1966), p. 224.

consecuencia, similar al de estas versiones del norte portugués. En el sur de Portugal, si bien la fórmula verbal es genéticamente la misma, ha sufrido ciertas modificaciones que apuntan a un procedimiento ritual distinto, como se puede ver en esta versión de Évora para la curación de la erisipela:

Quando a Virgem pelo mundo andou,
a vermelha encontrou.
A Senhora lle preguntou:
—Onde vais, Vermelha?
—Vou à casa de Fulano,
e a carne lhe hei-de comer,
os ossos lhe hei-de roer.
—Tu a carne não comerás,
tu os ossos não roerás!
As raizes te hei-de cortar,
nas ondas do mar te hei-de deitar,
onde não ouças galo cantar,
nem o menino a chorar.
Em louvor da Virgem Maria,
Padre-nosso e ave-maria⁵⁹¹.

Si bien la primera parte del ensalmo es similar a las versiones norteñas, la exhortación del oficiante que dialoga con la enfermedad hace referencia a la acción de “cortar” sus raíces, con lo que cabría esperar, por analogía, un procedimiento ritual que emule o simbolice esta acción. Cabe observar, por otra parte, que la enfermedad es expulsada al mar, un lugar inhóspito y deshabitado “donde no se oye el gallo cantar ni el niño llorar”, motivo este último emparentado con los conjuros contra la tormenta que ya hemos visto en su apartado correspondiente y que tienen su expresión de máxima antigüedad en el conjuro latino de la pizarra de Carrio (Villayón, Asturias), del siglo VIII.

El procedimiento ritual de “cortar” la enfermedad, asociado a este ensalmo, es el habitual un poco más al sur, en el Baixo Alentejo portugués, donde el oficiante “amenaza” a la enfermedad cortando un palo de higuera con una navaja, mientras pronuncia la fórmula verbal del ensalmo:

Nossa Senhora p'elo mundo andou
com a vormelha s'encontrou,
Nossa Senhora le prêguntou:

⁵⁹¹ Versión de Granja de Mourão (Évora), publicada en *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michael Giacometti* (2010), p. 100.

—Que vormelh'ê esta?
 —Ê' não sou vormelha,
 sou rosa côrça,
 com' a carne min' o osso.
 —Ês rosa corcenosa,
 comes a carn'ê minas no osso?
 Ê te cort' a cabeça, rab'ê corpo todo!
 P' rás ondas do mar te dêtaré
 p' r'áonde nã' oiças galo cantar
 nem pai por filho brádar.
 Em lavor de Dê's e da Virja Maria
 Padre-noss'ê avém-maria⁵⁹².

Modalidad ritual esta cuya área de difusión alcanza hasta el extremo sur de Portugal, como se puede ver en esta versión del municipio de Loulé, en el Distrito de Faro, que el oficiante debe pronunciar cinco veces mientras hace cortes con una navaja en un palo de higuera:

Jesus foi a Belém,
 e de Belém foi a Nazaré,
 com vermelha se encontróu.
 —Vermelha foste e vermelha tivestes.
 —Não me chamo vermelha,
 chama-se Rosa gloriosa,
 que eu hei-de roer o teu osso
 e comer a tua carne
 e roer o teu corpo em terra fria.
 —Não hâ-de roer o meu osso,
 nem comer a minha carne,
 nem pôr o meu corpo em terra fria.
 Eu tenho uma “cotelinha”
 que te hei-de cortar
 e que te hei-de “sarjar”
 e que te hei-de “arratalhar”
 que daqui não hás-de passar...⁵⁹³

⁵⁹² Joaquim Roque, *Rezas e benzeduras populares (Etnografia Alentejana)* (1946), pp. 9-10. Cfr. otras versiones similares a esta en pp. 7-12.

⁵⁹³ Versión de Loulé (Faro), publicada en *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michael Giacometti* (2010), p. 97.

Si del extremo suroccidental de la Península Ibérica, pasamos al extremo suroriental, en el Levante Almeriense, encontramos que la fórmula verbal empleada en el tratamiento de la erisipela es similar a las versiones del cuadrante noroccidental, como se puede ver en esta versión procedente del municipio de Turre, en Almería:

Cuando la Virgen María
 por el mundo andaba
 por el mundo “andó”
 se encontró a una mujer
 que de colorado vestía
 de colorado calzaba
 y de colorado era
 el cabello que llevaba.
 Y le dijo:
 tú eres la rosa venenosa, ponzoñosa
 que chupa la sangre y quebranta los huesos
 Te mandaré el fuego de Nuestro Señor Jesucristo
 para que te quemes, para que te abrases
 con mis cinco dedos y mi mano llana
 derecha has quebrao
 como la sal dentro del agua
 —¿Qué corto?: ¡Maldita erisipela!
 el pico, el ala, las piernas,
 para que no pueda volar,
 Y la malicia que llevas para adelante
 se te vuelva para atrás⁵⁹⁴.

En la parte final del ensalmo, vemos que al motivo de la “sal en el agua”, característico del noroeste peninsular, se añade otro que apunta al procedimiento de “cortar” la enfermedad, similar al de las versiones surorientales, formando una versión híbrida que comparte ambos motivos, característica de áreas de transición entre una modalidad y otra del ensalmo. Lo mismo sucede en la zona de transición del norte al centro portugués, donde se observa la suma de ambos motivos, como en esta versión de Vila-nova do Pavia, en el distrito de Viseu:

—Rosa dolorosa, que fazes aquí?
 —Chupo o sangue e seco a carne.
 —Para que nem seques a carne

⁵⁹⁴ Juan Grima Cervantes, *Turre: Historia, cultura, tradición y fotografía* (1996), p. [...].

nem chupes o sangue,
 mandarei um fogo que te abraze!
 — Senhor, não mandeis un fogo que me abraze,
 ponde-me a mão e a palma,
 (punha a virtuosa a palma da mão sobre o lugar empeçonhado)
 que eu me retirarei com a sal da água.
 — Eu te corto (aquí facia semblante de cortar con uma faca)
 se tu és cobra ou cobrão,
 ou aranha ou aranhão,
 toda a qualidade de bicho,
 eu te peço que não cresças
 nem obedeças (?),
 que não ougue o rabo com a cabeça⁵⁹⁵.

Volviendo al Levante español, para seguir las huellas de este ensalmo en la periferia peninsular debemos retrotraernos cuatro siglos, hasta el año 1643, en que el tribunal inquisitorial de Murcia inicia proceso contra Ana Barcelona, alias “la Pua”, muy conocida en toda la región levantina por sus habilidades para curar los “males de pierna”, denominación genérica que además de otras enfermedades incluiría a la erisipela, pues afecta principalmente a las piernas y a la cara. Para su curación, colocaba romero cocido sobre la parte afectada y recitaba este ensalmo:

Mi señor Jesu Christo
 por el monte Olivete andava.
 Encontró un cavallero
 que a cavallo andava.
 Díxole: — Cavallero
 que de vermejo vistes
 y de vermejo calças
 y de vermejo cavallo cavalgas.
 Díxole: —Yo soi la rrosa enponçoñosa,
 en dolorosa malina malvada,
 que entro dentro del cuerpo del hombre,
 le comio la carne,
 le bevio la sangre,
 le rrasgo los huesos.
 —Pues tú eres la rrosa enponçoñosa,
 en benenosa, malina, malvada,

⁵⁹⁵ C. Manuel Fonseca da Gama, *Terras do Alto Paiva* (1940), p. 296.

que en más dentro del cuerpo del hombre
 le comes la carne, le beves la sangre,
 le rroes los guesos,
 vete a donde no cante gallo ni gallina,
 ni muger aya preñada ni parida.
 Mira que te echaré en lenguas de fuego
 que te quemén y te abrasen.
 —No me echés, que yo me iré
 donde no cante gallo ni gallina
 ni aya muger preñada ni parida⁵⁹⁶.

Al igual que en las versiones de tradición oral moderna del noroeste peninsular y del Levante almeriense, la oficiante “amenazaba” a la enfermedad con quemarla a fuego para obligarla a salir del cuerpo del paciente. Sin embargo, y al igual que en las versiones del sur de Portugal, el motivo de “la sal en el agua” desaparece, siendo reemplazado por el motivo de la “expulsión a un lugar inhóspito y deshabitado”. De modo que, toda vez que la amenaza surte efecto y la enfermedad acepta ser expulsada, ya no es necesario que esta revele ningún remedio o procedimiento ritual para la curación, lo que hace funcionalmente innecesario bendecir al paciente con agua y sal o “cortar” la raíz de la enfermedad con una navaja.

Un poco más al norte, en Valencia, volvemos a encontrar versiones de tradición oral moderna que emplean el motivo de la “sal en el agua” de manera exclusiva. Así, en esta versión de Villalgordo del Cabriel (Requena), que podría considerarse modélica en ese sentido:

Yendo por un `caminico alante`
 me encontré con una mujer
 que de colorado viste
 y de colorado calza.
 Y le dije: —¿Quién eres?
 —Soy la rosa venenosa,
 ponzoñosa,

⁵⁹⁶ J. Blázquez Miguel, *La hechicería en la región murciana* (Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1818) (1984), p. 120. Habida constancia de que la reo, además de curar diversas enfermedades practicaba sortilegios para atraer a los hombres, ligarlos y desligarlos, el tribunal condenó a Ana Barcelona, soltera y vecina de Alicante, a salir en auto público con insignia de hechicera, abjurar de leví y seis años de destierro. Cfr. otras versiones documentadas en procesos inquisitoriales, junto con sus paralelos hispanoamericanos, en José Manuel Pedrosa, “El conjuro de la rosa y la curación de la erisipela: poesía, magia y medicina popular en España y América” (1993), pp. 127-142.

que daño en la carne
 y `roigo' en el hueso.
 —Yo mandaré que te quemem,
 que te abrasen.
 —Yo no quiero que me quemem
 ni que me abrasen,
 que pasándome la mano por la cara
 me deshago, como la sal en el agua⁵⁹⁷.

De la tradición catalana son los dos ensalmos siguientes, que mantienen la estructura dialogada ya conocida, pero sustituyendo el motivo de la “sal en el agua” por otras variantes de corte más litúrgico:

Nostre Senyor i Sant Martí
 passaven per un camí.
 Troben una dona roja.
 —Dona roja, que hi féu aquí?
 —Em vull menjar els òssos i els mossos
 de la persona... [nombre]
 —Dona roja, no ho féu pas,
 que te'n prendré, et lligaré
 i les mans te llevaré.
 —No em prengueu, ni em lligueu,
 ni les mans em lleueu,
 que us donaré una medicina
 que serà molt verdadera.
 No serà de palla d'ordi
 ni tampoc herba ruquera.
 Sant Cosme i Sant Damià
 facin aquesta santa gràcia
 que la persona... [nombre]
 es curi de la decipela
 bem prompte i bon aviat⁵⁹⁸.

Nostre Senyor i sant Pere van de camí,
 i segueixen carrera;
 encontrén un mal estrany,

⁵⁹⁷ Francisco G. Seijo Alonso, *Curanderismo y medicina popular (en el país Valenciano)* (1974), pp. 99.
 Cfr. otras dos versiones muy similares en pp. 98-100.

⁵⁹⁸ Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 186.

un mal carany,
 un vent roig,
 un desipel,
 un desipelat,
 un mal lleig,
 un mal donat.
 —On vas?
 —A rosegar els ossos i la carn d'en...[nombre de la persona]
 —Mata-l'hi, Pere.
 —Senyor, amb què la mataré?
 —Amb la senyal de la creu⁵⁹⁹.

Fuera ya del ámbito peninsular, este ensalmo para la erisipela se encuentra al menos en Italia, donde se emplea para su curación una pluma de gallina negra impregnada en aceite de oliva. Así, en en la versión siguiente, procedente de la región central de Los Abruzos, en la costa del Adriático:

Quanne la resibbele jeva pe' mmare,
 'nehe Giesù Criste se rencuntrajie.
 —O resibbele maldetta andò' vajie?
 —Me ne vajie a spezzà la carn' umane.
 —Pigliétele, spezzétele,
 e buttétele a mmare.
 —Nuè mme pigliete,
 nuè mme spezzete,
 nué mme jettete a mmare;
 'nu bielle secrete ve vuoglie dà:
 Pigliete la penne de lla caglina náire,
 la saléive, l'ariénte véive
 chà la risibbele se ne va cunnejie...⁶⁰⁰

[Cuando la erisipela iba por mar
 con Jesucristo se encontró.
 —Oh, erisipela maldita, ¿dónde vas?
 —Voy a despedazar la carne humana.
 —Cogedla, despedazadla /
 y tiradla al mar.

⁵⁹⁹ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed 1980), p. 967.

⁶⁰⁰ Antonio de Nino, *Usi e costumi abruzzesi* (V): *Malattie e rimedii* (1891), pp. 19-20. Cfr. otros dos ensalmos similares en, pp. 21-22.

—No me cojáis,
 no me despedacéis,
 no me tiréis al mar,
 que un viejo secreto os quiero dar.
 Coged la pluma de una gallina negra,
 saliva y argento vivo,
 que la erisipela se irá con ellos.]

Y, finalmente, en Sicilia, donde se evita llamar a la erisipela por su nombre, ya que en ese caso la enfermedad vendría a infectar a la persona que la invoca, y donde volvemos a encontrar el viejo motivo de la “sal en el agua”:

Lìsina, ppi Lìssina, ppi lu munnu jia,
 ri russu caminava, di russu si vistia,
 —Lìsina, unni vai?
 —Vaju a mari,
 v`a giettu `a rrisibèla de` cristiani.
 —Va èttala a li spini,
 ca la puonu spilliri;
 va èttala a lu mari,
 ca squagghia comu l`acqua ccu la sali⁶⁰¹.

[Lisina por Lisina, por el mundo andaba,
 en rojo caminaba,
 de rojo vestía.
 —Lisina, ¿dónde vas?
 —Voy al mar,
 voy a echar la erisipela a los hombres.
 —Vete a tirarla entre las espinas,
 vete a tirarla al mar
 y así se deshará como la sal en el agua.]

Motivo este de la “sal en el agua” que se documenta ya en la obra del protomédico Marcellus Burdigalensis, quien en su tratado *De medicamentis*, compilado en el siglo V, anota este remedio contra la inflamación de las amígdalas acompañado de un ensalmo que incluye la fórmula de referencia:

⁶⁰¹ Giuseppe Pitrè, *Medicina Popolare Siciliana* (1896), p. 245.

Glandulis facies remedium sic: Farinam, mel, crocum et caricas simul misce et contere atque unum corpus facito et ita linteo inline et super glandulas pone. Carmen mirum ad glandulas sic:

Albula glandula,
Nec doleas nec noceas,
Nec paniculas facias,
Sed liquescas tanquam salis in aqua!⁶⁰²

72

Para las hemorragias

72.1

Tamén Felisa da Molleda s'atribuía dones de sanadora y s'ofrecía a axudar a os vecíos con arteirías aparecidas. D'ella recoyéronse dous episodios mui singulares, contados en primeira persona polas protagonistas. Nel primeiro conta Araceli de Jacinto que, despós de ter perdido al sou primeiro fiyo con solo quince días d'edá, atopábase trabayando núa finca condo se ye acercóu Felisa. Interesándose por ella, ofreceuye as súas artes para que nunca ye volvese a pasar lo mesmo y, poñéndoye a mao nel ventre, recitóu el sguinte ensalmo:

Sangre, tente en tu sitio,
como la sangre de Cristo
se tuvo en el suyo.
Sangre, tente en ti,
como Cristo se detuvo en sí.
Sangre, tente en las venas,
como Cristo se detuvo en la cena.
Sangre, tente en el cuerpo,
como Cristo se detuvo en el huerto.

Cada vez que nomaba a Cristo, fía úa cruz col outra mao sobre Araceli, a primeira na cabeza, a segunda na cara, a terceira nel peto y el última nel abdomen. Esta fórmula era mui usada polas parteiras pra cortar hemorraxias durante el desembarazo, aunque aquí buscaba procurar un puerperio sin complicacióis.

[Villar-EL FRANCO]
[Martín de Villar (2015), pp. 69]

⁶⁰² *Marcelli De Medicamentis Liber*, ed. Georgius Helmreich (1889), p.151.

FUNCIONALIDAD

Detención de las hemorragias.

RITUAL

Se trazan cruces sucesivas sobre diversas partes del cuerpo mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Fórmula extremadamente rara en la tradición asturiana. La única versión documentada es la que figura en el texto, procedente de la localidad de Villar en el concejo de El Franco.

OBSERVACIONES

Su extremada rareza en la tradición asturiana puede ser debida a un aprendizaje —minoritario— por mediación de obras impresas de carácter ocultista como *El grimorio del Papa Honorio III y prácticas ocultas en el seno del catolicismo*, cuya primera edición fue publicada en Roma en 1670 y alcanzó una amplia difusión mediante sucesivas reediciones hasta tiempos recientes⁶⁰³. La fuente de este “Hechizo para parar la sangre” se encuentra probablemente en la obra de Johann Weyer, *De Praestigiiis Daemonum & incantationibus ac ueneficiis* (Sobre las ilusiones de los demonios y de hechizos y venenos), publicada en 1563, que incluye la siguiente versión en latín:

Sanguis mane in te,
sicut fecit Christus in se;
sanguis mane in tua vena,
sicut Christus in sua poena;
sanguis mane fixus,
sicut Christus quando fuit crucifixus⁶⁰⁴.

Por otra parte, según Jonathan Roper, la más antigua documentación conocida de este ensalmo es otra versión latina fechada en 1349, que dice así:

⁶⁰³ Véase por ejemplo la edición de Rocio Moriones Alonso (Edaf: Madrid-México-Buenos Aires-San Juan-Santiago-Miami, 2008).

⁶⁰⁴ Sigo la sexta edición, publicada en Basilea en 1583,

Stans sangwis in te,
 sicut stetis Jesus in se;
 stans sangwis fixus,
 sicut Jesus stetit crucifixus;
 stans sangwis in tua vena,
 sicut Jesus in morte sua⁶⁰⁵.

73

Para la ictericia

73.1

Se marcha la ictericia con el agua, con solo que el enfermo se coloque un buen número de veces a la orilla de un arroyo. Mas en los Picos de Europa, se le traspasa este mal a la planta del ajenjo, yendo a verla nueve días, orinando sobre ella y declamando:

Buenos días, clavel,
 que te vengo a visitar,
 pa que tú me des tu bien
 y yo te deje mi mal.

Después hay que decir:

—Hasta mañana.

Y hay que cerrar los ojos y alejarse. A los nueve días, el “clavel” se seca.

[Josefa de Mier, 85 años. Arenas-CABRALES]

[Cabal (1928), pp. 326-327]

73.2

Marrubio: *Marrubium vulgare* L.: Se emplea contra la *tirizia* según reza la coplilla:

Aquí me tienes, marrubio,
 aquí me tienes al sol,
 que me quites la tirizia
 y me des otro color.

[TEVERGA]

[García Arias (1977), p. 734]

⁶⁰⁵ Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (2005), p. 122. Cfr. Eduard Hoffmann-Krayer y Hans Bächtold-Stäubli (eds.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (1927-1942), s. v. “Blutsegen”, p. 1453.

73.3

Otra medicina apta para combatir y sanar de la ictericia consiste en colocar al enfermo a la orilla de un río, mirando agua abajo, durante varias horas y en días seguidos. Se parten avellanas, comiendo su almendra y tirando al agua los cascotes, y no apartando la vista de los mismos según son llevados por la corriente. Al partir las avellanas se dice:

Monte rubio,
ponte al sol,
quítame la tericia
y vuélveme el color.

[IBIAS-DEGAÑA, 1958]
[Lamuño (2015), p. 149]

FUNCIONALIDAD

Curación de la ictericia.

RITUAL

Se orina sobre una planta de ajenjo o de marrubio durante nueve días seguidos mientras se pronuncia la fórmula verbal. Cuando la planta se seque, la enfermedad estará curada.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Escasamente documentada en la tradición asturiana, aunque cabe pensar que se extiende por toda la región. Las tres únicas versiones documentadas son las que se reproducen en el texto, procedentes de los concejos de Cabrales, Tevera e Ibias-Degaña.

OBSERVACIONES

Este ensalmo tiene como finalidad la transferencia de la enfermedad a una determinada planta (ajenjo o marrubio) sobre la que el paciente debe orinar mientras pronuncia la fórmula verbal de referencia. Este procedimiento tiene paralelos en toda España. Así, por ejemplo, en la provincia de Lugo, el enfermo debe orinar nueve mañanas seguidas sobre una planta de marrubio, antes de la salida del sol, mientras repite tres veces, sin tomar aliento, las siguientes palabras:

A visitarte vengo, marrubio,
entre la luna y el sol,
que me quites la terciana
y me vuelvas el color⁶⁰⁶.

Y en Barco de Valdeorras (Orense), el enfermo debe salir de su casa al amanecer, sin que nadie le vea, y orinar sobre una planta de marrubio mientras pronuncia la siguiente salutación:

Buenos días, manrubio,
yo te vengo a saludar,
antes de que salga el sol,
para que me quites la tiriz
y me vuelvas el color⁶⁰⁷.

En El Bierzo leonés, antes de que salga el sol y mientras orina sobre la planta, el paciente ha de decir estas palabras:

A verte vengo malrubio
antes de salir el sol
que me quites la teriz
y me vuelvas la color⁶⁰⁸.

En Mogarraz (Salamanca), según anota Luis Cortés: “A los que tienen tiricia los llevan al oscurecer a que bailen alrededor del marrubio, mientras cantan a la vez”:

A verte vengo, malrubio,
entre la luna y el sol,
que me quites la tiricia
y me pongas la color⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, (2ª ed. 1910), p. 114-115.

⁶⁰⁷ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 210. Cfr. otras versiones de distintos lugares de La Coruña en pp. 209-211.

⁶⁰⁸ M^a. Dolores Fernández Álvarez y John Breaux, *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo* (1998), p. 107. Cfr. otra versión leonesa de San Juan de Palazuelas en Juan Francisco Blanco, “Lenguaje y magia” (1988), pp. 259-292 (p. 275). Cfr. otra versión similar de Val de San Lorenzo (León) en José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 309.

⁶⁰⁹ Luis Cortés Vázquez, “Contribución al vocabulario salmantino. (Adiciones al Diccionario de Llamano)” p. 175. Cfr. otras versiones salmantinas similares en Angel Carril, “Veterinaria y medicina popular en Salamanca” (1981), pp. 27-32; Juan Francisco Blanco, *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca* (1987), p. 58.

Este procedimiento se documenta igualmente en la provincia de Aragón, donde el enfermo debe levantarse antes de que salga el sol y orinar sobre la planta:

A visitarte vengo, marrubio,
entre la luna y el sol,
quítame, pues, lo amarillo
y devuélveme el color⁶¹⁰.

En la provincia de Soria este procedimiento se aplica para los males de vejiga o próstata, de modo que el enfermo debe orinar sobre la mata de marrubio durante ocho días seguidos. Cuando la planta se seque, el mal se habrá curado, aspecto este que se recoge en la fórmula verbal y obliga a un cambio en su asonancia:

Buenos días marrubio,
que te vengo a visitar,
que tu te vayas secando
y a mí me quites el mal⁶¹¹.

Esta asonancia en (a) es la característica de las fórmulas verbales que se documentan en el área suoriental de España, donde el procedimiento para la curación de la ictericia es similar al empleado en el área noroccidental, salvo que además de orinar se echa un puñado de sal sobre la mata de marrubio, adición esta que se recoge en la fórmula verbal con rima en (a). Así, en Villarrodriago (Jaén), la operación se efectúa también antes de la salida del sol, pero además de orinar sobre la planta se le echa un puñado de sal, mientras se dice esta fórmula:

Amigo mío, manrubio,
yo te vengo a convidar
con una poquita orina
y unos granitos de sal⁶¹².

⁶¹⁰ José de Jaime Gómez & José María de Jaime Lorén, *Refranero aragonés: más de 5500 refranes, aforismos, dichos, frases hechas, mazadas...: originarios de Aragón* (2002), núm. 2539..

⁶¹¹ Versión de Valtajeros (Soria). Páginas de Etnología. Remedios naturales en el mundo rural: <http://soria-goig.com/Etnologia/medicinapopular1.htm>

⁶¹² Alonso Verde, Diego Ribera Núñez y Concepción Obón de Castro, *Etnobotánica en las sierras de Segura y Alcaraz: las plantas y el hombre* (1998), p. 55.

De este modo, a medida que se va secando la planta de marrubio, desaparece la enfermedad. E igualmente, en la comarca de Los Vélez (Almería), donde el enfermo debe decir:

Buenos días manrubio
que te vengo a visitar
con una poquita de orina
y una poquita de sal⁶¹³.

En la provincia de Murcia se sigue un procedimiento similar, pero la fórmula verbal varía en función del momento del día en que se efectúe la operación. Así, en Alhama, si es por la mañana, se decía:

Buenos días, señor manrubio,
aquí le traigo de almorzar
unos orines y un poco de sal.

Mientras que si es por la tarde:

Buenas tardes, señor manrubio,
aquí le traigo de merendar
unos orines y un poco de sal⁶¹⁴.

Y en el municipio de Yeste (Albacete), antes de que salga el sol se busca una mata de marrubio, se apalea fuertemente y al mismo tiempo se orina sobre ella arrojándole unos granos de sal, a la vez que se dice:

Buenos días señor manrubio,
aquí te vengo a visitar,
con unas gotas de orina
y unos granicos de sal⁶¹⁵.

⁶¹³ José Antonio García Ramos, *La medicina popular en Almería. Ensayo de Antropología Cultural* (2010), p. 63.

⁶¹⁴ Concepción Obón de Castro y Diego Ribera Núñez, *Las plantas medicinales de nuestra Región* (1991), pp. 94-95. Cfr. otra versión de Archena (Murcia) en las mismas páginas. Otra fórmula murciana interesante es la que anota Pedro Cobos en *La vida perdularia* (1988), p. 63: "Marrubio del marrubial / vengo a que me quites este aliacán / por eso me meo en ti / y te echo este puñado de sal".

⁶¹⁵ Alonso Verde, Diego Ribera Núñez y Concepción Obón de Castro, *Etnobotánica en las sierras de Segura y Alcaraz: las plantas y el hombre* (1998), p. 55.

El ritual de orinar sobre la planta de marrubio, arrojando sobre ella un puñado de sal y diciendo las palabras de rigor, se complementa en Cataluña con el ofrecimiento de un pedazo de pan, acto que también se recoge en la fórmula verbal rimada en (a). Así, en Ulldemolins (Tarragona), mientras el enfermo orina sobre la planta, el curandero al mismo tiempo que ofrece a la planta un poco de sal y un pedazo de pan, recita la siguiente oración:

Déu vos guard lo Malrubí
 jo vos vinc a visitar,
 aquí vos porto sal i pa
 per la virtut que vós teniu
 i propietat que Déu vos ha donat,
 l'aliacrà de [nombre de la persona]
 sigui ben curat⁶¹⁶.

Para la tradición catalana y sus conexiones más allá de los Pirineos es revelador el testimonio del gran botánico Pío Font Quer, cuando se refiere a “Sovatger”, su inseparable guía en los puertos de Tortosa, quien tenía al marrubio como excelente remedio contra la ictericia, que en su dialecto de Terra Alta, llamaba *aliacrà*:

A mi refería Sovatger, el de Horta de Sant Joan, que para curar el aliacrà, es decir, la ictericia, es preciso madrugar y salir al campo hasta dar con un manrubio (marrubio) y mearse sobre él. Repitiendo la operación sobre la mismísima planta durante un novenario, a medida que el marrubio va empeorando, el paciente mejora y sana. Y luego de referírmelo, añadió: Pero yo no me lo acabo de creer.

Años después he visto que esta creencia está muy difundida, porque según cuenta Rolland (*Flore populaire*, tomo IX, página 89), en Normandía, una muchacha icterica puede sanar también si cada mañana, en ayunas, va a mearse sobre una mata de llantén, hasta que la planta se seca.

Los variantes de estos endosos son innumerables. En las Landas francesas, para combatir las fiebres cuartanas, se recomendaba que todas las mañanas, también durante un novenario, se tomase un pedazo de pan y un diente de ajo; ambos debían colocarse al pie de una verbena, y luego mearse encima de la verbena, del pan y del ajo. Y en opinión de J. de Laporterie (Rolland, tomo VIII, página 40), el remedio se tenía por infalible⁶¹⁷.

⁶¹⁶ Ramon Violant i Simorra, *Etnografía de Reus i la seva comarca*, vol. 4 (1959), p. 93. Reproducido en Josep Martí, “La medicina popular en Cataluña” (1988), pp. 78-79.

⁶¹⁷ Pío Font Quer, *Plantas Medicinales. El Dioscórides Renovado* (Barcelona: Labor, 1962), pp. 659-660. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

74

Para el dolor de muelas

74.1

Santa Polonia bendita
 a la puerta estaba
 y un pecador que por allí pasaba le dijo:
 —Santa Polonia, ¿velas o duermes?
 —Ni velo ni duermo
 del dolor de muelas y dientes que tengo.
 —Encomiéndate a mí
 y al sol reluciente
 y al Niño Jesús
 que llevo en mi vientre.
 Quien esta oración
 dos veces dijera,
 ni muelas ni dientes
 jamás le dolidieran.

[Belén Busto Alonso, 40 años, La Pola-LLAVIANA]

[Ambás & Ramsés (inéedita) 2009]

FUNCIONALIDAD

Prevención y curación del dolor de muelas.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Fórmula extremadamente rara en la tradición asturiana. La única versión documentada es la que aquí se ofrece, procedente de Pola de Llaviana.

OBSERVACIONES

Frente a las invocaciones a la luna nueva, características del occidente de Asturias y de otros lugares de Europa para la prevención y cura del dolor de muelas (núm. 3), esta

oración a santa Apolonia representa la versión cristianizada difundida desde la Edad Media en el centro-sur de España.

La primera cuestión que cabe plantearse ante esta versión de Pola de Llaviana es si realmente representa a la tradición oral de la zona central de Asturias o si es producto de una importación más o menos reciente. A este respecto, cabe apuntar que la informante, una mujer joven, de 40 años, dice haberla aprendido “con un primo, y a él enseñó-yla so güela, mi bisabuela, Elena, que era de Llaviana... debíen de ser de Barredos, pero tola vida vivieron en Llaviana... de La Estación, llamábenles “les Chalanés”, y ella decía esta oración pal dolor de muelas” (entrevista realizada por Ambás el 3-XII-2009). A la vista de este testimonio, cabe pensar que esta oración de santa Apolonia no es de importación reciente, aunque sí podría ser producto de la oleada migratoria que trajo consigo la explotación de carbón en las cuencas mineras desde mediados del siglo XIX. En cualquier caso, se trata de un ensalmo para el dolor de muelas documentado en Pola de Llaviana, que no sabemos cómo ha podido llegar hasta allí, pero constituye la única muestra de este ensalmo-tipo en la tradición asturiana y tiene una historia compartida con las tradiciones orales del sur de España que merece la pena explorar.

Santa Apolonia de Alejandría es invocada como abogada de los que sufren dolor de muelas en recuerdo de su martirio, ocurrido en el siglo III bajo el reinado de Decio. Según la leyenda áurea, fue martirizada quebrantándole los dientes con una piedra, y en ese trance imploró a Dios para que tuviese compasión de los que sufriesen de la dentadura. Aunque el inicio de su culto se sitúa hacia finales del siglo XIV, cuando se le asignó un día en el calendario, parece que la santa ya gozaba de cierta popularidad en la segunda mitad del siglo XIII, a juzgar por el testimonio del médico portugués Petrus Hispanus —que más tarde llegaría a ser papa adoptando el nombre de Juan XXI— quien en su obra *Thesaurus pauperum* menciona el culto a santa Apolonia como protectora de los dientes. Hoy día santa Apolonia es la patrona de los dentistas, y se la representa como una joven virgen que porta en su mano derecha una tenaza con una muela y, en ocasiones, una bandeja con todos sus dientes⁶¹⁸.

En cuanto a los antecedentes de esta oración, si bien son imprecisos porque solamente se refieren a ella por alusiones, tiene al menos dos de rancio abolengo en la Literatura española. El primero se encuentra en el acto IV de *La Celestina*, cuando esta solicita a Melibea la oración de santa Apolonia para curar el dolor de muelas que sufre Calisto:

⁶¹⁸ Sobre el culto popular a Santa Apolonia, véase Joaquín Díaz, “Santa Apolonia y los dientes a la luz de la tradición” (1997), pp. 185-189. Cfr. Santiago López-Ríos, “La oración a Santa Apolonia de la *Celestina* a la luz del folklore médico-religioso” (2008), pp. 59-76.

MELIBEA. ¿Qué palabra podías tú querer para ese tal hombre que a mí bien me estuviere? Responde, pues dices que no has concluido, y quizá pagarás lo pasado.

CELESTINA. Una oración, señora, que le dijeron que sabías de Santa Polonia para el dolor de las muelas. Asimismo tu cordón, que es fama que ha tocado todas las reliquias que hay en Roma y Jerusalem. Aquel caballero que dije, pena y muere dellas; esta fue mi venida, pero pues en mi dicha estaba tu airada respuesta padézcase él su dolor en pago de buscar tan desdichada mensajera⁶¹⁹.

Y posterior en un siglo, en la segunda parte de *El Quijote* (cap. VII), cuando el bachiller Sansón Carrasco pide al ama que rece la oración de Santa Apolonia, la cual ella asocia inmediatamente al dolor de muelas:

—Pues no tenga pena -respondió el bachiller-, sino váyase enhorabuena a su casa y téngame aderezado de almorzar alguna cosa caliente, y de camino vaya rezando la oración de Santa Apolonia, si es que la sabe, que yo iré luego allá y verá maravillas.

—¡Cuitada de mí! -replicó el ama-. ¿La oración de Santa Apolonia dice vuestra merced que rece? Eso fuera si mi amo lo hubiera de las muelas, pero no lo ha sino de los cascos⁶²⁰.

En ninguna de estas dos menciones se reproduce el texto de la oración, pero es casi seguro que no sería muy diferente de la que Francisco Patricio Berguizas recogió a finales del siglo XVIII de boca de unas viejas en Esquivias (Toledo), donde casó y vivió algún tiempo Miguel de Cervantes:

A la puerta del cielo
Polonia estaba,
Y la Virgen María
por allí pasaba.
Diz: —Polonia ¿qué haces?
¿Duermes o velas?
—Señora mía, ni duermo ni velo;
que de un dolor de muelas
me estoy muriendo.
—Por la estrella de Venus
y el sol poniente,
por el Santísimo Sacramento
que tuve en mi vientre

⁶¹⁹ Fernando de Rojas, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea* (c. 1499-1502) (reed. 2000). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

⁶²⁰ Miguel de Cervantes Saavedra, *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* (1615), ed. Francisco Rico (1998). REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

que no te duela más
ni muela ni diente⁶²¹.

O esta otra versión andaluza, casi idéntica, publicada por Rodríguez Marín en 1882:

A la puerta del cielo
Polonia estaba
y la Virgen María
la consolaba.
—Dí, Polonia, ¿qué haces?
¿duermes o velas?
—Señora mía,
ni duermo ni velo,
que de un dolor de muelas
me estoy muriendo.
—Por la estrella de Venus
y el sol poniente,
por el Santísimo Sacramento
que estuvo en mi vientre,
que no te duela más
ni muela ni diente⁶²².

Cabe apreciar en ambas versiones el hecho de que la Virgen María invoque a la estrella de Venus, al sol poniente y al Santísimo Sacramento en una suerte de politeísmo astral que algunos autores han calificado de “monstruosa extravagancia”. Este sincretismo se reproduce en todas aquellas subtradiciones hispánicas en las que esta modalidad de ensalmo ha alcanzado difusión. Así, por ejemplo, en la tradición extremeña:

En la puerta del cielo
Cornelio estaba
y la Virgen María
así le hablaba:
—¿Qué haces, Cornelio,
duermes o velas?.
—No duermo, que velo,
que tengo un dolor de muelas

⁶²¹ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Diego Clemencín (1835), p. 118.

⁶²² Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, tomo I (1882), núm. 1063.

que de él me muero.
 Por la Virgen María
 y el sol de Oriente
 no te volverán a doler
 ni las muelas ni los dientes⁶²³.

En la tradición manchega:

Santa Apolonia
 en su casa estaba,
 la Virgen María
 por allí pasaba.
 —¿Qué haces ahí, Apolonia?
 —Ni duermo, ni velo,
 ni sueño que tengo,
 que tengo un dolor de muelas
 que yo me muero.
 —Te prometo, Apolonia,
 por el sol reluciente
 y por ese precioso niño
 que llevo en mi vientre,
 que el que esta oración
 tres veces dijese
 no le ha de doler
 ni muela ni diente⁶²⁴.

En la tradición catalana:

—Polonia, què fas?
 dorms o vetlles?
 —Senyora meva, m'estic morint
 de mal de dents.
 —Per l'estrella de Venus,
 el sol naixent
 i pel Santíssim Sagrament,
 no et faci mal ni queixal ni dent⁶²⁵.

⁶²³ José Manuel Pedrosa, "Oraciones y conjuros tradicionales de Miajadas (Cáceres)", *Revista de Estudios Extremeños* (en prensa).

⁶²⁴ Versión de la provincia de Albacete. José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), pp. 299-300.

⁶²⁵ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), pp. 979-980.

En la tradición gallega, donde curiosamente se reza en castellano, lo que parece indicar un proceso de asimilación reciente:

Estaba Santa Polonia
 en la puerta de su casa,
 la Virgen pasó y le dijo:
 —Qué haces Polonia de mi alma?
 Aquí estoy señora mía,
 no duermo sino velo,
 que de un dolor de muelas
 dormir no puedo.
 Y la Virgen le dijo:
 —Agárrate de este niño reluciente
 que tengo en mi vientre
 y jamás te dolerán
 ni muelas ni dientes⁶²⁶.

O en la tradición luso-brasileña:

Santa Pelônia estava sentada
 em cima de uma pedra
 com dor de dente
 e chegou Nossa Senhora
 e disse: —Que tens Pelônia?
 Ela foi e respondeu:
 —É dor de dente, Senhora.
 —Pos que tu tens fé
 no sol nascente, na lua poente,
 não é pra doer mais,
 nem no queixo,
 nem nos dentes,

⁶²⁶ Versión de Friol (Lugo), en José Manuel Blanco Prado, “As doenzas relacionadas coa boca, coa her-
 nia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)” (2011), p. 82. Cfr. otra
 versión idéntica, procedente de Láncara (Lugo) en el citado artículo (p. 82). Compárense estas dos versiones
 de tradición gallega moderna, en perfecto castellano, con la versión fechada en el siglo XVII que Manuel
 Murguía encontró entre los papeles de la Inquisición de Santiago, publicada por Milá y Fontanals en “De
 la poesía popular gallega” (1877), p. 74: Estaba San Crimente / en una pedra sentado. / Ven por ahí a Virxe
 María preguntando. / —¿Qué estás facendo, San Crimente? / —Señora, estou morrendo de nivas é dentes.
 / —¿Qués que ch’as bendiça, San Crimente? / —Sí señora, de moi boa mente. / —Pois eu ch’as bendigo /
 po-lo arrecido / e sol rayente, / por saltador / e roedor, / que che volvan / o bon amor, / como foi a lanzada
 / que deu Longinos a Noso Señor.

com os poderes de Deus
e da Virgem Maria⁶²⁷.

Como dato interesante, cabe apuntar que la invocación al sol naciente para la prevención del dolor de muelas se documenta de manera independiente en la Beira Baixa portuguesa, donde los labradores acostumbran a rezar un padrenuestro y un avemaría a la salida del sol, diciendo a continuación:

Em louvor do sol-nascente,
que não nos doa mão nem dente⁶²⁸.

Sin mención a los astros, la oración a santa Apolonia contra el dolor de muelas se documenta también en la tradición francesa:

Sainte Appoline étant assise sur la pierre de marbre, notre Seigneur passant par là lui dit: —Appoline, que fais tu là? —Je suis ici pour mon chef, poru mon sang et pour mon mal de dent. —Appoline, retourne-toi; si c'est une goutte de sang, elle tombera; si c'est un ver, il mourra⁶²⁹.

Y una versión casi idéntica a esta –diferente a su vez de las hasta ahora vistas– se encuentra también en la tradición española, según anota Julio Cejador en su edición de *La Celestina*:

Oración a Santa Apolonia para el dolor de muelas, corre la siguiente: Santa Apolonia que estás sentada en la piedra, ¿qué haces? –He venido por el dolor de muelas: si es un gusano, se irá; si es mal de gota, pasará⁶³⁰.

E igualmente en la tradición gallega, como se puede ver en esta versión procedente de Xermade (Lugo):

⁶²⁷ Francisco van der Poel y Lélia Coelho Frota, *Abecedário da Religiosidade Popular (Vida e religião dos pobres no Brasil)* (2005), s. v. *dor de dente*. Cfr. otra versión brasileña de la región de Maranhau reproducida por José Manuel Feito Álvarez “Devocionario popular (zona de Somiedo)” (1991), p. 83.

⁶²⁸ Manuel Joaquim Delgado, *A etnografia e o folclore no Baixo Alentejo*, separata de la *Revista Ocidente*, 54-55 (1957-1958), p. 122. Reproduzco el texto publicado en *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michael Giacometti* (2010), p. 182. Cfr. una versión idéntica procedente de Guarda en Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) p. 9, núm. 13.

⁶²⁹ Baron de Reinsberg-Düringsfeld, *Traditions et légendes de la Belgique*, tomo I (1870), p. 108.

⁶³⁰ Fernando de Rojas, *La Celestina*, ed. Julio Cejador y Frauca (Madrid: Ediciones de la Lectura, 1913), p. 181, n. 537. Para las creencias relacionadas con un supuesto gusano causante de la caries dental, veáse la nota correspondiente en el apartado 3 (invocaciones a la luna nueva para la curación del dolor de muelas).

—Santa Apolonia,
¿qué haces ahí sobre una piedra?
—Aquí me trae mi dolor de muelas.
—Si es un gusano se quitará,
si es una gota se irá⁶³¹.

Versiones ambas que se corresponden con el ensalmo-tipo *super petram*, cuya versión más antigua conocida es una versión latina del siglo X, que tiene por protagonista al apóstol san Pedro:

Christus super marmoreum sedebat Petrus tristes ante eum stabat manum ad maxillum tenebat et interogebat eum dominus dicens: quare tristis es Petre? Respondit Petrus et dixit: domine dentes me dolent. Et dominus dixit; adiuro te migranea vel gutta maligna per patrem et filium et spiritum sanctum [...] ⁶³²

75

Para el mal del toupo

75.1

El mal del toupo era una enfermedad que se ponían los dedos hinchados y si no se curaba pues echaban pus... los dedos o la mano por adentro, y había mujeres que decían que lo curaban. Decían que pa tener ese don de curar la enfermedad que había que matar un toupo con tres puñetazos. Con tres puñetazos tenía que matar el toupo. Entonces decían que después que le quedaba aquel poder de curar la enfermedad. Y decían:

Toupo matéi,
menciña faréi.
Toupo matéi,
menciña faréi.
Toupo matéi,
menciña faréi.

Y con una cataplasma de hierbas sanaba aquella enfermedad.

[Alberto Quintana Mediante, 84 años, Pardiñas-TARAMUNDI]
[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

⁶³¹ José Manuel Blanco Prado, "As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)" (2011), p. 82.

⁶³² MS London British Library Harley 585, f. 183a-b. Reproduzco el texto de Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (2005), pp. 122-125, donde se pueden ver otras versiones de la tradición inglesa moderna.

75.2

Miña madre con palabras mataba os toupos esos. Eso sí que me acuerdo algo, que rezaba ya presinábase, ya decía:

Toupo matéi,
menciña faréi,
con perdón de Dios
y a Virgen María,
un padrenuestro
y una avemaría.

Decía esas palabras, ya después curába-o. Con palabras mataba un toupo, e matóu tres, dixo que matara tres pra poder curar a enfermedá. Muríu mui nova, pero curóu muitos, muitos.

[Gimena Calvín, 84 años, Pardiñas-TARAMUNDI]
[Suárez & Ornosá (inérita) 2012]

75.3

Yo lo poco que me acuerdo era aquello que le había contado la señora Fermina esta de Pardiñas de Arriba a mi madre. La doña Fermina esa decía que matando tres topos que se curaba de algunas enfermedades: la enfermedá del toupo y no sé que otras enfermedades decían; pero, vamos, que eso es... en realidá es... yo pienso que es de aquellos tiempos que no había ni medicinas ni había nada y entonces cualquier cosa a la gente le satisfacía, pero eso no deja de ser una bobada inmensa ¿no? Decía que tenía que matar tres topos y que a cada toupo que lo tenía que matar de tres puñetazos. Primero tenía que cazar al toupo, claro, que no era fácil, y tenía que cazarlo vivo y luego matarlo de tres puñetazos. Y luego decía mi madre que, claro, había que marcar los puñetazos, y decir:

Toupo matéi,
menciña faréi,
c'a axuda de Dios
y da Virgen María
un padrenuestro
y un avemaría.

Rezaba el padrenuestro y el avemaría con el toupo allí sujeto que no se moviese el toupo y luego, después de rezar el padrenuestro y el avemaría, volvía a repetir:

Toupo matéi,
menciña faréi,
c'a axuda de Dios
y da Virgen María

un padrenuestro
y un avemaría.

Volví a rezar el padrenuestro y el avemaría, y el tercero tenía que ser ya el definitivo. Y decía [haciendo más fuerza que las veces anteriores para matar el topo definitivamente]:

Toupo matéi,
menciña faréi,
c'a axuda de Dios
y da Virgen María
un padrenuestro
y un avemaría.

Y enmarañaba el topo allí con el puñetazo, sí. Pero es que esto son leyendas que contaba la gente antigua, sí, es curiosísimo.

[Jesús Magadán, c. 60 años, Pardiñas-TARAMUNDI]
[Suárez & Ornos (inédita) 2012]

FUNCIONALIDAD

Adquisición del poder curativo para la enfermedad denominada *mal del toupo* y otras enfermedades.

RITUAL

Se cogen tres topos vivos y se mata cada uno de tres golpes sucesivos mientras se pronuncia la fórmula verbal seguida de un padrenuestro y un avemaría.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Fórmula extremadamente rara en la tradición asturiana. Las únicas versiones documentadas son las que figuran en el texto, documentadas todas ellas en el concejo de Taramundi.

OBSERVACIONES

El sacrificio ritual de un topo para la obtención de determinados poderes curativos presenta tal complejidad que merece más atención de la que podemos dedicarle en esta antología; de modo que habremos de contentarnos con trazar un breve esbozo de sus paralelos geográficos sin profundizar en el estudio de sus raíces históricas.

En cuanto a la enfermedad conocida como *mal del toupo*, es posible que se pueda identificar con el panadizo, que consiste en una inflamación aguda del tejido celular de los dedos, especialmente en su primera falange. Sobre esta enfermedad y sus modos de curación trata el médico holandés Johannes Munnicks (1652-1711) en el capítulo XXIX de su *Chirurgia ad praxin hodiernam adornata* (1686):

Con razón se refiere entre los tumores por los cirujanos aquel tumor que se suele engendrar en la inmediación o lados de las uñas de los dedos, que por los latinos se dice *panariti-um*, i por nosotros “panadizo”. Los alemanes le llaman “gusano detrás de las uñas”, porque el vulgo está en la inteligencia de que en este tumor se oculta un gusano, que royendo las partes excita tan grandes dolores, que llamado se exaspera, i que por eso no se ha de llamar.

Es, pues, panadizo o *paronychia* un tumor muy doloroso hecho en la extremidad del dedo, de un humor ácido-acre, i ferino, que corroe los tendones, nervios, periostio, i aún el mismo hueso.

[...] Pero así como tocante a la causa de este afecto tiene el vulgo supersticiosas opiniones (a saber que en este tumor se oculta un gusano, que royendo las partes excita tan grandes dolores), así también las tiene tocante a su curación. Pues unos juzgan que se mitiga la inflamación, si alguno en tiempo de verano se haya mojado las manos con esperma de ranas, las haya dexado secar espontáneamente, i después toque el dedo, que padece esta inflamación. Otros cogen con la mano un topo vivo, i pronunciadas ciertas palabras conceptuadas comprimiendo el topo le matan, i con esto se glorian de que ellos pueden matar por todo el año semejantes gusanos⁶³³.

La enfermedad del panadizo y las creencias populares en torno a ella merecieron también la atención del sacerdote y médico naturista alemán Sebastian Knneip (1821-1897), quien dedica algunos párrafos de su *Método de hidroterapia* a la descripción de esta enfermedad.

Hay una inflamación especial conocida con el nombre de “panadizo” cuyo tratamiento es una prueba más de la locura y ceguedad de los hombres, que en ciertos casos parece que hasta pierden la inteligencia; porque en la cura de estos hinchazones se cometen verdaderas atrocidades. Cada vecina del lugar tiene su unguento o su remedio para curarle; hay quien cree que no puede empezar el tratamiento sin procurarse antes un topo que si muere entre los dedos del paciente, mata al mismo tiempo el gusano generador del panadizo. No importa que atormente al enfermo por algunos días, al cabo de los cuales, a vuelta de unguentos y aceites, de dolores y molestias se revienta y sale en abundancia la venenosa materia: “es el gusano muerto que sale”. No hay medio de volver la vista a estos ciegos⁶³⁴.

⁶³³ *La cirugía de Juan Munnicks, traducida del latín al castellano por el doctor en medicina Bernardo Vicente de Carcamo i Zeballos* (1771), cap. XXIX, “Del panadizo o paronychia”.

⁶³⁴ Sebastian Knneip, *Método de hidroterapia o mi cura de agua* (1898), pp. 293-294.

Y ya en la España de fines del siglo XIX se refiere a esta creencia el geólogo y paleontólogo valenciano Juan Vilanova y Piera en el tomo primero de su obra *La creación. Historia Natural* (1872-1876):

El topo ha sido asunto de muchas fábulas: para los antiguos era un animal estúpido y ciego; y atribuían virtudes medicinales a su grasa, a su sangre, a las entrañas y a la piel. Aún hoy día existe en muchos puntos la creencia de que es un remedio contra la fiebre intermitente matar un topo en la mano; y las viejas están convencidas de que curan todas las enfermedades imponiendo sus manos, cuando están consagradas con el contacto de un topo muerto.

No tiene nada de extraño que un animal cuyo género de vida se conoce tan poco, sea para el vulgo un ser extraordinario, y aun sagrado, pues lo sobrenatural comienza allí donde se deja de comprender⁶³⁵.

La pervivencia de estas creencias en el noroeste de España ha sido constatada a lo largo del siglo XX por etnógrafos y folkloristas que han podido documentar diferentes testimonios al respecto en sus investigaciones de campo. De la tradición gallega es interesante, por su similitud con el ritual practicado en Asturias, el testimonio recogido por Víctor Lis Quibén en la provincia de Orense:

En Colaedro (Orense) había una curandera llamada Sra. Rosa que le curó a una muchacha el *cox* de araña que tenía en el pescuezo [...] Dicha señora Rosa tenía la virtud para “bendecir” los *coxos* que adquirió matando tres topos, cada uno de tres puñetazos, y su procedimiento de curación consiste en hacer cruces con la mano sobre la parte enferma y salivar a continuación⁶³⁶.

Algunas páginas más adelante, al referirse a la enfermedad conocida popularmente como “aire de topo”, apunta este autor cuatro variantes diferentes de la fórmula verbal empleada a tal efecto, procedentes todas ellas de la provincia de Orense. Sirva de muestra la primera de ellas:

En Padrenda (Orense), lo primero que hacen es matar al topo causante de la enfermedad con el dorso de la mano, recitando al mismo tiempo el siguiente ensalmo:

Toupeira matei,
tres pancadas lle dei,
co-a primera atolondreina,
co-a segunda no-a matei,
e co-a última mateina;

⁶³⁵ Juan Vilanova y Piera, *La creación. Historia Natural*, tomo I: Mamíferos (1872), pp. 412-413.

⁶³⁶ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 46.

para que non cave
 nin labre,
 nin sangue derrame.
 Pol-a gracia de Dios
 e da Virgen María,
 un padrenuestro
 e-unha avemaría⁶³⁷.

En algunos lugares del norte de Portugal, la fórmula verbal empleada en el sacrificio del topo se asemeja más a las fórmulas asturianas que a las gallegas, como se puede ver en esta fórmula documentada en Pitões das Junias (Montalegre):

Toupa vi.
 Toupa matei.
 Toupa choquei.
 Co a minha mão,
 mezinha farei.
 P'ra graça de Deus
 e da Virgem Maria,
 un pai-nosso
 c'úa ave-maria⁶³⁸.

O en esta otra procedente de Barroso (Montalegre), que se pronuncia en el momento de sacrificar al topo y, posteriormente, durante el ritual de curación que debe realizarse durante nueve días seguidos:

Toupa, toupão,
 fura, furão,
 toupa matei,
 toupa cortei,
 co'a minha mão
 tudo farei⁶³⁹.

En otros lugares del norte portugués, como Viana do Castelo, esta práctica ritual se emplea para la curación de forúnculos y recibe el nombre de *cortar a toupa*, para lo

⁶³⁷ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, pp. 53-54..

⁶³⁸ *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michel Giacometti* (2010), p. 137.

⁶³⁹ Antonio L. Fontes, *Etnografía Trasmontana. Crenças e Tradições de Barroso*, vol. 1 (1974), p. 67.

cual es necesario matar un topo guardando el secreto de esta acción durante un año. La fórmula verbal no se pronuncia, en este caso, en el momento de sacrificar el topo, sino cuando se bendice el forúnculo, operación que ha de realizarse durante nueve días seguidos, al par que se dice:

Bicho, bichinho matei,
do que segredo guardei.
Em louvor da Virgem Maria,
padre-nosso e ave maria⁶⁴⁰.

Además del noroeste peninsular, el ritual de sacrificar un topo para la adquisición de poderes curativos se documenta en Cataluña, lo cual es indicio de su penetración desde el centro de Europa:

Un ejemplo clásico que encontramos tanto en la medicina popular catalana como en la de otras regiones europeas es la creencia según la cual quien haya ahogado un topo con la mano alcanzará poderes terapéuticos. En algunas comarcas de Cataluña, aquellas personas que hayan realizado esta acción podrán sanar el dolor de muelas y los cólicos tocando con la mano la parte dolorida⁶⁴¹.

La documentación en que se basa este autor se encuentra en la obra del etnólogo y folklorista catalán Joan Amades, quien nos ofrece sendas referencias de este ritual, pero sin constatación de si se pronuncia algún tipo de fórmula verbal en el momento del sacrificio:

Còlic:

Tocar al pacient amb la mà d'un que hagi escanyat o ofegat un talp.

Mal de queixal:

Tocar-lo una mà que hagi escanyat o ofegat un talp⁶⁴².

En la vecina Francia, a la mano que ha adquirido poderes terapéuticos mediante el sacrificio de un topo se la denomina *la main taupée* y los testimonios al respecto se documentan por todo el país, como se puede ver en este pasaje del gran folklorista francés Paul Sebillot:

Algunos mamíferos salvajes se matan o se martirizan por diversos motivos supersticiosos. En muchos lugares estas prácticas crueles, que se ejercen sobre todo sobre los topos, tienen por objeto conferir el poder de curar a aquel que las ejecuta. Según los campesinos de Maine,

⁶⁴⁰ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) p. 185.

⁶⁴¹ Josep Martí i Pérez, "La medicina popular en Cataluña" (1988), p. 85.

⁶⁴² Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 1.000 y p. 1.018.

el joven que estando aún en la edad de la inocencia coge un topo vivo, le abre el vientre e introduce su dedo en él durante toda una noche, adquiere la virtud de curar los cólicos a los caballos frotándoles el vientre con el dedo. En tierras de Lieja es necesario empalar al animal con el dedo índice y dejarlo morir de esta manera; el dedo asesino cura el dolor de muelas por simple contacto durante todo el año; según otros, se debe capturar al topo vivo el día de Viernes Santo y teñir con su sangre los dedos pulgar e índice. En las Ardenas, durante el mes de enero, se captura con la mano derecha el primer topo que se vea salir de la tierra y se le aprieta hasta que se ahoga; esta mano adquiere el don de curar los cólicos a los caballos y a otros animales cuando se trazan cruces con ella sobre su vientre. En Normandía, aquel que en cierto día de luna asfixia un topo con su mano, puede, con el contacto de la *main taupée*, curar diferentes enfermedades a los hombres y a los animales. En Berry, la persona que durante su infancia asfixia siete topos vivos tiene la facultad de curar los forúnculos presionando la parte afectada. En el Bocage normando, aquel que ha capturado con su mano un topo blanco cura las úlceras de los pies por imposición de manos. En Poitou, para que un niño pueda curar forúnculos, es necesario meter un topo en su camisa, de manera que se ahogue. En Berry para curar las infecciones es necesario haber asfixiado tres topos con la mano izquierda. En Los Vosgos se previene la aparición de la fiebre haciendo al enfermo aplastar entre sus dedos un topo vivo; en Valonia, se cura la sudoración dejando morir un topo entre las manos⁶⁴³.

A pesar de lo extenso de la cita, no hemos podido constatar referencia alguna a la fórmula verbal empleada durante el sacrificio ritual, si es que realmente se utiliza algún tipo de fórmula en este momento. Sí hemos podido encontrar, sin embargo, una referencia a esta fórmula en la antigua provincia francesa de Berry:

Para curar las infecciones es necesario haber asfixiado tres topos con la mano izquierda y saber ciertas palabras cabalísticas, cuyo secreto consiste en una combinación particular de palabras ordinariamente sacadas de las Sagradas Escrituras⁶⁴⁴.

De la tradición escocesa, es representativo el testimonio aducido por William George Black en su *Folk-Medicine: A Chapter in the History of Culture* (1883):

En Aberdeenshire un hombre que desee curar ciertas inflamaciones, cogerá un topo vivo y lo restregará suavemente entre sus manos hasta que muera. El toque de este hombre producirá luego la curación⁶⁴⁵.

Y en la tradición italiana, el método empleado para la curación de verrugas en la localidad de Garfagnana (Toscana) consiste en pellizcarlas con una *mano talpata*, es

⁶⁴³ Traduzco de Paul Sebillot, *Le folklore de France* (III). *La faune et la flore* (1906), pp. 48-49. Cfr. una amplia serie de referencias en Eugène Rolland, *Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages* (1877), pp. 13-14. Y del mismo autor, *Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages (complément)* (Paris: Chez l'auteur, 1906), pp. 29-30.

⁶⁴⁴ Traduzco de Laisnel de la Salle, *Croyances et légendes du centre de la France* (Paris: A. Chaix, 1875), p. 297.

⁶⁴⁵ Traduzco de William George Black *Folk-Medicine: A Chapter in the History of Culture* (1883), p. 161.

decir: “la mano de un individuo que de pequeño haya sido sometido a una prueba particular: apretar un topo con la mano hasta matarlo”⁶⁴⁶.

Para un breve acercamiento a la pervivencia de este ritual en otros países de Europa podemos acudir al estudio monográfico sobre esta cuestión realizado por los profesores Jaan Puhvel y Wayland D. Hand, de la Universidad de California, bajo el título de: “The mole in Folk Medicine: A Survey from Indic Antiquity to Modern America”:

Las evidencias más claras del estrangulamiento de topos para adquirir su virtud curativa se encuentran en el folklore de Francia, Alemania, Checoslovaquia y Lituania, pero este rito sacrificial se encuentra también en Transilvania, Austria, Suiza, España, Inglaterra, Escocia, Irlanda, Bélgica, Suecia y otros lugares; es decir, en la mayoría de los países que tempranamente adoptaron los conocimientos médicos y las tradiciones que llegaron al norte de Europa desde las tierras mediterráneas en los primeros siglos cristianos. El folklore de Checoslovaquia, Francia, Alemania y otros países europeos contiene detalles sobre cómo se mata a la criatura, ya sea entre ambas manos; entre los dedos de una mano; en la mano izquierda; con el pulgar izquierdo, como en Checoslovaquia, y similares. A menudo, el proceso es muy suave, y se prescribe que la criatura simplemente debe ser retenida hasta que muera, como en Escocia. En las tradiciones francesa y alemana, donde el poder curativo de la mano se adquiere en la infancia, la criatura se coloca en la mano del niño y se ejecuta con cuidado, o se ahoga entre los pañales del bebé. En algunos lugares de Checoslovaquia el acto debe ser realizado por un hijo póstumo. En otros lugares de la Francia central se creía en la primera década del presente siglo [siglo XX] que para adquirir el don de la curación un joven debe haber matado siete topos antes de ser capaz de comer sopa, y en otros lugares el don es adquirido por el menor de siete hermanos o una persona virtuosa por otras razones.

Con frecuencia se realizan actos rituales sangrientos, particularmente cuando el animal es estrangulado y aplastado o empalado en el dedo del futuro curandero; cuando es abierto en canal, para aplicar sus vísceras calientes a hinchazones, excrescencias y similares; o cuando una de sus patas es arrancada con propósitos médicos o talismánicos mientras la criatura aún esta viva. La transferencia ritual del poder es más clara, por supuesto, en los casos en que el dedo del curandero, el “dedo asesino”, se deja en el cuerpo del animal toda la noche. Otros aspectos rituales implican la realización de la transferencia de poder en determinadas fases de la luna, festividades de la iglesia o épocas del año. Una amplia gama de dolencias es curada supuestamente por lo que en Francia llaman la *main taupée*, la mano del topo. Se incluyen llagas, heridas, hinchazones, forúnculos, abscesos, cáncer, enfermedades de la piel, escrófulas y similares; dolor de garganta, fiebres, y cólicos en hombres y animales; ataques y convulsiones, panadizos, calcificaciones óseas, bocio, dolor de muelas y hasta la sudoración de las manos⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Traduzco de la versión italiana de Wikipedia: <https://it.wikipedia.org/wiki/Segnatore#Erisipela>.

⁶⁴⁷ Traduzco de Jaan Puhvel y Wayland D. Hand, “The mole in Folk Medicine: A Survey from Indic Antiquity to Modern America” (1980), pp. 38-39.

La difusión paneuropea de las creencias sobre el topo como encarnación del animal sanador por excelencia, cuyo sacrificio ritual puede transferir poderes curativos al ejecutante, es muestra de que tales creencias hunden sus raíces en la antigüedad clásica y probablemente en la más remota antigüedad indoeuropea. No en vano, el divino patrón de la medicina y señor de los santuarios curativos en la Grecia clásica era Asclepio, hijo de Apolo, posteriormente latinizado como Esculapio, cuyo nombre proviene de la antigua palabra griega *skálops*, que significa “topo”. Sus poderes curativos eran tales que incluso era capaz a resucitar a los muertos; de tal modo que Zeus, receloso de que la resurrección de los mortales pudiese complicar el orden del mundo, mató a Asclepio con un rayo. Asclepio era venerado en Grecia en varios santuarios, de los que el más importante era el de Epidauro, en el Peloponeso, donde se desarrolló una verdadera escuela de medicina. Algunos investigadores, como H. Gregoire, R. Goosens y M. Mathieu, afirman que el laberinto arcaico que se conserva bajo el *tholos* de Epidauro representa la madriguera de un topo, considerada a la vez como tumba y refugio subterráneo de Asclepio⁶⁴⁸.

OTRAS DOLENCIAS MENORES

76

Para desadormecer un miembro

76A

(“FORMIGAS AL RÍO”)

76A.1

Ta'l pé adormecío (aformígase'l pie). Entós fainse cruces nel pie y dizse:

Adormecéume este pé
detrás de casa Tumé
cargao de cepitillíos
pa quemar os meus vecíos
que son pocos y mui ruíos

⁶⁴⁸ H. Gregoire R. Goosens y M. Mathieu, *Asclepios, Apollon Smintheus et Rudra. études sur le dieu a la taupe et le dieu au rat dans la Grece et dans l'Inde* (1954).

formigas al río
you por la ponte y tú por el río.

[VILLAYÓN]

[Castro & Riaño (1984), p. 64]

76A.2

[Cuando se aformigaba una pierna] había que hacer cruces donde tenías el hormiguero
[repitiendo esta operación un número de veces impar]:

Furnigas al ríu,
you pola ponte
ya vos pol ríu.

[Dora Lago Lago, 74 años, Monesteriu'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

76A.3

Formiguinas al ríu,
you pola puente
ya vos pol ríu.
Yo di branu
ya vos d'inviernu,
yo viviendo
ya vos murriendo.

[Concepción Rodríguez Suárez, 83 años, Tresmonte-CANGAS DEL NARCEA]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

76B

(“QUÍTATE, CAMBRE”)

76B.1

Hay que faer tres cruces ya dicir:

Cambre, nun comí carne,
ya se la comí,
mal añu pa ti.

[Adolfina Díaz Rodríguez, 80 años, El Valle-SOMIEDU]

[Ambás & Ramsés (inédita) 2013]

76B.2

[Cuando se aformiga una pierna] das un puñetazu na rudilla ya dices:

Quítate, cambre,
que nun cumí carne,
si la cumí,
nu m'acordéi de ti.

[Celestina Sánchez Fernández, 87 años, Ambás-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

76B.3

Quita, cambre,
que nun comí carne,
ya si la comí,
mal año pa ti.

[Filomena Martínez Fernández, 59 años, Cubia-GRAU]
[Ambás (inédita) 2009]

FUNCIONALIDAD

Hacer que se desentumezca el miembro dormido.

RITUAL

Se traza una serie de cruces sobre el miembro dormido mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

76A (área occidental): Cangas del Narcea, Allande, Villayón.

76B (área centro-occidental): Somiedu, Grau.

OBSERVACIONES

Aunque sin conexión genética con las versiones reproducidas, el empleo de una fórmula verbal para desentumecer el miembro dormido se documenta en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) de Gonzalo Correas:

Putas viexas, al molino,
que este pie tengo dormido.
Putas viexas, al merkado,
ke este pie se a despertado.

La escasez de versiones documentadas en la tradición asturiana no permite establecer más que dos modalidades, pertenecientes a dos áreas geográficas distantes e inconexas entre sí. Cabe pensar que una documentación más exhaustiva elevaría el número de modalidades existentes y daría un mayor grado de complejidad a las variantes de este ensalmo-tipo en la tradición oral asturiana.

Las versiones tipo 76A representan la modalidad del área occidental (Cangas del Narcea, Allande y Villayón). Dentro de esta modalidad, la versión 76A.1 tiene paralelos en las tradiciones gallega y portuguesa, como se puede ver en este ensalmo procedente de Parada del Sil (Orense):

Desentomécete pé
que cho veu o San Tomé,
c'un carro de toxos
que che ha de queimar os osos⁶⁴⁹.

En Guimarães (Portugal), donde se hace una cruz con saliva sobre el miembro afectado mientras se pronuncia esta fórmula:

Desadormece pé,
que ai vem S. Tomé
com um feixe de tojos
p'ra te queimar os olhos⁶⁵⁰.

En la localidad portuguesa de Barroso (Montalegre):

Desadormece pé,
desadormece pé,
que'stá o lobo atrás
da casa do Tomé⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ Víctor Lis Quijén, *La medicina popular en Galicia* (1980), pp. 272-273.

⁶⁵⁰ Luís de Pina "Medicina Popular (Segundo a tradição de Guimarães)" (1925), p. 222. Cfr. otra versión de Tras-os-Montes en p. 223.

⁶⁵¹ Fernando Braga Barreiros, "Tradições populares de Barroso (concelho de Montalegre)" (1916), p. 102.

Y en Alcobça (Portugal), donde también se recoge la mención a la cruz realizada con saliva:

Desadormenta-te pé,
que lá vem o lobo Mé
por a vinha do Thomé,
que te ha-de querer comer
e não has-de poder correr⁶⁵².

Todas estas fórmulas portuguesas están en relación con la versión asturiana 76A.1 en su referencia a santo Tomé, a quien se invoca para que cese la sensación de adormecimiento en el miembro afectado. Además de este motivo, la versión asturiana 76A.1 añade una referencia a las “hormigas”, que son metafóricamente expulsadas río abajo, estableciendo una analogía entre la sensación de hormigueo del miembro entumecido y el animal de referencia. Este añadido de la versión 76A.1 se presenta de manera autónoma e independiente en la versión 76A.2 y tiene un notable desarrollo en la versión 76A.3.

En cuanto a las versiones tipo 76B, documentadas en los concejos de Somiedu y Grau, que emplean la denominación *cambre* (calambre) para designar la sensación de hormigueo y apelan a su desaparición basándose en el hecho de no haber comido carne, no consta paralelo alguno en la bibliografía consultada.

77

Para quitar el hipo

77.1

Se cura el hipo en Asturias bebiendo tres sorbos de agua; estando sin respiro unos instantes; apretando los labios un momento y clavando los ojos con fijeza en la palma de la mano; dando un susto a quien lo tiene... Mas se cura mejor diciendo así:

Hipo tengo,
a mi novio se lo encomiendo
si me quiere bien,

⁶⁵² José Diogo Ribeiro, “Turquel Folklórico” (1917), p. 79. Cfr. otra versión en José María Adrião, “Tradições populares colhidas no concelho do Cadaval” (1900-1901), p. 99, y diferentes versiones azorianas en J. H. Borges Martins, *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (1994), pp. 228-230.

que se quede con él;
si me quiere mal,
que me lo vuelva a dar.

[María del Valle González, 18 años, Tereñes-RIBESSELLA]
[Cabal (1928), p. 324]

FUNCIONALIDAD

Hacer que el hipo desaparezca.

RITUAL

No consta.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Documentada en versión única en el concejo de Ribesella.

OBSERVACIONES

Fórmula de uso común en toda España e Hispanoamérica, cuya escasa implantación en la tradición asturiana obedece seguramente a un proceso de asimilación reciente.

La fórmula más antigua de este tipo es la recogida de la tradición andaluza por Alejandro Guichot y Sierra a finales del siglo XIX:

Hipo tengo,
a mi amor se lo encomiendo,
si me quiere bien
que se quede con él,
si me quiere mal
que se vuelva para acá⁶⁵³.

⁶⁵³ Alejandro Guichot y Sierra, "Supersticiones recogidas en Andalucía y comparadas con las portuguesas" (1884), p. 289, núm. 281. Cfr. versiones similares a esta en José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral* (2001), p. 302; José María Domínguez Moreno, "Etnomedicina respiratoria en Extremadura (II)", *Revista de Folklore*, 230 (2000), pp. 39-45.

78

Para sacar el agua de los oídos

78.1

Si después de un baño se quería sacar el agua de los oídos, el remedio consistía en colocar una piedra pegada a la oreja y con otra ir dándole suaves golpes,, al mismo tiempo se iba diciendo:

Molinera, molinera,
sácame el agua de esta caldera.

[centro de ASTURIAS]
[Blanco (1983), p. 288]

FUNCIONALIDAD

Sacar el agua de los oídos.

RITUAL

Colocar una piedra sobre el oído afectado y darle suaves golpes con otra piedra mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Documentada en versión única en el centro de Asturias.

OBSERVACIONES

Sin antecedentes ni paralelos conocidos.

79

Para la picadura de ortigas

79.1

Cogíanse dos carbazas de por ahí, de esas hojas grandes, que hay por ahí bastantes, y según te ortigabas restregabas con aquello y decías:

Ortiguina me ortigóu,
carbacinu me sanóu.

[una mujer, Escardén-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

79.2

Ortiguina me ortigóu,
carbacinu me sanóu.

Hay que coger la carbaza y fregar encima de la ortigadura.

[Soledad Rodríguez Corrado, 84 años, Escardén-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1997]

79.3

Cuando se espina uno con las ortigas, dice:

Ortiguina me ortigó,
carbacinu me sanó.

Coges la carbaza y la estruñas bien así y la pasas por la picadura...

[Intervención de una nieta]:

—Pero eso porque el líquido de la carbaza debe ser contraproducente contra la ortiga, no porque las palabras sanen...

—Bueno, oye, las palabras... y entonces, qué, las palabras de las verrugas [figueras] ;qué es que las curan las piedras? ¡Ay, amigu!

[Obdulia Braña Bueno, 89 años, Valle-VALDÉS]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2002]

FUNCIONALIDAD

Eliminación del resquemor causado por la ortiga.

RITUAL

Se coge una o varias hojas de carbaza, planta herbácea del género *Rumex*, y se frota sobre la irritación cutánea mientras se pronuncia la fórmula verbal de referencia.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el occidente de Asturias: Tinéu, Valdés.

OBSERVACIONES

Esta misma fórmula, referida al mastranzo (*Mentha suaveolens*), la recoge Hernán Núñez en sus *Refranes o proverbios en romance* (1555):

Hortiga me quemó
y mastranço me sanó.

E igualmente el maestro Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627):

Hortiga me kemó
i mastranzo me sanó.

Se documenta en la tradición oral moderna de diferentes lugares de la Península. Así, empezando por Galicia, referida también al mastranzo, que allí se denomina *meldrasco*:

Ortiguíña me ortigou,
meldrasquiño me sanou⁶⁵⁴.

O bien:

Ortiguíña me picou,
meldrasquiño me sanou⁶⁵⁵.

De manera similar en Portugal:

Ortiga me ortigou,
mentrasto me sarou⁶⁵⁶.

En El Bierzo leonés:

⁶⁵⁴ Emilio Blanco Castro, *El Caurel, las plantas y sus habitantes. Estudio etnobotánico de la Sierra de El Caurel (Lugo). La importancia de las plantas para nuestros antepasados* (1996). Cito a través de Beatriz Teresa Álvarez Arias, *Nombres vulgares de las plantas en la Península Ibérica e Islas Baleares*, Tesis doctoral (Universidad Autónoma de Madrid, 2006), p. 885.

⁶⁵⁵ *Ibidem*.

⁶⁵⁶ Leite de Vasconcelos, *Tradições populares de Portugal* (1882) p. 123.

Ortiguña me ortigou,
con meldrascos me pasou⁶⁵⁷.

En la provincia de Salamanca:

Ortiga me quemó
y mastarazuelo me sanó⁶⁵⁸.

En Cantabria, se emplea una fórmula similar, pero referida a la acederilla, especie de trébol acedo (*Rumex acetosella* L. / *Poligunum aviculare*, L.):

La ortiga me picó
y la acederilla me lo quitó⁶⁵⁹.

E igualmente es dicho popular, referido a la acedera (*Rumex acetosa* L.), en la provincia de Badajoz:

La ortiga me picó
y el acerón me lo quitó⁶⁶⁰.

ENFERMEDADES DE LOS ANIMALES

80

Para el mal de la rana

80A

“VIRGEN HILANDERA CON TRES OVILLOS”

80A.1

Es este mal una enfermedad propia de las vacas, determinada por la picadura de un bicho en la lengua de la res, picadura que es causa de que no coma, esté inquieta, triste, se ponga flaca y hasta deje de dar leche. Pronto advierten los vaqueiros la invasión del mal

⁶⁵⁷ Alicia Fonteboa, *Literatura de tradición oral en El Bierzo* (1992), p. 182.

⁶⁵⁸ Luis Cortés y Vázquez, “Contribución al vocabulario salmantino” (1957), p. 175.

⁶⁵⁹ Manuel Pardo De Santayana, *Estudios etnobotánicos en Campóo (Cantabria): Conocimiento y uso tradicional de plantas* (2008), p. 145.

⁶⁶⁰ “La voz de Feria. Palabras y cosas de un pueblo”. <http://jferia.wordpress.com/>

y ellos mismos hacen su diagnóstico cuando apenas un veterinario podría distinguir el más leve síntoma de tal enfermedad. En seguida llaman al vecino o vecina “sabios” que han de curarla, y apenas ven al animal dicen:

Santa María
de Roma venía
tres chovichinos
del oro traía:
con uno urdía,
con otro texía,
y con el otro
el mal de la rana esfaía.

Y una vez dichas las anteriores palabras, el curandero pregunta:

—¿Qué tiene la vaca roxa?

—El mal de la rana, —contesta el dueño de la vaca enferma.

Pues dale con ruda, dale con sal
y con agua de fuente pernal
chévala a pacer
que deste mal
non ha de morrer.

Y, con efecto, la vaca, a poco de aplicados los remedios, se pone buena.

[Brañas vaqueiras, occidente de ASTURIAS]

[Acevedo (1893), pp. 49-50]

80A.2

Eso era cuando una vaca comía la rana, que decíanle unas palabras, y decían que con aquello que mejoraba la vaca. Y entonces eso nombraban el nombre de la vaca como se llamase:

La vaca “Fulana” comió la rana.
Santa María de Roma venía,
tres l.luvil.linos de oro traía,
con uno texía, con otro urdía,
con otro el mal de la rana desfaía.
Dale con ruda y dale con sal,
y agua de la fonte pernal,
y échala al campo a pacer
que si Dios quier
d’este mal no ha de morrer.

Ahora nun se dan casos d'esos. Pero eso era un bicho como una mosca, negro, y echábaslo en agua y las patas aquellas, que eran coloradas, soltaban una cosa colorada. Decían que era el veneno, y la vaca que comía aquello paciendo empezaba a hinchar, a hinchar, por los ojos y pol vientre y eso. Y había que pinchala por dentro la nariz con una espeta de uz bien afilada pa que echase sangre, metían-y una pinchada en cada nariz pa que sangrase. Y decían aquellas palabras nueve veces, y fuese aquello que fuese la vaca echábanla al campo a pacer y empezaba a mejorar y hala. Una vez aquí en el pueblo, hay años, que no hicieron caso de decirle esas palabras, que si era una brujería. Fuese aquello que nun fuese, la vaca reventó. Empezó a hinchar, a hinchar, a hinchar, y reventó. Y si por ejemplo la vaca taba preñada y decías las palabras “la vaca fulana”, si nun nombrabas a la cría, la vaca abortaba, o sea que expulsaba la cría muerta.

[Faustino Cano Cano, 72 años, Aristébanu-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1997]

80A.3

Santa María del cielo venía,
tres lluvilinos de oro traía,
con uno texía, con el otro urdía,
ya con otro el mal de la rana desfadía.
Anda, vaquina roxa,
veite a prau verde a pacer,
y a fonte fría a beber,
que si Dios quier ya la Virgen María
del mal de la rana no has de morrer.

Se santiguaban y hacían las cruces a la vaca. Había que decir la oración tres veces. La rana es un bicho como una carrapata, que tiene seis patas y es así como esos moscones que hay negros, y entonces la ves que es roja por debajo, ya por arriba negra. Y entonces, si le echas un poco de agua o mismamente le escupes, pues la ves que suelta un líquido encarnáu, rojo, y entonces al soltar el líquido se muere. Pacíanla las vacas y se ponían a hinchar, les lloraban los ojos, y se ponían hinchadas como botes y eso.

[Ana María González Montaña, c. 60 años, Eiboyu-ALLANDE]

[Suárez López (inédita) 1998]

80A.4

Santa María de Roma venía,
tres uvillinos de oro traía,
con uno urdía, con otro tejía,

con otro el mal de la rana deshacía.
 Ovea blanca,
 vete a los campos a pacer
 y a las fuentes a beber,
 que del mal de la rana no vas a morir,
 si Dios quier, si Dios quier, si Dios quier.

D'eso sí que me acuerdo, que cogíamos la oveja que taba hinchada a lo mejor, ¡ay, que comió la rana! Conocíanla, que se vía en una fuente una cousina negra, como si fuera una cucaracha piquiñina, y tenía las patas rojas. Y decían que si la oveja la bibía nel agua que se ponía hinchada y que morría del mal de la rana. Y garrábamosla así, la oveja, y hala, decíamoslle eso. Primeiro santiguábamonos pa decir la oración, y desque acabábamos volvíamos santiguanos.

[Dolores Magadán Fernández, 70 años, L. landelfornu-VILLAYÓN]
 [Suárez López (inédita) 1999]

80A.5

El mal de la rana, cuando pacían la rana las vacas. Cuando las vacas pacían la rana, unos bichitos venenosos que hay, se ponían muy hinchadas, perdían la baba, no veían..., bueno, fatal, y se decía:

La Virgen María
 del cielo venía
 con tres ovillinos
 de oro traía,
 con uno tejía,
 otro zurcía
 y otro el mal de la rana deshacía.
 Dale ruda, dale sal,
 dale agua de la fuente pernal.
 Anda, vaquina, veite a pacer
 que d'este mal nun vas a morir.

Y tirabas una piedra por encima d'ella, que tocara en ella, y te santiguabas y arrezabas un padrenuestro cada vez, que había que decilo tres veces o cinco veces o siete veces o nueve veces; o sea, no pares, impares. Yo así lo hice muchas veces a vacas y a ovejas. Y curaron.

[Josefa Rodríguez Díaz, 61 años, Castrosín-CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

80B

“VIRGEN LECTORA CON TRES LIBROS”

80B.1

Cuando un animal come un insecto venenoso empieza a hincharse hasta que revienta.
Si se quiere evitar el fatal desenlace se puede hacer lo siguiente:

Se pasa la mano por la parte hinchada varias veces en forma de cruz mientras se dice:

La Virgen María de Roma venía,
tres libritos de oro en la mano traía.
Por uno leía, por el otro escribía,
por el otro el mal de la rana barría.
Vaca [nombre de la res],
campos verdes vas a pacer,
agua fría vas a beber,
del mal de la rana no has de morir.

[ALLANDE]

[Rico (1957), pp. 112-113]

80B.2

[*A rá* es un bicho]... por riba todo negro, pero por baxo todo rubio ye, claro, si la come úa vaca o la come un animal... morre istantáneo, si la come aquí nun chega a mia casa... A rá ten úas patías... la figura como el escarabajo, senon que é negra, é negrecita por riba... cómela úa oveya ye hincha, totalmente hinchada, ye morre istantánea.

La Virgen María de Roma venía,
tres librillos en la mano traía,
con uno leía, con el otro escribía,
con el otro el mal de la rana tullía.
Oveya branca, vai beber,
del mal de la rana no has de morir.

[María Blanco Campa, 79 años, Fonteta-ALLANDE]

[Juaco López y Armando Graña (inédita) 1990]

80B.3

La Virgen María de Roma venía,
tres libros de oro en la mano traía,
con uno lía, con otro escribía
y con otro el mal de la rana tullía.

Campos verdes vas pacer,
fuentes claras vas beber,
co'a devoción de la Virgen María
del mal de la rana no has de morrer.

Pues mira, ¿querrás creer qui era verdadera? Mira, una vez..., acórdome ben, que taba yo trabajando y vino úa mujer que taba guardando un rebaño d'uveyas:

—¡Ay, Honesta del alma!, que teño úa uveya morrendo.

Y digo yo:

—¿Qué-y pasa?, Placeres.

—Echa espuma pola boca y... que debió de comer a rá.

Y fuin aló y díxenlle a oración, y de alí a un pouquinín levantóuse y xa se poxo a comer. ¡Nun é mentira, que fue verda, eh! Y enseguida n'aquela babaya echóu a rana. Mira, a rá eche un bichín así negro, y ten as patas encarnadas. Pos nun fue mentira, ¡aquelo fue verdá! Aquela oveya que morría, ¡eh!. Había que santiguase primeiro, y despós faer úas cruces así y así por encima del lombo, y había que decila tres veces, ou cinco, pero tien que ser nones. Las veces que se-y decía tien que ser nones.

[Honesta Gómez García, 80 años, El Probo–ALLANDE]

[Suárez López (inédita) 1998]

80B.4

Hay un bicho que-y llaman a rana. Eu eso, como iba siempre col ganáu... y moría, empezaba a esbabayase el ganáu, así úa babaya verde, y morían. Y empezaba:

La Virgen María
de la Roma venía,
tres libros de oro
en la mano derecha traía,
con uno lía,
c'outro escribía
y c'outro decía:
—Veite, animalín de Dios,
a fontes craras beber,
aos campos verdes pacer,
si Dios lo ha de querer
del mal de la rana
no has de morrer.

Y faías cruces al animal, diciendo úa palabra.

[María Lozano Fernández, 77 años, Estela–EILAO]

[Suárez López (inédita) 1999]

80B.5

La Virgen María de Roma vía
con tres libros en la mano traía:
uno lía, el otro escribía
y el otro el mal de la rana tullía.
Vaite ganadín branco (o negro)
a campos verdes pacer,
y a fontes claras beber
que si Dios lo quere
y la Virgen María
del mal de la rana
no has de morrer.

[Manuel, c. 70 años, Mourentán-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 1996]

FUNCIONALIDAD

Curación del mal de la rana.

RITUAL

El oficiante se santigua y traza una serie de cruces con la mano sobre el lomo del animal mientras pronuncia la fórmula verbal. Se repite la oración un número impar de veces, preferiblemente nueve.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Tinéu, Cangas del Narcea, Ibias, Valdés, Allande, Eilao, Villayón, Navia.

OBSERVACIONES

El animal conocido en Asturias con el nombre de “rana”, cuya ingestión por parte de los animales herbívoros mientras pacen provoca el llamado *mal de la rana*, no se refiere a ninguna clase de anfibio sino a un insecto. Tanto Bernardo Acevedo (1893), quien describe por vez primera esta enfermedad y documenta el ensalmo correspondiente entre los vaqueiros de alzada, como Constantino Cabal (1928), que sigue en este punto a Acevedo, se refieren a este animal como “un bicho” que pica a la res en la lengua

cuando está paciando. Este “bicho” sería, según información obtenida por Manuel Álvarez Rico (1957) en el concejo de Allande, un “insecto venenoso”. Las descripciones aportadas por diversos informantes a lo largo del trabajo de campo apuntan invariablemente en esa dirección. Así, el informante de la versión 80A.2, de Aristébanu (Valdés), describe la “rana” como un “bicho” semejante a una mosca, de color negro y patas coloradas, que al contacto con el agua segrega un líquido rojizo supuestamente venenoso. Igualmente, la informante de la versión 80A.3, de Eiboyu (Allande), compara este “bicho” con una garrapata de color negro, que al echarle agua o escupir sobre ella suelta un líquido rojo. Una informante, de L.landelfornu (Villayón), la describe como una cucaracha pequeña de patas rojas (versión 80A.4); mientras que otro informante de Folgueraxú (Cangas del Narcea) la asemeja a un escarabajo de la patata, de color negro, que al escupirle encima expelle el veneno; e igualmente la informante de Fonteta (Allande), que la compara a un escarabajo, negro por arriba y “rubio” por debajo (versión 80B.2). Descripciones todas ellas que concuerdan con la hipótesis propuesta por Álvarez Peña (2002), quien acertadamente identifica este insecto como *Timarchia Tenebricosa*, vulgarmente conocido en inglés como *bloody-nosed beetle* o “escarabajo de la nariz sangrante”, porque al ser molestado exuda un líquido rojizo por la boca y las articulaciones de las patas que se supone extremadamente venenoso.

En cuanto al citado *mal de la rana*, se correspondería con la enfermedad denominada en castellano “ranilla” (latín: *raniŭla*): “tumor que se hace a los bueyes en la lengua”⁶⁶¹; o bien “tumor que se forma debajo de la lengua al ganado caballar y vacuno”⁶⁶². Este tumor forma una especie de ampolla semitransparente de tamaño variable —desde una nuez hasta un puño— y contiene un líquido viscoso como clara de huevo. Según diversos autores, el término “ránula” es diminutivo de “rana” y se refiere al aspecto de panza de rana que tiene el tumor enquistado debajo de la lengua⁶⁶³. En cuanto a la causa que provoca este tumor, tradicionalmente atribuida la ingestión del citado insecto, hoy sabemos que se debe a una obstrucción en el drenaje de las glándulas salivares sublinguales.

Por lo que respecta al ensalmo empleado en la curación de esta enfermedad, hay en Asturias dos subtipos diferentes que responden a un mismo modelo de deidad trifuncional (encarnada por la Virgen María) que posee tres ovillos con los que ejecuta las

⁶⁶¹ Manuel de Valbuena, *Diccionario universal latino-español* (1817), s. v. “ranŭla”.

⁶⁶² Vicente Salvá, *Diccionario de la lengua castellana por la Academia Española* (1838), s.v. “ránula”.

⁶⁶³ Cfr. Francisco García Cabero, *Instituciones de albeytería, y examen de practicantes en ella: divididas en seis tratados, en las que se explican [sic] las materias mas esenciales para sus profesores* (1830), pp. 248-249. Cfr. Norman K. Wood y Paul W. Goaz, *Diagnóstico diferencial de las lesiones orales y maxilofaciales* (1998), p. 194. Cfr. Alex Rovira Canellas, Ana Ramos Gonzalez, Manuel De Juan Delago, *Radiología de cabeza y cuello / Head and Neck Radiology* (2009), p. 58.

operaciones propias del hilado (tejer y urdir) más una tercera que cura la enfermedad; o bien posee tres libros de oro con los que lee, escribe y cura la enfermedad.

Las fórmulas verbales del tipo 80A (“Virgen hilandera con tres ovillos”) tienen abundantes paralelos en la tradición gallego-portuguesa. La diferencia es que, mientras en Asturias se emplea para curar la enfermedad del ganado vacuno conocida como *mal de la rana*—invocando a la Virgen María con sus tres ovillos de oro—, en Galicia y norte de Portugal se emplea bajo la advocación de santa Lucía —abogada de la vista— para la curación de *belidas*, nombre con que se designa a las manchas, nubes o úlceras que afectan a la córnea de ojo⁶⁶⁴. Así, por ejemplo, en esta versión recogida en las inmediaciones de Santiago de Compostela (La Coruña):

Santa Lucía e Santa Rufina
tres noveliños n’as mans tiñan;
c’un tecían,
c’outro urdían
e belidas c’outro desfácían...⁶⁶⁵

O en esta otra procedente de Mos (Pontevedra):

Señora Santa Lucía
tres novelos d’ouro traía;
con un urdía,
con outro tapaba,
e con outro satisfacía
a súa grandecía....⁶⁶⁶

Fórmula esta que, si bien se aplica fundamentalmente a la curación de *belidas*, es susceptible de ser empleada en la curación de otras enfermedades, como se puede ver en este otro ensalmo para la curación de la hidropesía, procedente de Campo Lameiro (Pontevedra):

Nuestra Señora
la Virgen María
tres maneliños

⁶⁶⁴ Las “belidas” corresponden a lo que en términos médicos se denomina “queratitis” o inflamación de la córnea, que en asturiano se conoce como “desfecha” o “desfeita”. Sobre los ensalmos asturianos para el tratamiento de esta enfermedad véase el apartado 65.

⁶⁶⁵ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 194.

⁶⁶⁶ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 193.

en su mano derecha tenía;
 con uno urdía,
 con otro tecía,
 con otro cortaba
 esta hidropesía...⁶⁶⁷

Este tipo de fórmula se extiende al norte de Portugal, donde se emplea igualmente para la curación de *belidas*. Así, por ejemplo, en el concejo de Vinhais (Bragança):

Senhora Santa Luzia,
 pelo mar abaixo vinha;
 três novelinhos d'ouro na mão trazia;
 c'um urdia, c'outro tecia,
 e c'outro belidas benzia...⁶⁶⁸

O en el concejo de Mogadouro (Bragança)

Santa Luzia, três novelos tinha:
 com um dobava, com outro tecia,
 com outro belidas e carnegões desfazia⁶⁶⁹.

Y también para otras dolencias, como en este ensalmo de Guimarães (Braga) para levantar “la espinilla”:

A Senhora Senhorinha
 três novelos de oiro tinha,
 um urdia,
 outro tecia,
 outro espinhela, espinhaço
 e baço erguía...⁶⁷⁰

Independientemente del tipo de enfermedad al que se apliquen, la documentación de estas fórmulas verbales de tipo 80A (“Virgen hilandera con tres ovillos”) se produce en un área geográfica y cultural muy compacta (occidente de Asturias, Galicia y norte de Portugal), sin constatación de paralelismos en las áreas limítrofes de Castilla

⁶⁶⁷ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, pp. 281-282.

⁶⁶⁸ Firmino A. Martins, *Folclore do concelho de Vinhais*, vol 2 (1928), pp.25-26.

⁶⁶⁹ Casimiro de Morais Machado, “Subsídios para a história de Mogadouro. Empirismo regional, rezas e receitas” (1957), p. 290. Cfr. otra versión similar en art. cit. p. 289.

⁶⁷⁰ Teófilo Braga, *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições* (II) (1885) pp. 228-229.

y León, lo cual invita a pensar que se trata de una modalidad de ensalmo característica (y quizás privativa) del noroeste peninsular. Sin embargo, esta misma fórmula verbal —aplicada a la curación de enfermedades oculares— se documenta en el extremo suroccidental de España, donde, al igual que en el ritual de curación de la *desfeita* asturiana y de las *belidas* gallego-portuguesas, se emplean nueve granos de trigo con los que se trazan cruces sobre el ojo afectado, siendo estos depositados posteriormente en un recipiente con agua; de modo que si los granos se hinchan es prueba de que el enfermo tiene “vejigas” en los ojos. Es decir, que tanto la tipología de la enfermedad a tratar, como la ejecución del ritual curativo, como la fórmula verbal empleada, son similares a las del noroeste peninsular, como se puede ver en estos ensalmos documentados en la provincia de Almería:

La Virgen María
 en su aposento estaba sentada
 con nueve ovillos de lana.
 Con tres urde,
 con tres atrama,
 con tres cura
 nubes, granizos,
 de los ojos de tu cara⁶⁷¹.

La Virgen Santísima
 está sentada
 en su santísimo aposento
 con nueve ovillos de lana.
 Con tres urde,
 con tres atrama
 y con los tres quita
 úlceras, nubes,
 vejigas y cataratas⁶⁷².

E igualmente en este otro, procedente de Puerto Lumbreras (Murcia):

Estaba la Virgen Pura
 sentá en su aposento
 con nueve ovillos de lana,

⁶⁷¹ José Antonio García Ramos, *La medicina popular en Almería. Ensayo de Antropología Cultural* (2010), p. 92.

⁶⁷² José Antonio García Ramos, *op. cit.*, p. 93.

con tres urde,
 con tres trama
 y con tres cura las vejigas
 de los ojos de tu cara⁶⁷³.

Esta apreciable coincidencia entre dos áreas diametralmente opuestas en el ámbito peninsular —como son la noroccidental y la suroriental— sin conexión intermedia entre ambas, invita a pensar que esta modalidad de ensalmo pudo tener en el pasado una difusión panibérica, de la que hoy solo quedan vestigios en áreas aisladas y periféricas de la Península.

En cuanto a las fórmulas de tipo 80B (“Virgen lectora con tres libros”), podría decirse que el ámbito geográfico de su difusión se superpone en parte al de las fórmulas de tipo 80A (extremo occidental de Asturias, Galicia y norte de Portugal). Así, por ejemplo, en el concejo de Outeiro de Rei (Lugo):

Santa Lucía
 tres libriños tiña:
 por un rezaba,
 por outro lía
 e por outro belidas
 dos ollos disminuí⁶⁷⁴.

En Lalín (Pontevedra):

Señora Santa Lucía
 tres libriños na man tiña;
 un, co-que leía,
 outro, co-que rezaba,
 y outro co-cas belidas
 d’os ollos sacaba...⁶⁷⁵

O en Mogadouro (Bragança):

⁶⁷³ Concepción Obón de Castro y Diego Ribera Núñez, *Las plantas medicinales de nuestra Región* (1991) p. 149.

⁶⁷⁴ José Manuel Blanco Prado, “Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos” (2008), p. 4. Cfr. otras dos versiones lucenses de Abadín y Monterroso en pp. 3-5.

⁶⁷⁵ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 193. Cfr. otras dos versiones similares de Golada y Forcarey en pp. 192-193.

A milagrosa Santa Luzia
 por esse mundo ia:
 Três livrinhos de ouro tinha:
 Um por onde rezava,
 outro por onde lia,
 outro belidas e agravos desfazia⁶⁷⁶.

Sin embargo, este motivo de la “Virgen lectora” alcanza una difusión panhispánica como *incipit* de una oración que se reza en distintos lugares de la Península, Islas Canarias e Iberoamérica y recibe diferentes denominaciones según sus editores. Así, por ejemplo, en el *Romancero popular de la Montaña* (1933-1934), se recoge una oración procedente de Santander que lleva por título “Tres libros de oro” y comienza:

Ave María,
 buen sol hacía,
 tres libros de oro
 en su mano tenía;
 con el uno rezaba,
 con el otro leía,
 con el otro cantaba
 las horas del día...⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Casimiro de Morais Machado, “Subsídios para a história de Mogadouro. Empirismo regional, rezas e receitas” (1957), p. 290.

⁶⁷⁷ José María de Cossío y Tomás Maza Solano, *Romancero popular de la Montaña*, tomo II (1934), p. 308. La misma oración, pero con el motivo de los “tres libros” reducido a un único libro, fue recogida por Kurt Schindler, en 1930, en la provincia de Soria: La Virgen María / de Belén venía, / un librito de oro / en sus manos traía. / Por un lado rezaba, / por otro leía. Kurt Schindler, *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal. Música y poesía popular de España y Portugal* (1941), p. 102. Cfr. varias versiones de la provincia de Albacete en Francisco Mendoza Díaz Maroto, *Antología de romances orales recogidos en la provincia de Albacete* (1990), pp. 127-130. Cfr. otra versión de Murcia en Pedro Guerrero Ruiz y Armando López Valero, *Poesía popular murciana* (Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996), pp. 69-70. De las Islas Canarias se han publicado varias versiones en Diego Catalán, *La flor de la marañuela. Romancero General de las Islas Canarias* (1969), núm. 191, 192 y 302, donde figura como romance sacro tradicional bajo el título de “La Virgen con el librito en la mano”. Y con anterioridad a todas estas versiones de la tradición española, esta oración ya había sido documentada en Chile por Ramón A. Laval, quien ofrece tres diferentes versiones en su obra *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España* (1910), pp. 66-68. Cfr. dos versiones de Nuevo Méjico en Arthur León Campa, *Spanish folk-poetry in New Mexico* (1946), pp. 63-64. Cfr. una versión de Argentina en Juan Alfonso Carrizo, *Cancionero popular de La Rioja*, tomo II (1942), p. 331. Por su estructura narrativa, que la *historiola* del ensalmo comparte con el Romancero tradicional, esta oración ha sido incluida como romance religioso en el *Catálogo General del Romancero Hispánico* bajo el título de *La Virgen sueña la Pasión* (i-a + a). Y también es conocida en la tradición portuguesa como *O sonho de Nossa Senhora*, donde se reza habitualmente en la creencia de que el devoto de esta oración será avisado tres días antes de su muerte por la propia Virgen María.

Una tercera modalidad de versiones —que no se ha documentado en la tradición asturiana, siendo sin embargo mayoritaria en la tradición gallega— corresponde a la que podríamos clasificar como tipo 80C (“Santa Lucía cosedora con tres agujas”), con versiones registradas en las provincias de Orense, Pontevedra y La Coruña Así, por ejemplo, en esta versión de Oimbra (Orense)

Gloriosa santa Lucía
tres agujas tenía;
con una cosía,
con otra bordaba,
con otra corría la belida...⁶⁷⁸

En Marín (Pontevedra):

Santa Lucía
tres agujas de oro tenía;
con una cosía,
con otra bordaba,
y con otra quitaba las belidas
a quien las tenía⁶⁷⁹.

Y en Porto do Son (La Coruña):

A milagrosa santa Lucía
tres agullas de oro tiña;
con unha bordaba,
con outra cosía,
e con outra sacaba as belaiñas
de los ojos a quen las tenía⁶⁸⁰.

En sus diferentes modalidades, este conjunto de versiones remite a una divinidad trifuncional que, además de ejecutar las acciones propias de los objetos simbólicos que porta (tres ovillos, tres libros o tres agujas), se sirve del tercero de ellos para curar la enfermedad. Y es muy probable que este tipo de fórmula referida a una divinidad tri-

⁶⁷⁸ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 192.

⁶⁷⁹ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁸⁰ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 190. Cfr. otras versiones de Forcarey, Redondela y Cangas (Pontevedra) en pp. 190-191.

funcional tenga difusión paneuropea, como se desprende de los siguientes ensalmos para cortar las hemorragias procedentes de la isla de Córcega:

Vegu una madonna chi per mare viene,
tre asti d'oro in mano tiene,
una chi taglia, l'altra qui fende,
l'altra chi stancia u sangu chi scende⁶⁸¹.

[Veo una señora que por mar viene,
tres lancetas de otro tiene en la mano
una que corta, la otra que hiende,
la otra que detiene la sangre que fluye.]

Madre Maria per mare venia
tre lancia d'oro in manu tenia
une lanciaia, l'altra feria
e l'altra u sangue stancia facia⁶⁸².

[Madre María por el mar venía,
tres lancetas de oro en la mano tenía
una lanzaba, la otra hería
y la otra la sangre detenía.]

Este motivo de la triple funcionalidad se encuentra, además, en diferentes ensalmos de la tradición sefardí oriental que hacen mención a “tres llaves de oro”, como se puede ver en los siguientes *prekantes* de la isla de Rodas contra el mal de ojo:

Por un kaminiku pasi,
kun un viejiziku 'scontri,
al i vedri vistia,
tres yavizikas tenia en su mano,
una d'avrir, una di sirar,
una di kitar todú il mal⁶⁸³.

Caminando, caminando,
me encontré con señor Yosef Hasadiq:

⁶⁸¹ Pierrette Bertrand-Rosseau, *Île de Corse et magie blanche: des comportements magico-thérapeutiques* (1978), p. 68.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ Isaac Jack Lévy, con la colaboración de Rosemary Lévy Zumwalt, “Prekantes: kuras majikas entre los sefaradis del Imperio Otomano” (1997), pp. 42-45. La voz *al* es préstamo del turco, “rojo”.

de oro vestía y de seda calzaba,
 tres llaves de oro en su mano llevaba:
 con una abría y con otra cerraba
 y con otra el *ayin hará* le quitaba⁶⁸⁴.

Llegan hasta aquí las diferentes versiones y modalidades que hemos podido acopiar del motivo de la divinidad trifuncional que rige la curación de la enfermedad en el noroeste peninsular (Asturias, Galicia y Portugal), en el área suroriental (Almería y Murcia) y en otras áreas periféricas como la tradición insular corsa o la sefardí oriental. Este motivo de la divinidad trifuncional es actualmente minoritario, tanto por el escaso número de versiones documentadas como por su extensión geográfica reducida, frente a otro motivo que podría considerarse desarrollo de este: “la divinidad tiene tres hijas que ejecutan las diferentes tareas”. Este motivo de la triple divinidad filial comparte espacio con el de la divinidad trifuncional en Galicia y Portugal y se extiende por un área geográfica mucho más amplia, que llega hasta Extremadura por el sur y alcanza a Cataluña y Valencia por el este, áreas todas ellas que podrían considerarse periféricas frente al centro-sur de España, donde no se ha documentado —que sepamos— versión alguna este tipo de ensalmo. Así, por ejemplo, son mayoritarias en la tradición gallega formulaciones de este tipo para la curación de *belidas*, que hacen referencia a las mismas labores de hilado, lectura y bordado, pero ejecutadas independientemente por cada una de las tres hijas:

Santa Lucía
 tres fillas tiña;
 unha tecía,
 a-outra urdía,
 e-a outra belidas
 dos ollos desfacía⁶⁸⁵.

Santa Lucía
 tres hijas tenía,
 una cosía,

⁶⁸⁴ Susana Weich-Shahak, *Música y tradiciones sefardíes* (1992), p. 34. *Hasadiq* es del hebreo, “el Justo”; y *ayin hará*, “mal de ojo”. Sobre la oración de las tres llaves en la tradición hispano-portuguesa y sus paralelos sefardíes, véase el estudio de José Manuel Pedrosa, “*Las tres llaves y los buevos sin sal*: versiones hispano-cristianas y sefardíes de dos ensalmos mágicos tradicionales” (2000), pp. 112-134.

⁶⁸⁵ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 187. Cfr. otras cinco versiones de este tipo recogidas en la provincia de Pontevedra en pp. 187-189. Véanse también otras diez versiones similares de la provincia de Lugo en José Manuel Blanco Prado, “Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos” (2008), pp. 3-8.

otra leía
y otra las belidas deshacía⁶⁸⁶.

E igualmente son abundantes en la tradición portuguesa las fórmulas de este tipo, en las que la santa de referencia tiene tres hijas que asumen las diferentes funciones:

Santa Ana três filhas tinha:
uma urdia,
outra tapava,
outra belidas desfazia⁶⁸⁷.

Santa Luzia três filhas tinha:
uma lia, outra escrevia,
outra belidas dos olhos desfazia⁶⁸⁸.

Este tipo de formulación se extiende, por el sur, hasta las provincias de Salamanca y Cáceres, donde se emplea igualmente para la curación de enfermedades oculares en personas y animales. Así, por ejemplo, en este ensalmo salmantino para hacer desaparecer las nubes de los ojos:

La Virgen santa Lucía
tres hijas tenía:
la una urdía,
la otra tejía,
la otra, todo lo deshacía⁶⁸⁹.

O en este otro, procedente de la comarca de Los Ibores (Cáceres), para la curación de la enfermedad ocular de las ovejas conocida como “rija”:

Santa Lucía tres hijas tenía:
una bordaba, otra cosía
y otra quitaba la rija⁶⁹⁰.

⁶⁸⁶ Víctor Lis Quibén, *op. cit.*, p. 188.

⁶⁸⁷ Francisco Manuel Alves, *Memórias arqueológicas e históricas do distrito de Bragança. Arqueologia e etnografia*, vol. 9 (1982), p. 332.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ Cesar Morán Bardón, “Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca” (Salamanca: Diputación, 1990), p. 156.

⁶⁹⁰ José María Domínguez Moreno, “La etnoveterinaria en Extremadura: el tratamiento del ganado lanar” (1993), p. 119.

Modalidad esta, de la triple divinidad aplicada a la curación de enfermedades oculares, que se extiende a Hispanoamérica, como se puede ver en el siguiente ensalmo de Puerto Rico para la extracción de briznas de paja o cualquier cuerpo extraño que se haya introducido en el ojo:

Santa Lucía
tres hijas tenía:
una que lavaba,
una que tendía,
otra que las pajas
desaparecía⁶⁹¹.

En el área oriental de España se repite el modelo de la triple divinidad sanadora aplicado a diversas enfermedades de tipo inflamatorio que afectan principalmente a la zona del cuello. Así, por ejemplo, en Vall de Xixona (Alicante), donde se emplea para tratar la inflamación de los ganglios:

La mare de Deu, tres filles tenía,
la una tallava, l'altra cosía
i l'altra llevava es ganglis
de la mà que volía⁶⁹².

En la tradición valenciana, donde se usa bajo la advocación de santa Cecilia y sus tres hermanas para la curación de *porcellanes*, especie de tumor escrufuloso que se manifiesta con la aparición de lamparones, principalmente en el cuello:

Santa Cecilia
tres germanes tenía:
una tallava,
l'altra cosía,
y l'altra
les porcellanes retorció⁶⁹³.

En la tradición catalana, donde se emplea para el *mal de ventre*:

⁶⁹¹ Teodoro Vidal, *Oraciones, conjuros y ensalmos en la cultura popular puertorriqueña* (2010), p. 211.

⁶⁹² José Luis Bernabéu Rico, *Los límites simbólicos: hombres de la Foia de Castalla y Vall de Xixona* (1984), p. 228.

⁶⁹³ Francisco G. Seijo Alonso, *Curanderismo y medicina popular (en el país Valenciano)* (Alicante: Ediciones Biblioteca Alicantina, 1974), p. 46.

Al Penedès hi ha tres dames.
L'una fila, l'altra planxa,
l'altra del botament guareix⁶⁹⁴.

Y también para la inflamación de anginas, como en esta versión de Tortosa (Tarragona):

A Betlem hi han tres noietes
la una cus
i l'altra fila
i l'altra
en oli de la llàntia de Sant Maigí
cura l'angina⁶⁹⁵.

Y de manera similar en la comarca francesa del Rosellón, donde son tres niñas las encargadas de la curación de *les galteres* o paperas:

Al camp del bon Déu
hi ha tres nines.
La una coseix,
l'altra fila,
l'altra les vives (galteres) guareix⁶⁹⁶.

Por lo que respecta a la tradición hispánica, hay que añadir un último grupo de versiones vulgata que se emplean en toda España e Hispanoamérica para curar las anginas y que se han popularizado a través de textos impresos en devocionarios apócrifos como *el Tesoro de milagros y oraciones de la Cruz de Caravaca*. Estas versiones vulgata son todas ellas idénticas entre sí, como corresponde a un texto memorizado directamente de una fuente impresa:

En Belén hay tres niñas:
una cose, otra hila

⁶⁹⁴ Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 980. Cfr. una versión similar de El Rosellón en Carles Grandó, *El sotadialecte català de Perpinyà i de la Plana de Rosselló* (manuscrito inédito c. 1917), ed. Clara Vilarrasa Ruiz en *La particularitat rossellonesa a través de Carles Grandó* (Tesis doctoral de la Universidad de Gerona, 2011), p. 381: Al paradís hi ha tres dames. / L'una fila, l'altra planxa, / l'altre del botament gurei.

⁶⁹⁵ Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), pp. 174-175.

⁶⁹⁶ Joan Amades, *Oracioner y refranyer mèdics* (1935), p. 27. Cfr. otra versión similar en Joan Amades, *Folklore de Catalunya. Costums i creences* (2ª ed. 1980), p. 961.

y otra cura las anginas;
 una hila, otra cose
 y otra cura el mal traidor⁶⁹⁷.

De la tradición europea, tenemos el siguiente ensalmo alemán contra el dolor de útero que se recoge en el *Romanusbüchel*, pequeño manual de magia de fines del siglo XVIII, y tiene por protagonistas a tres enigmáticas mujeres que manipulan los intestinos humanos:

En sitzen drei Wieber im Sand,
 sie haben des Menschen Gedarm in der Hand.
 Die erste regts,
 die zweite schliesst,
 die drine legts wieder zurecht⁶⁹⁸.

[Tres mujeres están sentadas en la arena
 con los intestinos de un mortal en sus manos.
 La primera los saca,
 la segunda los cierra,
 la tercera los vuelve a poner en su lugar.]

Y un ensalmo inglés para estancar la sangre fechado en 1610, que tiene por protagonistas a las tres Marías:

There were three Maryes went over the floude;
 The one bid stande, the other stente bloude:
 Then bespake Mary that Jesus Christ bore,
 Defende gods forbod thou shouldeste bleede any more⁶⁹⁹.

Todas estas versiones, que hacen referencia a una triple divinidad sanadora, han sido puestas en relación con la tríada femenina que se aplica a la curación de los dolores de útero en la *Physica Plinii Sangallensis* (Cod. Sang. 751), compilación de remedios medicinales escrita en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo IX:

⁶⁹⁷ *Tesoro de milagros y oraciones de la Cruz de Caravaca* (Buenos Aires: Kier, 2007), p. 86. Cfr. *La Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de Oraciones* (2005), p. 126. Cfr. sendas versiones aragonesas en Esteve Busquets i Molas, *Oracions, eixarms i sortilegis* (1985), p. 175; Monserrat Puigdollas y Regina Miranda, *La medicina popular* (1978), p. 47. Cfr. una versión canaria en Jesús M^a Godoy, *Titerrogaitra y yo* (1969), p. 166.

⁶⁹⁸ Ricardus Heim, *Incantamenta Magica Graeca Latina* (1892), p. 497.

⁶⁹⁹ Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (2005), pp. 130-131. Cfr. otra versión en prosa, fechada en 1622, en p. 130.

Tres sorores ambulabant,
 unaolvebat,
 alia cernebat,
 tertia solvebat⁷⁰⁰.

Y también con las tres *virgines* que se citan en otros dos ensalmos anotados por Marcellus Empiricus en su tratado *De medicamentis*, escrito en el siglo V. El primero de ellos, para el tratamiento del dolor cardiaco:

Tres virgines in medio mari mensam marmoream positam habebant: duae torquebant, una retorquebat. Quomodo hoc nunquam factum est, sic nunquam sciat illa Gaia Seia corci dolorem⁷⁰¹.

Y el segundo, para el dolor de estómago:

Stabat arbor in medio mare et ibi pendebat situla plena intestinorum humanorum, tres virgines circumibant, duae alligabant, una revolvebat⁷⁰².

A la vista de esta amplia serie de fórmulas referidas a una divinidad trifuncional que ejecuta diferentes acciones —la última de las cuales es la curación de la enfermedad— y especialmente a la vista de las versiones de tipo 80A (“Virgen hilandera con tres ovillos”), cabe preguntarse qué tipo de simbolismo se oculta bajo esta deidad hilandera que aparece representada por la Virgen María en esta serie de ensalmos asturianos.

En las mitologías clásicas —griega, romana y egipcia— se constata la creencia de que el destino de los hombres está determinado desde su nacimiento por una o varias diosas que hilan o tejen el hilo de la vida —las Moiras griegas, las Parcas romanas, las Hathors egipcias— y que esta se termina cuando ellas cortan el hilo. Normalmente, estas deidades constituyen una tríada femenina, como es el caso de las Moiras griegas y las Parcas romanas. Sin embargo, la mitología egipcia se refiere a Hathor como una diosa individual (si bien en algunas ocasiones se alude también a siete Hathors) que predetermina el destino de los recién nacidos y la duración de los hilos de su vida. Igualmente, en las tradiciones orientales de las que se tienen informes más antiguos, la divinidad que hila o controla las cuerdas del destino solía estar encarnada por un solo individuo, en muchas ocasiones masculino. La diosa madre de los asirios, Ishtar, teje el hilo de la vida y lo corta. En el *Mahabharata* hindú, el dios Kala (“el tiempo,

⁷⁰⁰ *Physica Plinii* (Cod. Sang. 751), II.32. Ricardus Heim, *Incantamenta Magica Graeca Latina* (1892), p. 559.

⁷⁰¹ Marcellus, *De Medicamentis*, XXI.3. *Marcelli De Medicamentis Liber*, ed. Georgius Helmreich (1889), p. 220. Cfr. Ricardus Heim, *Incantamenta Magica Graeca Latina* (1892), p. 492.

⁷⁰² Marcellus, *De Medicamentis*, XXVIII.74. *Marcelli De Medicamentis Liber*, ed. Georgius Helmreich, *op. cit.*, 301. Cfr. Ricardus Heim, *op. cit.*, p. 496.

el destino”) se representa como un tejedor cósmico que teje la tela de la vida de cada persona entrelazando los hilos blancos de la luz, la vida y el bienestar con los hilos negros de la oscuridad, la muerte y el dolor. Otro dios de la antigua India, Varuna —a quien se representa con una cuerda colgada de su mano— controla la existencia de las personas y de los pueblos mediante la facultad de anudar y desanudar las cuerdas del destino. Por otra parte, en la antigua tradición nórdica, se conoce a Odín como “el dios de la cuerda”, en alusión al control que ejerce sobre las cuerdas que se identifican con las vidas de los hombres. Este dios masculino coexiste en la tradición nórdica con otra deidad femenina, Urdr (o Urd), personificación del destino, cuyo nombre se relaciona con el verbo *verda*, similar al latín *vertere* (“volver”, “girar”), estrechamente relacionado con el retorcer y girar del hilo. Y finalmente, en el *Völundarkvida* (Cantar de Volund), escrito hacia el siglo IX, se alude a tres diosas —identificadas con las valkirias— que hilan el lino y rigen la suerte de las personas.

La caracterización de las divinidades hilanderas que rigen el destino de los humanos en las antiguas culturas y la simple enumeración de los paralelos de estas creencias atávicas que aún se pueden detectar en las sociedades modernas ocuparían un espacio que excede los límites de este apartado. A esta cuestión han dedicado estudios monográficos destacados investigadores como Mircea Eliade⁷⁰³, Géza Roheim⁷⁰⁴ o José Manuel Pedrosa⁷⁰⁵, que nos eximen de extendernos sobre este asunto. Para concluir este acercamiento a las vírgenes hilanderas y otras deidades trifuncionales que ejercen su poder curativo en determinados ensalmos hispánicos y paneuropeos, baste reproducir aquí las reflexiones que José Manuel Pedrosa dedica a esta cuestión en su excelente trabajo sobre los orígenes y pervivencia de estas figuras míticas:

Los muchos siglos que han transcurrido entre las primeras referencias conocidas de las divinidades hilanderas de los destinos humanos —en los antiguos India, Egipto o Grecia— y las últimas —atestiguadas en innumerables tradiciones vivas que van desde la ibérica hasta la griega, pasando por la alemana, la rumana, la de Alaska o la de las islas Célebes— dicen mucho sobre la extraordinaria capacidad, de memoria al mismo tiempo que de renovación, de fidelidad a unos ejes ideológicos comunes y de generación, superposición y convivencia con otros motivos, de las creencias humanas en torno al destino, a la duración de la vida y la salud de las personas. [...] Tras nuestro acercamiento a tantos textos, espigados de fuentes

⁷⁰³ Mircea Eliade, “Le “dieu lieur” et le symbolisme des noeuds” (1948), pp. 5-36, reproducido en *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952), pp. 120-163.

⁷⁰⁴ Géza Rohéim, “The Thread of Life”, *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore* (1992), pp. 88-101.

⁷⁰⁵ José Manuel Pedrosa, “Las tres hilanderas: fórmula y mito en oraciones y ensalmos hispánicos y paneuropeos” (1998), pp. 15-24; refundido y ampliado en “Las tres hilanderas: memoria oral y raíces míticas de algunos ensalmos hispánicos y paneuropeos” (2000), pp. 172-206.

literarias de muy distinta época y lugar, podemos concluir que los ecos erosionados y casi completamente descontextualizados de viejissimas y atávicas creencias en torno a tres deidades hilanderas y dueñas del hilo de la vida y, por tanto, del destino y de la salud de cada persona, se pueden reconocer como bien presentes en polos muy diferentes de la tradición credencial, poética y narrativa europea y universal cuyos orígenes se pierden en la bruma de las más viejas creencias del mundo⁷⁰⁶.

81

Para las figas (verrugas del ganado)

81.1

Hay que buscar nueve piedras, d'estas blancas que hay como de cuarto, ya curar la vaca nueve días seguíos, una de cada vez, y tiralas al suelo y no mirar pa ellas. Hay que pasar la piedra así alrededor del morro, y hay que decir:

Figuera en piel,
figuera en carne,
figuera en sangre,
figuera en tierra.

[Ramiro Santiago Fernández, 75 años, Burgazal-TINÉU]
[Suárez López (inédita) 1998]

81.2

Esto es pa unas verrugas que aquí lláman-ys figas. Coges nueve piedras ferriales, bajas a la cuadra y te pones junto a ella [la vaca] con las nueve piedras cogidas así de la mano junta una oreja, y dices tú:

Figa en carne,
figa en cuero,
figa en pelo
y figa al suelo.

Y sueltas una piedra. Al otro día vuelves con lo mismo, hasta los nueve días.

[José María Fernández, 74 años, La Candanosa-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 1998]

⁷⁰⁶ José Manuel Pedrosa, art. cit. pp. 203-206.

81.3

Se empieza con nueve piedras, al otro día ocho, al otro siete y al otro seis... hasta que se termina con una. Yo garro la piedra ya póngotela así na cabeza...

Verruga en carne,
 verruga en sangre,
 verruga en cueru,
 verruga en el suelu.

Y deju la piedra caer hasta el suelu. Se empieza con nueve, y al otro día ocho, y al otro siete... hasta que terminas con una. Ahora bien, tiene que ser todos los días, si fallas un día tienes que volver empezar de neuvu.

[Obdulia Braña Bueno, 89 años, Valle-VALDÉS]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2002]

FUNCIONALIDAD

Curación de las verrugas del ganado.

RITUAL

Se cogen nueve piedras y se van colocando una a una sobre la parte afectada mientras se recita la fórmula verbal. Una vez pronunciada la fórmula se arroja una piedra al suelo. La operación se repite en orden decreciente durante nueve días hasta que ya no queda ninguna piedra.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Cangas del Narcea, Tinéu, Valdés, Villayón.

OBSERVACIONES

Es un procedimiento de expulsión gradual de la enfermedad hacia el exterior muy similar al ritual de expulsión de la *fistula* que figura en el apartado número 70. La fórmula verbal empleada en este ritual es, asimismo, variación de aquella, por lo que las observaciones de aquel apartado sobre sus antecedentes literarios y paralelos geográficos sirven igualmente para este.

82 Para el orizo

82.1

Las vacas padecían, con relativa frecuencia, *coxeras* (cojeras) debidas a *encalcones* producidos al pisar mal o sobre una piedra, sobre todo cuando estaban próximas a parir o cuando iban uncidas al carro. Estos *encalcones* solían producir herida interna e infección. En algunas zonas de Asturias para curar este mal se utilizaban ritos muy peculiares. Veamos un ejemplo recogido en la zona occidental:

El curandero, hombre o mujer y al que solían llamar “brujo”, cortaba un *turrón* o *tapín* (tepe) a la medida del casco o pezuña de la vaca y lo colocaba junto al fuego doméstico hasta que se secaba. Mientras que el turrón se secaba, el mago recitaba varias veces sobre la herida el siguiente conjuro:

Sánate pavón,
mientras se seca este turrón.

En este rito el *tapín* o *turrón* era un símbolo de la pezuña del animal; asimismo, al estar infectada supuraba, y para que se curase debía secar; el *tapín* secando al lado del fuego era un gesto de magia simpática; el fuego da vida y regenera, al tiempo que la tierra de que está hecho el *turrón* es también símbolo de fecundidad y de regeneración.

[occidente de ASTURIAS]
[García Martínez (2008), pp. 351-352]

82.2

Habíalas [oraciones para curar el ganado] pero ahora nun quies creer en eso...porque you tampoco nun sei...porque teníamos a veces ouveas ya taban coxas... ya mira, puníamos-y así el pía encima de un campo ya cortábamos ya dábamos-y la vuelta después... eso you... fadíamoslo, pero nu lo quería creer ¿eh?... eso you no, ya entonces cuando daba la vuelta al campo ese que-y lo cortábamos, decíamos nós:

Conforme este campín vaya secando,
la pata de la mio uvieina vaya sanando.

You eso... ia verdá tampouco nu lo quería creer, pero la inorancia que teníamos... fadíamoslo..

[Magina Rodríguez Feito, 96 años, Vil.laxulián-TINÉU]
[Suárez López (inedita) 2000]

82.3

Otras enfermedades concretadas a las patas son, por ejemplo, el *orizo*, *ourizo*, o llaga entre las uñas; en Sisterna [Astierna], para curarla se abría un limaco y se colocaba en la hendidura de la pezuña: o se hacía un cerco en el suelo, alrededor de la pata enferma, recogiendo la tierra o césped que la pata pisaba: luego se llevaba a un lugar seco, en la creencia de que, según la tierra se iba secando, también el orizo se secaba y desaparecía; podía recitarse:

Cuando se seque el campín,
que se seque el oricín.

[Astierna-IBIAS]
[Castañón (1972). p. 303]

82.4

Sacaban un tarrón nel prado y nel furado metíanye el pé a oveya y decían:

Piantín, piantón,
vaite pral campo
y déixame el meu corazón.

[Oliva López Lastra, 79 años, Murias-CASTROPOL]
[García García (2006), p. 233]

FUNCIONALIDAD

Curación del orizo.

RITUAL

Se pone la pezuña del animal sobre el campo y se corta un trozo de tepe alrededor de la pezuña. Se pone el trozo de tepe a secar diciendo las palabras de la fórmula verbal. A medida que el tepe vaya secando, la enfermedad se irá curando.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Tinéu, Cangas del Narcea, Ibias, Allande, Taramundi, Castropol.

OBSERVACIONES

En Asturias se conoce con el nombre de *orizo*, *ourizu* o *arizo* a la llaga o vesícula que se forma en la hendidura de las pezuñas de vacas y ovejas, provocando su cojera. El ritual

para su curación tiene paralelos entre los pasiegos de Cantabria, quienes conocen esta enfermedad con el nombre de “babón”, cuya curación consiste, según anota García Lomas, en “trazar sobre un césped el contorno de la planta de la pezuña enferma; arrancar después el césped correspondiente a dicho contorno y, santiguándose, colocarle en la lumbre de la cocina diciendo estas palabras”:

Te secarás babón
cuando seque este cavón⁷⁰⁷.

El mismo procedimiento se emplea en la provincia de Lugo para curar *o piaño*, denominación con la que allí se conoce al “hormiguillo” del casco de los caballos. Para ello, se reúnen dos personas que llevan el animal enfermo a un campo y, al tiempo que cortan el contorno de terreno que se encuentra bajo la pata enferma del animal, establecen el siguiente diálogo:

—Por qué corto?
—Por piaña (dice el que sujeta)
—Piaña, piañón
pasa desta pata
a este torrón.

Después se coge el trozo de tepe cortado y se pone a secar al sol en el tejado de la casa del propietario del animal, de modo que cuando este seca, se cura la enfermedad.

E igualmente en el Bierzo leonés, donde se recorta un trozo de césped del terreno donde haya pisado el animal, mientras se pronuncia la fórmula verbal correspondiente:

En el nombre de Dios Todopoderoso
y en el nombre del ángel de la guarda,
peaña peañón,
sale de la pata
y va al torrón⁷⁰⁸.

En la localidad cacereña de Granadilla esta enfermedad, que afecta principalmente al ganado vacuno, recibe el nombre de “pera” y el procedimiento ritual para su curación es el mismo, aunque la fórmula verbal varía notablemente:

⁷⁰⁷ Adriano García Lomas, *Mitología y supersticiones de Cantabria* (1993), p. 353.

⁷⁰⁸ M^a. Dolores Fernández Álvarez y John Breaux, *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo* (1998), p. 172.

Para curarla hacen que la res enferma cruce un valle en que haya rocío, antes de salir el sol: observan con cuidado el sitio en que posa una pezuña, y arrancando el césped que con ella pisó, lo vuelven a colocar en el sito en que estaba, pero con las raíces hacia arriba, diciendo en tanto:

Terrón, la vaca tiene pera
y no lo sabes tú.
Que se seque la pera
como te has de secar tú⁷⁰⁹.

Como ya hemos podido ver en otras ocasiones, la entrada de algunos ensalmos hacia el noroeste español se produce por el extremo oriental de la Península. Para comprobarlo podemos acudir a un documento del siglo XIV que se conserva en el Archivo Diocesano de Barcelona, fechado en la localidad de Mosqueroles a 8 de agosto de 1310. En ese día, con motivo de la visita de Ponç de Gualba, obispo de Barcelona, a esa localidad, se convoca a una serie de informadores que denuncian las actividades hechiceras de una mujer llamada Benvinguda de Mallnovell. Llamada a declarar bajo juramento, esta mujer confiesa que para curar las palpitaciones del corazón mandaba a sus pacientes poner el pie en tierra y cortaba un trozo de tepe a su alrededor mientras pronunciaba ciertas palabras acompañadas de un paternóster y un avemaría. Después entregaba al paciente el trozo de tepe con la forma de su pie y le mandaba ponerlo al humo y al sol hasta que estuviese seco:

Benvinguda de Maynovel, de parrochia sancti Martini de Mosquerolis, sub virtute pres-titi iuramenti fuit confessa quod utebatur ista coniuratione: cum Pater noster et Ave Maria faciebat tenere pedem illi qui habebat *pantex de cor*, in terra et ponebat pedem in scortice ficulne (!) et postea scindendo corticem circa pedem, dicebat hec verba:

Esclé e malura
tot ne uaya a pastura.

Et postea dabat patienti illam solam de ficulnea scissam ad forman pedis, et mandabat patienti quod ponerete ad fumum vel ad solem, ubi citius esset sicca, et curabatur patiens; et sic medicavit bene circa XX patientes⁷¹⁰.

E igualmente que en otras ocasiones, si estas versiones que actualmente se documentan en el noroeste peninsular han dejado huella de su paso por el extremo oriental

⁷⁰⁹ Publio Hurtado, "Supersticiones extremeñas" (1902), p. 249. Cfr. otra versión idéntica de Cazalla de la Sierra (Sevilla) en José María Osuna Jiménez, *Obras completas de José María Osuna*, vol. 1 (Sevilla: Fundación Blas Infante, 1987), p. 260.

⁷¹⁰ Josep Perarnau i Espelt, "Activitats i formules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV" (1982), pp. 70-71.

de la Península, cabe pensar en su difusión europea, de la que tan solo podemos ofrecer una breve muestra en palabras de William George Black, autor de un estudio fundacional en el campo de la medicina popular: *Folk-Medicine. A Chapter in the History of Culture* (1883):

Me escribe un amigo de Worcestershire, que para curar la enfermedad del casco del caballo llamada “la uña”, se corta un césped del manchón que se ha visto que el caballo ha pisado con la pata mala, y se cuelga aquel en un ramo de endrina; conforme el césped se seca, el casco se cura⁷¹¹.

83

Para el mal del telu

83.1

Cuando una vaca tiene el *mal del telu* o se encuentra lo que dicen *entelada*, en el momento de acostarse o caer ya rendida por los efectos de la enfermedad, hay que recitar nueve veces la siguiente fórmula:

El pelu y el telu
fixeron una junta,
el pelu venga
y el telu nunca.

[Manuel Fernández, 50 años, Busantiane-VALDÉS]

[Uría (1924), p. 20]

83.2

El telo... cuando un res da patadas a la barriga, que ves que ta mal... yo aprendílo siempre con mi padre, que era que les daba el telo, el telo es que entelan del hígado o yo qué sé... yo de vetrinaria no entiendo nada. Entonces con una vara de xardón... nosotros decimos xardón, pero en castellano debe ser acebo... entonces se coge uno de cada lau cola vara desde los brazos de alante hasta atrás, apretándole [a la res] contra arriba, y se dice:

Cebo y atelo
foron a xunta,
cebo volvió
y telo nunca.

⁷¹¹ William George Black, *Folk-Medicine. A Chapter in the History of Culture* (1883), p. 57. Sigo la traducción de A. Machado y Álvarez en *Medicina popular: un capítulo en la historia de la cultura* (1888), p. 78.

Y vuelves así, a pasar la vara por bajo y vuelves empezar:

Cebo y atelo
foron a xunta,
cebo volvió
y telo nunca.

Nueve veces... y eso es matemático, porque yo lo tengo hecho y me tien pasáu y quedar nuevo el res... ¡curáu! Entonces de aquella no había vetrinarios... era de refranes de los que había de viejo. Pero los refranes de los viejos son muy verdaderos... eran verdaderos porque de aquella pal ganáu no había vetrinarios ni había nada.

[Secundino Lago Fernández, 80 años, Monesteriu'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]
[Suárez López (inédita) 2013]

83.3

Cuando lles daba el atelo a as vacas, un mal da barriga que patiabán como mulas, nun había cosa que as atoledase, [estaban] ¡namáis que pateando, deitábanse coa barriga arriba! Cruciábamus con este palanquín de acebo así, fando cruz, dicíndolles:

Atelo y acebo
foron a xunta,
y acebo volvéu
y atelo nunca.

Y nunca lles volvía a dar ese mal. Fregábanlles a barriga con palín de acebo. Ya el atelo, chamábanlle atelo al mal, a aquela vaca nunca lle volvía a dar. Y eso vino eu faer, que tabamos aílí nas brañas, ya si cuadra tumbábase úa [vaca] na carretera pateando. Y había un home viejo que as fregaba.

[Amparo Fernández, 79 años-Valdebois-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 1999]

FUNCIONALIDAD

Tratamiento de la indigestión.

RITUAL

Con un palo de acebo se hacen cruces sobre el vientre de la res mientras se pronuncia la fórmula verbal repetidas veces.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el área occidental de Asturias: Valdés, Cangas del Narcea, Ibias, Villayón.

OBSERVACIONES

Cuando una res come hierba verde en mucha cantidad, se le hincha el estómago por la acumulación de gases y enferma por indigestión, de modo que se dice que está *entelada*. La fórmula verbal representa simbólicamente la expulsión de la dolencia mediante la confrontación con el palo de acebo empleado en el ritual curativo. Los dos contendientes acuden a una reunión que tiene lugar fuera del cuerpo del animal, de modo que el palo de acebo regresa a su lugar de origen y la enfermedad se queda allá para siempre.

Esta fórmula verbal tiene paralelos en la tradición portuguesa, como se puede ver en esta *benzedura* documentada en el Alentejo para el tratamiento de la *ingua* o inflamación de los ganglios linfáticos:

Para “cortar a ingua” corta-se com uma faca, em cruz, a cinza da lareira e, alternadamente, a propia ingua, umas cinco, sete ou nove vezes, enquanto se diz:

Ingua e fôrca foi a vía
fôrca veio e ingua não:
ingua e' te corto
e te torno a cortar
p'ra que seques e mirres
e ca na' possas voltar⁷¹².

Otra variante portuguesa documentada en el distrito de Viana do Castelo para la curación de la disentería tiene la misma estructura pero con inclusión de elementos cristianizados:

Fezes verdes: Quando uma criança deita lábia, isto é, tem dejeções de cor verde, lançam prata na água, pegam nela molhada e benzem a criança, dizendo:

Prata e lábia foi a Roma
e prata veio e lábia não⁷¹³.

⁷¹² Joaquim Roque, *Rezas e benzeduras populares (Etnografia Alentejana)* (1946), p. 25.

⁷¹³ Leite de Vasconcelos, *Etnografia portuguesa*, vol. 5 (1967), p. 26.

Esta variante cristianizada se documenta también en la tradición gallega para curar la inflamación de los ganglios linfáticos, ejecutando un ritual similar al documentado en el Alentejo portugués:

En Caldelas de Tuy (Pontevedra), la conocen también con el nombre de “incoa” y llaman así a los bubones, incordios o tumores de las ingles (adenitis) y para curarla sientan al enfermo junto a la *lareira*, y le mandan poner el pie, que corresponde al lado donde se asienta la *incoa* sobre la misma y después con una hoz hacen círculos sobre la parte enferma, diciendo al mismo tiempo estas palabras;

Incoa, forca foi a Roma,
forca veu, e incoa non.
¡Incoa, forca!
Pol-a Virxen María,
un padrenuestro
y avemaría.

Esto lo hacen una vez al día, a la noche y a la hora de acostarse, y durante tres días seguidos⁷¹⁴.

Además de la tradición gallego-portuguesa, esta versión cristianizada de la confrontación entre la enfermedad y el agente curativo se documenta en la tradición catalana para la curación de diversas afecciones, como las aftas infantiles:

Per a guarir “l'encança” a les criatures de pit:

Cristo i l'encança
se'n van a Roma;
l'encança es mor
i Cristo torna.
A honra i glòria
de la Santíssima Trinitat,
que el mal de la boca de N...
es curi ben aviat⁷¹⁵.

También para la curación de otras afecciones como grietas en los labios, en los pezones de las mujeres lactantes y en otras partes blandas del cuerpo:

Contra les serres o tall dels llavis, mugrons dels pits i altres partes toves del cos:

⁷¹⁴ Víctor Lis Quibén, *La medicina popular en Galicia* (1980), p. 282.

⁷¹⁵ Joan Amades, *Foklore de Catalunya. Costums i creences* (2ªed. 1980), p. 963.

Cristo i serres van a Roma,
 los serres se'n van, Cristo se'n torna.
 Mori serres, viva Cristo.
 Per la fe de Jesucrist⁷¹⁶.

Y lo mismo para la curación de *les morenes* o hemorroides:

Cristo i la morena
 van camí de Roma;
 la morena es queda,
 i Cristo se'n torna⁷¹⁷.

E igualmente se emplea en la tradición valenciana para la curación del cáncer:

El cranch y Jesucristo
 se'n van a Roma,
 el cranch s'en va
 y Jesucristo torna,
 y visca Cristo,
 mori el cranch
 y visca la fe de Jesucristo⁷¹⁸.

Si bien es posible que esta fórmula verbal valenciana haya penetrado en la tradición a partir de su publicación impresa en libros de oraciones como *La Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de oraciones*, que llegaron a alcanzar una gran popularidad a través de numerosas ediciones en España e Hispanoamérica:

El Cranc i Jesucrist se'n van a Roma.
 El Cranc se'n va, i Jesucrist hi torna.
 ¡I visca Crist!
 ¡Mori el Cranc,
 i visca la Fe de Jesucrist!⁷¹⁹

⁷¹⁶ Joan Amades, *Oracioner i refranyer mèdics* (1935), p. 46.

⁷¹⁷ Joan Amades, *op. cit.*, p. 983.

⁷¹⁸ Francisco G. Seijo Alonso, *Curanderismo y medicina popular (en el país Valenciano)* (1974), p. 54.

⁷¹⁹ *La Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de oraciones* (2005), p. 109.

84

Para la esterilidad de las vacas

84.1

Cuando una vaca no sale preñada, se colocan dos personas una de cada lado del animal; una de ellas toma unas tijeras y le corta la verruga que tenga en la matriz, luego pasa las tijeras por debajo del vientre del animal a la persona que se halla del otro lado, la que a su vez las devuelve pasándolas por encima del lomo, y así se repite esta operación nueve veces, en tanto que otras nueve se repite el siguiente diálogo:

—Esta vaca está emberrugada.
—Es mentira, que está preñada,
que ha de parir una vaca bragada.

Al final de esta operación se tiran las tijeras al suelo.

[Francisco Feito, Folgueras del Ríu-TINÉU]
[Uría (1924), pp. 19-20]

FUNCIONALIDAD

Propiciar la preñez de la res supuestamente estéril por causa de una verruga en la matriz.

RITUAL

El que se describe en el texto.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Documentada en versión única en Folgueras del Ríu (Tinéu).

OBSERVACIONES

Se denomina vaca “enverrugada” a la vaca que no preña porque tiene una verruga en la matriz⁷²⁰. No constan paralelos de este ritual en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

⁷²⁰ Janick Le Men, *Léxico del leones actual*: D-F, vol. 3 (2005), p. 351.

85

Para la mamitis

85.1

Cuando las vacas paren, que tienen muchísimo humor, aquí llamámos-y “humor”, que tienen el ubre muy inflamáu, [frotando la ubre] con un canáu de las piedras de la gadaña, decían:

L.leite vente al teto
ya cuquiel.lu vente al cepo.

Ya pasábas-y el canáu así p’arriba. El cuquiel.lu era el humor ese, esa inflamación que tenían en el ubre.

[Delfina, c. 70 años, Siñeiriz-VALDÉS]
[Suárez López (inédita) 2013]

85.2

Cuando [las vacas] tienen mamitis, o “recayu”, que le llamamos así, pues llevaban un cacharro na mano de madera, como si fuese un plato o algo así hecho de madera, ya echaban unos raxaos de leche p’aquel cepo de madera ya decían:

L.leite vente al teto
ya cuquiel.lu veite al cepo.

[Josefina López Bueno, 76 años, Siñeiriz-VALDÉS]
[Suárez López (inédita) 2013]

85.3

Eso es pal humor que tienen [las vacas] cuando se les pon el ubre malo o asina. Col cuco aquel de freisno pasalo pol ubre ya deciye esas palabras nueve veces:

Cabrunco al cepo,
l.leitín al teto.

[Vidalina López Santiago, c. 60 años, Masenga-VILLAYÓN]
[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Curación de la mamitis.

RITUAL

Con un *canáu*, recipiente de madera para llevar la piedra de afilar, se frota la ubre de la vaca mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Las únicas versiones documentadas en Asturias son las que aquí reproducimos, procedentes de los concejos occidentales de Valdés y Villayón.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de este ritual en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

ACCIDENTES Y OTRAS DOLENCIAS

86

Para desembazar a una res

86A

“DESEMBÁCENTE TRES”

86A.1

Los animales, aunque inocentes, son alguna vez objeto de la ira de los pastores. Un golpe en el *bacio* puede ser fatal. Pero también hay remedio para esto. Se frota con la mano la región hinchada del animal mientras se dice:

Embacióute ún,
desembáciente tres:
san Pedro, san Pablo y san Andrés.

[ALLANDE]
[Rico (1957), p. 113]

86A.2

Cuando ibas así con las ovejas, ya se tiraba una piedra ya tocaba a una uveja al bazu ya decían:

Si yo te embacé,
 desembácente tres:
 san Pedru y san Pablu
 y el señor san Andrés.

Yo una vez, había eiquí un curdero tamién, ya taba asi medio casi morriendo, ya dije yo: “A ver si ta que-y tiraron una piedra o algo...”. Ya empecé yo a hace-y las cruces ya a rezar eso, ya sanóu. Ya las palabras tienen que ser nones, nueve veces, ou cinco veces, pero las veces que sean, nones.

[Eduvigis González Fernández, 81 años, Combu-CANGAS DEL NARCEA]
 [Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

86A.3

Cuando se embaciaban as oveyas:

Embacioute ún,
 desembácente tres:
 el señor san Antonio,
 san Juan y san Andrés.

Embaciarse era cuando se yes daba un golpe así nu bolgo, pois caían redondas ya nun taban mortas, ya despóis agarrábanse polo rabo, con perdón, alzábanse polo rabo ya decíanse a oración.

[Elena Rodríguez Flórez, 79 años, Seroiro-IBIAS]
 [Suárez López (inédita) 2007]

86B

“DESEMBÁZOTE YO”

86B.1

Si you te embacé,
 you te desembazaréi,
 las palabras del bazo
 yo te las diréi.
 Si te embazóu outro,
 desembázote you,

las palabras del bazo,
dígotelas you.

[Pilar Feito Parrondo, 94 años, Rusecu-VALDÉS]

[Suárez López (inédita) 1997]

86B.2

Cuando se embazaba una res, decían:

Si yo te embacé
yo te desembazaré,
y si otro te embazóu
desembázote you,
las palabras de Cristo Santo
dígotelas you.

[Benigno Fernández Fernández, 82 años, La Nisal-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 1998]

86B.3

Si yo te embacéi,
yo te desembazaréi,
si outro te embazóu,
desembázote you,
santa María
primeiro que you.

[Nota del colector]: se hace una cruz por encima del lomo, luego se santigua y se dice el conjuro. La vaca se levanta y sigue paciendo.

[una mujer, Las Defradas de las Montañas-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 1998]

FUNCIONALIDAD

Desembazar a la res que ha perdido el conocimiento o la respiración por causa de un golpe en el bazo.

RITUAL

Se trazan cruces con la mano por encima del lomo y seguidamente se les tira del rabo mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el occidente de Asturias: Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Valdés.

OBSERVACIONES

Tanto la modalidad de tipo 86A como la de tipo 86B son variaciones del conjuro contra el mal de ojo tipo 52B y 52C.

87

Para destorgar a una res

87.1

Cuando una res se atraganta (“torgarse”, dicen ellos, generalmente con un nabo o una manzana) la sujetan mientras que el curandero inspecciona el esófago del animal. Una vez encontrado el lugar en que se halla el objeto, le hacen cinco cruces sobre él, trazadas al ritmo de esta “oración”:

San Blas bendito,
bocado bajado y subido.
¡Arriba, san Blas, que estás
con san Antonio en el cielo!
Haz que este bocaio maldito
se introduzca en el infierno.
Por el bocado que Eva
nos hizo ser desgraciados,
concédenos, Jesús mío,
curación y destorgados.
Amén.

[IBIAS]

[Fonteriz (1960), pp. 292-294]

87.2

Cuando se torgaba un res, porque muchas veces se atragantaban comiendo nabos o patatas o eso, decían:

San Blas bendito
bocado torgado,

subido y bajado,
destórgame este ganado.

Que subise ya que bajase ya que destorgase.

[Alfredo Álvarez Cedrón, 84 años, Folgueiras de Boiro-IBIAS]

[Suárez & Ornos (inédita) 2013]

87.3

San Blas bendito,
capellán de la Virgen,
si esto es bocáu torgáu,
que suba y baje,
que en algún tiempo se usaba mucho.

Y al mismo tiempo hay que pasarle la mano por donde la torgadura. Una vez tenía yo unos cerdos ya de mata, adelantaos pa matarlos, y según taban comiendo patatas un cerdo se torgó, y entonces yo acudí a donde mi abuela, porque sabía la oración, y fui y dije: “¡Abuela, venga!, que se me torgó un cerdo”. Vino la abuela, lo cogió por una oreja y empezó a echarle la oración... y hizo fuerza el cerdo y echó la patata, la tiró un pedazo más alante. Y diz ella: “Tú no la sabes porque non quieres, porque tú tenías que aprenderla. Estas cosas hay que aprenderlas”. Y buen dicho fue, que entonces yo al ver eso pues digo yo: “Tendrá media razón”. Y me la dijo varias veces hasta que la aprendí. Y una vez, después de mucho tiempo, ya se muriera mi abuela, una vecina que vivía aquí en una casa pues tenía tamién cerdos pa matar, y llegó aquí y diz ella: “¿Tú no aprendieras la oración de la torgadura?”. Dije yo: “Sí”. Diz ella: “Pues ven, que se me torgó una cerda y se muere”. Y fuemos las dos y ella la cogió y yo le hice la oración como sabía y también... mandó la patata así p’alante y se destorgó.

[Dora Lago Lago, 76 años, Monesteriu’l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 2013]

FUNCIONALIDAD

Hacer que el animal atragantado expulse el trozo de comida que le impide respirar.

RITUAL

Se trazan cruces con la mano sobre la garganta del animal mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el occidente de Asturias: Cangas del Narcea, Ibias.

OBSERVACIONES

San Blas de Sebaste es conocido por su don de curación milagrosa, que aplicaba tanto a personas como a animales. Salvó la vida de un niño que se ahogaba al habersele clavado en la garganta una espina de pescado. De ahí la exclamación o jaculatoria que se pronuncia en muchos lugares de España cuando un niño se atraganta: ¡San Blas bendito, que se ahoga este angelito!

Su potestad curativa en este tipo de afecciones sería el origen de la costumbre de bendecir las gargantas el día de su fiesta, que se celebra el 3 de febrero. Actualmente es el santo protector de los enfermos de garganta y patrono de los otorrinolaringólogos.

No constan paralelos de estas fórmulas en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

88

Para la mordedura de lobo

88.1

Si cae una res en poder de los lobos y queda herida, no hace falta acudir al veterinario para que la cure. Basta hacer una cocción de ceniza de leña con sal y agua, lavando enseguida con este líquido las heridas del animal. A continuación se santigua la persona encargada de la cura y va pasando hasta nueve veces sobre las llagas una moneda de plata, formando cruces con ella y diciendo al mismo tiempo otras nueve veces el *arrez*o indicado para estas ocasiones:

Pouso en plata,
levantate oro,
que fuiste comida
de boca de lobo.

[Cuarto de los Valles-TINÉU]
[Menéndez García (1954), p. 402]

88.2

Con un duru de plata ya un poucu de “zotal”, poníase-y na mancadura ya dicíanse estas palabras:

Siete perros, siete perras,
 siete raposos ya siete raposas,
 siete l.lobos ya siete l.lobas rabiosas
 que mordieron a este carneiru.
 Nel monte San Silvestru.
 andaban dos maestros
 en busca d'una melecina
 pa curar esta herida
 que nin entumeza nin embraveza
 todo s'axunte p'aquí
 pa este duru de plata.

Esto hai que facelo nueve días, nueve veces cada día.

[VALDÉS]

[García López (1990), p. 105]

88.3

Yo el duro de plata lo tengo ahí todavía, que me lo dieron mis padres, y donde está la mordedura del lobo pasamos el duro de plata:

Mordedura de lobo,
 plata te pongo,
 como la gallina no tiene dientes,
 el caballo no tiene bazo
 ya'l mar no tiene hondo,
 como estas tres cosas
 son ciertas y verdaderas,
 abajo vayas y seca te veyas.

Y una vez vieno una oveja, que eso lo presencié yo porque lo tenía que luchar, y antes como nun teníamos la luz pues era con un candil de petróleo, y aquí donde está la cocina había un corredor, que esta casa fue hecha de nuevo, y teníamos la oveja aquí y yo taba alumbrando y mi madre taba haciéndole la cura así en lo más señaláu [en la mordedura del cuello] y alentó por allí, porque ya no alentaba por ningún lau más que por la mordedura del lobo, por allí pol agujero que tenía, y nos apagó el candil. Y dijo mi madre: “Esta ya está [muerta], le filtró hasta adentro [la mordedura] y nada”. Y empezó ella a melicinarla con esa medicina, y lavábamosla con agua de romero, y sanó la oveja. Eso fue así porque yo lo presencié.

[Dora Lago Lago, 76 años, Monesteriu'l Coutu-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inédita) 2013]

88.4

El lobo cuando muerde un animal, a herida segrega un agua e nun da curado. N'aquela época no había a penicilina, nun sei ahora cua penicilina si curará; pero en aquela época era unha medicina que sabía a xente d'antes, xente casera y medicinas caseras. E con un cuchillo que ye ponían encima da mordedura y as palabras que decían, el animal sanaba, cónstame que sanaba, porque el vin. Primeiro santiguábase a persona que iba facelo e despois decíay:

Ferro y aceiro che poño,
sollo che quito,
de can e de lobo,
de raposa ya de todo,
por la gracia de Dios
e da Virgen María, amén.

En esto facían cruces col cuchillo sobre la herida, e cada palabra que decían facían un movimiento [en cruz] al cuchillo. En aquela época os cuchillos eran de ferro y aceiro, nun eran d'aceiro solo como son ahora. El sollo é el líquido que segregaba pola mordedura el animal, como se fora agua e pus mezclado. Porque a veces vían manadas de lobos... e nun comían todos os animales que mataban nin mataban todos os que podían, el animal que podía escapar, escapábase, pero despois nun curaba, porque penicilina nun había... a penicilina é nova, é mais nova que a min.

[Armando García López, 77 años, Pousadoiro-SANTALLA D'OZCOS]
[Suárez & Ornos (inédita) 2012]

FUNCIONALIDAD

Curación de la mordedura de lobo.

RITUAL

Se trazan cruces con una moneda de plata sobre la mordedura mientras se pronuncia la fórmula verbal. En la modalidad 88.4 se trazan cruces con un cuchillo de hierro y acero.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Se documenta en el occidente de Asturias: Cangas del Narcea, Tinéu, Valdés, Villayón, Santalla d'Ozcos.

OBSERVACIONES

Los ensalmos para la mordedura de lobo constituyen una rareza en la tradición oral española, por lo que no es fácil encontrar paralelos en otras comunidades. Por otra parte, la escasez de versiones documentadas en la tradición asturiana no permite el establecimiento de modalidades diferenciadas; aunque, de hecho, las cuatro versiones que hemos podido reunir son diferentes entre sí. El único nexo de unión entre ellas es la aplicación de metal sobre la herida: una moneda de plata en los tres primeros ensalmos y un cuchillo fabricado con hierro y acero en el cuarto. La aplicación de plata sobre la mordedura de lobo es usada desde la antigüedad grecolatina. El médico griego Floras afirma que en Macedonia los campesinos griegos aplican desde tiempo inmemorial, sobre las llagas y mordeduras de lobos y perros, láminas de plata⁷²¹.

89

Para la picadura de víbora

89.1

Cuando una víbora muerde a una res, se cogen varias hojas de *carbayo albar* o de cardo y se pasan por la parte hinchada del animal haciendo cruces mientras se dice:

Víbora, viborela,
naciste debajo de piedra,
debajo de mata;
dijiste que no ibas a morder y mordiste.
Albar fue, culebra no,
albar fue, culebra no.

Y se dice esto tres veces.

[ALLANDE]
[Rico (1957), p. 116]

89.2

Víbora que estás nel campo
debajo del árbol santo,

⁷²¹ Joaquín Mas y Guindal, *Medicamentos coloides* (1917), p. 271.

picástemme y ahora
te unto tres veces
con este cardo blanco.

[Benigno, 77 años, Uría-IBIAS]
[Suárez López (inédita) 2012]

FUNCIONALIDAD

Curación de la picadura de víbora.

RITUAL

Se trazan cruces con varias hojas de roble albar o de cardo blanco sobre la mordedura mientras se pronuncia la fórmula verbal.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

Fórmula de extremada rareza en la tradición asturiana. Las dos únicas versiones documentadas son las que reproducimos en el texto: Allande, Ibias.

OBSERVACIONES

No constan paralelos de este ritual en otras áreas de la tradición asturiana ni en otras comunidades o regiones limítrofes.

90

Para la picadura de culebra

90A

“LA CULEBRA JURA Y VOTA”

90A.1

Taba la culebrina calentándose al sol
con la cola encima de la cabeza,
la cabeza encima de la cola,
jurando y votando
que lo que ella mordiere

iba a morrer o reventar.
 Responde Cristo que no,
 que mientras aquellos nueve ramellinos
 florecieren y volvieren a florecer,
 que no iba a reventar ni morrer.
 En el nombre del Padre, del Hijo
 y del Espíritu Santo.

Antes de empezar se toman nueve ramos de *carbayo albar*. Y luego, se hace una cruz sobre la parte hinchada con cada ramo mientras se dice la “oración” anterior.

[La Escrita-CANGAS DEL NARCEA]

[Rico (1957), p. 115]

90A.2

Taba la culubrina
 tomando los rayos del sol,
 la cabeza sobre la cola,
 la cola sobre la cabeza,
 jurando y votando
 donde su lengua chincase o mordiese
 había de morrer o había de reventar.
 Respóndele Cristo:
 —Dile que miente,
 mientras estos nueve ramil.linos
 de rebol.lu albar non florezcan
 nin foyizquezcán
 ni ha de morrer ni ha de reventar.

Pero de cada vez había que santiguase ya coger un ramín de rebol.lu albar ya tirarlo p'atrás [por encima del hombro], pero nueve ramil.linos. Pero eso es verdá. Yo vi curar a una vaca una vez que la mordiera la culuebra en el ubre. Una mujer muy vieja, que ya van muchos años que muríu, rezóu la oración esa, y de cada vez [con] un ramo haciéndole las cruces, cada palabra una cruz. Ya luego había que mandarlo por d'arriba del l.lombu.

[Aurelia Rodríguez Riesco, 76 años, Xedré-CANGAS DEL NARCEA]

[Suárez López (inérita) 1998]

90A.3

Tando la culubrina y el culubrón
 calentándose a los rayos del sol

jurando y votando a los siete mil dioses:
 donde su lengua ha de fincar
 o ha de rabiarse o ha de reventar.
 Respóndele Cristo:
 —Dile que miente,
 mientras que estas nueve cimas
 de arto florecen,
 que nunca florecerán,
 esto no ha de importar.

Hay que coger nueve cimas de arto y entonces con esas nueve cimas hay que ir haciendo cruces [encima de la mordedura], si muerde un bicho o lo que sea, ya diciendo las palabras. Ya entonces esas nueve cimas ya se tiran, ya secan, y por eso nun eso.

[Pilar Fernández Fernández, 77 años, Robléu Tainás—CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

90A.4

Sí, eso decían que cogían hojas de rebol.lu, nueve puntas, y pasábanlas así por donde tenían la picadura ya decían unas palabras:

Estando la culuebra
 sentada en los rayos del sol,
 con la cabeza d'arriba la cola,
 la cola d'arriba la cabeza,
 jurando ya votando
 que todo cuanto ella mordiera
 iba arreventar.
 Respondiéndole Cristo tres veces:
 —Dile que miente,
 dile que miente,
 dile que miente,
 melecinando con nueve puntas
 de rebol.lu de albar
 para con Dios ya la Virgen
 nada le ha de importar.

Ya luego, pues aquí untábamosla con aceite ya ajo, que decían que era bueno pal veneno.

[Cesárea Menéndez Fernández, 57 años, Las Abieras—CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

90A.5

Estando la culubrina
 a los rayos del sol,
 jurando y votando
 que todo lo que viese y mordiese
 que iba de reventar.
 Respondió la Virgen del altar:
 —Curándolo con nueve ramos
 de roble albar
 no ha de reventar,
 en su ser se ha de quedar.

Hay que decirla nueve veces... a lo que ta mordido, con puntas de roble, pero no sapiego, de [roble] albar, y hay que medicinarla nueve días, sí, y no revienta, deshinchá y pasa, y si no, lo de la culuebra revienta.

[Manuela Rodríguez Fernández, 79 años, San Xuan del Monte—CANGAS DEL NARCEA]
 [Suárez López (inédita) 1998]

90A.6

Estando la culuebra ya'l culebrón
 a los rayos del sol
 con l'oju alerta y la cola tendida,
 jurando y votando
 que todos cuantos encontraran
 que iban de morder.
 Respondióu Cristu:
 —Esu mientes,
 con nueve garabuyinos
 de rebol.lu albar,
 yo juru y protestu
 que ha de sanar.

Ya namás ye así... ya eso sí, cuando una culuebra a lo mejor picaba a una vaca o algu, se decía eso... Hay que melecinar nueve veces, santiguase y amelicinar las nueve veces. Tenían que ser garabuyos de rebol.lu verdes, y además que fuera la cima, nun valía outramente, las cimas de rebol.lu, nueve, ya luego aquí dicían siempre que se echaba otro garabuyu de freisnu por si era una víbora, tamién, ya tenía que ser que foran las cimas, nueve, verdes, pañadas del árbol, ya entonces pasalas haciendo cruces así; pero, ojo, había que tener una

peseta de plata, y con esa peseta de plata se pasaba con los garabuyos... a eso, haciendo cruces así, nueve veces.

[Eduvigis González Fernández, 81 años, Combu-CANGAS DEL NARCEA]
[Ambás & Ramsés (inédita) 2011]

90A.7

Mira, el roble lo hay manso y lo hay albar. El albar es el que valía, que tien la hoja más ancha y verde, el otro la tien más pálida y estrecha. Entonces cogían nueve picos, tenían que ser del pico del roble albar, y entonces decían:

Estando la culuebra
sentada encima de su cola,
jura y vota que no ha de salvar
cosa que ella muerda.
La Virgen María le dice:
—Con nueve picos de roble albar
si Dios quiere y la Virgen María
ha de salvar.

Y esto es si te picaba la culuebra. Porque tenías nueve picos de roble albar... tenías que tener diez, ya medicinabas con los nueve picos de roble albar donde picó la culuebra, ya'l que te sobraba, que eran diez, lo tirabas.

[Ana María González Montaña, c. 60 años, Eiboyu-ALLANDE]
[Suárez López (inédita) 1998]

90A.8

Y cuando tía úa vaca, si cuadra, mordida [de culebra] nos tetos o así pos había que fregaya con herba... había úas herbas amanchadetadas como el lombo da culobra, lo mismo que el lombo da culobra, a herba da culobra, nun ten más nombre que a herba da culobra... ya fregábamosey cu'eso...

Estando la culubrina al rayo del sol
jurando y votando:
todo lo que ella muerda
ha de reventar.
Y la Virgen le oyó y le decía:
—No ha de reventar, no,
que la hemos de meliciar
con nueve grumelinos
de carbayo albar.

Si es animal mayor, nueve veces,
 si es menor, cinco veces,
 por la gracia de Dios
 y del Espíritu Santo, amén.

Pero tíamos a herba fregándoye sin parar.

[María Blanco Campa, 79 años, Fonteta-ALLANDE]

[Juaco López y Armando Graña (inédita) 1990]

90A.9

Estaba la culuebra
 con la cola sobre la piedra,
 la cabeza sobre la cola,
 jurando ya devotando
 que todo lo que pudiera
 ver y alcanzar
 ese cuerpo iba hacer arreventar.
 Vino la Virgen:
 —Tate quieta,
 que si yo cojo tres ramos
 de aquel carbayo albar
 al tuyo de mortaza
 le hago yo reventar.

Como las vacas andaban pol monte, venían con la ubre hinchada y decían que las mordiera una culuebra. Ya entós iban y cogían nueve ramos ya de tres en tres pasábanlos así pola ubre de la vaca. Pero ¿tú crees?, eso nun puede ser verdá. Yo creo que era que el organismo de la vaca tenía más poder que el veneno de la culuebra, que si no con eso non sanaba; pero eso fui dándome cuenta yo desque fui siendo mayor, que primeramente cuando lo oía yo parecíame que era verdá. Mi madre tien ido hasta Oneta a medicinar las vacas de la culuebra; por eso lo sé.

[María Pilar Berdasco Rodríguez, c. 80 años, Brañúas-VILLAYÓN]

[Ambas & Ramsés (inédita) 2013]

90A.10

Es que cuando una culuebra muerde a una vaca, acostumbra a morderla en el ubre y se les pone el ubre hincháu ya entonces hay que coger nueve ramos de carbayo albar... ¿conoces el carbayo albar? Hay uno aquí que se ve dende ahí... que lo planté yo por tenerlo cerca pa eso, y hay que coger nueve ramos ya:

Estando la culuebra
 en el rayo del sol,
 diciendo y jurando
 que con ojos vise
 y boca fincase
 que había reventar.
 Contestó la Virgen María:
 —No reventará tal,
 pasando con estos ramitos
 de carbayo albar
 la culebra va a reventar
 y la vaca va a sanar.

[Manuel Díaz Fernández, 85 años, Seroiro-IBIAS]

[Suárez López (inédita) 2013]

90B

“LA CERVATINA BENDITA Y LA SERPIENTE MALDITA”

90B.1

La culebra maldita
 y la cervatina bendita
 hicieron una apuesta,
 a cual primero se vestía,
 a cual primero se calzaba,
 a cual primero a aquel lindo cueto llegaba
 y la su bocina tocaba.
 La cervatina como era bendita
 primero se vistió,
 primero se calzó,
 primero a aquel lindo cueto llegó
 y la su bocina tocó.
 La culebra maldita
 por debajo del tronco barronco
 raíz del fresno infeliz,
 como secó la estopa, le seque la boca;
 como secó la pacha, le seque la babacha;
 como secó el carbón, le seque el corazón.

Este conjuro o especie de oración hay que repertirlo nueve veces delante del animal, al que se pica con una aguja alrededor de la mordedura de la culebra para sacarle el veneno; luego se hace con una navaja una hendidura en la herida, y se dan con ella friegas con ave-llo verde, echando después en la cortadura o hendidura miel de enjambre nuevo; después de esto se corta un cardo, y se frota con él la herida echándola excremento de cerdo macho.

[Leonardo Ardura, 59 años, Sapinas-VALDÉS]

[Uría (1924), p. 17]

90B.2

Una cervatina bendita
y una serpentona maldita
hicieron una apuesta
a la que primero se vestía,
a la que primero se calzaba
y a la que primero la lombatina pasaba.
Y la cervatina como era bendita
primero se vistió,
primero se calzó
y primero la lombatina pasó.
Y la serpentona como era maldita
fue por debajo del tronco barronco
raíz de san Feliz.
Como seca la estopa te seque la boca
y como seca el carbón
te seque el corazón.

[Manuel Fernández, 50 años, Busantiane-VALDÉS]

[Uría (1924), p. 18]

90B.3

Me ha dado otra receta una vecina de Folgueras del Río, oriunda de Rioseco de la Montaña (Luarca). A su entender no hay nada tan eficaz como el siguiente *arrezzo*, que ella misma ha experimentado reiteradas veces:

Entre la serpiente maldita
y la cirvatina de Dios
hicieron un apueste:
la primera que se vistía
y la primera que se calzaba;

la primera que subía allí arriba
 y su cornapina tocaba.
 La cirvatina de Dios,
 como era bendita,
 fue la primera que se vistió y se calzó
 y la primera que subió allí arriba
 y su cornapina tocó.
 La serpiente,
 como era maldita,
 se metió por debajo de bonco-carronco;
 fue a salir a debajo de raíz
 de fresno feliz.
 ¡Séquele la boca
 como seca la estopa!
 ¡Séquele el corazón
 como seca el carbón!
 ¡Séquele la babaya
 como seca la paya!

Mientras se recita el conjuro hay que *rustrir* nueve veces la herida con un pequeño bo-rujo de estopa, que lo mismo puede ser de cáñamo que de lino, en el cual se incluyen nueve trocitos de carbón de leña y otros tantos de paja, por ser estos los ingredientes que se mencionan en el *arreo*.

[Rioseco de la Montaña / Rusecu-VALDÉS]

[Menéndez García (1954), pp. 400-401]

90B.4

La serpentina bendita
 y la serpentona maldita
 fueron a un apueste,
 a la que primero se vestía,
 la que primero se calzaba,
 ya la que primero su cornetina tocaba.
 La serpentina bendita
 fue la primera que se vestía,
 la primera que se calzaba
 y la que primero su cornetina tocaba.
 Y la serpentona maldita
 fue por troncos y barroncos,
 séquele la babaya como secóu esta paja,

séquele el corazón como secóu este carbón,
séquele la boca como secóu esta estopa.

Tienes que ponere nueve carbones, nueve pajinas, y nueve bolinas de estopa, que es cáñamu, pero decimos estopa. Y coges una paja, coges un carbón, coges la bolina de estopa... y según vas diciendo las palabras, pues en la mordedura vas rustriendu con el carbón y la paja y la bolina de estopa.

[Obdulia Braña Bueno, 89 años, Valle-VALDÉS]
[Ambás & Ramsés (inérita) 2002]

90B.5

Una serpentina ya una serpentona
fueron a un apueste,
a la primera que se calzaba
y a la primera que se vestía,
a la primera que su cornapito
en aquel pico tocaba.
La serpentina, como era bendita,
primero se calzó, primero se vistió,
primero su cornapito en aquel pico tocó.
La serpentona, como era maldita,
por su tronco, por su barronco,
por su raíz de freisno feliz.
Séquete la boca como secó esta estopa,
séquete el corazón como secó este carbón,
séquete la babaya como secó esta paya.

[Vidalina López Santiago, c. 60 años, Masenga-VILLAYÓN]
[Suárez López (inérita) 2013]

90B.6

Cuando una persona o vaca es mordida por este animal se realiza un ritual en el que, junto a unas prácticas, se recita una oración. La “oración de la culebra” escenifica un combate ritual entre dos animales: uno bendito —el ciervo o cervatina— y otro maldito —la culebra o serpiente—. Dice así:

Entre la cervatina de Dios
y la serpiente maldita
hicieron una apuesta:
la primera que se vistiera,

la primera que se calzara,
 la primera que subiera allí arriba,
 la su cornatina tocaba.
 La cervatina de Dios,
 como era bendita,
 fue la primera que se vistió,
 la primera que se calzó,
 la primera que subió allí arriba
 y su cornatina tocó.
 Y la serpiente maldita
 metióse por debaxo del tronco carronco
 y fue salir a debaxo de raíz, fresno feliz.
 ¡Séquele la boca como seca la estopa!,
 ¡séquele la babai como seca la pai!,
 ¡séquele el corazón como seca el carbón!

[brañas vaqueras de TINÉU]
 [Cátedra (1988), pp. 44-45]

90B.7

La culubrona y la cervatina
 tuvieron una porfía:
 la primera que se vestía,
 la primera que se calzaba,
 la primera que subía al campín
 y su cornapín tocaba.
 La cervatina, como era bendita,
 fue la primera que se vestió,
 la primera que se calzó
 ya la primera que subió al campín
 y el su cornapín tocó.
 La culobrona, como era maldita,
 por debajo del tronco, rayo feliz,
 iba una vaca blanca,
 en un cuerno cheva l.lin
 y en otro cheva l.lana;
 séque-y el llin,
 seque la llana,
 ya séque-y el mal de la culubrona;
 séque-y la babaya

como secóu esta paya,
 séque-y el corazón
 como secó este carbón.

[Alicia Bueno Santiago, 81 años, Beisapía-TINÉU]
 [Suárez López (inédita) 2009]

FUNCIONALIDAD

Curación de la picadura de culebra.

RITUAL

Tipo 90A: se cogen nueve ramas de roble albar y se hacen cruces con cada una de ellas sobre la picadura mientras se pronuncia la fórmula verbal. El ritual se repite durante nueve días.

Tipo 90B: Se cogen nueve bolas de estopa (de cáñamo o lino), nueve pajas de hierba seca y nueve trozos de carbón, y se van frotando sobre la picadura mientras se pronuncia la fórmula verbal. El ritual se repite durante nueve días.

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

90A: Se documenta en el occidente de Asturias: Cangas del Narcea, Allande, Ibias, Villayón.

90B: Se documenta únicamente entre los vaqueiros de alzada de las brañas de Tinéu, Valdés y Villayón.

OBSERVACIONES

Si bien existen diferentes modalidades de fórmulas verbales en otras comunidades y regiones de España, e incluso podría decirse que la práctica de rituales mágicos para la curación de mordeduras de serpiente es prácticamente universal, tanto el tipo 90A como el 90B parecen exclusivos de la tradición asturiana, ya que no constan paralelos de los mismos en toda la bibliografía consultada. Por otra parte, mientras que el tipo 90A alcanza una mayor difusión geográfica en el área occidental de Asturias, el tipo 90B es empleado de manera exclusiva por la comunidad de vaqueiros de alzada. Si bien ambas fórmulas verbales constituyen creaciones de gran expresividad, cabe destacar respecto del tipo 90B la originalidad de su formulación: la apuesta entre un

ciervo y una serpiente a una competición de velocidad y la derrota de esta última por el ciervo.

Entre los antecedentes de la enemistad proverbial entre el ciervo y la culebra que, al pasar de los siglos, ha cristalizado en este conjuro *vaqueiro*, una de las más importantes fuentes de referencia es el *Fisiólogo* griego, cuya redacción primitiva se sitúa en Alejandría hacia el siglo II de nuestra era; aunque los manuscritos latinos más antiguos que poseemos del *Physiologus* son del siglo VIII. Estas versiones latinas alcanzaron una gran difusión en toda Europa, hasta el punto de que se afirma que el *Fisiólogo* es el libro más difundido, después de la Biblia, hasta el siglo XII. Veamos lo que allí se dice sobre la relación entre ambos animales:

El ciervo vive durante cincuenta años, y al final de ese periodo corre a gran velocidad por los valles boscosos y los barrancos de las montañas, localiza por su olor las madrigueras de las serpientes, y de inmediato acerca sus narices a la entrada de aquellas, conteniendo el aliento. Entonces, la serpiente se precipita afuera y va a parar a la boca del ciervo, que se la traga; por eso se le llama *élafos*, porque sacó a la serpiente de las profundidades. Luego, corre con la serpiente hacia un arroyo; si no bebe agua antes de tres horas, morirá; pero si encuentra agua, vivirá otros cincuenta años. Por eso dijo el profeta David: “Así como el ciervo desea el fresco manantial, así te desea mi alma, oh Dios”⁷²².

El punto de partida de esta interpretación alegórica es el *Salmo* 42.1 de David, que en la Biblia de Jerusalén dice así: “Como jadea la cierva tras las corrientes de agua, así jadea mi alma en pos de ti, mi Dios”. Esto dio pie, desde la época paleocristiana, a ver en la figura del ciervo una imagen del alma cristiana y su deseo ardiente de unión con Dios. De acuerdo con esta interpretación, se dice en otras versiones del *Fisiólogo*:

El ciervo es muy sediento, y la razón de esta sed es que come serpientes; pues la serpiente es enemigo del ciervo. Cuando la serpiente se dirige a su orificio en la tierra, el ciervo busca un manantial y bebe una gran cantidad de agua; se llena la boca, la vomita en el orificio, hace salir a la serpiente y la mata. De modo semejante, la gran serpiente que es el Demonio será expulsada por las aguas de la sabiduría divina⁷²³.

Toda esta suerte de interpretaciones alegóricas acerca de la enemistad entre el ciervo y la serpiente, auspiciadas y propagadas por el cristianismo a lo largo de la Edad Media, bebe de fuentes muy anteriores, latinas y griegas, redactadas con pretensiones científicas y carentes de toda intención moralizante. Así, por ejemplo, en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo (siglo I):

⁷²² *Physiologus*: Carlill, 197-198; Peters 31-33. Cito a través de *Bestiario medieval* (1986), p. 106.

⁷²³ *Physiologus*: Carlill, 197-198; Peters 31-33. Cito a través de *Bestiario medieval* (1986), p. 107.

De los ciervos:

Pelean estos con las serpientes, buscan sus cuevas, y sácanlas por fuerza con el resuello de las narices. Y, por tanto, es excelente remedio para ahuyentarlas el olor de su cuerno quemado⁷²⁴.

Y de este modo en la *Historia de los animales*, de Claudio Eliano (siglo III):

El ciervo vence a las serpientes gracias a un admirable don que la Naturaleza le otorgó. Y el odiosísimo bicho, aunque esté metido en un escondrijo, no puede escapar del ciervo. Al contrario, el ciervo, aplicando sus narices al refugio del reptil, inspira con toda su fuerza y, así, va arrastrándolo con sus inspiraciones como si esto fuera un hechizo, y lo obliga, pese a su resistencia, a salir y empieza a comerlo según va asomando. El ciervo cuando más hace esto es en el invierno. Más aún, si uno reduce a polvo un cuerno de ciervo y luego echa el polvo al fuego, el solo humo que se levanta echa a las serpientes de todas partes, porque no soportan siquiera el olor⁷²⁵.

Respecto del apetito del ciervo por las serpientes, es interesante el dato aportado por el doctor Francisco Hernández, comentarista de la obra de Plinio en el siglo XVI y traductor de la obra de Nicandro de Colofón, médico y poeta griego que vivió en el siglo II a.C:

En lo demás, Nicandro cuenta, galanamente, esta pendencia que tienen los ciervos, sacando con su anhélito de sus cuevas, por fuerza, las serpientes, lo cual ellos hazen (según que sobre este autor más largamente diximos) o por apacentarse dellas, o por rejuvenecer o por haverles comunicado Naturaleza este odio natural e inclinación enemiga de las serpientes⁷²⁶.

La querencia del ciervo hacia las serpientes estaría motivada por la capacidad de estas para hacerle rejuvenecer, tal y como se recoge en muchas obras posteriores. Así, por ejemplo, en esta traducción de la *Historia Hierosolymitana* de Jacques de Vitry (c.1180-1240) realizada hacia 1350:

El çiervo, por que se renueve, saca la culebra de la cueva con el resollo &, tragada la ponçonna, va a la fuente con sed & después que ha bevido de las aguas recobra juventud⁷²⁷.

Al igual que la serpiente, asociada universalmente con la renovación de la vida y la inmortalidad por el hecho de que muda su piel varias veces al año, el ciervo

⁷²⁴ Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, libro VIII, cap. XXXIII (Madrid: Universidad Nacional de México-Visor Libros, 1999), p. 397.

⁷²⁵ Claudio Eliano, *Historia de los animales*, ed. José Vara Donado (1989), pp. 79-80.

⁷²⁶ Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, *op. cit.*, p. 398.

⁷²⁷ Anónimo, Traducción de la "Historia de Jerusalem abreviada" de Jacobo de Vitriaco (1350) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea].

se asocia al ciclo “nacimiento-muerte-resurrección” porque renueva su cornamenta anualmente. Esta capacidad regeneradora compartida y el antagonismo (o complementariedad) entre ambos animales, se puede apreciar con toda claridad en la representación del dios céltico Cernunnos tallada en el caldero de Gundestrup, un caldero de uso ritual procedente de Jutlandia, Dinamarca, y datado en el siglo II a. C. Este caldero está formado por el ensamblaje de trece placas de plata decoradas con motivos ornamentales basados en la mitología celta, tales como una representación de Cernunnos, otra de Taranis y otra de un dios desconocido o un gigante que sumerge a una serie de guerreros en un caldero, de donde salen preparados para el combate a lomos de caballo. Esta iniciación ritual al combate mediante la inmersión en un caldero podría estar en relación con el mito celta del caldero mágico, donde se sumergía a los guerreros muertos para su resurrección. La placa central de este caldero muestra una figura masculina en posición sedente, con cuernos de ciervo, identificada como el dios Cernunnos. En su mano derecha ostenta un torques, símbolo de nobleza entre los celtas, mientras que con la izquierda sujeta por el cuello a una serpiente con cuernos de carnero. Al lado de su mano derecha se encuentra un ciervo con una cornamenta casi idéntica a la del mismo dios (difieren en que la del ciervo tiene ocho puntas y la del dios Cernunnos tiene siete). Aunque aparecen otros animales (cánidos, felinos, bóvidos y una figura humana a lomos de un pez) en esta escena, es evidente que la más destacada representación entre todos ellos corresponde al ciervo y la serpiente, que aparecen flanqueando al dios cornudo. El significado de la imagen es enigmático; pero podría tratarse de una representación iconográfica de los atributos del dios Cernunnos basada en las cualidades antagónicas (solar y telúrica) de estos dos animales (el ciervo y la serpiente) que comparten una misma capacidad regeneradora.

Por otra parte, llama poderosamente la atención en este conjuro *vaqueiro* el hecho de que, tras perder su apuesta con la cervatina bendita, la culebra derrotada vaya a refugiarse (o a morir) a las raíces de un fresno. Máxime cuando sabemos, desde Plinio el Viejo, que la aversión de la serpiente hacia este árbol es casi proverbial:

Hállase ser su zumo exprimido muy provechoso contra las serpientes y sus mordeduras [...] Es tanta su fuerza que ninguna sierpe osa tocar las sombras que hace de mañana, o ya sobre tarde, porque cuan largas ellas son, tanto se apartan y huyen destos árboles. De experiencia hallo, si cercan con sus hojas a alguna serpiente y con algún fuego, antes huye la serpiente hacia el fuego que hacia el fresno⁷²⁸.

⁷²⁸ Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, op. cit., libro XVI, cap. XIII, p. 667.

Esta creencia en la antipatía de la serpiente hacia el fresno hubo de afianzarse en la mentalidad popular a lo largo de los siglos, hasta tal punto que el padre Feijoo se ocupó de desmentirla en el *Teatro crítico universal* (1728):

Fingida es también la antipatía de la culebra con el fresno, pues no huye más de las ramas de este árbol que de las de otro qualquiera. Puedo dar testigo fidedigno que, con ocasión de hacer la experiencia, la vio abrigarse y esconderse en ellas, sin que recibiese el menor daño. ¿Qué traza de meterse antes por las llamas, que por las ramas del fresno, como cree el vulgo?⁷²⁹

En cualquier caso, el hecho de que la culebra derrotada vaya a morir a la raíz del fresno nos recuerda la existencia de un eje cósmico relacionado con el ciclo “nacimiento-muerte-resurrección”, que se caracteriza por situar varios ciervos en la parte superior y una serpiente en la parte inferior: el fresno Yggdrasil, el árbol de la vida y centro del universo en la cosmogonía escandinava. Su tronco forma un eje vertical alrededor del cual se sitúan los nueve mundos y su copa sostiene el cielo. Cuatro ciervos (Dain, Dvalin, Duneyr y Durathror) ramonean por sus ramas y el rocío que cae de su cornamenta forma los ríos del mundo. Por el tronco sube y baja la ardilla Ratatosk, llevando noticias falsas y sembrando la discordia entre el águila y la serpiente Nidhug, que vive al lado de la raíz más profunda de Yggdrasil. Esta raíz es roída constantemente por la serpiente Nidhug, que trata de secar el árbol mientras aguarda la llegada de Ragnarök, una conflagración apocalíptica entre los dioses y los demonios en la que todo el universo será destruido⁷³⁰.

⁷²⁹ Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (1728), tomo II, discurso 2, VII.

⁷³⁰ Sobre los antecedentes arqueológicos y literarios de la confrontación entre el ciervo y la serpiente, véase Jesús Suárez López, “La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía) (2007). <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/suarezlopez.htm>

Bibliografía citada

ASTURIANA

- [Acevedo & Fernández: 1932]: ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo & Marcelino FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ: *Vocabulario del bable de occidente* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1932).
- [Acevedo: 1893]: ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Los vaqueiros de Alzada en Asturias* (Oviedo: Imprenta del Hospicio Provincial, 1893, reed. 1915).
- [Acevedo: 1898]: ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Boal y su concejo* (Oviedo: Tipografía de Adolfo Brid, 1898).
- [Alonso: 1946]: ALONSO, Dámaso: “El saúco entre Galicia y Asturias (nombre y superstición)”, *RDTP*, 2 (1946), pp. 3-32.
- [Alonso: 1977]: ALONSO, Dámaso: “Narraciones orales en el gallego-asturiano de los Oscos. Relatos, fórmulas curativas y ensalmos de Carmen de Freixe (San Martín de Oscos)”, en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach* (Oviedo: Servicio de Publicaciones Universidad de Oviedo, 1977), pp. 31-40.
- [Arias: 1955]: ARIAS, Manuel Antonio: “La leyenda de San Salvador de Cornellana”, *BIDEA*, 25 (1955), pp. 269-282.
- [Arivau: 1886]: GINER ARIVAU [seudónimo de Eugenio de Olavarría y Huarte]: *Contribución al Folk-lore de Asturias. Folk-lore de Proaza*, Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas, VIII (Madrid: Librería de Fernando de Fé, 1886), pp. 101-310.
- [Armayer: 1957]: ARMAYOR, Oliva: “Del folklore de Caso”, *BIDEA*, 32 (1957), pp. 431-451.
- [Babarro: 2003]: BABARRO GONZÁLEZ, Xoán: *Galego de Asturias. Delimitación, caracterización e situación sociolingüística*, vol. II (A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2003).
- [Blanco Piñán: 1979]: BLANCO PIÑÁN, Salvador: “Terceras adiciones al vocabulario de la parroquia de Mere (LLanes)”, *BIDEA*, 96-97 (1979), pp. 223-235.
- [Blanco: 1983]: LÓPEZ BLANCO, José Ramón: “Leyendas del centro de Asturias”, *BIDEA*, 108 (1983), pp. 285-310.
- [Busto & García: 1948]: BUSTO, Marino & Bernardo GARCÍA: *Noticias históricas del concejo de Carreño* ([s. l.] [s. e.] 1948).
- [Cabal: 1925a]: CABAL RUBIERA, Constantino: *Las costumbres asturianas, su significación y orígenes. El individuo* (Madrid: Talleres Voluntad, 1925).
- [Cabal: 1925b]: CABAL RUBIERA, Constantino: *Las costumbres asturianas, su significación y orígenes. La familia, la*

- vivienda, los oficios primitivos* (Madrid: Talleres Voluntad, 1925).
- [Cabal: 1925c]: CABAL RUBIERA, Constantino: *La mitología asturiana: Los dioses de la vida* (Madrid: Talleres Voluntad, 1925).
- [Cabal: 1928]: CABAL RUBIERA, Constantino: *La mitología asturiana: El sacerdocio del diablo* (Madrid: Talleres Voluntad, 1928).
- [Cabal: 1951]: CABAL RUBIERA, Constantino: *Contribución al diccionario folklórico de Asturias (Agua-Ana)* (Oviedo. IDEA, 1951).
- [Cano: 1989]: CANO GONZÁLEZ, Ana María: *Notas de Folklor Somedán* (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 1989).
- [Carbajal: 1983]: GONZÁLEZ CARBAJAL, Inmaculada: "Medicina credencial en Asturias: el Agüeyamientu", *Los Cuadernos del Norte*, 18 (1983), pp. 82-85.
- [Carrocera: 1962]: MARTÍNEZ CARROCERA, Celso: "Carta sobre el río Navia", *BIDEA*, 46 (1962), pp 201-228.
- [Castañón: 1966]: CASTAÑÓN, Luciano: "Detalles y características de la noche sanjuanera en Asturias", *BIDEA*, 49 (1966), pp. 19-56.
- [Castañón: 1972]: CASTAÑÓN, Luciano: "Apuntes folklóricos sobre la vaca en Asturias", *RDTP*, 28 (1972), pp. 291-315.
- [Castañón: 1976]: CASTAÑÓN, Luciano: *Supersticiones y creencias de Asturias* (Salinas: Ayalga Ediciones, 1976).
- [Castellano: 1952]: RODRÍGUEZ-CASTELLANO, Lorenzo: *La variedad dialectal del Alto Aller* (Oviedo: IDEA, 1952).
- [Castro & Riaño: 1984]: CASTRO MENÉNDEZ, Lluisa & Xosé Antón GONZÁLEZ RIAÑO, "Dellos aspectos máxicos nel folklor de Villayón", *Lletres asturianas*, 13 (1984), pp. 55-66.
- [Cátedra: 1988]: CÁTEDRA TOMÁS, María: *La muerte y otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada* (Madrid-Gijón: Júcar, 1988).
- [De la Moría (1931)]: Angel de la Moría, *Recuerdos gratos* (1931). Temas de Llanes, 19 (Llanes: El Oriente de Asturias, 1982).
- [De Llano: 1919]: LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *El libro de Caravia* (Oviedo. Imprenta Gutenberg, 1919).
- [De Llano: 1922]: LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres* (Madrid: Talleres de Voluntad, 1922).
- [De Llano: 1924]: LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Esfoyaza de cantares asturianos* (Oviedo: Marcelo Morchón, 1924).
- [De Llano: 1928]: LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Bellezas de Asturias. De Oriente a Occidente* (Oviedo: Imprenta Gutenberg, 1928).
- [Doriga: 1890]: LÓPEZ DORIGA, José: *Medicina popular. Apuntes para el Folk-lore Asturiano* (Gijón: Imp. y Lit. de Torre y Comp. 1890).
- [Feito: 1956]: FEITO ÁLVAREZ, José Manuel: "Del folklore de Somiedo", *BIDEA*, 27 (1956), pp. 109-129.
- [Feito: 1991]: FEITO ÁLVAREZ, José Manuel: "Devocionario popular (zona de Somiedo)", *BIDEA*, 137 (1991), pp. 7-86.
- [Fernández García: 1995]: FERNÁNDEZ GARCÍA, Joaquín: *Curanderos y santos sanadores. Curanderismo y medicina popular en Asturias* (Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1995).

- [Fernández García: 2007]: FERNÁNDEZ GARCÍA, Joaquín: “Oraciones por la salud humana y animal en la poesía popular asturiana”, en *Actes del II Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana* (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 2009), pp. 105-160.
- [Fernández García: 2000]: FERNÁNDEZ GARCÍA, Pachu: *La manteca de vaca en la sociedad tradicional asturiana* (Principado de Asturias: Consejería de Educación y Cultura, 2000).
- [Fernández y Fernández: 1898]: FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, Marcelino: *El Franco y su concejo* (Luarca: Imp. de Ramiro P. del Río, 1898).
- [Fernández Méndez: 1991]: FERNÁNDEZ MÉNDEZ, Servando Joaquín: *Calendario festivo en Puerto de Vega* (Navia: [ed del autor], 1991).
- [Fernández-Vallés: 1957]: GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ-VALLÉS, José Manuel: “La mitología de las fuentes en Valduno (Asturias)”, *RDTP*, 13 (1957), pp. 64-76.
- [Fonteriz: 1959]: CANGAS FONTERIZ, Ramón: “La medicina popular en Ibias”, *BIDEA*, 38 (1959), pp. 441-448.
- [Fonteriz: 1960]: CANGAS FONTERIZ, Ramón: “La medicina popular en Ibias”, *BIDEA*, 40 (1960), pp. 292-298.
- [Fraile: 2001]: FRAILE GIL, José Manuel: *Conjuros y plegarias de tradición oral* (Madrid: Compañía Literaria, 2001).
- [García Arias: 1975]: GARCÍA ARIAS, Xosé Lluis: “Aportaciones al folklore asturiano. Algunas creencias, leyendas, costumbres, refranes y canciones registradas en Teberga”, *BIDEA*, 86 (1975), pp. 651-701.
- [García Arias: 1977]: GARCÍA ARIAS, Xosé Lluis: “De fitonimia asturiana”, *BIDEA*, 92 (1977), pp. 725-742.
- [García García: 2006]: GARCÍA GARCÍA, María del Carmen: *Literatura de tradición oral en Presno (Castropol)* (Lugo: Gráficas Ribadeo, 2006).
- [García Jove: 1891]: GARCÍA JOVE, Eladio: *Errores populares en Asturias* ([s. l.] [s. e.] 1891).
- [García López: 1990]: GARCÍA LÓPEZ, María Esther: “Rellosos folklóricos d’Occidente”, *Lletres asturianas*, 35 (1990), pp. 101-109.
- [García Martínez: 2008]: GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias (I). La cultura tradicional, patrimonio de futuro* (Oviedo: KRK ediciones, 2008).
- [GEA: 1970]: VV. AA.: *Gran Enciclopedia Asturiana* (Gijón: Silverio Cañada, 1970).
- [Joseph Fernández: 1960]: FERNÁNDEZ, Joseph A.: *El habla de Sisterna*, en *Revista de Filología Española*, Anejo LXXIV (1960).
- [Jove y Bravo: 1903]: JOVE Y BRAVO, Rogelio: *Mitos y supersticiones de Asturias* (Oviedo: Imprenta La Comercial, 1903).
- [Junceda: 1987]: JUNCEDA AVELLO, Enrique: *Medicina popular en Asturias* (Oviedo: IDEA, 1987).
- [Labandera: 1970]: LABANDERA CAMPOAMOR, José Antonio: “Cocinas y lleras típicas de la comarca del Eo”, *BIDEA*, 71 (1970), p. 475.
- [Lamuño: 2008]: FERNÁNDEZ LAMUÑO, Julio A.: *Informe sobre Los Oscos (1959)* (A Coruña: Canela Produccions, 2008).
- [Lamuño: 2015]: FERNÁNDEZ LAMUÑO, Julio A.: *Informe sobre los concejos de Ibias y Degaña (1958)*, ed. José Antonio Ron Tejedo (Ayuntamiento de Ibias: 2015).

- [Lobo: 1998]: ÁLVAREZ LOBO, José: *Nembra, la xente y sos cosas* (Nembra: [ed del autor], 1998).
- [López Álvarez: 2000]: LÓPEZ ÁLVAREZ, Xuaco: “Vida y creencias populares nel sieglu d’Antón de Marirreguera”, en *Antón de Marirreguera y el Barrocu Asturianu* (Gobiernu del Principáu d’Asturies-Consejería d’Educación y Cultura: 2000), pp. 55-70.
- [Martín de Villar: 2015]: MARTÍN DE VILLAR: *Curandeiros, compostores ya outros sanadores* (Uviéu: Trabe, 2015).
- [Martínez: 1986]: MARTÍNEZ, Elviro: *Costumbres asturianas* (Leon: Everest, 1986).
- [Martínez: 1987]: MARTÍNEZ, Elviro: *Brujería asturiana* (Leon: Everest, 1987).
- [Martínez: 2001]: MARTÍNEZ, Elviro: *Mitología asturiana* (Leon: Everest, 2001).
- [Mases: 1959]: MASES, José Antonio: *Historia del concejo de Cabranes* (La Habana: Club Cabranense de La Habana, 1959).
- [Menéndez García: 1954]: MENÉNDEZ GARCÍA, Manuel: “Notas folklóricas del Cuarto de los Valles”, *BIDEA*, 23 (1954), pp. 387-410.
- [Munthe: 1889]: MUNTHE, Ake W:son: *Folkpoesi från Asturien* (III) (Uppsala: Akademiska Boktryckeriet, 1889), pp. 55-66.
- [Muñiz: 1978]: MUÑIZ, Celso: *El habla del Valledor* (Amsterdam: Academische Pers, 1978).
- [Neira: 1955]: NEIRA MARTÍNEZ, Jesús: *El habla de Lena* (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos del Patronato José M^a Quadrado (CSIC), 1955).
- [Peña: 2002]: ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: *Esconxuros y responsorios* (Xixón: VTP editorial, 2002).
- [Peña: 2003]: ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: *Cuèlebres, culuobras, culiebres y culiebrones* (Oviedo: Trabe, 2003).
- [Peña: 2006]: ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: *Guía de la Mitoloxía asturiana* (Oviedo: CH Editorial, 2006).
- [Pérez de Castro: 1963]: PÉREZ DE CASTRO, José Luis: “Dialogismos en el refranero asturiano”, *RDTP*, 19 (1963), pp. 116-138.
- [Pérez de Castro: 1971]: PÉREZ DE CASTRO, José Luis: “El cuclillo en la tradición asturiana”, *BIDEA*, 73 (1971), pp. 401-433.
- [Ponticella: 1985]: ÁLVAREZ DE PONTICELLA, Alfredo: “Youfos y Lleitos nel folklor de Villayón”, *Lletres asturianas*, 16 (1985), pp. 81-109.
- [Pulgar: 2007]: PULGAR ALVES, Paula: “La tradición de la escanda en dellos llugares del Valle’l Güerna: historia, costumes y vocabulariu”, *Lletres Asturianas*, 96 (2007), pp. 119-124.
- [Rico: 1957]: ÁLVAREZ RICO, Manuel: “Del folklore de Pola de Allande”, *BIDEA*, 30 (1957), pp. 111-123.
- [Rico: 1958]: ÁLVAREZ RICO, Manuel: “El folklore de Allande”, *BIDEA*, 33 (1958), pp. 89-101.
- [Rico: 1959]: ÁLVAREZ RICO, Manuel: “Temas del folklore de Allande”, *BIDEA*, 37 (1959), pp. 283-285.
- [Solís: 1982]: RODRÍGUEZ SOLÍS, José Manuel: *El bable de Bello de Aller* (Gijón: [ed. del autor], 1982).
- [Sordo: 1995]: SORDO SOTRES, Ramón: *Mitos de la naturaleza en Asturias y Cantabria* ([sin lugar]: [edición del autor], [1995]).

- [Suárez López: 1996]: SUÁREZ LÓPEZ, Jesús: *Manual de encuesta para la recogida de textos de la tradición oral* (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias, 1996).
- [Suárez López: 2003]: SUÁREZ LÓPEZ, Jesús: *Folklore de Somiedo. Leyendas, cuentos, tradiciones* (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias-Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2003).
- [Suárez López: 2007]: SUÁREZ LÓPEZ, Jesús: “La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)”. *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (2007).
- [Suárez López: 2008]: SUÁREZ LÓPEZ, Jesús: *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias* (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias-Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2008).
- [Uría: 1924]: URÍA RÍU, Juan: “Algunas supersticiones y leyendas relativas a los animales entre los vaqueiros de alzada, en Asturias”, en *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, III (Madrid: 1924), pp. 103-108; reed. en *Los vaqueiros de alzada*, (Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana, 1976), pp. 15-22.
- [Valledor: 1999]: LÓPEZ VALLEDOR, Fanny: *Literatura de tradición oral nos Coutos (Ibias)* (A Caridá: Xeira, 1999).
- [Vigón: 1895]: VIGÓN, Braulio: *Folklore del mar, juegos infantiles, poesía popular y otros estudios asturianos* (1885-1895), reed. (Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana, 1980).
- [VV. AA.: 1901-1902]: VV. AA.: *Costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Asturias. Encuesta del Ateneo de*

Madrid (1901-1902), ed. de Juaco López Álvarez y Carmen Lombardía Fernández (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias, 1998).

HISPÁNICA

- ABAD GONZÁLEZ, Luisa & Francisco J. MORALEJA IZQUIERDO: *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005).
- ACUÑA, Ana & José Luis GARROSA GUDE: “Achegamento ó estudio comparativo dos nomes dos animais, das doenzas e doutros elementos relacionados coas crenzas en Galicia”, en *Da gramática ó dicionario: Estudos de lingüística galega, Verba. Anuario Galego de Filoloxía*, anexo 49 (2001), pp. 7-23.
- ACUÑA, Luis Alberto: “Folklore del Departamento de Santander”, *Revista de Folklore* (Bogotá), 5 (1949), pp. 95-143.
- ALEXANDER, Tamar & Eliezer PAPO: “La poder de palabra: prikantes djudeo-espanyoles de Saray”, *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20 (2005), pp. 22-45.
- ALONSO PONGA, José Luis: “Contribución al estudio de las fiestas de San Juan en la provincia de León”, *Revista de Folklore*, 6 (1980), p. 20-28.
- ALONSO ROMERO, Fernando: *Historia, leyendas y creencias de Finisterre* (A Coruña: Briga Edicions, 2005).
- ÁLVAREZ ARIAS, Beatriz Teresa: *Nombres vulgares de las plantas en la Península Ibérica e Islas Baleares*, Tesis doctoral (Universidad Autónoma de Madrid, 2006).

- AMADES, Joan: "Etnología musical", *RDTP*, 20 (1964), pp. 113-200.
- AMADES, Joan: *Folklore de Catalunya. Costums i creences*, 2ª ed (Barcelona: Editorial Selecta, 1980).
- AMADES, Joan: *Oracioner i refranyer medics* (Barcelona: Biblioteca de Tradicions Populars, 1935).
- ANÓNIMO: *Santa Cruz de Caravaca. Tesoro de oraciones* (reed. México D. F.: Editorial Lectorum, 2005).
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen: *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983).
- ARREGUI, Gurutzi *et alii*: "Juegos infantiles en nuestra sociedad tradicional", *Etniker Bizkaia*, 8 (1987), pp. 203-240.
- ASENSIO GARCÍA, Javier: "La tradición oral calahorrana (III). Canciones, oraciones, dictados y fórmulas", *Kalakoricos*, 11 (2006), pp. 75-116.
- AZKUE, Resurrección María de: *Euskaleriaren Yakinza*, IV (Madrid: Euskaltzandia & Espalsa Calpe, 1989).
- BÄHR, Gerhard: "Nombres de animales en vascuence, etimología y folklore", *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 27 (1936), pp. 77-122.
- BAJÉN GARCÍA, Luis Miguel & Mario GROS HERRERO: *La tradición oral en el Moncayo Aragonés* (Diputación de Zaragoza, 2003).
- BARANDIARÁN, José Miguel de: *Mitología Vasca* (Madrid: Minotauro, 1960).
- BARROSO GUTIÉRREZ, Félix: "Por las montañas de Las Hurdes: cantares y decires" (I), *Revista de Folklore*, 135 (1992), pp. 103-106.
- BARROSO GUTIÉRREZ, Félix: "Por tierras de Las Hurdes: la tía Teresa", *Revista de Folklore*, 149 (1993), pp. 169-173.
- BERNABÉU RICO, José Luis: *Los límites simbólicos: hombres de la Foia de Castalla y Vall de Xixona* (Alicante: Diputación, 1984).
- BLANCO CASTRO, Emilio: *El Caurel, las plantas y sus habitantes. Estudio etnobotánico de la Sierra de El Caurel (Lugo). La importancia de las plantas para nuestros antepasados*. (La Coruña: Fundación Caixa Galicia, 1996).
- BLANCO PRADO, José Manuel: "Algunas consideraciones sobre la medicina popular en la provincia de Lugo. Las curaciones por medio de ensalmos (I)", *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (2007), pp. 1-23.
- BLANCO PRADO, José Manuel: "Las enfermedades de la vista y de las lombrices en la provincia de Lugo. Ensalmos y rituales etnomédicos". *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 6 (2008).
- BLANCO PRADO, José Manuel: "As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)", *Boletín da Asociación de Amigos do Castro de Viladonga*, 21 (2011), pp. 64-85.
- BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca* (Salamanca: Diputación de Salamanca-Centro de Cultura Tradicional, 1985).
- BLANCO, Juan Francisco: *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*, (Salamanca: Ediciones de la Diputación, 1987).
- BLANCO, Juan Francisco: "Lenguaje y magia", en *Aproximación antropológica a Castilla y*

- León (Barcelona: Anthropos, 1988), pp. 259-292.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *La hechicería en la región murciana (Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1819)* (Murcia: 1984).
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España* (Toledo: Arcano, 1989).
- BOUZA-BREY, Fermín: "Nombres y formulillas infantiles de la 'mantis religiosa' en Galicia", *RDTP*, 4 (1948), pp. 3-14.
- BOUZA-BREY, Fermín: "Nombres y tradiciones de la 'coccinella septempunctata' en Galicia", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 10 (1948), pp. 367-392.
- BOUZA-BREY, Fermín: "El lagarto en la tradición popular gallega", *RDTP*, 5 (1949), pp. 531-550.
- BUSQUETS I MOLAS, Esteve: *Oracions, eixarms i sortilegis* (Ripoll: Edicions Maideu, 1985).
- CARNERO VÁZQUEZ, M^a Ofelia, Xoán Ramiro CUBA RODRÍGUEZ, Antonio REIGOSA CARREIRAS & M^a de las Mercedes SALVADOR CASTAÑER: *Da fala dos brañegos, Literatura oral do concello de Abadín* (Lugo: Museo Provincial de Lugo-Diputación Provincial de Lugo, 2004).
- CARO BAROJA, Julio: *La estación del amor. Fiestas populares de Mayo a San Juan* (Madrid: Taurus, 1979).
- CARO BAROJA, Julio: *Del viejo folklore castellano* (Valladolid: Ámbito, 1988).
- CARRE ALDAO, Enrique: *Geografía General del Reino de Galicia*, "Provincia de La Coruña. Supersticiones" (Barcelona: Casa Editorial Alberto Martín, 1928).
- CARRIL, Angel: "Veterinaria y medicina popular en Salamanca", *Revista de Folklore*, 5 (1981), pp. 27-32.
- CARRIZO, Jesús María: *Folklore argentino. Refranes, frases y modismos. Creencias y supersticiones de la región N. O.* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Américalee, 1971).
- CARRIZO, Juan Alfonso: *Cancionero popular de La Rioja*, tomo II (Buenos Aires: A Baiocco y Cía, 1942).
- CATALÁN, Diego: *La flor de la marañuela. Romancero General de las Islas Canarias* (Valencia: Artes Gráficas Soler, 1969).
- CIERBIDE MARTINENA, Ricardo: "El aguardiente y el vino como componentes de remedios medicinales según los Ms medievales", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 52 (2007), pp. 11-79.
- CIRAC ESTOPANAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva* (Tribunales de Toledo y Cuenca) (Madrid: CSIC, 1942).
- CORREAS, Gonzalo: *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*, ed Louis Combet, (Burdeos: 1967).
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda", *RDTP*, 8 (1952), pp. 526-537.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Medicina popular del Rebollar", *Zephyrus*, 4 (1954), pp. 45-52.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: *El dialecto-galaico-portugués hablado en Lubián (Zamora): toponimia, textos y vocabulario* (Salamanca: Ediciones Universidad, 1954).
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Contribución al vocabulario salmantino. (Adiciones al Diccionario de Lamano)", *RDTP*, 13 (1957), pp. 137-189.

- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: "Contribución al vocabulario salmantino", *RDTP*, 13 (1957), pp. 136-189.
- COSSÍO, José María, de & Tomás MAZA SOLANO: *Romancero popular de la Montaña* (Santander: Imp. y Enc. de la Librería Moderna, 1934).
- CUBA, Xoan R., Xosé MIRANDA & Antonio REIGOSA: *Diccionario dos seres míticos galegos* (Vigo: Xerais 1999).
- DÍAZ, Joaquín: "Santa Apolonia y los dientes a la luz de la tradición", *Revista de Folklore*, 204 (1997), pp. 185-189.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La etnoveterinaria en Extremadura: el tratamiento del ganado lanar", *Revista de Folklore*, 160 (1993), pp. 111-121.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "Rituales del fuego solsticial en Ahigal (Cáceres)", *Revista de Folklore*, 26 (1983) pp. 45-49.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "La fascinación infantil en la provincia de Cáceres", *Revista de Folklore*, 97 (1989), pp. 27-34.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "Etnomedicina respiratoria en Extremadura (II)", *Revista de Folklore*, 230 (2000), pp. 39-45.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "Dermatología popular en Extremadura (II)", *Revista de Folklore*, 281 (2004), pp. 155-165.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "Dermatología popular en Extremadura (III)", *Revista de Folklore*, 288 (2004), pp. 183-193.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María: "El lagarto en Extremadura: entre el mito y la tradición", *Revista de Folklore*, 341 (2009), pp. 147-163.
- ELAZAR, Samuel M.: *El romancero judeo-español* (Sarajevo: Svejlost, 1987).
- ESPARZA ARROYO, Ángel & Ricardo MARTIN VALLS: "La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora): Contribución al estudio de las inscripciones proflácticas", *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 51 (1998), pp. 237-262.
- ESPINOSA, Aurelio Macedonio: "Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retornadas", *Revista de Filología Española*, tomo XVII (1930), pp. 390-413.
- ESPINOSA, Aurelio Macedonio: *Cuentos populares españoles* (Madrid: CSIC, 1947).
- FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito Jerónimo: *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (1726-1740), ed. digital *Biblioteca Feijoniana del Proyecto Filosofía en español*.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M^a. Dolores & John BREAUX: *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo* (Ponferrada: Museo del Bierzo, 1998).
- FERNÁNDEZ COSTAS, Manuel: "Juegos infantiles en la comarca de Tuy", *RDTP*, 8 (1952), pp. 633-676.
- FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: "La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες", *Antigüedad y Cristianismo*, 14 (1997), pp. 259-286.
- FERNÁNDEZ SAN JOSÉ, Anastasio: "Dichos con los que se invocaba a pájaros y bichos en Villanueva de los Caballeros", *Revista de Folklore*, 63 (1986), pp. 82-83.
- FIGUEIRA VALVERDE, José: *Terra de Melide* (Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos, 1933).

- FONTEBOA, Alicia: *Literatura de tradición oral en El Bierzo* (Diputación de León, 1992).
- FRAGUAS Y FRAGUAS, Antonio: *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas* (A Coruña: Edicios do Castro, 2003).
- FRAILE GIL, José Manuel: "La mariquita: un destello encarnado en el aire madrileño", *Revista de Folklore*, 192 (1996), pp. 197-200.
- FRAILE GIL, José Manuel: "Lagartijas, lagartos y culebras por la tierra madrileña: rimas y creencias", *Revista de Folklore*, 185 (1996), pp. 162-170.
- FRAILE GIL, José Manuel: *Conjurios y plegarias de tradición oral* (Madrid: Compañía literaria, 2001).
- FRAILE GIL, José Manuel: "Prácticas y fórmulas parareligiosas en El Rebollar salmantino", *Cahiers du Prohemio*, 6 (2004), pp. 301-322.
- FRAILE GIL, José Manuel: *De conjuros y oraciones en la tierra madrileña* (Madrid: Ediciones La Librería, 2013).
- FRENK, Margit: *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).
- GALIANA, Ismael: *Insólita Murcia* (Murcia: Servicio de Publicaciones, Universidad, 1996).
- GARCÍA LOMAS, Adriano: *Estudio del Dialecto Popular Montañés Fonética, Etimologías y Glosario de Voces* (San Sebastián: Nueva Editorial, 1922).
- GARCÍA LOMAS, Adriano: *Mitología de Cantabria: materiales y tanteos para su estudio* (Santander: Diputación Provincial, 1964).
- GARCÍA LOMAS, Adriano: *Mitología y supersticiones de Cantabria* (Caja Cantabria: 1993).
- GARCÍA MOUTÓN, Pilar: "El arco iris: Geografía lingüística y creencias populares", *RDTP*, 39 (1984), pp. 169-190.
- GARCÍA RAMOS, José Antonio: *La medicina popular en Almería. Ensayo de Antropología Cultural* ([ed. del autor]: 2010).
- GARROSA GUDE, José Luis: "Aproximación a algunhas crenzas da parroquia de Franqueán (O Corgo-Lugo)", *Madrigal*, 3 (2000), pp. 51-57.
- GARROSA GUDE, José Luis: "Las oraciones de elaboración del pan, sus paralelos ibéricos y europeos, y otras tradiciones orales de O Corgo (Lugo)", *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 7 (2011), pp. 187-219.
- GAY DE MONTELLÁ, Rafael: *Llibre de la Cerdanya* (Barcelona: Editorial Selecta, 1951).
- GIL BARBERÁ, Juan & ENRIC MARTÍ MORA: *Medicina valenciana mágica y popular* (Valencia: Carena Editors, 1997).
- GIRÓ MIRANDA, Joaquín: *El pan en La Rioja. Elaboración y tradiciones* (Logroño: Caja Rioja, 1984).
- GODOY, Jesús María: *Titerrogaitra y yo* (Lanzarote: Cabildo Insular, 1969).
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel & Eugenio MELE: *La maya, notas para su estudio en España* (Madrid: CSIC, 1944).
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel: "Fórmulas populares. Para incubar", *RDTP*, 1 (1944-1945), pp. 346-347.
- GONZÁLEZ SALGADO, José Antonio: "El folklore en los atlas lingüísticos españoles (1): refranes, dichos y canciones", *Revista de Folklore*, 279 (2004), pp. 93-98.
- GRACIA VICIÉN, Luis: "Algunos juguetes tradicionales altoaragoneses", *Temas de*

- antropología aragonesa*, 4 (1993), pp. 55-59.
- GRANADA, Daniel: *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* (Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1896).
- GRANDÓ, Carles: *El sotadialecte català de Perpinyà i de la Plana de Rosselló* (manuscrito inédito c. 1917), ed. Clara Vilarrasa Ruiz en *La particularitat rossellonesa a través de Carles Grandó* (Tesis doctoral de la Universidad de Gerona, 2011).
- GRAY BIRCH, W. de: *Catalogue of a collection of original manuscripts formerly belonging to the Holy Office of the Inquisition in the Canary Islands* (Edinburg & London: William Blackwood & Sons, 1903).
- GRIMA CERVANTES, Juan: *Turre: Historia, cultura, tradición y fotografía* (Almería: Arráz Editores, 1996).
- GUADALAJARA SOLERA, Simón: *Lo pastoril en la cultura extremeña* (Cáceres: Institución Cultural "El Brocense", 1984).
- GUERRERO RUIZ, Pedro & Armando LÓPEZ VALERO: *Poesía popular murciana* (Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996).
- GUERRERO, Pedro (Arzobispo de Granada): *Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada*, 2ª ed. (Madrid: Imprenta de Sancha, 1805).
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro: "Supersticiones populares andaluzas", *El Folk-Lore andaluz* (Sevilla: Francisco Álvarez y Cª Editores, 1882-1883).
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro: "Supersticiones recojidas en Andalucía y comparadas con las portuguesas", *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, tomo I (Sevilla: Francisco Álvarez y Cª editores, 1884).
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro: *Supersticiones populares andaluzas*, ed. S. Rodríguez Becerra (Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1986).
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Estela & Carlos VIÑAS MARTÍNEZ: *La pasiega y el lobo blanco. Tradición oral pasiega en Resconorio (I)* (Santander: Cantabria Tradicional, 2001).
- HERNÁNDEZ BERMEJO, Mª Ángeles & Mercedes SANTILLANA PÉREZ: "La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena", *Norba. Revista de Historia*, 16 (1996-2003), pp. 495-512.
- HERNÁNDEZ DE SOTO, Sergio: *Juegos infantiles de Extremadura, BTPE*, 2 (Sevilla: Alejandro Guichot y Compañía: 1884).
- HURTADO, Publio: "Supersticiones extremeñas", *Revista de Extremadura* (1902), pp. 237-252.
- IDOYGA MOLINA, Anatilde & Francisco SACRISTÁN ROMERO: "Daño, terapéutica ritual y manipulación de lo sagrado en las medicinas tradicionales del Noroeste Argentino", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 10 (2008), pp. 137-158.
- IRIBARREN, José María: "El folklore del día de San Juan", *Revista Príncipe de Viana*, 3 (1942).
- IZRAELA, Izaka: *Nesto iz narodne medicine Jevreja u Bosni (Algo de la medicina djudia popular de Bosna)* (Belgrado: 1924).
- JAIME GÓMEZ, José de & José María DE JAIME LORÉN: *Refranero aragonés: más de 5500 refranes, aforismos, dichos, frases hechas, mazadas...: originarios de Aragón*

- (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2002).
- JIENA SÁNCHEZ, Rafael: "Expresiones del folklore argentino (con relación al espíritu tradicional)", *RDTP*, 15 (1959), pp. 259-273.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Sebastián: *Mitos y leyendas: Prácticas brujeras, maleficios, santiguados y curanderismo popular en Canarias* (Las Palmas de Gran Canaria: Publicaciones Faycan, 1955).
- JONES, Joseph R: "El contenido folklórico de las "Constituciones sinodales" de 1541 del obispo Guevara", *RDTP*, 25 (1969), pp. 53-66.
- JORDÁN MONTES, Juan Francisco: *El imaginario del viejo reino de Murcia* (Murcia: Consejería de Cultura, Juventud y Deportes, 2008).
- LAVAL, Ramón A.: *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1910).
- LENCE SANTAR, Eduardo: *Etnografía Mindoniense*, (Santiago de Compostela: Follas Novas, 2000).
- LEÓN CAMPA, Arthur: *Spanish folk-poetry in New Mexico* (University of New Mexico Press, 1946).
- LEÓN MAGNO (Papa): *Enchiridión del Papa León III. Ritual del Exorcista* (reed. Madrid: Editorial EDAF, 1993).
- LEVY, Isaac Jack: "Prekantes, Kuras majikas entre los sefaradis del Imperio Otomano", *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-espanyola* 75 (2004).
- LIS QUIBÉN, Víctor: "Medicina popular gallega", *RDTP*, 5 (1949) pp. 471-506.
- LIS QUIBÉN, Víctor: "El conjuro de la tronada en Galicia", *RDTP*, 8 (1952), pp. 471-493.
- LIS QUIBÉN, Víctor: "Los ensalmos de elaboración del pan en Galicia", *RDTP*, 9 (1953), pp. 525-532.
- LIS QUIBÉN, Víctor: *La medicina popular en Galicia* (Madrid: Akal, 1980).
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II* (Madrid: Akal Universitaria, 1990).
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, 3ª ed. (Madrid: Akal, 2004).
- LÓPEZ FACAL, Susana: "Notas etno-lingüísticas de Toba (Cee)", *Verba: Anuario galego de filoloxía*, 2 (1975), pp. 237-293.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, A. Elsa: "La simbología en la medicina popular canaria", *RDTP*, 42 (1987), pp. 117-139.
- LÓPEZ-RÍOS, Santiago: "La oración a Santa Apolonia de la *Celestina* a la luz del folklore médico-religioso", *Theatralia*, 10 (2008), pp. 59-76.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, Antonio: *El Folk-lore Andaluz* (Sevilla: Francisco Álvarez y Cª Editores, 1882-1883).
- MANZANO, Miguel & Ángel BARJA: *Cancionero Leonés* (León: Diputación Provincial, 1991).
- MARTÍ I PÉREZ, Josep: "El ensalmo terapéutico y su tipología", *RDTP*, 44 (1989), pp. 161-186.
- MARTÍ I PÉREZ, Josep: "La medicina popular en Cataluña", *Anthropologica: Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría*, 3 (1988), pp. 69-89.
- MARULANDA, Octavio: *El folclor de Colombia: práctica de la identidad cultural* (Bogotá: Artestudio Editores, 1984).
- MEDINA GONZÁLEZ, Manuel: *Los misterios de la noche de San Juan* (Barcelona: Mondadori, 2002).

- MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco: *Antología de romances orales recogidos en la provincia de Albacete* (Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 1990).
- MILÁ Y FONTANALS, Manuel: "De la poesía popular gallega", *Romania*, 6 (1877), pp. 47-75.
- MOLHO, Michael: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* (Madrid-Barcelona: CSIC-Instituto Arias Montano, 1950).
- MORÁN BARDÓN, César: "Costumbres y deportes del concejo de La Lomba", *RDTP*, 25, (Madrid: CSIC, 1969), pp. 307-316.
- MORÁN BARDÓN, César: "Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca", *Obra etnográfica y otros escritos*, ed. M^a J. Frades (Salamanca: Diputación, 1990), pp. 151-168.
- MURGUÍA, Manuel: *Galicia. Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia* (Barcelona: Editorial de Daniel Cortezo y C^a, 1888).
- OBÓN DE CASTRO, Concepción & Diego RIBERA NÚÑEZ: *Las plantas medicinales de nuestra Región* (Murcia: Agencia Regional para el Medio Ambiente y la Naturaleza, 1991).
- OCAMPO LÓPEZ, Javier: *Supersticiones y agüeros colombianos* (Bogotá: El Áncora Editores, 1989).
- OTERO ÁLVAREZ, Aníbal: "Hipótesis etimológicas referentes al gallego-portugués", *Cuaderno de Estudios Gallegos*, 30 (1990-1992), pp. 137-155.
- PAN, Ismael del: *Folklore Toledano*, tomo I (Toledo: Imprenta A. Medina, 1932).
- PARDO DE SANTAYANA, Manuel: *Estudios etnobotánicos en Campóo (Cantabria): Conocimiento y uso tradicional de plantas* (Madrid: CSIC, 2008).
- PEDROSA, José Manuel: "Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil", *RDTP*, 48 (1993), pp. 155-167.
- PEDROSA, José Manuel: "El conjuro de la rosa y la curación de la erisipela: poesía, magia y medicina popular en España y América", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 25 (1993), pp. 127-142.
- PEDROSA, José Manuel: "La pizarra latina de Carrio (siglo VIII) y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea", en *Actas del Sexto Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 1995), ed. J. M. Lucía Megías (Alcalá de Henares: Universidad, 1997), pp. 1147-1158.
- PEDROSA, José Manuel: "Las tres hilanderas: fórmula y mito en oraciones y ensalmos hispánicos y paneuropeos", *Brigantia*, 18 (1998), pp. 15-24.
- PEDROSA, José Manuel: "¿Dónde están las cosas? Una canción cuento tradicional en Navarra y sus paralelos hispánicos, europeos y árabes (AT 2011)", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 71 (1998), pp. 19-37.
- PEDROSA, José Manuel: "Los caballos del sol y los caballos de la luna: mito, magia y canción", en *Analecta Malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 22 (1999), pp. 607-630.
- PEDROSA, José Manuel: "Un conjuro latino (siglo VIII) contra la tormenta y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea", en *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros,*

- ensalmos* (Oiartzun. Sendoa, 2000), pp. 63-111.
- PEDROSA, José Manuel: "Las tres hilanderas: memoria oral y raíces míticas de algunos ensalmos hispánicos y paneuropeos", en *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun: Sendoa, 2000), pp. 172-206.
- PEDROSA, José Manuel: "*Las tres llaves y los huevos sin sal*: versiones hispano-cristianas y sefardíes de dos ensalmos mágicos tradicionales", en *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun: Sendoa, 2000), pp. 112-134.
- PEDROSA, José Manuel: "Los augurios del cuco: versiones hispánicas y paneuropeas", *Quaderni di semántica: rivista internazionale di semantica teoria e applicata*, 22 (2001), pp. 93-104.
- PEDROSA, José Manuel: *La historia secreta del Ratón Pérez* (Madrid: Páginas de Espuma, 2005).
- PEDROSA, José Manuel: "Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: Mito y folclore, magia y religión", en *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y cultura hispánicas* (Zaragoza: Prames S. A., 2007).
- PEÑA CERRO, Luis Manuel: "Juegos infantiles en Carranza", *Etniker Bizkaia*, 9 (1990), pp. 25-70.
- PEÑA CERRO, Luis Manuel: "Medicina popular en el Valle de Carranza", *Etniker Bizkaia*, 10 (1996), pp. 21-102.
- PERARNAU I ESPELT, Josep: "Activitats i formules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982), pp. 47-78.
- PEREDA VALDÉS, Ildelfonso: *Cancionero popular uruguayo* (Montevideo: Editorial Florensa & Lafon, 1947).
- PÉREZ BALLESTEROS, José: "Cancionero popular gallego", *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, XI (Madrid: Librería de Fernando Fé, 1886).
- PÉREZ VIDAL, José: *Contribución al estudio de la medicina popular canaria* (Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea, 2007).
- PUERTO, José Luis: "El pan, oraciones al meterlo al horno", *Revista de Folklore*, 172 (1995), pp. 121-126.
- PUIGDENDOLAS, Monserrat & Regina MIRANDA: *La medicina popular* (Barcelona: Dopesa, 1978).
- RIERA, Antonio: "Nombres de la mariquita. Orden lingüístico", *RDTP*, 6 (1950), pp. 621-639.
- RISCO, Vicente: "Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales", *RDTP*, 3 (1947), pp. 163-188.
- RIVERA TUBILLA, José: "Oraciones sanadoras y para librar al ganado de lobos, zorros y ladrones", *elacitano.com* (12 de marzo de 2009).
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús: *Supersticiones de Galicia* (Madrid: Imprenta de Ricardo Rojas, 1910).
- RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: *Cantos populares españoles*, tomo I (Sevilla: Francisco Álvarez y C^a Editores, 1882).
- RODRÍGUEZ PASTOR, Juan: "Algunas manifestaciones folklóricas en torno a San Antonio de Padua", *Revista de Folklore*, 189 (1996), pp. 84-98.
- ROMEU FIGUERAS, José: "Folklore de la lluvia y las tempestades en el Pirineo catalán (Alto Ripollés y Valle de Ribas de Freser)", *RDTP*, 8 (1951), pp. 292-326.

- ROMEU I FIGUERAS, Josep: "Sobre conjurs folklòrics en vers", *Revista de Catalunya*, 90. (1994), pp. 83-95.
- RÚA ALLER, Francisco J. & Manuel E. RUBIO GAGO: *La medicina popular en León* (León: Ediciones Leonesas, 1990).
- RÚA ALLER, Francisco J. & Manuel E. RUBIO GAGO: *La piedra celeste. Creencias populares leonesas* (Diputación Provincial de León: 1986).
- RUBIO MARCOS, Elías, José Manuel PEDROSA & Cesar Javier PALACIOS: *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos* (Burgos: Tentenublo, 2007).
- SALILLAS, Rafael: *La fascinación de España* (Madrid: Eduardo Arias, 1905).
- SÁNCHEZ PÉREZ, José A.: *Supersticiones españolas* (Madrid: Editorial Saeta, 1948).
- SANTAMARINA, Antonio: *El verbo gallego: estudio basado en el habla del Valle del Suarna, Verba*, 4 (1974).
- SATRÚSTEGUI, José María: "Sueños y pesadillas en el devocionario popular vasco", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 47 (1986), pp. 5-34.
- SCHEFFLER, Lilian: *Magia y brujería en México* (México D. F. Panorama, 1983).
- SEIJO ALONSO, Francisco G.: *Curanderismo y medicina popular (en el país Valenciano)* (Alicante: Ediciones Biblioteca Alicantina, 1974).
- SERRA I MASSANSALVADOR, Jordi: *Cultura popular del Montserrat* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003).
- SERRA Y BOLDÚ, Valeri: *Calendari folklòric d'Urgell (1915)* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981).
- STEFFEN, Max: "Lexicología canaria, II, Nombres vulgares de las hipericáceas en Canarias", *Revista de Historia*, 82-83 (1948), pp. 137-176.
- TABOADA CHIVITE, Jesús: "O culto da lúa no Noroeste hispánico", *Revista de Guimarães*, 71 (1961), pp. 141-164.
- TABOADA CHIVITE, Jesús: *Folklore de Verín: las creencias y el saber popular* (Orense: La Región, 1961).
- TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús: *La Inquisición y el diablo: supersticiones en el siglo XVIII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000).
- TRABAZO ACUÑA, Ana & José Luis GARROSA GUDE: "Os nomes dos animais, das doenzas e doutros elementos relacionados coas crenzas en Galicia: estudo comparativo". *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (2006).
- TURIENZO MARTÍNEZ, Alfonso: "La brujería leonesa", *Revista de Folklore*, 294 (2005), pp. 183-196.
- VÁZQUEZ SACO, Francisco: *Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008).
- VERDE, Alonso, Diego RIBERA NÚÑEZ & Concepción OBÓN DE CASTRO: *Etnobotánica en las sierras de Segura y Alcaraz: las plantas y el hombre* (Albacete: Instituto de Estudios Albaceteños, 1998).
- VIDAL, Teodoro: "Oraciones folklóricas de Puerto Rico", *RDTP*, 27 (1951), pp. 411-417.
- VIDAL, Teodoro: *Oraciones, conjuros y ensalmos en la cultura popular puertorriqueña* (San Juan de Puerto Rico: Ediciones Alba, 2010).
- VILAR HERMIDAS, Lois: "Sintomatoloxía e curación de enfermidades tradicionais nas Mariñas coruñesas (II)", *Anuario Brigantino*, 31 (2008), pp. 477-492.

- VIOLANT Y SIMORRA, Ramón: *Etnografía de Reus i la seva comarca*, vol. 4 (Reus, 1959).
- VIOLANT Y SIMORRA, Ramón: *El Pirineo español* (reed. Barcelona: Alta Fulla, 1997).
- VV. AA.: *Juegos infantiles en Vasconia. Atlas etnográfico de Vasconia*, vol. 6 (Bilbao: Etniker Euskalerría, 1993).
- VV. AA.: *Mondariz-Vigo-Santiago. Guía del turista* (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1912).
- WEICH SHAHAK, Susana: *Música y tradiciones sefardíes* (Salamanca: Centro de Cultura Tradicional, 1992).
- WEICH SHAHAK, Susana: *Repertorio tradicional infantil sefardí* (Madrid: Compañía Literaria, 2001).
- ZABALA, Jabi, Josune ITURRALDE & Marta SALOÑA: "Etnoentomología de la Vaquita de San Antón o mariquita (*Coccinella septem-punctata*) en el País Vasco (Coleoptera: Coccinellidae)", *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, 33 (2003), pp. 253-269.
- ### INTERNACIONAL
- ADRIÃO, José Maria: "Tradições populares colhidas no concelho do Cadaval", *Revista Lusitana*, 6 (1900-1901), pp. 97-129.
- ADY, Thomas: *Candle in the Dark: or a treatise concerning the nature of witches & witchcraft*, ed. Robert Ibbitson (London: 1656).
- AEBISCHER, Paul: "Remèdes populaires fribourgeois contre les verrues", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires*, 32 (1933), pp. 21-36.
- ALVES, Francisco Manuel & Adrião MARTINS AMADO, *Vimioso. Notas monográficas* (Bragança: Junta Distrital de Bragança, 1968).
- ALVES, Francisco Manuel: *Memórias arqueológicas e históricas do distrito de Bragança. Arqueologia e etnografia* (Bragança. Tipografia Académica, 1982).
- ALVES FERREIRA, Joaquim: *Literatura popular de Trás-os-Montes e Alto Douro. Devocionário* (Vila Real: Câmara Municipal, 1999).
- ALVES LIMA, Maria: *Matosinhos contribuição para o estudo da linguagem, etnografia e folclore do concelho* (Coimbra: Instituto de Estudos Românicos, 1963).
- ANDERS SILVERMAN, Deborah: *Polish-American folklore* (University of Illinois Press: 2000).
- ASTORI, Roberta: *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo* (Milano: Mimesis, 2000).
- AUBREY, John: *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1687-1689), (reed. London: The Folk-Lore Society, 1881).
- BALASSA, Iván & Gyula ORTUTAY, *Hungarian ethnography and Folklore* (Budapest: Corvina Kiadó, 1984).
- BALDINI, Eraldo & Giuseppe BELLOSI, *Calendario e folklore in Romagna: Le stagioni, i mesi e i giorni nei proverbi, nei canti e nelle tradizioni popolari* (Rávena: Il Porto, 1989).
- BAND, Erster: "Mittelalterliche Zauberformeln", *Anzeiger für Schweizerische Geschichte und Altertumskunde / Indicateur d'Histoire et d'Antiquités Suisses*, 4 (1856), pp. 47-48.
- BENET, Sula: "Early diffusion and folk uses of hemp", *Cannabis and Culture (World Anthropology)*, ed. Vera Rubin & Lambros

- Comitas (The Hague: De Gruyter, 1975), pp. 39-49.
- BERNARDES BRANCO, Manuel: *Portugal na epocha de D. João V*, 2ª ed. (Lisboa: Livraria de Antonio Maria Ferreira, 1886).
- BERTRAND-ROSSEAU, Pierrette: *Île de Corse et magie blanche: des comportements magico-thérapeutiques* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1978).
- BISCHOFF, Bernhard: *Anecdota novissima: Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts* (Stuttgart: Hiersemann, 1984).
- BLACK, William George: *Folk-Medicine. A Chapter in the History of Culture* (London: Folklore Society, 1883).
- BLADÉ, Jean-François: *Poésies populaires de La Gascogne* (Paris: Maisonneuve, 1881).
- BORGES MARTINS, J. H.: *Crenças populares da Ilha Terceira* (I) (Lisboa: Edições Salamandra, 1994).
- BORGES MARTINS, J. H.: *Crenças populares da Ilha Terceira* (II) (Lisboa: Edições Salamandra, 1994).
- BOULOC, Énnée: *Les "Pagès". Roman de la terre* (Paris: Ploun.Nourrit et Cie, 1908).
- BOZÓKY, Edina: *Charmes et prières apotropaiques* (Turnhout: Brepols Publishers, 2004).
- BRAGA BARREIROS, Fernando: "Tradições populares de Barroso (Concelho de Montealegre)", *Revista Lusitana*, 19 (1908), pp 76-133.
- BRAGA, Teófilo: *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições* (Lisboa: Livraria Ferreira, 1885).
- BÜCHER, Karl: *Arbeit und Rhythmus* (Leipzig, 1896), trad. de J. Pérez Bances, *Trabajo y ritmo* (Madrid: D. Jorro, 1914).
- BUTLER, Thomas: *Monumenta Serbocroatica: A Bilingual Anthology of Serbian and Croatian Text and Translations from the 9th to the 19th Centuries* (Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1980).
- CABRAL, Osvaldo: "A medicina teológica e as benzeduras" *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo, Brazil), 160 (1957), pp. 5-204.
- CAMPOS, Eduardo: *Medicina popular do Nordeste [Brasil]. Superstições, crendices e meizinhas* (Rio de Janeiro: Edições do Cruzeiro, 1967).
- CANNIZARO, Tommaso: "Les Trombes marines dans la mer de Sicile", *Mélusine*, 2 (1884-1885), cols. 204-205.
- CANUTO SOARES, Urbano: "Subsídios para o Cancioneiro do arquipiélago da Madeira", *Revista Lusitana*, 17 (1914), pp. 135-158.
- CASTELLO BRANCO, Camillo: *Cavar em ruínas* (Lisboa: Typographia da Parceria Antonio Maria Pereira, 1920).
- CHAPISEAU, Félix: *Le Folk-Lore de La Beuce et du Perche* (Paris: Maisonneuve Editeur, 1902).
- CORTÉS, Luis L.: *Antología de la poesía popular rumana* (Salamanca: Universidad-CSIC, 1955).
- COTELO NEIVA, Raúl Carlos: "Festas do ano e curandeiras de S. Mamede de Riba Tua", *Douro Litoral*, 3 (1948), pp. 57-63.
- COUSSEMAKER, Edmond de: *Chants populaires des flamands de France* (Gand: Gyselynck, 1856).
- CUNHA BRITO, P.: "Etnografia minhota", *Revista Lusitana*, 15 (1912), pp. 290-311.
- DE PINA, Luís: "Medicina Popular (Segundo a tradição de Guimarães)", *Revista Lusitana*, 25 (1925), pp. 205-230.
- DELISLE, Leopold: "Note sur un manuscrit de Tours renfermant des gloses françaises

- du XII siècle”, *Bibliothèque de l'école des chartres*, 30 (1869), pp. 320-333.
- DI MARTINO, Mattia: “Scongiuri popolari siciliani di Noto”, *Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, 3 (Palermo: Luigi Pedone Editore, 1884) pp. 57-60.
- DIAS, Manuel: *Exorcismos e feitiços da medicina popular* (Sintra: Publicações Europa-América, 1989).
- EBERMANN, Oskar: “Bienensegen”, en *Festschrift Eduard Hahn (Studien und Forschungen zur Menschen und Völkerkunde)*, 14 (1917), pp. 332-334.
- ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1998).
- ELTON GAY, David: “On the Christianity of Incantations”, *Charms and Charming in Europe*, ed. Jonathan Roper (New York: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 32-46.
- FARINHO CUSTÓDIO, Idália, Maria Aliete FARINHO GALHOZ & Isabel CARDIGOS, *Orações. Património Oral do Concelho de Loulé*, vol. 3 (Loulé: Câmara Municipal, 2008).
- FERNANDES, Hirondino da Paixão: *O folclore de Parâmio* (Bragança) (Bragança: Junta Distrital, 1966).
- FERREIRA MACHADO DRUMOND, Luis: *Tradições e costumes terceirenses. Crendices e benzeduras* (Angra do Heroísmo: Tipografia Andrade, 1959).
- FIFE, Austin E.: “Christian Swarm Charms from the Ninth to the Nineteenth Centuries”, *The Journal of American Folklore*, 77 (1964), pp. 154-159.
- FIGUEIREDO, Napoleão: *Rezadores, Pajés e Puçangas* (Belem: Universidade Federal do Pará-Bontempo, 1979).
- FIRMINGER THISELTON-DYER, Thomas: *English Folk-lore* (London: Hardwicke & Bogue, 1878).
- FITZGERALD, David: “Le Folk-lore dans les Îles Britanniques”, *Revue des Traditions Populaires*, 1 (1886), pp. 126-135.
- FLURY, Lazaro: *Panorama folklórico de Santa Fe* (Santa Fe: Ediciones Gure, 1978).
- FONSECA DA GAMA, C. Manuel: *Terras do Alto Paiva* (Lamego: Tipografia Voz de Lamego, 1940).
- FONTES, Antonio Lourenço: *Etnografia Transmontana* (I): *Crenças e tradições de Barroso* (Coimbra: Gráfica de Coimbra-Minerva Transmontana, 1977).
- FRAZER, James George: *Folklore in the Old Testament* (1907-1918); edición en español, *El folclore en el Antiguo Testamento* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981).
- FRAZER, James George: *La rama dorada: magia y religión* (reed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981).
- GALÉE, J. H.: “Segensprüche”, *Germania*, 32 (1887), pp. 452-460.
- GALIANI, Ferdinando: *Del dialetto napoletano* (Napoli: Giuseppe-Maria Porcelli, 1789).
- GERBER, Robert: “Le cahier d’un guérisseur de bêtes”, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires*, 34 (1936), pp. 124-139.
- GIACOMETTI, Michel: *Artes de cura e espanta-males. Espólio de medicina popular recolhido por Michel Giacometti*, ed. Ana Gomes de Almeida, Ana Paula Guimarães & Miguel Magalhães (Câmara Municipal de Cascais: Gradiva Publicações, 2010).
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & Edimilson de ALMEIDA PEREIRA, *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra* (Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004).

- GOROVEI, Artur: *Descânteccele românilor. Studiu de folklor* (Bucarest: Regia M.O., Imprimeria Națională, 1931).
- GREGOIRE, Henri, R. GOOSENS & M. MATHIEU: *Asclepios, Apollon Smintheus et Rudra. études sur le dieu a la taupe et le dieu au rat dans la Grece et dans l'Inde* (Brussels: Greifenhagen, 1954).
- GRIMM, Jacob: *Deutsche Mythologie* (Gottingen: Dieterichsche Buschhandlung, 1854).
- GUBERNATIS, Angelo de: *La Mythologie des Plantes, ou, Les légendes du regne végétal* (Paris: C. Reinwald, 1882).
- HAMET, Henri: *Las abejas. Modo de criarlas y de beneficiar sus productos por medio de sistemas los más adelantados al alcance de todos los agricultores* (Barcelona: M. Saurí, 1900).
- HAMPSON, Robert Thomas: *Medii avi kalendarium; or, Dates, charters, and customs of the Middle Ages* (London: Henry Kent Causton & Co., 1841).
- HEIM, Ricardus: *Incantamenta Magica Graeca Latina* (Lipsiae [Leipzig]: Typis B. G. Teubneri, 1892).
- HOFFMANN-KRAYER, Eduard & Hans BÄCHTOLD-STÄUBLI (eds.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Berlin: de Gruyter, 1927-42).
- HÖLTY, Ludwig C. H.: *Der Kenner: eine Wöchenschrift von Town, dem Sittenrichter* (Leipzig: 1775).
- HUNT, Robert: *Popular Romances of the West of England; or, The Drolls Traditions and Superstitions of Old Cornwall* (London: John Camden Hotten, 1865).
- HUNT, Tony: *Popular Medicine in Thirteenth Century England: Introduction and Texts* (Woodbridge: D. S. Brewer, 1990).
- HUNT, Tony: *Anglo-Norman medicine: Roger Frugard's "Chirurgia", [and] the "Practica brevis" of Platearius*, vol. 1 (Cambridge: Boydell & Brewer, 1994).
- IBN AZZUZ HAKIM, Mohammad: *Folklore infantil de Gumara El Haile* (Madrid: CSIC, 1959).
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare: "Preenti contro il lupo nelli atti del S. Ufficio di Aquileia e Concordia", "Ce fastu?", *Rivista della Società Filologica Friulana*, 52 (1976), pp. 131-146.
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare: "Un preento contro il lupo in un procedimento seicentesco del S. Ufficio di Aquileia e Concordia", *Memorie storiche forogiuliesi*, 59 (1979), pp. 163-169.
- JALBY, Robert: *Le folklore du Languedoc: Ariège-Aude-Lauraguais-Tarn* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1971).
- JEANJAQUET, Jules: "Formulettes enfantines accompagnant la fabrication de sifflets de saule", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires*, 9 (1905-1906), pp. 59-64.
- JOUBERT, Andre: "La mer et ses legendes d'après un ouvrage nouveau", *Revue de L'Anjou*, 15 (1887), pp. 242-273.
- KANNER, Leo: *Folklore of the teeth* (New York: The Macmillan Company, 1935).
- KNNEIP, Sebastian: *Método de hidroterapia ó mi cura de agua*, trad. de Francisco G. Ayuso (Barcelona: 1898).
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Barcelona: Anthropos Editorial, 1987).
- LAISNEL DE LA SALLE, Alfred: *Croyances et legendes du centre de la France* (Paris: A. Chaix, 1875).
- LAURENCE GOMME, George: *Mother*

- Bunch's Closet Newly Broke Open* (London: The Villon Society, 1885).
- LE QUELLEC, Jean-Loïc: “Sainte Barbe et Sainte Fleur. Hagiographie, ethnobotanique et traditions locales”, *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 178 (1995), pp. 9-28.
- LEITE DE VASCONCELOS, José: *Etnografia portuguesa*, vol. 5 (Lisboa: Imprensa Nacional, 1967).
- LEITE DE VASCONCELOS, José: *Opúsculos*, vol. 5 (Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1938).
- LEITE DE VASCONCELOS, José: *Tradições populares de Portugal* (Porto: Livraria Portuense de Clavel & Cª Editores, 1882).
- LEITE DE VASCONCELOS, José: *Tradições populares de Portugal* (Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1986, 2ª ed.).
- LÖNNROT, Elias: *El Kalevala*, trad. J. Fernández y U. Ojanen (Madrid: Alianza, 1998).
- LOPES DIAS, Jaime: *Etnografia da Beira*, vol. 7 (Lisboa: Livraria Morais, 1963).
- LORQUET, Henry: *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, tomo XXXVIII (Reims) (Paris: Librairie Plon, 1904).
- MACCULLOCH, Sir Edgar: *Guernsey Folk Lore. A Collection of Popular Superstitions, Legendary Tales, Peculiar Customs, Proverbs, Weather Sayings, etc., of the People of that Island* (London: Elliot Stock, 1903).
- MARTINS, Firmino A.: *Folklore do concelho de Vinhais* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928).
- MONTEIRO DO AMARAL, Carlos A.: “Tradições populares e linguagem de Atalaia”, *Revista Lusitana*, 11 (1908), pp. 96-163.
- MORAES MACHADO, Casimiro de: “Subsidios para a historia de Mogadouro. Empírismo Regional-Rezas e Receitas”, *Douro Litoral*, 8ª serie (Porto: [s. n.] 1957).
- MOURAO, José Augusto M.: “A oração a santa Bárbara (semiótica da acção, semiótica da manipulação)”, *Revista Lusitana* (Nova Serie), 3 (1982-1983) pp. 5-36.
- NIKOLÁIEVICH AFANASIEV, Alexandr: *Poeticheskiya Vozzryeniya Slavyanna Pridoru* [Concepciones poéticas de los eslavos sobre la naturaleza] 3 vols. (Moscow, 1865-1869).
- NINO, Antonio de: *Usi e costumi abruzzesi*, vol. 2 (Firenze: Tipografia de G. Barbera, 1881).
- NINO, Antonio de: *Usi e costumi abruzzesi*, vol. 5 (Firenze: Tipografia di G. Barbèra, 1891).
- OHRT, Ferdinand Christian Peter: *Da signed Krist: tolkning af det religiøse indhold i Danmarks signaler og besværgelser* (Copenhagen: Gyldendal Nordisk Forlag, 1927).
- OLIVE, Jean Luis: “Le passage à travers l’arbre: d’un vieux rite thérapeutique ou druidique à la quête anthropologique des pratiques chamaniques en Pyrénées catalanes”, *Mythologie Française*, 188 (1997-1998), pp. 1-27.
- OLIVEIRA MONTEIRO, Maria de Lurdes de: “Porto Santo. Monografia Lingüística, etnográfica e folclórica”, *Revista Portuguesa de Filologia*, 2 (1948), pp. 28-92.
- OLIVEIRA SOBRINHO, Reinaldo de: *Variações do folclore na Paraíba* (Paraíba: João Pessoa, 1990).
- ÖNNERFORS, Alf (ed.): “Incantamenta Physicae Plinii Sangallensis”, *Eranos*, 83 (1985), pp. 237-241.

- ÖNNERFORS, Köln Alf: "Magische formeln im Dienste römischer Medizin", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 37.1 (1993), pp. 157-224.
- OPIE, Iona & Moira TATEM, *A Dictionary of Superstitions* (Oxford: University, 1992).
- OPIE, Iona & Peter, *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes* (reed. Oxford: University Press, 1989).
- Oswald Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, vol. 3 (London: Longmans, 1866).
- PAÇO, Afonso do: "Usos e costumes, contos, crenças e medicina popular", *Revista Lusitana*, 28 (1930), pp. 245-261.
- PASQUALE, Luigi de: "Meteorologia, medicina e superstizione popolare in Calabria", *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 9 (1892), pp. 248-254.
- PEDROSO, Consiglieri: *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos* (reed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988).
- PEREIRA GOMES, A.: "Tradições populares e linguagem de Vila Real", *Revista Lusitana*, 10 (1907), pp. 191-237.
- PHILLIPS, Sarah D.: "Waxing Like the Moon: Women Folk Healers in Rural Western Ukraine (1)", *Journal of the Slavic and East European Folklore Association*, 9 (2004), pp. 13-45.
- PIERSON, Donald: *O homem no Vale do São Francisco*, vol. 2 (Rio de Janeiro: Superintendência do Vale do São Francisco, 1972).
- PINEAU, Léon: *Le Folk-lore de Poitou* (Paris. Ernest Leroux: 1892).
- PIRES DE LIMA, Augusto C.: "Tradições populares de Santo Tirso", *Revista Lusitana*, 17 (1914), pp. 17-54.
- PITRÉ, Giuseppe: *Giuochi fanciulleschi siciliani, Biblioteca delle Tradizioni Popolari Siciliani*, vol. 13 (Palermo: Luigi Pedone, 1889).
- PITRÉ, Giuseppe: *Medicina popolare siciliana* (Torino-Palermo: Carlo Clausen, 1896).
- PITRÉ, Giuseppe: *Proverbi, motti e scogiuri del popolo siciliano* (Torino: Carlo Clausen, 1910).
- PORTUGAL DIAS, Maria da Conceição: "Tradições populares do Baixo Alentejo (Ourique)", *Revista Lusitana*, 20 (1917), pp. 129-136.
- PUHVEL, Jaan & Wayland D. HAND, "The mole in Folk Medicine: A Survey from Indic Antiquity to Modern America", *American Folk Medicine: A Symposium* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1980).
- QUILLER COUCH, Thomas: *The History of Polperro* (Truro: W. Lake, 1871).
- RAPOSO FERNÁNDEZ, Berta: *Textos alemanes primitivos*, en *Cuadernos de Filología*, Anejo 33 (Universitat de Valencia, 1999).
- RAPOSO FONTENELLE, Luiz Fernando: *Amorés L. F.: análise antropológica de um programa de saúde* (Rio de Janeiro: D. A. S. P. Serviço de Documentação, 1959).
- REINSBERG-DÜRINGSFELD, Baron de: *Traditions et légendes de la Belgique*, tomo I (Bruxelles: Ferdinand Claasen, 1870).
- RIBEIRO, João: *Frazes feitas. Estudo conjectural de locuções, ditados e provérbios* (Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves & Cª, 1908).
- RIBEIRO, João: *O Folk-lore: estudos de literatura popular* (Rio de Janeiro, 1919).
- RIBEIRO, Joaquim: *Folclore de Januária: pesquisa de campo* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1970).
- RIBEIRO, José Diogo: "Turquel folklórico

- (superstições)”, *Revista Lusitana*, 20 (1917) pp. 54-80.
- RIBEIRO, José Diogo: *Turquel folclórico* (Espozende: Espozendense Editora, 1927).
- RICHÉ, Pierre: *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien* (Paris: Hachette, 1973).
- ROCHA BELEZA, J. D. da: “Crendices e linguagem de Pedroso (concelho de Gaia)”, *Revista Lusitana*, 19 (1916), pp. 286-291.
- RODRIGUES DE CARVALHO, José: *Cancioneiro do Norte* (São Paulo: Typ. da Livraria, 1928).
- RODRIGUES DE CARVALHO, José: *Cancioneiro do norte*, (Rio de Janeiro: Instituto nacional do Livro, 1967).
- ROHÉIM, Géza; “The Thread of Life”, *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, ed. A. Dundes (Princeton: University, 1992).
- ROLLAND, Eugène: *Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages (complément)* (Paris: Chez l'auteur, 1906).
- ROLLAND, Eugène: *Faune populaire de la France*, vol. 3 (Paris: Maisonneuve, 1881).
- ROLLAND, Eugène: *Faune populaire de la France*, vol. 12 (reed. Paris: Maisonneuve, 1967).
- ROLLAND, Eugène: *Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages* (Paris: Maisonneuve, 1877).
- ROLLAND, Eugène: *Rimes et jeux de l'enfance* (Paris: Maisonneuve, 1883).
- ROMERO, Silvio: *Cantos populares do Brasil* (Rio de Janeiro: Livraria Classica de Alves & Comp., 1897).
- ROPER, Jonathan (ed.): *Charms and Charming in Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).
- ROPER, Jonathan: *English Verbal Charms* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2005).
- ROQUE, Joaquim: *Rezas e benzeduras populares (Etnografia Alentejana)* (Beja: Minerva Comercial, 1946).
- SADOUL, Charles: “Les guerisseurs et la medecine populaire en Lorraine”, *Pays Lorrain*, 26 (1934), pp. 71-82.
- SANTOS NEVES, Guilherme: “Variações sobre o tangolomango”, *Revista brasileira de folclore*, 41 (1976), pp. 13-35.
- SAUVÉ, Louis-François: “Formulettes et traditions diverses de la Basse-Bretagne”, *Revue Celtique*, 5 (1881-1883), pp. 157-194.
- SAUVÉ, Louis-François: “Charmes, oraisons et conjurations magiques de la Basse-Bretagne”, *Revue Celtique*, 6 (1883-1885), pp. 67-85.
- SAUVÉ, Louis-François: *Le Folk-lore des Hautes-Vosges* (Paris: Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1889).
- SCHINDLER, Kurt: *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal. Música y poesía popular de España y Portugal* (New York: Hispanic Institute, 1941).
- SCHULZ, Monika: *Beschwörungen im Mittelalter* (Heidelberg: Winter, 2003).
- SEBILLOT, Paul: *El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos* (Madrid: Daniel Jorro, 1914).
- SEBILLOT, Paul: *Litterature orale de la Haute-Bretagne* (Paris: Maisonneuve, 1881).
- SEBILLOT, Paul: *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, tomo II (Paris: Maisonneuve, 1882).
- SEBILLOT, Paul: *Le Folklore de France* (I). *Le ciel et la terre* (Paris: Librairie Orientale & Americaine, 1904).

- SEBILLOT, Paul: *Le folklore de France (III). La faune et la flore* (Paris: Librairie Orientale & Americaine, 1906).
- SEIRANE, Florival: *Antologia do folclore cearense* (Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1968).
- SHEDDEN RALSTON, William: *Songs of the Russian People* (London: Ellis & Green, 1872).
- SMALLWOOD, T. W.: "God was born in Bethlehem: the tradition of a Middle English charm", *Medium Aevum*, 58 (1989), pp. 206-223.
- SOARES, Maria Micaela: "Literatura saloia", *Etnografia da região saloia: a terra e os homens* (Sintra: Instituto de Sintra, 1993), pp. 33-99.
- SOSA, Maria Peregrina de: "Tradições populares do Minho", *Revista Lusitana*, 6 (1900-1901), pp. 129-151.
- STEINMEYER, Elias & Eduard SIEVERS, *Die althochdeutschen Glossen Gesammelt und Bearbeitet*, vol. 4 (Berlin: Weidmannsche Suchhandlung, 1898).
- STEPHEN HAWKER, Robert: *Footprints of Former Men in Far Cornwall* (London: J. Lane, 1903).
- TARBÉ, Prosper: *Romancero de Champagne*, tomo I (Reims: [Imp. de P. Dubois] 1862).
- TARBÉ, Prosper: *Romancero de Champagne*, tomo II (Reims: Impr. de P. Dubois, 1863).
- TEIXEIRA, José A.: *Folclore goiano: cancionero, lendas, superstições* (2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959).
- TOCILESCU, Gregorie G.: *Materialuri Folkloristice*, vol. 1 (Bucuresci: Tipografia "Corpului Didactic" C. Ispasescu & G. Bratanescu, 1900).
- TUCCI, Roberta: *I suoni della campagna romana: per una ricostruzioni del paesaggio sonoro di un territorio del Lazio* (Soveria Manelli: Rubettino Editore, 2003).
- VAIŠKŪNAS, Jonas: "The Moon in Lithuanian Folk Tradition", *Electronic Journal of Folklore*, 32 (2006), pp. 157-184.
- VAITKEVIČIENĖ, Daiva: *Lietuvių Užkalbėjimai: Gydyimo Formulės. Lituanian verbal healing charms* (Vilnius: Lietuvių Literatūros ir Tautosakos Institutas, 2008).
- VALVASSORI, Mita: "Ensalmos y ritos contra las lombrices en Italia: del Decamerón de Boccaccio a la tradición folclórica contemporánea", *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 2 (2006).
- VAN DER POEL, Francisco & Lélia COELHO FROTA: *Abecedário da Religiosidade Popular (Vida e religião dos pobres no Brasil)* ([s. l.] [s. ed.] 2005).
- VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto: "O S. João em Portugal", *Revista de Etnografia*, 9 (1965), pp. 57-112.
- VELOSO MARTINS, A.: *Monografia de Valpaços* (Porto: Centro Gráfico, 1978).
- VIDAKOVIC-PETROV, Krinka: *Kultura spanskih jevreja na jugoslovenskom tlu* (Sarajevo: Svejtlost, 1990).
- VIEGAS GUERREIRO, Manuel: *Pitões das Júnias: Esboço de monografia etnográfica* (Lisboa: Secretaria de Estado do Ordenamento e Ambiente, 1981).
- VIEIRA DINIS, Manuel: "Ensalmos para ares e males", *Douro Litoral*, 1-2 (1957), pp. 121-122.
- VV. AA., *Paços de Ferreira: estudos monográficos*, vol. 2 (Paços de Ferreira: Câmara Municipal de Paços de Ferreira, 1986).

- WAGNER, Robert-Leon: "Sorcier" et "Magicien": contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie (Paris: Librairie E. Doz, 1939).
- WEITZEL, Antônio Henrique: *Folclore literário e lingüístico: pesquisas de literatura oral e de linguagem popular* ([s. l.] [s. ed.], 1984).
- WICKERSHEIMER, Ernest: *Les Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Age dans les bibliothèques de France* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1966).
- XIDIEH, Oswaldo Elías *Semana Santa cabocla* (São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972).
- VARIA**
- ANÓNIMO: *Bestiario medieval* (Madrid: Ediciones Siruela, 1986).
- ARCE DE OTÁLORA, Juan de: *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. José Luis Ocasar Ariza (Madrid: Turner, 1995).
- ARISTÓTELES: *Historia de los animales*, ed. José Vara Donado (Madrid: Akal, 1990).
- BAROJA, Pío: *Desde la última vuelta del camino. Memorias* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1978).
- BOCACCIO, Giovanni: *Decamerón*, ed. María Hernández Esteban (Madrid: Cátedra, 2002).
- CÁNCER, Jerónimo de: *Obras varias* (1651), ed. Juan Carlos González Naya, (Palma de Mallorca: Universidad de las Islas Baleares, 1999).
- CELAYA, Gabriel: *La voz de los niños* (Barcelona: Laia, ed. 1981).
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Comedia famosa de Pedro de Urdemalas* [*Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*] (1615), ed. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, (Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1995).
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, tomo VI, edición crítica de Francisco Rodríguez Marín (Madrid: Impr. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1917).
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Diego Clemencín (Madrid: Aguado, 1835).
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* (1615), ed. Francisco Rico (Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica, 1998).
- CIRUELO, Pedro: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), ed. J. L. Herrero Ingelmo (Salamanca: Diputación de Salamanca, 2003).
- COBOS, Pedro: *La vida perdularia* (Madrid: Hiperión, 1988).
- COVARRUBIAS, Sebastián de: *Suplemento al Tesoro de la lengua castellana o española* (c. 1611), ed. de Georgina Dopico y Jacques Lezra (Madrid: Polifemo, 2001).
- DEL RÍO, Martín: *Disquisitionum magicarum libri VI* (Lovaina: 1599-1600).
- Delicado, Francisco: *La lozana andaluza*, ed. Claude Allaigre (Madrid: Cátedra, 1994).
- DIEGO SANTOS, Francisco: "De la Asturias sueva y visigoda", *Asturiansia Medievalia*, 3, (1979), pp. 54-58.
- DIEGO SANTOS, Francisco: *Inscripciones medievales de Asturias* (Oviedo: Principado de Asturias, 1994).

- DIOSCÓRIDES Anazarbeo, Pedacio: *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, traducción de Andres Laguna (Salamanca: Mathias Gast, 1566).
- ELIADE, Mircea: “Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 134 (1948).
- ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires: Emecé, 2001).
- ELIADE, Mircea: *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (París: Gallimard, 1952).
- ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las religiones* (reed. México D.F.: Era, 1981).
- ELIANO, Claudio: *Historias Curiosas*, edición de J. M. Cortés Copete (Madrid: Gredos, 2006).
- FONT QUER, Pío: *Plantas Medicinales. El Dioscórides Renovado* (Barcelona: Labor, 1962).
- GARCÍA ARIAS, Xoxé Lluís: *Propuestas etimológicas*, II (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 2007).
- GARCÍA CABERO, Francisco: *Instituciones de albeytería, y examen de practicantes en ella, divididas en seis tratados, en las que se esplican las materias más esenciales para sus profesores* (Madrid: Imprenta de la Real Compañía, 1830).
- GARCÍA SÁNCHEZ, Justo: *Los jesuitas en Asturias* (Oviedo: IDEA, 1991).
- GIL FERNÁNDEZ, Juan: “Notas sobre fonética del latín visigodo”, *Habis*, 1 (1970), pp. 45-86.
- GIL FERNÁNDEZ, Juan: “Epigrafía antigua y moderna”, *Habis*, 12 (1981), pp. 153-176.
- GÓMEZ MORENO, Manuel: “Documentación goda en pizarra”, *Boletín de la Real Academia Española*, 34 (1954), pp. 48-54.
- GÓMEZ MORENO, Manuel: *Documentación goda en pizarra* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1996).
- HERRERA, Gabriel Alonso de: *Obra de Agricultura compilada de diversos auctores* (Alcalá de Henares, 1513), ed. Biblioteca Digital Hispánica.
- LE MEN, Janick: *Léxico del leones actual: D-F*, vol. 3 (León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2005).
- MARCELLUS BURDIGALENSIS: *Marcelli De Medicamentis Liber*, ed. Georgius Helmreich (Lipsiae [Leipzig]: B. G. Teubneri, 1889).
- MAS Y GUINDAL, Joaquín: *Medicamentos coloides* (Madrid: Real Academia de Medicina, 1917).
- NODAR MANSO, Francisco: *Teatro menor galaico-portugués (siglo XIII). Reconstrucción textual y teoría del discurso* (Kassel: Reichenberger, 1990).
- OSUNA JIMÉNEZ, José María: *Obras completas de José María Osuna*, vol. 1 (Sevilla: Fundación Blas Infante, 1987).
- PENSADO, José Luis: *Estudios asturianos* (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 1999).
- PIEL, Joseph M.: “Uma etimologia longamente discutida e que, integrada num feixe de sinónimos deixa de ser problemática [port. *argueiro*, gal. *algueiro*, port. *arga*, *argaço*, *algaço*, *argalha*, *argalho*, *arguiço*, gal. *argueireiro*, etc]”, *Revista Lusitana*, 5 (1984-1985), pp. 157-160.
- PLINIO SEGUNDO, Cayo: *Historia Natural*, (Madrid: Universidad Nacional de México-Visor Libros, 1999).
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: *Entremés de la venta* (1619), ed. José Manuel Blecua (Madrid: Castalia, 1981).

- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: *La vida del buscón llamado don Pablos* (1626), ed. Fernando Lázaro Carreter (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980).
- ROHLFS, Gerard: *Estudios sobre el léxico románico*, reelaboración parcial y notas de Manuel Alvar (Madrid: Gredos, 1979).
- ROJAS, Fernando de: *La Celestina*, ed. Julio Cejador y Frauca (Madrid: Ediciones de la Lectura, 1913).
- ROJAS, Fernando de: *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea* (c. 1499-1502) (Barcelona: Critica, 2000).
- ROQUE, María Angels: "Las matres celtibéricas y los relatos sobre los orígenes de los territorios comunales castellanos", *Revista de Folklore*, 110 (1990), pp. 59-68.
- ROVIRA CANELLAS, Alex, Ana RAMOS GONZALEZ & Manuel DE JUAN DELAGO, *Radiología de cabeza y cuello / Head and Neck Radiology* (Madrid: Sociedad Española de Radiología Médica-Editorial Médica Panamericana, 2009).
- SALVÁ, Miguel y Pedro Sainz de Baranda: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomo XIX (Madrid: Imprenta de la viuda de Calero, 1854).
- SALVÁ, Vicente: *Diccionario de la lengua castellana por la Academia Española* (París: Lib. V. Salvá, 1838).
- SEVILLA, Martín: *Conjuros mágicos del Atharvaveda* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2002).
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel: "Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio" (Antigüedad y Cristianismo. Monografías VI) (Murcia: 1989).
- VILANOVA Y PIERA, Juan: *La creación. Historia Natural* (Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1872).
- WEYER, Johann: *De Praestigiiis Daemonum & incantationibus ac ueneficiis* (Basilea: 1563).
- WOOD, Norman K. & Paul W. GOAZ, *Diagnóstico diferencial de las lesiones orales y maxilofaciales* (Madrid: Harcourt Brace de España, 1998).

Índice

Prólogo.....	11
Agradecimientos	13
INTRODUCCIÓN	15
<i>Mysterium tremendum et fascinans</i>	15
Tipología de las fórmulas mágicas.....	20
Ensalmos paganos y ensalmos mágico-religiosos.....	28
Polivalencia de las fórmulas mágicas: tipos y modalidades	31
Distribución geográfica del corpus asturiano	34
La compilación de esta antología.....	36
Nuevas aportaciones del trabajo de campo.....	37
Criterios de ordenación y edición del corpus de textos	38
Coordenadas histórico-geográficas para un estudio comparativo.....	40
Percepción de los sujetos protagonistas	44
Perspectivas de futuro.....	50
El secreto mejor guardado.....	55
ANTOLOGÍA DE TEXTOS.....	63
1. INVOCACIONES	65
<i>Invocaciones a los astros</i>	67
1. Al sol	67
2. A la luna.....	69
3. A la luna nueva.....	70

4. A la bóveda santa.	81
5. A la estrella fugaz.	83
6. A la hoguera de San Juan.	84
<i>Invocaciones a los animales.</i>	<i>89</i>
7. Al caracol.	89
8. A la mariquita.	93
9. A la mosca del ganado.	98
10. Al grillo.	100
11. A la lagartija.	104
12. Al sapo.	111
13. Al pavo.	112
14. A la gallina.	114
15. Al cuclillo.	117
16. Al águila.	124
17. Al buitre.	127
18. Al puercoespín.	128
<i>Invocaciones a instrumentos musicales.</i>	<i>129</i>
19. A la flauta de corteza.	129
20. A la zamplona de alcacer.	135
<i>Otras invocaciones.</i>	<i>140</i>
21. Para sembrar cáñamo.	140
22. Para cocer el pan.	144
23. Para mudar los dientes de leche.	151
24. Para encontrar la aguja perdida.	159
25. Para encontrar cosas menudas.	162
26. Para averiguar el lugar de casamiento.	164
27. Para quitar la galbana.	166
28. Para secar un papel mojado.	167
29. Para recuperar el fluido eléctrico.	168
<i>Cantos de ascendencia mágica.</i>	<i>169</i>
30. Para atraer enjambres de abejas.	169
31. Para ordeñar.	174
32. Para hacer manteca.	179

2. CONJUROS	185
<i>Conjuros meteorológicos</i>	187
33. Contra la tormenta (expulsión a un lugar deshabitado).....	187
34. Contra la tormenta (santa Bárbara).....	201
35. Tañido de campanas contra la tormenta.....	212
36. Contra el rayo (oración de san Bartolomé).....	218
37. Contra la lluvia.....	224
38. Contra la niebla.....	227
39. Contra el arco iris.....	250
40. Contra los remolinos de aire.....	257
<i>Conjuros contra animales dañinos</i>	261
41. Contra las plagas del campo.....	261
42. Contra las gafuras del agua.....	269
43. Contra la culebra.....	279
44. Contra la comadreja.....	284
45. Contra el águila.....	288
46. Contra el lobo.....	293
47. Contra el perro ladrador.....	314
48. Responso de san Antonio.....	316
<i>Conjuros contra seres mitológicos</i>	333
49. Contra el pisadiel.....	333
<i>Conjuros de magia amorosa</i>	341
50. Para dominar la voluntad de un hombre.....	341
<i>Conjuros contra las asechanzas del diablo</i>	343
51. Las doce palabras retorneadas.....	343
<i>Conjuros contra el mal de ojo</i>	348
52. Contra el mal de ojo.....	348
3. ENSALMOS	369
<i>Enfermedades y dolencias infantiles</i>	371
53. Para el mal del filu.....	371

54. Para las aftas	392
55. Para las lombrices	395
56. Para la hernia	420
57. Para la mudez infantil	426
<i>Enfermedades y dolencias de la piel.</i>	430
58. Para el cuxío	430
59. Para la erisipela	449
60. Para el pecirbún.	453
61. Para la úlcera	463
62. Para las verrugas	465
63. Para los sabañones	477
64. Para las quemaduras	480
<i>Enfermedades y dolencias de los ojos</i>	489
65. Para la queratitis o desfeita	489
66. Para el orzuelo	507
67. Para sacar la mota del ojo	515
<i>Enfermedades y dolencias interiores</i>	522
68. Para levantar la paletilla.	522
69. Para el desfilado.	534
70. Para la fistula	553
71. Para el ramo del monte	564
72. Para las hemorragias.	578
73. Para la ictericia.	580
74. Para el dolor de muelas	586
75. Para el mal del toupo	593
<i>Otras dolencias menores</i>	602
76. Para desadormecer un miembro	602
77. Para quitar el hipo	606
78. Para sacar el agua de los oídos	608
79. Para la picadura de ortigas	608
<i>Enfermedades de los animales</i>	611
80. Para el mal de la rana	611
81. Para las figas (verrugas del ganado).	633

82. Para el orizo	635
83. Para el mal del telu	639
84. Para la esterilidad de las vacas.	644
85. Para la mamitis	645
<i>Accidentes y otras dolencias</i>	646
86. Para desembazar a una res.	646
87. Para destorgar a una res.	649
88. Para la mordedura de lobo	651
89. Para la picadura de víbora	654
90. Para la picadura de culebra	655
BIBLIOGRAFÍA CITADA	671
Asturiana	671
Hispánica	675
Internacional.	685
Varia	693

