

AÑADA

revista d'estudios *lioneses*



Número 1 / xineiru-diciembre 2019 / Llión (España) / ISSN: 2695-8481



AÑADA

revista d'estudios Lioneses



Añada

Revista d'estudios llioneses

ASOCIACIÓN CULTURAL FACEIRA

Presidente: Ricardo Chao
Vicepresidente: Xairu López
Tesourera: Teresa García Montes
Secretariu: Héctor Santor

CÁTEDRA DE ESTUDIOS LEONESES

Director: José Ramón Morala Rodríguez

AÑADA: REVISTA D'ESTUDIOS LLIONESSES

Annuariu de l'Asociación Cultural Faceira en colaboración cona
"Cátedra de Estudios Leoneses" de la Universidá de Llión

Fundada por José Ignacio Suárez García no 2019

Periodicidadá añal

Revista sometida a evaluación por pares doblemente encubierta (*double-blind peer-reviewed journal*)

Calle Padre Isla, 22, Veguellina d'Órbigu, 24350, Llión (España)

Corréu electrónicu: estudiosllioneses@gmail.com

Páxina web: <https://faceira.org/>

© Asociación Cultural Faceira

ISSN: 2695-8643

e-ISSN: 2695-8481

Depósitu legal: DL LE 118-2020

Añada

Revista d'estudios llioneses

EQUIPU EDITORIAL

Director: José Ignacio Suárez García, Universidad de Oviedo (España)
Subdirector: José Ramón Morala Rodríguez, Universidad de León (España)
Secretaría: Nicanor García Álvarez, Universidad de Oviedo (España)

EQUIPU TÉCNICU

Diseño: Xairu López, Asociación Cultural Faceira (España)
Serviciu técnicu: Mar García Casado, Universidad de León (España)
Lingüista: Fernando Álvarez-Balbuena, Universidad de Oviedo (España)

CONSEYU DE REDACCIÓN

Raquel Alonso Álvarez, Universidad de Oviedo (España)
António Bárbolo Alves, CEL – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal)
José Cortizo Álvarez, Universidad de León (España)
José Avelino Gutiérrez González, Universidad de Oviedo (España)
Ángel Iglesias Ovejero, Université d'Orléans (Francia)
Matilde Olarte Martínez, Universidad de Salamanca (España)
Juan Andrés Oria de Rueda, Universidad de Valladolid (España)
Fernando Ramallo, Universidade de Vigo (España)

CONSEYU ASESOR

Carmen Alén Garabato, Université Paul-Valéry Montpellier 3 (Francia)
Rogelio Álvarez Meneses, Universidad de Colima (México)
Álvaro Arias Cabal, Universidad de Oviedo (España)
Fernando Juan Baños Vallejo, Universitat d'Alacant (España)
Henri Boyer, Université Paul-Valéry Montpellier 3 (Francia)
María Encina Cortizo Rodríguez, Universidad de Oviedo (España)
Juan Díaz Álvarez, Universidad de Oviedo (España)
Teresa Fraile, Universidad Complutense (España)
César García Álvarez, Universidad de León (España)
Albano García Sánchez, Universidad de Córdoba (España)
Juan A. Hermoso, Instituto de Química Física Rocasolano - CSIC (España)
Julio F. Hernando, Indiana University-South Bend (Estaos Uníos)
Georg Kremnitz, Universität Wien (Austria)
Ulpiano Lada Ferreras, Universidad de Oviedo (España)
Rosa María Medina Granda, Universidad de Oviedo (España)
María Jesús Salado García, Universidad de Alcalá de Henares (España)
Sergio Sánchez Collantes, Universidad de Burgos (España)
Luis Silva-Villar, Colorado Mesa University (Estaos Uníos)

AÑADA

revista d'estudios Lioneses



n. 1

xineiru-diciembre del 2019

Llón (España)

ISSN: 2695-8481



faceira

ASOCIACIÓN CULTURAL
FACEIRA



CELe

cátedra de
estudios leoneses

CÁTEDRA DE
ESTUDIOS LEONESES

Añada

Revista d'estudios llioneses

ÍNDIZ

EDITORIAL: <i>De memoria</i>	9
ARTÍCULOS	
NICOLÁS BARTOLOMÉ PÉREZ <i>"Bruxas y meigas andan xuntas". Mitoloxía y realidá de la bruxería llionesa</i>	11
ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO <i>Palacios del Sil: relatu etnográfico</i>	35
CHRISTIAN FERNÁNDEZ CHAPMAN <i>A vueltas con la recuperación del leonés</i>	59
MINERVA MARTÍNEZ MORÁN <i>Música contemporánea para un instrumento antiguo: Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León (2000-2013)</i>	71
RICARDO CHAO PRIETO <i>La "memoria de treguas" de los tres Alfonsos: un paso en el camino a la independencia de Portugal</i>	89
FERNANDO ÁLVAREZ-BALBUENA GARCÍA <i>Estudiu histórico-etimolóxicu de la toponimia mayor del términu municipal d'Ordás (Llón)</i>	101
RECENSIONES	
ANTÓNIO BÁRBOLO ALVES <i>Bartolomé Pérez, Nicolás (2018). Dicionariu Lliones. Volume I. Lliones - castellanu</i>	121
XURDE FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ <i>García Arias, Xosé Lluís (2017). Dicionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA) (A-B)</i>	123

EDITORIAL: DE MEMORIA

Dende'l sou mesmu orixe no 2011, l'Asociación Cultural Faceira foi consciente de la necesidá de promover l'estudiu de las manifestaciones culturales llionesas al traviés d'una revista académica que, na ñuesa llengua, chenara'l completu vacíu qu'existía no panorama rexonal nesti aspectu. Esti sentir concidió, tiempu despuéis, cona creación no 2017 de la "Cátedra de Estudios Leoneses" de la Universidá de Llión, estableciéndose lluegu una fructífera y connatural colaboración entre l'asociación y la institución académica, que non solo refuercia la vocación científica de la publicación, sinón que permite amás que la xestión y edición *online* de la revista se faiga al traviés del portal dixital UL Erevistas. Ñaz asina *Añada: revista d'estudios llioneses*, un annuariu interdisciplinar que recueye, a xeitu de coyeita añal, dalgunos de los frutos produciós polas arias d'Artes y Humanidades centraos en temas llioneses. Conforme a eso, la portada –deseñada por Xairu López– quier ser alegoría d'una chuvia humanística, qu'empapando'l suelu de Llión, fomente la ñuesa cultura.

Añada publica investigaciones, revisiones críticas y recensiones bibliográficas sobre cualquier aspectu históricu, xeográficu, lingüísticu ou cultural relacionáu con Llión, un términu que, por coherencia científica, ha d'entendese en sentíu latu, qu'atienda tamién –según los casos– a outros territorios relacionaos y vecinos. Amás, aunque la llengua de la revista ye l'asturllionés, accéptanse tamién estudios nas –y sobre las– outras llenguas patrimoniales de Llión, esto ye, el castellanu y el gallegoportugués.

L'apuesta por arias de conocencia asociadas a las humanidades tien que ver non solo cono feitu de ser Faceira una asociación cultural, sinón, y sobre todo, con una concepción fundamente humanística, na creyencia de que'l ser humanu tien un alma y un espíritu qu'hai qu'apoupar y alimentar. Tamién quier ser respuesta a los tiempos que vivimos, nos que, desgraciadamente, la memoria está bien poucu valorada, especialmente desque internet puso a disposición de todos una cantidá grandísima d'información, a tal puntu qu'auguaño está esparcida la ideya de que nun ye necesario deprender ñada porque todo está na rede. Por fortuna, hai xente qu'opina diferente y qu'está convencida de que güei la memoria ye más necesaria que nunca y asina tamién lo creyen tódalas investigaciones científicas, qu'actualmente encalcan cómo sin memoria nun hai conocimientu. Por eso, con total honestidá y lluenxe de cualesquier xeitu de pretensión, escurque hai qu'estar de ñorabuena, porque la presente revista va precisamente d'eso: de la memoria.

En primer llugar, de la memoria de los ñueos mayores, porque ye por ellos polo qu'esta publicación puede ver la lluz. Ellos foron los que conservoron y tuvieron l'aciertu de deixanos un territoriu con un patrimoni u históricu, artísticu, musical, cultural y lingüísticu de primer orde. Sicasí, con tristura puede comprobase que, en dalgunos casos, el sou legáu está a piques de perdese y que l'asturllionés, concretamente, tien na ñuesa rexón un estáu morrinosu dafeitu porque, hasta agora, la regla foi facer todo lo posible pa desanicialu, rezón pola qu' *Añada* quier ser llizaz no qu'afitar con fuercia un idioma que tien más de mil años d'historia. La ñuesa atitú al respective d'esta cuestión vien d'una perspectiva amplia del conceptu de memoria histórica, que pa nós ye tamién un actu de reparación y d'absoluta xusticia conas xentes que tuvieron qu'aguantar los prexucios supremacistas y elitistas d'aquellos que los tratoron cumo zafios y paletos porque lo que falaban yera –según ellos– una llengua "d'aldeanos ignorantes". La competencia científica de tódolos ñombres que componen los consejos de redacción y asesor de la revista –auténticas autoridades nas suas respectivas materias–, asina cumo'l sou compromisu cono proyectu d' *Añada*, nun son solo amuestras del esfuerciu feitu a la busca del rigor, sinón tamién señal de que las atitudes dañibles y las argumentaciones falaces en contra del asturllionés llevan caminu de superase. Toca yá, aunque chegue dalgo tarde, rendir a los ñueos mayores un sinceru homenaxe y emponderalos cumo merecen. Toca reparar, igualmente,

anque namás seya con una migaya, tantu mal, tantu dañu de siegros feitu a la llengua que falaban, porque, amás, ye un patrimoniü inmaterial que de manera ñenguna podemos permitir que se pierda.

Outramiente, la ñuesa postura ye tamién un feitu de responsabilidá conos ñuesos fiyos y cono compromisu que queremos tomar cona herencia qu'agora toca a nós deixar pa las xeneraciones venideras. Porque l'ausencia de memoria, y la sua perda, están tamién estreitamente relacionadas cona pouca estima de la historia y de las disciplinas d'humanidades en xeneral, outru de los males que carez una sociedá na qu'un terrible neolliberalismu paez enllagonalu todo. Y, sin embargu, igual que va tiempu que la xente reclama mantener unos niveles de biodiversidá suficientemente aceptables cumo pa facer de la Tierra un planeta "vivable" en términos ecolóxicos, nós demandamos y creyemos na absoluta necesidá de puxar pola diversidá cultural, que nos fai precisamente más personas y nos allonga de las máquinas nas que'l sistema paez querer convertir al ser humanu. Nun mundu globalizáu dafeitu, urxe tomar mididas p'arrequedar aquellas manifestaciones culturales que, precisamente, nos definen cumo seres lligaos a un territoriu. Nesti sen, non por casualidá dalgunas de las contribuciones que se podrán atopar nesta revista han d'explicase dende una perspectiva d'ecoloxía cultural, pues son estudios antropolóxicos empuntiaos a la busca de relaciones entre cultura, naturaleza, condiciones materiales, vida social y creyencias de diferentes llugares llioneses.

Nun queremos terminar estas llinias sin dar fervientemente las gracias a cuanta xente fizo posible la existencia d'*Añada*: a los dous comités yá mentaos, al equipu técnicu, a los autores, a los revisores externos y, en definitiva, a cualesquiera que de dalgún xeitu contribuü a qu'esta revista seya güei una realidá. Tamién, y mui especialmente, al director de la "Cátedra de Estudios Leoneses", José Ramón Morala, y al director del serviciu de publicaciones de la Universidá de Llión, José Manuel Trabado, por acoyer tan prestosamente la ñuesa ideya. Muitas gracias a todos.

José Ignacio Suárez García
Llión, diciembre del 2019

“Bruxas y meigas andan xuntas”. Mitoloxía y realidá de la bruxería lionesa

“Witches and sorceresses walk together”. Mythology and reality of leonese witchcraft

Nicolás BARTOLOMÉ PÉREZ

Investigador independente

nicolas.bperez@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8914-3301>

Resume:

El presente trabayu estudia la figura de la bruxa na rexón lionesa analizando las suas manifestaciones na tradición oral, especialmente las distintas tipoloxías de liendas que protagonizan, pues la imaxe d'estos personaxes fantásticos en Llión, al igual qu'ocurre n'outros territorios ibéricos, parez conformada sobre antigüas creyencias mitolóxicas relativas a númenes femininos nocturnos que s'asimiloron al estereotipu de la bruxa satánica que xurdíu a finales de la Edá Media.

Palabras clave: bruxas, meigas, bruxería, mitoloxía, Llión.

Abstract:

The present work studies the figure of the witch in the region of León by analysing its manifestations in the oral tradition, especially the different typologies of legends in which they play a leading role, since the portrayal of these fantastic characters in León, as in other Iberian territories, seems shaped by ancient mythological beliefs related to nocturnal female numina that were assimilated to the stereotype of the satanic witch that arose at the end of the Middle Ages.

Keywords: witches, sorceresses, witchcraft, mythology, León (Spain).

Introducción

L'estudiu de la bruxería en tierras del antiguu reinu liones cuenta con poucos pero interesantes trabayos monográficos feitos dende una perspectiva esencialmente etnográfica (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 149-187; Rúa Aller y Rubio Gago, 2009; Blanco, 1992: 39-171; Rodríguez Pascual, 2003: 41-170; Turienzo Martínez, 2005), yá que las fuentes documentales relativas a la represión de las supuestas bruxas por tribunales inquisitoriales ou civiles en Llión inda nun están publicadas, polo que nun contamos con investigaciones de tipu históricu sobre esta cuestión que permitan valorar l'alcance social y xudicial que pudo tener esti fenómenu na Edá Moderna. Esta situación llévanos a enfocar l'análisis de la bruxería lionesa dende l'ámbitu de las

suas manifestaciones na literatura oral y nas creyencias populares.

1. La conformación histórica del estereotipu de la bruxa sabbática

La feiticería, la creyencia na existencia de personas que son quien a mancar a outras ou d'arruinar las propiedades de los sous vecinos empreando procedimientos máxicos, ye mui antigua, y no nuesu ámbitu cultural, el de la Europa occidental, aparez yá evidenciada na antigüedad grecolatina. Sobre las prácticas ancestrales de la feiticería tradicional tenemos un importate testimoniu peninsular documentáu no *Liber Iudiciorum*, la compilación legal visigoda promulgada no año 654 pol rei visigodu Recesvinto, que dedica a esta cuestión el títulu II del sou llibru

VI cona rúbrica *De maleficis et consulentibus eos, atque veneficis*. Esta norma xurídica, redactada orixinalmente en llatín, convirtíuse na Edá Media na base del ordenamentu xurídicu del Reinu de Llión y foi traducíu al lliónés na primer metá del siegru XIII cono nome de Llibru Xulgu; no amentáu títulu, que na versión llionesa diz *De los adeuinos et de los fechizeros pozonadores et de los que toman su conseyo*, incluye dalgunas lleis contra “los encantadores prouiceros et de los que los conseyan”, y contra “los omnes que fazen mal a los omnes o a las animalias o a otras cosas”; esta última prescribe lo siguiente:

Pola ley presente mandamos que todo omne liure o sieruo que por encantamiento o por legamiento faz mal a lo omnes o a las animalias o a otras cosas o en uinnas o en miesses o en campos o fecieren cosa porque fagan morir algún omne o ser mudo o que ye faga otro mal, mandamos que todo el danno reciban en sos cuerpos et en todas suas cosas que fecieren a otre. (Orazi, 1997: 177-179).

Esta norma visigoda, vixente a lo llargo de siegros no Reinu de Llión, ye un compendiu de los supuestos poderes maléficis atribuíos a quien practicaba la feiticería rural: la capacidá pa matar y facer enfermar a personas, pa provocar la impotencia masculina y la esterilidad feminina, pa convocar tormentas y zarzadas, ou pa mancar a los animales domésticos. El *maleficium* campesinu foi unu de los componentes utilizaos polas élites eclesiásticas pa la creación del estereotipu satanizáu de la bruxa no siegru XV; pero na sua versión campesina primitiva nin el demoniu, nin los vuelos nocturnos, nin los aque-larres aparecen lligaos a esta capacidá de dañar gracias a procedimientos máxicos atribuida a las feiticeras dende épocas remotas (Campagne, 1997; XXII-XXIII).¹ Sicasí, pa la conformación

1 Pa Campagne (1997: XXXVIII) la distinción entre bruxería y feiticería consiste en que la bruxería ye un fenómenu d’orixe cultu, productu de la invención de la teoloxía tardomedieval, que xiraría alreod de la creyencia na existencia d’una secta de adoradores del demoniu que s’axuntan n’aquelarres. La feiticería, en cambi, correspondería a aquellos ritos, campesinos ou urbanos, non necesariamente asociaos a la invocación de demonios, que quieren facer dañu, alcontrar riquezas ocultas, sanar enfermedades, adivi-

del estereotipu del sabbat bruxeril entraron en xuegu outros factores cumo ciertas creyencias precristianas sobre seres nocturnos que pervi-vían con fuercia nas zonas rurales d’Europa, y qu’hasta’l siegru XV la Iglesia consideraba cumo una ilusoria superstición pagana que condena-ba, pero que nun tenía por relevante. El conocíu cumo *Canon episcopi*, un antiguu capitular francu compiláu alreod del añu 906 pol abade Reginon de Prüm dientro d’un tratáu con instrucciones dirixidas a los obispos pa combatir ciertas su-persticiones populares,² foi la referencia doctrinal esencial pa desacreditar esas vieyas creyen-cias sobre vuelos nocturnos pol aire, el control del tiempu atmosféricu ou la transformación de personas n’animales, que siegros despuéis alcon-traremos asociadas yá nas descripciones de los vuelos nocturnos de las bruxas qu’oufrecieron los procesos instruíos contra las personas acusa-das de bruxería ou nos trataos demonolóxicos. La Iglesia non solo consideraba pecáu tratar de poner en práctica estas cousas, senón la creyen-cia mesma na posibilidá de facelas. Rescampla’l siguiente pasaxe del canon:

[...] ciertas mueres malvadas, conver-tidas en sirvidoras de Satán, seducidas polas ilusiones y pantasma del demoniu, creyen que pola nueite cabalgan sobre cierta bestia xunto a Diana, dieusa de los paganos, y de muitas mueres, recorren grandes distan-cias no silenciu de las nueites profundas, obedecen las órdenes de la dieusa cumo se fuera la sua señora.³

Entre finales de la Edá Media y comienzos de la Edá Moderna, estos antiguos mitos sobre

nar el futuru, ou causar namoramientos. Sobre la diferencia entre bruxería y feiticería son mui útiles las precisiones que formulan Montaner y Lara (2014: 74 y ss.).

2 Un siegru despuéis el *Canon episcopi* foi incorporáu al *Decretum* de Burcardo, obispu de la ciudá de Worms (ca. 1010-1020). Posteriormente esi canon foi añedíu por Graciano a la sua conocida compilación de Dereitu canónicu *Concordia discordantium canonum* (1140-1142), lo que fizo que s’espayara por todú l’orbe cristianu.

3 La bibliografía sobre’l *Canon episcopi* y la sua transcendencia na conformanza del mitu de la bruxa sabbática ye ampliamente referenciada por Montaner y Lara (2014: 85, n. 63).

seres femininos que s’axuntan polas nueites foron obxecto d’una reelaboración sincrética por teólogos, inquisidores y xuristas qu’acabaron vinculando estas tradiciónes mitolóxicas con personas reales a quien s’atribuyeron poderes preternaturales que tendrían orixe na existencia d’un pautu cono diabru, lo que provocóu terribles persecuciones por toda Europa entre los siegros XV y XVII con cientos de miles de personas acusadas de cometer crímenes ficticios relacionados cona bruxería, lo que levou a la muerte d’unas cincuenta mil personas no Vieyu Continente, de las que la mayoría foron muyeres. Anque las cacerías de bruxas empezaron no primer terciu del siegru XV nos Alpes occidentales, el puntu d’inflexión entre las antigüas tesis que negaban por falsa la existencia de seres humanos con poderes sobrenaturales, y las nuevas que daban plena credibilidad a la sua existencia relacionándolas cono demoniu, principiáu a producirse a partir del Conciliu de Basilea (1431-1439) al que foron prestixosos clérigos que yá trataran el tema de la bruxería, y qu’instruyeron a outros eclesiásticos sobre la materia. Estos eruditos clérigos espayaron por toda Europa los aspectos principales pa identificar a las bruxas que comenzaron a dibuxase eillí: las xuntanzas no sabbat, los pautos diabólicos, l’apostasía ou la práctica de *maleficium* (Ahn y Guzmán Almagro, 2013: 4; Henningsen, 2014: 135-136). Pero’l momentu clave na configuración del arquetipu bruxeril-sabbáticu foi la bulda *Summis desiderantes affectibus* del Papa Inocencio VIII (1484), que derogóu *de facto*’l *Canon episcopi* y consideróu la bruxería como un nuevu tipu de delitu, y como herexía negar la existencia de bruxas abriendo asina’l caminu pa qu’empezaran las cacerías de bruxas masivas por Europa. Esta bulda papal reclamaba l’apoyu de las autoridades civiles y relixosas a los inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, empeños na persecución de la bruxería n’Alemania, onde alcontaron dificultades no sou llabor, pues las autoridades civiles de dalgunos Estaos alemanes estaban alarmadas pol fanatismo y crueldá que mostro- ron los inquisidores. Estos dous monxes foron autores del *Malleus Maleficarum* (“El martiellu de las bruxas”), publicáu en 1486, que nun foi’l primer tratáu demonolóxicu dedicáu al tema,

pero si’l que se convertió no más célebre de los manuales inquisitoriales elaboraos pa lluitar en contra de las bruxas. Ye un llibru infame escritu pa los predicadores y los inquisidores cona finalidad de que conocieran el tema de la bruxería, y pa lexitimar la sua persecución: define quién son las bruxas, qué cousas facen, y examina los procedimientos xudiciales a seguir pa llograr confesiones y condenas. La nueva imaxe de la bruxa qu’oufreció esti textu quedóu sancionada pola autoridá del Papa, pues la bulda *Summis desiderantes* incorporóuse a la obra sancionando asina al más altu nivel la plena verosimilitú de la nueva creyencia. L’enorme éxitu del *Malleus Maleficarum* llevóu a la elaboración de muitos outros trataos demonolóxicos que consolidaron la creyencia na secta herética de las bruxas y los sous aquelarres.

España nun foi ayena a la persecución de las bruxas (Caro Baroja, 1995; Henningsen, 1983; Lisón Tolosana, 1992; Pérez, 2010, etc.), llabor que quedóu principalmente en manos de la Santa Inquisición, institución que nesti ámbitu tuvo un papel prudente favorecióu por informes exceptivos y racionalistas como los del inquisidor Alonso de Salazar Frías y l’humanista Pedro de Valencia (Henningsen, 1983: 313- 339; Valencia, 1997), polo qu’unque’l númaru de personas procesadas por bruxería foi altu, las condenas más graves, especialmente a la pena capital, foron relativamente poucas con unas 300 execuciones pa una pobraición de 8.000.000 de personas (Henningsen, 2014: 141).

Cumo se dixo, anguaño sabemos mui pouco de la represión de la bruxería en Llión pola ausencia de fontes históricas primarias publicadas sobre esti acontecimientu, pero hasta onde conocemos güei, la situación llionesa en nada debió de diferir de lo acontecióu n’outras rexones del norte de la Corona de Castiella –quitante’l País Vasco– onde nun houbo grandes procesos colectivos por bruxería, nin hai constancia d’execuciones de personas acusadas de ser bruxas; anque si existieron personas procesadas y castigadas a penas relativamente menores por practicar la bruxería, como foron los casos d’Ana Sánchez Campillo, vecina de Lumbrales (Salaman-

ca),⁴ condenada por feiticera en 1571; Leonor Pérez, vecina de Llión y condenada por bruxa en 1583,⁵ ou Catalina Casado, vecina de Zamora y condenada pol delitu de bruxería en 1612.⁶ Si-casí, estas condenas por bruxería escuenden en realidá prácticas máxicas individuais relacionadas con a feiticería, y non con as asembleas bruxeriles p'adorar al demoniu. Eso nun quier dicir que la bruxería fuera un fenómenu inexistente en Llión, pues, polo menos na cultura popular llionesa, tenemos numerosos testimonios orales sobre la presenza de bruxas, las suas reuniónes y los sous poderes. Inclusive hai informaciones, y non poucas, sobre personas reais identificadas como auténticas bruxas. Pero la interpretación de todas esas referencias sobre las bruxas reveladas pola tradición llionesa tien que se facer partiendo del feitu de qu'estamos ante creyencias míticas qu'en muitos casos se transmiten a través de relatos populares orales, y non ante testimonios históricos.

2. La bruxa no imaxinariu popular llionés

José Luis Puerto (2011: 844) diz que las bruxas seique son los seres extraordinarios de lienda más conocíos del imaxinariu popular de Llión, Salamanca y d'outras áreas hispánicas y peninsulares, a lo que podemos añadir amás que la creyencia nestos personaxes fabulosos estuvo viva prácticamente hasta'l presente na tradición oral llionesa, y tovía hai personas qu'afirman de dalguna manera la sua existencia real a diferencia de lo que pasa con outros entes mitolóxicos llioneses que yá nun tienen creyentes. Vamos ilustrar esta afirmación con un relatu tradicional zamoranu en llengua llionesa protagonizáu por una bruxa, que foi recoyíu a mediaos del pasáu siegru por Luis Cortés Vázquez (1950: 396-398 y 401-402) na localidá zamorano-bragançana de Ruidenore. Esta narración permítenos constatar que baxo una única denominación, la de *bruxa*,

escuéndense realidades diferentes qu'acaboron confluyendo y amesturándose pa conformar una única entidá fantástica. Nesta narración zamorana cuéntase qu'un paisanu tenía una xunta de bueis a medias con outra muyer –quien supuestamente yera bruxa–, y una nueite sucedíu que l'home:

[...] estaba deitao na cama sintíu zapatiare no cuarto [...]. E a bruxa tiña eilí un cerrón e púsose a batere cun él nu sobráu e a saltare penriba d'unha arca e a batere as palmas e a bailare. E al fulano al ver eso levantóuse e acendéu el candil e nun víu nada. Foi a vestirse e tiña a roupa toda mexada e enseñóula á muyere de díxo-le: foi a bruxa [...].

Los pequeños infortunios siguieron atormentando al home, que nun foi quien a vender un buei na feria, y outro día tampouco pudo arar con esa xunta. Asina que'l paisanu, que yá tenía identificada a la bruxa como mainanta de la suas desgracias, decidíu actuar directamente escontra ella:

[...] deixóu os buéis e tumbóu a ela [a la bruxa] no suolo e púso-le unha rodiela na barriga y díxo-le: Dicí el Padernueso que vos voi a matare. E ela pedíu-le qu'a deixara, que nunca mas le facería nada, e él deixóua. E entón yá pudo arare bien. E nunca mas tornóu a sentire tal bruxa en casa.

Luis Cortés señalóu que-y contoron esta historia como un sucesu real, siendo los sous protagonistas dúas personas del puebru, anque na trascrición del etnotextu Cortés decidíu omitir los sous nomes. L'investigador zamoranu añedió qu'a mediaos del siegru XX la creyencia en bruxas estaba arraigonada, amás de nesi llugar, en todú l'occidente de la provincia de Zamora. Cortés concluye que'l relatu ye mui típicu pues sucede con animales, a los que xeneralmente las bruxas echan el maldegüeyu. El remediú pa esti mal solía ser llevar un trozu de "piedra lara" (piedra del ara del altar de la igrlesia), ou dir a casa del cura a pidi-y la estola, puntualizando que los nuevos curas yá daquella se negaban a dar la estola al considerar esa práctica como supersticiosa. Se facemos un breve análisis de la

4 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 1214, 16.

5 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 1437, 16.

6 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 2119, 73.

narración, observamos que la *bruxa* se presenta en primer lugar como un numen invisible, fadión y nocturnu que s'introduz na casa onde la sua presencia ye apercebida por acciones como facer ruíos molestos (caminar, bater un zurrón, bailar), y, por outru, mexar la roupa. Nesti aspectu manifiéstase como un espíritu domésticu inofensivu que se dedica a carenar executando simples travesuras. Pero, en segundu lugar, la bruxa ye tamién un ser humanu perfectamente identificáu como un miembru de la comunidá, que ye quien a agüeyar a los animales mediante'l *maleficium* pa que nun seyan vendíos ou pa que nun puedan facer llabor. La solución pa esconxurar el maldegüeyu ye amenazar violentamente a la supuesta bruxa.

Esti relatu sirve como exemplu paradigmáticu del carácter complexu del personaxe de la bruxa que puede ser tanto una entidá fantástica con poderes sobrenaturales, como una persona real que ye quien a provocar maleficios, pero a quien se puede neutralizar con una simple amenaza d'exercer un mal físicu sobre ella. Lo singular d'esta narración zamorana ye la craridá cona que se manifiesta que la bruxa-xeniu s'amuestra como l'avatar de la vecina del puebru considerada bruxa, lo que nos remite a la misteriosa creyencia del *Doppelgänger*, el dobre pantasmal d'una persona viva.

Claude Lecouteux (2005) analiza dalgunos testimonios medievales sobre bruxas dende la perspectiva de l'arcaica concepción relixosa del Dobre, qu'apunta a qu'un humanu puede abandonar el cuerpu mientras duerme ou nun trance, adoptando pa ello forma animal ou humana pa volver después al sou propiu cuerpu, y da testimonios medievales d'esta creyencia que señalan que dalgunas muyeres yeran quien a entrar nas viviendas de nueite desafiando las puertas pechadas, como apuntóu Gervasius de Tilbury no capítulo *De phantasiis nocturnis* de la sua obra *Otia Imperialia* (ca. 1209-1213). Tilbury afirmaba que conocía personalmente a muyeres, pues yeran vecinas súas, que viaxaban grandes distancia polas nueites deixando na cama a los sous homes durmíos mientras diban pol mundu alantre (Liebrecht, 1856: 45). Tamién cita'l casu d'una d'esas muyeres que, asumiendo forma de gatu, foi mancada y el sou cuerpu humanu llevaba la

marca de la ferida, lo que pa Lecouteux (2005: 99) constata que se trataba del *alter ego* zoomorfu d'esa muyer. La tradición oral de Llión ye rica nesti tipu de relatos narraos siempre como sucesos reales, pero la sua antigüedá ye anterior en siegros al momentu no que se creóu l'arquetipu de la bruxa satánica.

3. Los nomes de las bruxas en Llión

La etimoloxía de la palabra *bruxa* ye desconocida, y anque hai diversas teorías sobre'l sou orixe nenguna está unánimemente aceptada (Corominas y Pascual, 1991: s.v. *bruja*; Castell i Granados, 2013: 129-130; Castell i Granados, 2014: 171-173).⁷ Pero si parez que la palabra *bruxa* provién d'un términu d'orixe prerromanu que se rexistróu pola primer vez no siegru XIII⁸ na zona pirenaica catalana, anque inicialmente tan solo designaba un espíritu nocturnu, una especie de súcubu (Lisón Tolosana, 1992: 23-38). No momentu en qu'empezoron las cacerías de per-

7 Mario Alinei (1999) formula una hipótesis interesante pa nós al indicar que la palabra bruxa puede derivar del términu llatinu **brucola*, diminutivu femininu de *bruchus* (una especie de salticones sin alas), del que provién l'italianu *bruco*, el portugués antiguu *brugo* y el lliónés actual *brugu* ~ *burgu* (gata); precisamente'l feitu de que nel área llionesa se documenten güei derivaos d'esi étimu llatinu fai que'l lingüista italianu proponga que la forma *brucola* pudo xenerase en Llión, pa extendense a Portugal y a la zona castellana, onde pudo conocer las diferentes fases del desarrollu fonéticu que la llevaron a la forma *bruxa* y *bruja*. Dende l'área castellana, como préstamu, el tipu *bruxa* pasaría al aragonés, gascón y catalán. Si-casí, esta propuesta etimolóxica nun valora que la documentación escrita constata que'l términu *bruxa* tuvo una difusión inversa a la que señala M. Alinei, dende l'oriente al occidente ibéricu, como veremos na siguiente nota.

8 La primer vez que se documenta la palabra *bruxa* ye na obra *Vocabulista in arabico* (ca. 1257), un vocabulariu llatín-árabe feitu pol dominicu catalán Ramon Martí onde recueye dalgunas palabras de la sua llengua materna catalana como *bruxa*, qu'él describe como una especie de súcubu femininu nocturnu. N'aragonés rexístrase la voz *broxa* nas *Ordenaciones y Paramientos* de Barbastro, de 1396. En castellanu la palabra *bruja* aparez documentada pouco después no chamáu *Glosario del Escorial* (ca. 1400). En portugués la primer referencia escrita de *bruxa* ye nun documentu de 1536, anque nun se publicóu hasta 1634 na obra *Collectario das Bullas & Breves Apostolicas, Cartas, Aluaras & Provisões Reaes que contem a instituição & processo do Sancto Officio em Portugal*. No ámbitu lingüísticu asturllionés el primer testimoniu documental de la palabra *bruxa* ye mui tardiegu (García Arias, 2018: s. v. *bruxa*), pero la sua xeneralización nas falas asturllionesas fai pensar que la sua chegada y difusión por tierras llionesas, asturianas y mirandesas foi muito antias.

sonas acusadas de practicar la bruxería, la palabra *bruxa* comenzó a resignificarse en Cataluña pa designar a los membros d'una nueva secta diabólica acusaos de dir al sabbat y de facer dalgunos actos nocturnos previamente atribuíos a esa figura mítica; a partir d'esi momentu la voz *bruxa* foi extendiéndose gradualmente por toda la Península Ibérica. De cualesquier manera, tódalas llenguas románicas peninsulares, y tamién dalgunas variedades lingüísticas occitanas del sur de Francia, denominan a esti personaxe fabulosu con palabras que comparten un mesmu orixe. D'esta manera, tenemos la forma *bruxa*, que ye propia del gallegoportugués y del asturllionés, *broxa* del aragonés, *bruixa* del catalán y *bruisha* del occitanu aranés. La palabra *bruja* / *bruxa* nun se documenta hasta'l siegru XV en castellanu y el siegru XVI en portugués, polo que podemos suponer con razonable seguranza que na rexón llionesa la introducción de la palabra *bruxa* foi tamién relativamente tardiega.

En Llión, amás de la mayoritaria forma castellana *bruja*, tanto en gallegu como en llionés tenemos los términos *bruxa*⁹ y *meiga*,¹⁰ las dúas tamién propias de Galicia y Asturias en referencia al mesmu personaxe. Un refrán asturianu exemplifica la identidá de bruxas y meigas na imaxinación popular de todú'l noroccidente peninsular: "Bruxas y meigas andan xuntas" (Castañón, 1977: 42), ye dicir, que son lo mesmo. L'orixe de la palabra *meiga* ye bien significativu, pues deriva del términu llatinu *magīca*, femininu

9 Nas zonas de fala llionesa de Llión la voz *bruxa* documéntase en Sayambre, Palacios del Sil, El Bierciu, Cabreira y Senabria (provincia de Zamora). Na Cepeda amás rexístrase la sorprendente forma *bruixa* (Fuente García, 2000: 126).

10 La voz *meiga* aparez constatada na Ribera l'Órbigu, Maragatos, La Cepeda, Castrupodame (El Bierciu) y La Carbayeda (provincia de Zamora). En Llión, Asturias y Galicia los términos *bruxa* y *meiga* güei son sinónimos. La primer vez que se rexistró la palabra *meiga* en Llión foi a principios del siegru XX por Santiago Alonso Garrote (1909: s. v. *meigo, ga*), quien apuntó: "Brujo, bruja, seres embaucadores que, según opinión vulgarísima, tienen pacto con el diablo (...)". El poema de Caitano Álvarez Bardón (1955: 126-128) *¡Pobre meiga!* tien especial interés etnográfico, pues identifica plenamente a la bruxa con a meiga, y menciona dalgunas creyencias populares sobre estas figuras como'l feitu de colase nas casas polas resqueizas que nun están protexidas con cédulas ou con cruces nas puertás, la sua conversión en remolinu ou la sua capacidá pa secar los campos.

de *magīcus* (magu, feiticéiru). Se damos por válida la tesis de que la voz *bruxa* foi d'introducción moderna en tierras llionesas y no noroccidente hispanu en xeneral, seique entre los siegros XV y XVI, podemos suxerir como hipótesis que la forma autóctona y más antigua pa chamar a la muyer a la que s'atribuyen poderes máxicos, la feiticera, no vieyu Reinu de Llión no sou sentíu históricu más ampliu (Llión, Galicia, Asturias), foi la de *meiga*.

Na documentación sinodal histórica de las diócesis llionesas alviértese una reiterada reprobación de ciertas prácticas máxicas que podemos relacionar como próximas ou propias de la feiticería, empreando una rica terminoloxía que detalla los supuestos poderes de quien dicía ou creyía tenelos. Asina, no artículu *De sortilegiis* del sínodu de la diócesis de Llión de 1267, dizse:

Defendemos so pena de descomuniación, que ningun clérigo non sea encantador, nen adivinador, non sortorero, nen agueyrador, nen faga cartas per a poner al cuello, el que esto mismo defienda á sos feligreses. (García y García, 1984: 241).

D'esta manera, alcontrámonos con distintas categorías de prácticas como la d'*encantador* (el que fai encantamientos), *adivinator* (el que practica l'adivinación), *sortorero* (el qu'adivina empreando suertes) o *agueyrador* (el qu'adivina por agüeiros).

A lo llargo de los siegros esti tipu de condenas siguieron apareciendo en sucesivos sínodos. No celebráu en Salamanca en 1451 castígase con excomuniación mayor tanto a los "sortoreros, maléficis, fechizeros e fechizeras, adivinos e encantadores" (García y García, 1987: 323), como a quien consultan con ellos.

No sínodu de la diócesis de Llión de 1526 regulóuse lo siguiente:

[...] en esta ciudad y en algunas otras villas et lugares deste obispado ay algunas personas que presumen de adivinos y de alcanzar las cosas secretas que a solo Dios pertenesce saberlas, y entran en circo sobre ello invocando los demonios; y otros curan diversas enfermedades por palabras que dicen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiziendolos,

mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hacer el sino de Salomón y otros caracteres; y los algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones, que los enfermos tienen, palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar, y otros hacen otras muchas supersticiones [...]. (García y García, 1984: 361).

Especialmente elocuente foi'l sínodu del obispu de la diócesis d'Estorga Pedro de Acuña y Avellaneda, de 1553:

[...] si sabeys de algunas personas que usen de hechizos, encantaciones, agüeros e sortilegios. O que saben y usan ligar o fazer maleficios, encantamentos, conjuros, ensalmos, santiguando de mal de ojo e cortando el baço, secando la rosa o mal de culebrilla; o encomendando el ganado o bestias o otras cosas perdidas, y entrando en cercos, usando de adivinos, proferiendose dezir y manifestar las cosas perdidas o las que están por venir. Y si sabeys de algunos que tengan algunos libros de conjuros, supersticiosos, e que esten prohibidos e reprovados en derecho por la Yglesia; o que traygan algunas nominas al cuello o en otra parte: las presentey s y mostreys para que sean vistas e examinadas si son buenas y catholicas o no. (García y García, 1984: 177).

Estas prácticas remiten a un tipu de feitice-ría popular rural vinculada al curanderismu y a prácticas máxicas tradicionales orientadas a sanar enfermos, conocer el futuru ou defende-se del maldegüeyu. Rescampla que nos sínodos llioneses nunca se denomine brujas, bruxas ou meigas a quien practicaban esas artes máxicas ou curativas.¹¹

4. Caracteres míticos de las bruxas llionesas

L'historiador arxentinu Fabián Alejandro Campagne (2008; 2009), después d'estudiar diversas fuentes documentales hispanas sobre las bruxas, cumo trataos demonolóxicos, procesos inquisitoriales y materiales folclóricos nun pe-

ríodu temporal qu'abranca dende'l siegru XIII al XX, destaca dalgunas singularidades de la bruxa ibérica respective a las que presentan las bruxas del restu del continente européu, entre las qu'anota la capacidá pa entrar en llugares zarraos, l'asasinatu de nenos chupando-ys el sangre, la sua presencia nocturna aprastando'l cuerpu de las suas víctimas, el sou gustu pol vinu yá seya pa bebelu ou pa mexar nél, las suas manifestaciones polas nueites nas oriellas de cursos d'augua, la capacidá de metamorfosis pa convertise en toda crase d'animales, y, en dalgunos casos, l'asimilación a figuras vampíricas. Campagne compara estas características de la bruxa ibérica con outros entes míticos europeos pa chegar a la conclusión de que la bruxa española, antias d'identificase con a figura de l'adora-dora satánica que vai volando al sabbat pa practicar los sous rituales demoníacos, diou nome a un espíritu nocturnu presente nas creyencias de toda Europa.¹² Las tradiciones populares sobre esti personaxe permiten afirmar que la bruxa llionesa comparte los mesmos elementos míticos identificativos que tien esta figura n'otros territorios ibéricos.

4.1 La bruxa cumo ser nocturnu y dañible que se cuele nas casas polas pechaduras y requieixos diminutos

Los romanos denominaban *strix* a una criatura mítica feminina que volaba polas nueites grayando. Esti nome deriva d'una familia d'aves rapaces nocturnas, polo que se consideraba que yera un ser metá muyer, metá ave, que s'alimentaba de seres humanos comiéndoy s la carne y bebiéndoy s el sangre. Por outru llau, la *lamia* de la mitoloxía griega yera un monstruu femininu nocturnu que roubaba nenos, pero que tamién adoptaba l'apariencia d'una formosa muyer pa seducir a los homes y chupa-ys el sangre (González Terriza, 2016). La creyencia nestos terribles seres debía d'estar viva de dalguna manera nas masas campesinas europeas medievales, y la evolución d'esti tipu de tradiciones míticas acabó por configurar dalgún de los aspectos más siniestros de la bruxa satánica, que pasó a ser

¹¹ Idéntica situación vemos nos sínodos gallegos (Lisón Tolosana, 1992: 299-300).

¹² Afonda nesa mesma perspectiva Castell i Granados (2014: 170-195).

imaxinada como una muyer de carne y güesu que participaba n'aquelarres y facía pautos diabólicos manteniendo dalgunas de las características del sou ancestru sobrenatural nesa transición, aspectu del mitu bruxeril que Norman Cohn (1980: 263-269) chama *bruxa nocturna*. Esta evolución del mitu y las suas causas pueden vese en numerosos trataos de la Época Moderna, especialmente a partir de 1450, como *Formicarius* de Johannes Nider, *Opusculum de striis* de Girolamo Visconti, *Quaestio de strigis* de Giordano da Bergamo, *Malleus Maleficarum* de Jacob Sprenger y Heinrich Insitoris, y *De lamiis et pythonicis mulieribus* d'Ulric Molitor.

Esta bruxa nocturna oufrez inquietantes testimonios peninsulares dende la Edá Media al presente. A principios del siegru XIV, el clérigu Martín Pérez, seguramente salamanquinu ou polo menos natural del Reinu de Llión, publicóu na ciudá de Salamanca el *Libro de las confesiones*, un extensu manual pa confesores dividióu en tres partes que conocemos por distintos códices castellanos y portugueses de los que nengún parez ser l'orixinal. No capítulu 53 de la tercer parte de la obra, tituláu *Penitencia ordinaria en los pecados de malefícios fazer e de escantar e de conjurar e de aver fee en las cosas que se non fazen por Dios*, hai una condena a las muyeres "que creen que salen por la noche e andan por los ayres e por las tierras e entran por los foracos e comen e chupan a las criaturas" (García y García, Alonso Rodríguez y Cantelar Rodríguez, 2002: 608). No manuscritu elixióu pa confeccionar la edición moderna d'esti textu escoyóuse un códiz tardiegu qu'emprea'l términu *bruxas* pa referise a esas muyeres, pero n'outros códices consideraos anteriores, como unu portugués que ye'l más antiguu de los conservaos, pues data de 1399, nun s'usa el términu *bruxa* pa definir a estos seres.¹³ Al marxe de

qu'esta referencia puede ser la más antigua mención a las bruxas no Reinu de Llión, polo menos no sentíu primordial como que podemos identificar a esti mitu, el d'un ser femininu, terroríficu y nocturnu que ye quien a colase nas casas por mínimas esguierzas p'alimentase de los nenos, resulta d'interés ver cómo'l términu *bruxa* terminóu identificandu na Península Ibérica a estos seres imarinarios antias de qu'esa palabra pasara a definir a las adoradoras de Satán.

En 1645 cuatro muyeres foron acusadas de matar a un nenu; no testimoniu que la madre diou no procesu inquisitorial, dixo que no cuartu zarráu del rapaz escuitara esvolaciari dalgo que parecía ser un páxaru enorme "a modo de lechuza" (Cirac Estopiñán, 1942: 194). José Pedro Paiva (2002: 144-148) anota testimonios de los siegros XVII y XVIII referíos a las supervivencias de la creyencia de lo qu'él tamién chama bruxas nocturnas en procesos inquisitoriales portugueses, como'l que se desenvolvíu en 1735 no qu'una muyer y las suas dúas fiyas que vivían en São João do Monte (diócesis de Viseu) foron denunciadas por ser bruxas por dúas personas que dixerón qu'una nueite se-ys aparecieron las tres con unas lluces azules en mediu d'airón y transformóronse en muyeres esnudas que resultoron ser las acusadas. En 1714 un home acusóu ante'l visitador del obispu a Isabel Castelhana de ser bruxa, diciendo qu'una nueite mientras durmía no payeiru, espertóuse en mediu d'un gran estrueldu y víu a muitas muyeres esnudas soltando risotadas. Dúas d'ellas garróronlu pol pescuezu, llevóronlu polos aires y escolingóronlu d'una de las vigas del payeiru, onde después foi afalláu.

Dalgunos d'estos caracteres primitivos d'esti ser siniestru, agora yá denomináu *bruxa*, perviven na tradición llionesa. Asina, n'Alija de la Ribera (Villaturiel, Llión) dizse que las bruxas podían pasar pol buracu d'una pechadura, y tamién pol fondón d'una aguya (datos propios), tradiciones que tamién vemos en Salamanca (Puerto, 2018: n^{os} 1544 y 1545). N'Aciveiros (Lubián, Zamora), na zona senabresa de fala gallega, un breve relatu indica lo peligroso que ye alcontrase de nueite con estos seres identificaos alternativamente como *mulleres* y como *bruxas*:

13 El párrafu del códiz cona traducción portuguesa de la obra dedicáu a estas criaturas diz: "Aos que creen e afirman que as molheres se tornan estreitas e que saen de noute e andom pollos aares e por as terras e que entran por os furacos e comen e çugan as criaturas poonhe aquella penitencia dos XL dias e dos sete annos", (Martins, 1957: 100; García y García, Alonso Rodríguez y Cantelar Rodríguez, 2002: XL). Pau Castell i Granados (2014: 173 y n. 7) apunta que la expresión "as molheres se tornan estreitas" seique ye una mala lectura ou transcripción defectuosa de la frase "as molheres se tornan estrias [del llatín *striga*]".

Pasaba polo camiño un pedazo de mulleres. Y detrás encontrouse con un mozo qu’iba de rondare a novia, pero el fizo un circo, fizo a cruz y meteuse drento. Y as mulleres paseron. E despous el iba de ronda d’outro pueblo, y como viñan mais bruxas detrás, meteuse drento do circo. (Cortés Vázquez, 1981: 61-62 y 159-160).

No llugar zamorano-brigantinu de Ruidenore, las bruxas chupan de nueite’l sangue de personas y animales (Dias, 1953: 301). En Monsagro (Salamanca), cuando una bruxa visita a una persona, chupa-y’l sangue cuando yá está durmida na cama, y produz-y mordiyones y negrales nas xunturas de las piernas ou brazos. A quien visitan nóntanse-y a la mañana siguiente las marcas moradas de los dientes (Puerto, 1992: 183-184).

Juan Uría Rúa (1976: 219) apañóu un testimoniú referíu a la lliacianiega Veiga’l Palu onde había llerza a pasar de nueite cerca de la Fuente de las Brujas qu’eillí hai, pues creyían poder ser mordíos polas bruxas, y se dalguién presentaba cualesquier ferida ou mancadura, atribuíanla a los mordiyones de las bruxas.

4.2 Las bruxas como remolinos

En tierras llionesas una vieya tradición identifica al torbolín de polvu que levanta l’aire como una *bruja* ou *bruxa* (Asociación Cultural Zamorana Furmientu, 2017: 2). Esta creyencia constituye una manifestación mui arcaica del mitu de las bruxas, pues nella hai elementos animistas que podemos relacionar con cuestiones como’l vuelu máxicu ou cona capacidá de metamorfosis de las bruxas. En Cuevas del Sil (Palacios del Sil, Llión) ou en Salamanca, cuando se formaba un remolinu decíase “casóuse una bruxa”, pues se pensaba qu’esi fenómenu estaba provocáu pol casamientu d’una bruxa (Álvarez, 1987: 34; Blanco, 1992: 75; Puerto, 2018: n.º 1510a). N’Alija de la Ribera los remolinos qu’aparecían nas eras yeran consideraos *brujas*, y pa evitar que pudieran levantar los balagares, las gaviellas ou’l granu cuando la trilla, esconxurábanse amenazando a estos pequeños torbolines cono ramáu y la forca, ou simplemente berrándo-ys ou insultándolos. En Las Grañeras (El Burgo Ranero, Llión) el movimientu de la roupa tendida dientro casa polas corrientes d’aire yera consideráu una ma-

nifestación de la presencia de *brujas*.¹⁴ El militar y escritor lliónés Cayetano Álvarez Bardón apuntóu que cuando los rapaces vían acercase una torba nas eras que levantaba la paya de las trillas creyían que yera una manifestación d’una meiga, y axuntaban xuxtapuestos los deos índiz y pulgar en forma de cruz, que beisaban, y al ver cómo’l remolinu marchaba dicían:

¡La bruja, la bruja, ye la ti fulana!
 ¡Miráila, miráila, mirái cómo fuye!
 ¡Anda al demoru, ti meiga! (Álvarez Bardón, 1981: 125).¹⁵

La personificación del remolinu como una bruxa ou como un ser míticu qu’hai que temer ou reverenciar constátase en numerosos llugares. Asina, nas provincias de Palencia y Valladolid el remolinu ye una *bruja*; no País Vascu ye’l *sorgiñaize* (“aire de bruxa”); na Suiza de fala alemana, *Wind-Hax* (“bruxa del aire”); en Picardía, Francia, esti fenómenu ye conocíu como *sorcière* (“bruxa”). N’outras zonas europeas existe la creyencia de que los remolinos de polvu son familias de fadas ou de bruxas que cambian de casa. N’Irlanda, cuando se levanta un remolinu, los aldeanos salúdanlu quitando los sombreiros. En Bretaña las ventoladas d’aire que mueven los trigales identifícanse cona acción de bruxas invisibles. N’Exiptu los campesinos desfacen estos remolinos enseñando-ys un trozu de metal. En Cataluña, n’Aragón y en distintas rexones francesas los remolinos son obra d’un *follet* (“trasgu”). Na isla italiana d’Elba al remolinu chámase-y *vecchia* (“vieya”), no Val di Chiana, no centru d’Italia, ye *vecchiarina* (“vieyina”), y en Picardía (Francia) *vieille* (“vieya”), nomes qu’en todos estos casos remiten al mitu de La Vieya (Rohlf, 1966: 118-119, n. 149).

Ye evidente’l carácter mitolóxicu d’esas designaciones de los remolinos que son imaxinaos como la transformación ou l’acción d’un espíritu inquietante que ye quien a xeneralos y controla-

¹⁴ Datos propios. Pa outras zonas llionesas, Rúa Aller y Rubio Gago (1986: 162).

¹⁵ Esta forma d’esconxurar a las bruxas haciendo la cruz conos deos está documentada n’outras comarcas llionesas y salmanquinas (Blanco, 1992: 75-77; Rúa Aller, 2012: 47-48).

los. Significativamente, en Llión esi espíritu recibe los nomes de *bruja*, *bruxa* y *meiga*.

4.3 La capacidad de transformación n'animales y obxectos

La literatura etnográfica sobre la capacidad de las bruxas pa transformase n'animales,¹⁶ especialmente en gatos, ye antigua y abundante, aunque la pluralidad zoomorfica que puede adoptar la bruja llionesa ye notable ya qu'abranca burros, ratos, perros, oveyas, pitas, cabras, palombas, águilas, aves grandes ou páxaros indeterminaos (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 161; Blanco, 1987: 51; Blanco, 1992: 71-73; Rodríguez Pascual, 2003: 65-70; Puerto, 2013: 853; Puerto, 2018: n^{os} 1517, 1518). Son mui frecuentes los relatos que cuentan cómo la sospechosa aparición d'un gatu provoca que lu maltraten, y a la mañana siguiente una vecina del puebru aparez ferida na mesma zona de cuerpu onde'l gatu resultó mancáu.

Las bruxas tamién pueden transformase n'obxectos. Nuna narración lexendaria d'Alija de la Ribera failo nun adobe, lo que parez ser una peculiaridad de la tradición llionesa (Puerto, 2013: 852-853):

Un paisano al ir a la cuadra a echar la hierba al ganáu encontraba siempre un adobe en la pesebrera:

— *¿Pero este adobe?, ¿cómo estará este adobe aquí?, y tal.*

Y un día cogió el adobe y lo tiró y se le marchó un cacho. Y al día siguiente la tía con la nariz... un cacho quitáu, así tenía. Y es que esta bruja se convertía en adobe y se metía en la cuadra para espiar y hacer maldades. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

N'otra narración oral de Formigones (Ordás, Llión), cuéntase cómo nuna cuadra apareció un zapicu, y una muyer del llugar al comprobar la sua extraña presencia decatouse de que yera una bruja y pidió l'ayuda del sou home d'esti xeitu: “¡Perico, Perico, Perico, trae p'acá la forca

pa pinchar el zapicu no focicu que nos está muñendo la vaca!”. Pero al chegar l'home, la bruja ya s'escondiera (Gloria Robla Rodríguez, comunicación personal, 12 d'outubre del 2018).¹⁷

La conversión de la bruja en gatu, con frecuencia nun gatu ñegru, que nos remite a la teoría del Dobre de la que se trató antias, constituye una creyencia folclórica bien documentada en toda España y está constatada dende hai siegros, pues yá aparez nun antiguu informe sobre bruxería vasca de 1618 editáu por Julio Caro Baroja (1933: 142) y tituláu *Relación que hizo el Doctor don Lope de Ysasti presbytero y beneficiado de Leço que es en Guipúzcoa acerca de las maleficas de Cantabria por mandado del Sr Inquisidor Campofrío en Madrid*, onde vemos cómo Lope de Ysasti dicía que las bruxas aparecen de nueite en forma de “gatos grandes, conejos y liebres y ratones muchos con ruido”.

4.4 Las bruxas y el vinu

L'afición pol vinu de las bruxas ibéricas y las suas correrías nocturnas polas bodegas pa belu constituyen un elementu característicu d'esta figura lexendaria qu'alcontramos documentada en varios procesos inquisitoriales. Nun xuiçiu celebráu no obispáu d'Urgell en 1471 l'acusada de bruxería confesóu qu'entraba nuna casa de nueite xunto con outras muyeres onde “comieron y bebieron buen vino y bailaron” antias de secuestrar a un nenu de la sua cama p'aprastalu” (Castell i Granados, 2014: 189). N'outru procesu siguíu contra Pascuala García en Zaragoza en 1572, una de las muyeres que testificoron indicóu qu'una moza-y preguntóu a sua mai: “Madre, no hay brujas ahora”, a lo que-y respondió: “Hija, ahora no es el momento de andar porque

¹⁷ Recoyíu por José Ignacio Suárez García y Fernando Álvarez-Balbuena García de Gloria Robla Rodríguez (nacida en 1918). Esta lienda completa rexístrase yá no siegru XIX no conceyu de Proaza (Asturias) como un sucedíu real: “Un día dormía un hombre muy tranquilo en su cama cuando oyó que las vacas berraban fuertemente en el establo. No pudiendo conciliar el sueño, fué á ver si había allí alguien y no encontró sino un zapico (vasija en que se recoge la leche), cerca del cual se retorçían los animales; furioso al ver aquello, cogió el zapico y lo arrojó con fuerza á un rincón. Al otro día la vecina más próxima á su casa amaneció sin narices; era bruja, que el día antes se había transformado en zapico y á quien había dejado sin narices el golpe que contra el suelo recibiera” (Giner Arivau, 1886: 232).

¹⁶ Ye una cuestión que tamién aparez reflexada en testimonios deducíos de procesos inquisitoriales españoles contra personas acusadas de bruxería (Campagne, 2009: 166-167).

no hay mucho vino; ya que cuando hay mucho, las brujas ahogan a los niños en la tina de vino” (Tausiet Carlés, 1998: 76-77).

En 1644 el testimoniu ante'l tribunal inquisitorial d'una muyer del norte de Madrid acusada de bruxería señalaba que después d'una llarga danza con muitas outras bruxas, ella y outra acusada marchoron a outro llugar a beber tres tinas de vinu nuna bodega. Una nueite las acusadas untoron cadriles y sobacos, y darréu afallóronse na mesma bodega conos outros. Outras nueites diban a Peñarredonda, y al chegar mexaban y después baillaban al son d'unos tamboriles (Cirac Estopiñán, 1942: 190).

La tradición oral llionesa da cuenta d'esta curiosa afición de las bruxas hispanas: un relatu popular recoyú pol padre César Morán en Quintanilla de Sollamas (Llamas de la Ribera, Llión) ilustra'l gustu de las bruxas pol vinu, pues pasóu qu'un home s'apercatóu de que la cuba de vinu que tenía na bodega menguaba rápidamente sin conocer la causa, teniéndolo todo, como lo tenía, bien zarrao; hasta qu'una nueite sintió una gran estremullina dientro la bodega onde dalguién cantaba:

Por encima de paredes
y por debajo de sebes,
a la cuba de Fulano
me llevedes.

Yera un corru de bruxas qu'entraban pol buracu de la pechadura pa poder beber el vinu, que-ys gusta muito (Morán Bardón, 1948: 316-317).¹⁸ Tamién en Salamanca la bruxas tienen afición pol vinu y las bodegas (Puerto, 2018: n.º 1547).

Esti relatu non solo constata l'afición pol vinu d'estos seres, senón que nos introduz na cuestión de los corros y las assembleas bruxeriles.

18 António Bárbolo Alves (2006: cuentu n.º 2) recueye en Sendin (Tierra de Miranda, Portugal) una variante d'esta rara lienda na que las bruxas celebran un baille nuna bodega onde beben el vinu. La fórmula que recitan las bruxas mirandesas pa salir volando ye “Por baixo de oulibais i por riba de silbeirais!”. Tamién alcontramos esti tipu de relatos na tradición vasca (Garmendia Larrañaga, 2007: 21).

5. Las xuntanzas de bruxas na tradición llionesa

Unu de los elementos más definitorios del estereotipu de la bruxa ye la sua presencia n'assembleas nocturnas a las que diban a adorar al demoniu (Jacques-Chaquin y Préaud, 1993), xuntanzas que n'España son conocidas comúnmente como *aquelarres*, palabra que supuestamente derivaría de los términos vascuences *aker* (“castrón”) y *larre* (“prau”). La realidá ye que dicha palabra nun ye un patrimonialismu eusquéricu, senón que se trata d'un neoloxismu que nació d'una mala interpretación d'un topónimu navarru. L'inventor d'esti términu foi seguramente l'inquisidor Valle Alvarado, quien en 1609 y basándose no nome d'un llugar onde supuestamente s'axuntaban las bruxas, *Alkelarre*,¹⁹ cerca del puebru navarru de Zugarramurdi, escomenzóu a emplealu como una voz xenérica pa describir una reunión diabólica bruxeril, y d'ehí xurdíu la nueva palabra (Paul Arzak, 2008; Azurmendi Intxausti, 2012; Henningsen, 2012). En todú casu, las xuntanzas de bruxas nunca existieron nin n'España nin en nenguna outra parte d'Europa, yá que los aquelarres, en cualesquiera de las suas formas ou nomes (*sabbat*, *conventículu*, *sinagoga*, *conciliábulu*...),²⁰ foron una invención creada polas especulaciones de los inquisidores cazadores de bruxas y de los teólogos que teorizoron sobre estos imaxinarios alcuentros, como lo foi tamién la propia palabra *aquelarre* ou la ideya mesma de la existencia de sociedades de bruxas (Cohn, 1980: 137-167). Todas estas nociones creóronse y espayóronse cuando empezoron las persecuciones organizadas de las bruxas, y todas foron falsas.

Los relatos de la tradición oral llionesa refirió a la reuniones de bruxas²¹ dacuando foron

19 La traducción literal del topónimu eusquéricu ye “prau onde abunda la yerba *alke*”, siendo *alke* una pranta del xéneru *Dactylis*.

20 Resulta craro que las denominaciones de *sinagoga* ou *sabbat*, del hebréu *šabbāt* (sábadu), aplicadas a las xuntanzas de bruxas respuesten a la equiparación d'esas reuniones conas d'outru grupu humanu odiáu y persiguíu: los xudíos (Caro Baroja, 1995: 120).

21 Nun tengo en cuenta las referencias a reuniones de bruxas que nun estean constatadas en relatos orales que presenten craros

interpretaos polos etnógrafos que s'ocuporon d'esta cuestión cumo evidencias de la existencia d'auténticos aquelarres en Llión. La primer mención a estas xuntanzas fízola l'historiador Juan Uría Ríu (1976: 218-220) que recoyíu nas primeras décadas del siegru XX tanto en Llaciana, cumo no vecinu conceyu asturianu de Cangas del Narcea la siguiente rima:

A la Veiga'l Palu,
a la ofrenda'l diablo,
por encima de cádavos
y por debajo de artos.

La Veiga'l Palu está al noroeste del llugar de Caguañes, nun valle onde se localiza una Fuente de las Brujas. Nella, d'acuerdu cona tradición de la zona, tódolos meses d'agostu una persona yera transportada polas bruxas dende Madrid hasta esa fuente pa participar no baille qu'ellas organizaban. De la mesma forma yera devueltu a Madrid, apareciendo y desapareciendo maravillosamente. Outru testimoni u anotáu por Uría Ríu sobre esi sitiu señala que'l día de San Felipe de cada añu axuntábanse las bruxas na fuente pa celebrar fiesta, y nuna ocasión una persona qu'estaba sirviendo en casa d'una d'ellas víu que s'untaban el cuerpu con cierta grasa, faciéndolo después él y apareciendo un día de San Felipe no baille de las bruxas de la Veiga'l Palu.²²

Una narración más completa sobre las xuntanzas bruxeriles foi compilada en Riaño en 1936 por Aurelio Macedonio Espinosa na que s'insiste na ideya de que las bruxas solo baillan nesas re-uniones.

rasgos de tradicionalidá.

22 Aurelio de Llano Roza de Ampudia (1983: 76-77) tamién recoyíu en La Puela (Ayande, Asturias) esta rima onde se menciona la Veiga'l Palu: "Por encima de artos, / por encima de carbayos, / a la Veiga del Palu / con todos los diablos". En realidá emtrambas las dúas fórmulas debieron facer parte d'un mesmu relatu tradicional que nos chega incompletu y fragmentáu, pero que podemos recomponer parcialmente gracias a esos dous testimonios. La rima compilada por Aurelio de Llano debía ser el recitáu que dicían de manera correcta las bruxas cuando untaban el cuerpu con unguentu, la recoyida por Uría Ríu respunde a quien escuitóu ou repitíu con tracamundi u esos versos diciendo por error "y por debajo de artos", provocado asina un desastrosu vuelu máxicu.

Las brujas iban a bailar todas las noches al campo de Cansoles, junto a Guardo, y había una hija con su madre a quienes les gustaba mucho el baile. La hija era muy guapa. Sucedió una vez que, pasando un pobre por Cansoles, fue a pedir posada a la choza donde estaban las dos brujas. Éstas le mandaron entrar y, después de darle de cenar, le mandaron que se acostase en un escaño que tenían en la cocina. El pobre hombre se acostó, pero no se durmió. Hizo que estaba dormido, pero en realidad estaba despierto. Las brujas entraron y le amarraron bien con un cordel al escaño, y a eso de las doce levantaron un ladrillo del suelo de la cocina y sacaron un frasco con unturas, y con ello se untaron toda la cara, los ojos, las manos, los pies y hasta el ombligo. Y entonces dijeron:

"¡Por encima de zarzas y espinos,
a bailar al campo Cansoles!"

Y salieron volando. Y el pobre, que todo lo estaba viendo, pudo desatarse un brazo, levantar el ladrillo y sacar el frasco del unguento. Se untó la cara, las manos, los pies y el ombligo, y dijo:

"¡Por encima de zarzas y espinos,
a bailar al campo Cansoles!"

Y salió disparado como un rayo, con banco y todo. Llegó a Cansoles y vio el baile que tenían las brujas, y tanto le gustaba la hija del ama que la sacó a bailar. Y estando bailando, fue a dar una vuelta con el banco y quitó las narices a la bruja joven. Cuando volvieron para casa, el pobre se adelantó y llegó antes que ellas, de manera que lo encontraron acostado en el banco, tal y como ellas lo habían dejado. Por la mañana, al levantarse, le preguntó a la bruja joven qué le había pasado, que tenía las narices tapadas. Y ella le contestó que en un baile que habían tenido, al dar una vuelta había chocado contra un poste y se había roto las narices. El pobre se marchó. Y las brujas siguen bailando en Cansoles. (Espinosa, 1987-1988, vol. 1: 357-358).²³

Nas dúas liendas anteriores l'elementu central de la narración ye que las bruxas van volando a una asemblea que se celebra nun llugar

23 La mesma narración recoyíu de manera más resumida César Morán Bardón (1948: 322), solo que señala que Cansoles ye un campu n'Isoba (Lillo, Llión).

concretu, recitando pa ello un conxuru rimáu. Ye un tipu de relatu popular craramente tradicional qu’aparez en bastantes sitios cumo Cantabria, Asturias, Galicia, Portugal, País Vasco, Picardía, Bretaña, Sicilia, Calabria, etc. (Cabal, 1983: 436-438; Dias, 1953: 299; Barandiarán, 2012: 84-85; Pietré, 1889: 108-109).

En Ruidenore outra narración no lliónés d’esa zona exemplifica’l carácter lúdico y musical de las xuntanzas de bruxas pues se trata, una vez más, de “un bailu de bruxas cun pandeiru”:

Ua vece tiña you ua tía, que foi cos bois pa o Val de Cayata. Cuando chegou a Purtiela faltába-lly un becerru y tornóu a saber d’él a Vale Pequenu. Cuando chegou al Peireiru viu un bailu de bruxas cun pandeiru y deque viu aquilo tornóuse p’atrás pa casa y viña pasmada, que viñan bailando tras d’ie-la que parecía a música. Levantóuse un aire que se levantaba até al monte, que parecía un aire furacán. (Dias, 1953: 289).

Cerca del puebru de Villarinu de los Aires (Salamanca), no Valle de Zarapayas,²⁴alcontra-mos outro llugar onde la tradición localiza narraciones sobre reuniones de bruxas muito significativas que foron apañadas por Luis Cortés Vázquez (1955: 13-14), y que presentan un notable interés por reunir en dous relatos todo un compendiu de tradiciones lexendarias sobre las xuntas bruxeriles. El primeiru d’estos relatos foi contáu cumo anécdota real pol informante del compilador, que señala cómo aquél, una nueite pescando, víu un baille no valle y “venga a tocar, venga a bailar”, lo que fizo que nun pudiera pescar nada. Sospechaba d’una vecina y amenazóula con señalala se volvía a impedir la pesca. Pero la situación repitióse outra nueite y el pescador y el sou cuñáu prepararon una trapa na que cayíu un gatu que se mancóu na cabeza; a la

24 El Valle de Zarapayas, a dous quilómetros del llugar salamanquinu de Villarinu de los Aires, sei que ye’l sitiu que concentra’l mayor número de testimonios tradicionales sobre xuntas de bruxas de la rexón llionesa (González, 2010: 183-187). Las narraciones sobre xuntanzas de bruxas en Zarapayas debieron ser más que las anotadas por Cortés nos años 50 del siegru pasáu, pues José Antonio González apunta esta formulina: “En Zarapayas, por debaxo de nogales y por encima de zarzales”, que de xuru fizo parte d’outru relatu tradicional sobre esas míticas asembleas.

mañana siguiente apareció la vecina amenazada con una señal na nariz. Nunca más volvió a molestar la pesca.

Otra narración sobre esa zona tien un interés especial que merez la sua transcripción literal:

Dicen que la mujer de un hombri que yo conocí era bruja, y después que se acostaba todas las noches ella marchaba a lo que iba. Cuando dicen que una nochi dicen que diju el maridu:

—“Esta nochi me vo a dormir aquí, encima del escañu a ver dónde va o qué hace”.

Con que dice qu’ella todo se le volvía:

—“¿No te acuestas ya?, ¿no te vas a la cama?”.

—“No, esta nochi me quiero dormir aquí; yo tengo ganas de dormir aquí”.

Cuando vióu que no se iba a la cama se puso a hacer las acciones de lo que tuviera. Sacó un tiesto y dice que tenía una medicina y se untó toda la cara. Cuando ya dice que se acabó de dar y él roncando. Creyendu que estaba dormido, ella desque terminó, dicen que diju:

“Sin Dios y sin Santa María
Por la chimenea arriba.
Por cima de nogales
Por cima de zarzales,
A los arenales de Sevilla”.

Con que ella se marchó. Cuando después el hombre, cuando ella se marchó, coge el tiesto y se untó con ella y dice, bueno:

“Con Dios y con Santa María
Por la chimenea arriba.
Por entre nogales
Por entre zarzales,
A los arenales de Sevilla”.

Pero él dijo así, y no; iba la chimenea arriba y se caía pa bajo. Venga a dar calabazones una vez y otra. Claro, después dijo:

—“¿Qué es estu?”

Que él no subía, quería subir y no podía. Cuando ya diju:

—“Tuve que decir mal, porque si no, ¿por qué ella subió y yo me caigo?”.

Cuando ya diju:

—“No tuve que decir bien”.

Y entonces diju:

“Sin Dios y sin Santa María
Por la chimenea arriba.

Por entre nogales
 Por bajo de zarzales,
 A los arenales de Sevilla”.

Cuando él salió y se metió por entre los zarzales y todo se arresguñó y luego por los nogales. Luego llegó allí donde estaban ellas y las encontró bailando y brincando. Le dice la mujer:

—“¿Pero qué ha pasao, hombri?” [...].

Es que llega allí tó rasguñao. Ya tenemos un compañero más. Formaron un baile allí, en un valle, pero terrible el baile. Y fueron a una cuba a beber vino y le tenían que ir besando al diablo el culo, todos los que bebían el vino. Y después que llegó aquel hombre dicen que va y le dio a beber y se pone:

—“¡Jesús, qué culo más negro tiene!”.

Mentó a Jesús y todos se escaparon y lo dejaron a él escarnachao, en carnículas [...]. (Cortés, 1955: 14-15).²⁵

Se analizamos esti pequenu conxuntu de narraciones de la rexón lionesa constatamos que nun hai nellos rastu de cultu al diabru, nin presentan caracteres malignos. Las bruxas, gracias a un procedimientu sobrenatural, eso si, desprázanse polos aires aplicando a veces un unguentu máxicu hasta un llugar onde se celebra una fiesta con música y onde se baila. Nos trataos demonolóxicos y nos procesos incoaos por bruxería hai muitas referencias a estas asembleas con descripciones de lo qu'eillí se facía, siendo las actividades principales y cási que inexcusables de las muyeres el baille, la danza y la música, como vemos nun testimoniu correspondiente al célebre procesu de Zugarramurdi, a principios del siegru XVII:

Mariana de Tornariarena, de hedad de 60 años, [...] dize que una tarde, por el mes de septiembre antecendente, estando en su casa, vino a ella una mujer bieja, vezina suya, y le dixo que fuese con ella al molino, donde tenia una su hija. Y esta lo hizo y se fueron juntas a boca de noche, y pasando por un llano, sintieron sonido como de tamborin, que lo hazian para dançar o vailar. Y aunque esta es corta de vista, echo de uer que auia alli muchas personas reboçadas de

negro y de blanco, con que traian tapadas las caras, y se entretenian y rregucijauan. Y que un bezino suyo, que nombro, cantaua al son del tamborino un cantar muy suzio en basquenze, que esta declaro en rromance. Y que esta entro tambien en la dança que hazian, asidos de las manos, y andando en rrueda, como se acostumbra en aquella tierra. (Idoate Iragui, 1972: 76-77).

No procesu contra Dominga Ferrer, acusada en 1534 de ser bruxa en Pozán de Vero (Aragón), el sou fiyu, testigu no procesu, describía esa xuntanza de bruxas como una fiesta na que “había mucha gente y muchachas y muy gran fiesta de muchas músicas”. María Puig testificóu n'outru expediente inquisitorial desarrolláu en 1629 en Barcelona, cómo'l sou amu y el demoniu la llevoron a unos grandes chanos y praos mui verdes y de muitos árboles onde víu a seis bruxas, cuatro homes y tres demonios más. Unu de los diabros escomenzóu a tocar un tamboril y todos xuntos, homes, muyeres y demonios, empezaron a baillar describiendo un cercu; a la testigu obrigóronla a facer lo mesmo, y dixo qu'unu de los diabros diba detrás y daba palos a quien nun quería baillar. María Puig afirmóu que foi a esos bailles seis veces (Mazuela Anguita, 2015: 727-732).²⁶ En dalgunos tratados demonolóxicos como'l *Discours execrable des sorciers* (1606), d'Henri Boguet ou'l *Compendium Maleficarum* (1626) de Francesco Maria Guazzo, dizse que las bruxas baillaban en círculu.

La relación entre los testimonios rexistraos en procesos inquisitoriales ou xudiciales contra personas consideradas bruxas, conas narraciones folclóricas lionesas referíos a la música y los bailles que se facían nas asembleas bruxeriles nun ye casual ou anecdótica. Las personas acusadas de bruxería, aterrorizadas, torturadas y sin posibilidá de defendese contra las incriminaciones y los argumentos de los xueces y inquisidores que reclamaban baxo insoportables coacciones físicas y psíquicas relatos de las experiencias sobrenaturales vividas polas supuestas bruxas, parez que declaroron recurriendo en

²⁵ José Luis Puerto (Puerto, 2018: nu 1523) recueye outras referencias a los bailles de bruxas na tradición salamanquina.

²⁶ En Canarias numerosos procesos inquisitoriales amuestran cómo'l baille nocturnu yera consideráu un rasgu identificativu de las bruxas (Siemens Hernández, 1970: 39-63).

muitos casos a narraciones míticas tradicionales sobre fantásticas reuniones nocturnas de seres misteriosos pa satisfacer la malsana reclamación d’autoinculpaciones de los maxistraos que las xulgaban. Nesti mesmu sentíu Eva Lara (2015: 44-45) diz que:

Muchos son los especialistas que coinciden al exponer que las confesiones de los brujos/as, al igual que las acusaciones, no son más que narraciones, incluso algunos otorgan el calificativo de “storytellers” a los implicados en los procesos [...]. Las mujeres (y hombres, aunque en menor medida) que se vieron en la necesidad de narrar, echaron mano de todo aquello que conocían y que les resultaba familiar, aquello que habían escuchado una y otra vez (...). Las historias relatadas eran concebidas como reales no solo por parte de quienes acusaban, sino también de quien confesaba el crimen, del acusado o acusada. Esa es una peculiaridad muy propia de esta clase de relatos, que nos conduce, como veremos más adelante, al ámbito de la leyenda.

Veremos darréu qué tipu de tradiciones populares empreoron las víctimas d’esos procesos por bruxería nos sous testimonios ante los tribunales (Lesourd, 1972: 73-74).

6. Bruxas y fadas:²⁷ dous complexos míticos interconectaos

Las descripciones de las asembleas de bruxas que nos proporciona la narrativa popular oral llionesa guardan relación formal con ciertas tradiciones europeas referidas a las fadas (Zipes,

27 La mitonimia llionesa sobre las mueres feéricas ye amplia: mouras, moras, encantadas, encantos, xanas, jianas, señoras, mozas, dueñas, etc. Sicasí, nun hai un nome lliónés común que las identifique en conxuntu a todas, polo que recorro al arcaísmu medieval lliónés *fada* pa designar en xeneral a estos seres lexendarios, nome que se recueye varias veces na versión llionesa del Llibru d’Alexandre, y de manera especial nas estrofas 89: “Ffezieron la camisa duas fadas enna mar / dieronie dos bondades por bien la acabar” y 90: “Fizo la otra fada tercera el brial”. Nesos versos las fadas son presentadas no sou sentíu primixenu, ye dicir, como las tres parcas ou filanderas sobrenaturales que personifican el destinu filando y tarazando los fillos de la vida de las personas, y que son chamadas polos sous nomes griegos nas estrofas 998 y 999 del poema lliónés: Atropus, Cloto y Alayz (por Láquesis). Esi sentíu orixinal del términu *fada* como numen del destinu foi evolucionando en dalgunas llinguas romances (*hada, fada, fée, fata*) hasta acabar denominando a los entes feéricos femeninos.

2014: 125-168), seres qu’en muitas mitoloxías populares europeas se reúnen polas nueites pa bailar (Maury, 1994: 54, n. 100), como constatamos en Francia conas *fees* (Sébillot, 1898: 184-188);²⁸ n’Irlanda conas *fairies* (Briggs, 2002: 18);²⁹ en Rumanía conas *zâne* (plural de *zână*) (Eliade, 1997: 112); en toda l’área balcánica cona *vila* y la *samo-diva* de los eslavos del sur, ou las *nereidas* griegas (Pócs, 2000: 51); nos los países eslavos orientales (Bielorrusia, Ucrania, Rusia) conas *rusalki* (plural de *rusalka*)³⁰ (Warner, 2005: 43; Molina Moreno, 2012: 35, 48, 49 y 60).

Determinadas creyencias folclóricas sobre esta crase de fadas nocturnas sirvieron de modelu pa la construcción del estereotipu del aque-

28 La relación entre las fadas y los muertos nas liendas de la rexón d’Auvernia (Francia) anotadas por Sébillot nun ye casual. Al respective interesa apuntar la coincidencia que se da entre'l nome eufemísticu que recibe la mítica porcesión de los muertos espectrales na comarca llionesa de Forniella, chamada eillí a *buena xente* (información que debo a l’amabilidad de Fernando Álvarez-Balbueno García), conas que reciben las comitivas de mueres feéricas nas áreas célticas de Gran Bretaña: en Gales son *tylwyth teg* (“la xente” ou “la familia”), ou *bendith y mamau* (“las bendiciones de suas madres”); n’Escocia *daoine maithe, daoine sídhe, daoine uuaisle* (“la buena xente”, “la xente del túmulu”, “la noble xente”) (Alberro, 2004: s.v. *fairies* (Irlanda); Briggs, 1992: s.v. *Buena Gente*, s.v. *Buenos Vecinos*). Todos estos nomes remiten a las denominaciones medievales de las mueres sobrenaturales que conforman comitivas nocturnas y reparten dones, las *bonae res* ou *bonae foeminae*. L’obispu Guillaume d’Auvergne en *De universo creaturum* (1231) comenta la existencia d’unas *dominas nocturnas* (mueres nocturnas) que, acompañando a *Domina Abundia*, entraban nas casas pa comprobar se había comida y bebida dispuestas pa ellas. *El Roman de la Rose* (ca. 1225-1240) de Jean de Meun menciona a las *bonnes dames* (“las buenas damas”). No siegru XIII el dominicu Vicent de Beauvais cita no sou *Speculum Majus* a las *bonae res* (“las cousas buenas”), a quien las mueres ilusas siguen; l’inquisidor Bernard Gui cita nuevamente a las *bonae res* alrededor de 1324. (Cohn, 1980: 272-279; Cardini, 1982: 28-31; Ginzburg, 2003: 202-213). Carlo Ginzburg afonda nesta relación entre las mueres feéricas y los muertos apuntando que tras las mueres lligadas a las *buenas dieusas* colúmbrase un tema anti-guísimu como ye'l del viaxe extáticu de los vivos hacia'l mundu de los muertos.

29 Esta autora yá alvierte que las danzas son l’exerciciu festivu que de modu más xeneral s’atribuye a las mueres feéricas, yá se manifiesten como seres formosos ou repugnantes, y da testimonios na tradición británica (Briggs, 1992: *Danzas*).

30 Curiosamente las *rusalki*, imaxinadas a veces como formosas mozas de guedeyas verdes, y outras como vieyas horribles, tamién son consideradas entidades pantasmales (Warner, 2005: 42-43; Molina Moreno, 2014).

larre (Cohn, 1980: 276; Ginzburg, 2003: 246 y ss.). Tanto nas liendas sobre fadas como sobre las bruxas vemos narraciones tradicionales que describen a mueres viaxando polas nueites de manera sobrenatural, dambas tienen poderes sobrehumanos y n'ocasiones las dúas actúan a las órdenes d'amos sobrenaturales. Nun estu diu feitu por Gustav Henningsen (1998) sobre los procesos de bruxería en Sicilia promovíos pola Inquisición española entre los siegros XVI y XVII, en tiempos de la dominación de la isla por España, l'investigador danés destaca la existencia del mitu de las *donas de fuera* ("mueres d'afuera"), castellanización del sicilianu *donni di fora* (tamién *donni di locu*, *donni di notti*, *donni di casa*, etc., (Pietré, 1889: 153-177), ye dicir, los seres femininos fantásticos sicilianos metá bruxas, metá fadas, qu'entraban en contactu conos humanos, sobre todo con mueres, que pola sua vez tamién yeran conocidas como mesmu nome de *donne di fuori*. Esas mueres que dicían acompañar a las fadas nos sous viaxes nocturnos foron acusadas de bruxería pola Inquisición española, pues supuestamente axuntábanse conas fadas nos chamaos por Henningsen "sabbats brancos", en contraposición a las xuntas diabólicas de las bruxas. Nestos "aquellarres brancos" celebrábanse banquetes, había comida, bailles y esas mueres mantenían relaciones sexuales con formosos espíritus, y non con horribles diabros. A pesar de la presión inquisitorial, que nun foi excesivamente dura na isla por esti motivu, las supuestas bruxas nunca perdieron el favor de los sicilianos pues yeran consideraban benéficas. N'Escocia, tamién entre los siegros XVI y XVII, varias mueres procesadas por bruxas contoron que s'axuntoron conas fadas, que recibían nomes del tipu de "la buena xente" ou "los buenos vecinos" (Ginzburg, 2003: 203-205, 246 y ss.). Diane Purkiss (2001: 81-82) diz sobre los procesos incoaos contra dúas mueres escocesas acusadas de bruxería que las historias que relatoron estas mueres son cuentos de fadas, en todos los sentíos, non porque creyeran nesas historias, senón porque yeran historias que sintieran antias. Esta noción d'aquellarres brancos, de reuniones festivas maravillosas de seres máxicos con poderes fantásticos como'l de volar, acércase muito a lo que vemos nos relatos orales llioneses sobre las

assembleas bruxeriles que nun amuestran aspectos siniestros, tan solo xoldras noiterniegas amables y burlescas.

Éva Pócs (1989; 2000) señala que nas rexones del centru y sureste d'Europa la figura de la bruxa sobrenatural tien muitas características de las fadas. Nas actas de los xuicios de bruxas que se desarrolloron n'Hungría na Edá Moderna menciónanse varias veces bruxas conos atributos de las fadas. Estas bruxas diban a las casas y llevaban víctimas a las suas xuntanzas atrayéndolas con música y danzas. En dalgunas d'estas narraciones nun hai referencias a los aspectos negativos que normalmente s'asocian conas bruxas, solo la descripción d'un mundu alternativu chenu de belleza y alegría. Esta investigadora húngara destaca que'l motivu más importante de los sabbats de fadas que se describen nos relatos consignaos nos procesos xudiciales d'esi país ye'l de la xoldra con danza.

La interrelación entre las creyencias nas bruxas y en fadas aparez documentada por toda Europa en muitas tradiciones folclóricas, como por exemplu, las qu'afirman que las marcas circulares qu'a veces aparecen na yerba de los praos y que son productu del crecimentu de ciertos fungos, fórmanse pola acción de seres fantásticos (Moreno y Hernández, 2005). Apunta Sébillot (1904: 201-205) qu'en Francia esos cercos na yerba s'atribuyen a las fadas, pero tamién a las bruxas. N'Alemania creyábase qu'esos aniellos se formaban cuando las bruxas salían na nueite de Walpurgis pa danzar nos campos. En Sussex (Gran Bretaña), esti fenómenu denomínase *hag tracks* ("rastros de bruxa"). Los irlandeses llaman a estas formaciones circulares de fungos *fairy rings* ("aniellos de fadas"). En Francia nai-de debía entrar a un *cercle de fées* ("corru de fadas") porque se dicía que podía ser atacáu por enormes sapos venenosos. N'Italia asóciase esti fenómenu conos aquellarres de las bruxas y tienen por nome *cerchi delle streghe* ("cercos de las bruxas"). En Llión esas formaciones circulares son conocidas tamién como *corros de brujas*.³¹

31 Datos propios. Sobre esta cuestión ye interesante esti apunte de Rodríguez Pascual (2003: 116): "Piensan las gentes de estos pagos [las comarcas occidentales zamoranas] que las brujas dejan como señal de su aquellarre, un círculo de hierba pisada, pues decían que se reunían y bailaban –sobre todo bailaban– siempre en

Las bruxas comparten con outros entes míticos llioneses, especialmente los mouros y las mouras (xanas, jianas, encantos...), la sua vinculación a ciertos elementos del paisaxe característicos y, por tanto, la sua presencia na toponimia, de la que damos una muestra non exhaustiva en tierras llionesas: en Prioro (Valderrueda) tenemos una *Covaracha las Brujas*; un *Valle de las Brujas* na Tierra de la Reina; un *Prado de las Brujas* en Muga de Alba; un *Caneiro das Bruxas* en Lubián (Senabria); una *Fraga das Bruxas* en Chaos (Senabria); una *Peña de las Brujas* en Carbellino (Santiago); *Calleja de las Brujas* en Villavieja de Yeltes (El Abadengo). Pero, sobre todo, tenemos topónimos que relacionan a las bruxas con augua: la *Fuente de las Brujas* en San Martín de la Tercia; la *Fuente de la Bruja* na Cueta (Babia); el *Pozo de las Brujas* (una poza no ríu Curueño) en Valde-teja (Los Argüeyos); un *Manantial de la Bruja* en Castrucontrigu (La Valdería) ou una *Fuente de las Brujas* na Veiga'l Palu, en Cagualles (Llacia).

Na lexendaria llionesa alcontramos narraciones que refuerzan la relación de las bruxas cono elementu acuático. José Luis Puerto (2011: 850-851) recueye varias liendas nas que las bruxas, pa nun mancar a naide, van polas nueites a la oriella del ríu a peñar augua con una zaranda:

En Santibáñez del Bernesga, que eran dos chicas y que decían que si eran brujas, que si no eran brujas. Y iban pal hilandero y les decían ellas a las doce que, dice: -Nosotras ahora vais pa casa y vais a dormir. Nosotras tenemos que ir a sacar agua con una ceranda del río, por no ir a hacer daño a nadie.

Esa vinculación de las bruxas con augua tamién está bastante extendida no País Vasco, onde existe la creyencia de que las bruxas s'axuntan nos regueiros y cursos d'augua (Barandiarán, 2012: 79). Nas tradiciones mitolóxicas populares

corro (al baile popular de los domingos se le llamaba precisamente el *corro*). A veces, no solo pisaban la hierba, sino que la quemaban, dejando el suelo completamente calcinado. En esos corros no volví a crecer nada o lo hacía con muchísima dificultad. Cosa parecía ocurría con los sembrados y huertos. El círculo era considerado como propiedad de la brujas”. La misma tradición existe en Salamanca (Puerto, 2018: n^o 1524).

Europeas abundan las referencias a las llavanderas nocturnas, fadas malélicas que pasan las nueites llavando roupa en ríos y regatos (Benozzo, 2013), y lo cierto ye que las liendas llionesas sobre bruxas que zarandan augua nas nueites nos ríos parecen estar emparentadas con esti complexu míticu. N'Aragón vemos de manera inda más evidente la relación entre los mitos de las fadas llavanderas nocturnas y los de las bruxas en relatos orales sobre llugares d'aquelarre nos qu'aparecen simultáneamente, ou n'áreas próximas, descripciones d'asambleas de bruxas y de las míticas llavanderas relacionadas con fadas y encantadas, como ye'l casu de las cuevas de Solencio, en Bastarás, onde alcontramos liendas de reuniones de bruxas con una tradición sobre una moura mitolóxica, ou n'El Turbón, onde, según la tradición, axúntanse las bruxas que son explícitamente identificadas como llavanderas en paremias como la siguiente: “En El Turbón las brujas extienden la ropa blanca al sol” (Gari Lacruz, 1994: 246 y ss.). Curiosamente, las bruxas tamién pueden aparecer pendándose, como indica una lienda recoyida no términu de Pinhal do Douro (Portugal), onde hai un llugar conocíu como *Fraga das Bruxas*, onde las bruxas diban a pendase. Nesa peña hai un pequeñu buracu que está siempre con augua onde las bruxas moyaban el pende (Parafita, 2010: 215). Esa mesma creyencia en que las bruxas se pendan afállámosla en Cataluña, onde la chuvia con sol atribúyese a las bruxas, como evidencia esti conocíu refrán catalán: “Plou i fa sol, les bruixes es pentinen; plou i fa sol, les bruixes porten dol”; ou esti outru de Portugal: “Quando chove e faz sol estão as bruxas a pentear-se”³² (Rohlf, 1966: 119-120). Aunque na tradición llionesa son las mouras encantadas las que se pendan, facen l'abogada y la tienden al sol (Bartolomé Pérez, 2013: 22-23).

La lingüística tamién nos ofrez outru niciu de la confluencia de los complexos lexendarios referíos a las bruxas conos correspondientes a las fadas, que se constata de manera crara se nos fixamos na etimoloxía de los términos *xana* y *jia*

32 La chuvia con sol relaciónase cono acción de seres sobrenaturales como las bruxas en muchos llugares de los que Rohlf cita outros exemplos d'Alemania, sur de Francia ou Italia; nas islas italianas de llengua griega de la Terra d'Otranto dizse que cuando chueve y fai sol, baillan las bruxas.

na, nomes que reciben las fadas en dúas zonas del norte de la provincia de Llión (Bartolomé Pérez, 2013: 17-20), Los Argüeyos y Sayambre, y que nos remiten a *les xanes* d'Asturias y a las *anjanas* de Cantabria. En todos estos casos trátase d'una denominación que deriva del nome de la dieusa romana Diana (Menéndez Pidal, 1900: 376-377); de feito, por toda la Europa románica alcontramos nomes de bruxas ou de fadas que proceden del de la deidá feminina romana (Thomas, 1905: 201-202; Cabal, 1983: 272-276; Lesourd, 1972: 55-74). Todos estos datos, asina cumo las referencias que vemos en textos medievales a la pervivencia de ciertos rituales míticos presidíos por Diana, cumo los conteníos no *Canon Episcopi* ou no *Decretum* de Burcardo, evidencian que la dieusa romana Diana siguiú siendo obxectú de dalgún tipu de veneración popular na alta Edá Media (Cohn, 1980: 269 y ss.; Du Cange, 1883-1887: s.v. *Diana*).³³ Amás, la pervivencia nas llinguas romances de designaciones de bruxas ou fadas que proceden del nome d'esa deidá, parez indicar un vieyu procesu sincréticu entre esa divinidá y determinadas deidades prerromanas locales, asina cumo la sua posterior subsistencia, yá n'ambientes plenamente cristianos na más temprana Edá Media, en tradiciones míticas vivas entre las masas campesinas europeas a lo llargo de centurias (Lesourd, 1972; Ginzburg, 2003: 183-245; Eliade, 1997: 97-118).

7. Las supuestas bruxas reales

Hai una peculiar tipoloxía de narraciones orales lionesas protagonizadas por vieyas reales calificadas cumo bruxas que tienen poder pa mancar ou facer enfermar a outras personas sin necesidá de contactu físicu, que viven (pero sobre todo que vivieron) nas contornas de los narradores d'esas historias, y de las que se cuentan sucedíos frecuentemente relataos cumo verídicos. Nesti xéneru de relatos la figura de la bruxa diferénciase craramente de la imaxe de las bruxas míticas qu'aparecen nas liendas y creyencias de la tradición oral lionesa examinadas hasta agora. Reproduzo outros dous etnotextos d'Alija

³³ Tenemos que sumar tamién la notable referencia que nos oufrez San Martín de Braga no sou *De correctione rusticorum*, onde reprobaba'l cultu que daquella daban los campesinos del noroeste peninsular a muitos demonios, incluídas "in siluis Dianis".

de la Ribera que foron contaos cumo acontecimientos ciertos, hasta'l puntu de que la protagonista de las mesmas foi una vieya d'esi mesmu llugar, desaparecida hai décadas, a la que s'atribuían poderes malignos;³⁴ na primera de las historias la bruxa echa'l maldegüeyu a un nenu:

Aquí a [...], que vive ahí toavía, vivía ahí su padre y su madre, y le tuvieron a él ahí de chavalín, a éste; y siempre malo, siempre malucho. Y le echaron la culpa a la tía [...]. Era una bruja de miedo. Y la cogió [el padre] un día –ya empezó a sospechar–, la cogió pol cuello; dice:

–“Si otro día le pasa algo al chico ¡la ahorco!, ¡no se me va!, ¡la ahorco!”.

Desde aquel día, santas pascuas, no volvió más a estar el chico malo. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

Na segunda la bruxa estropia un carru:

Y al tío [...], ¡hombre! Pasó el río, iba [...] con él, este el chavalín –no ves que entonces se pasaba [=vadeaba], no había otro sitio. Y al llegar a la güerta del tío Marcelino, un poco p'acá, que se marchó una rueda –el teñazo que marchó p'arriba, y se le marchó [el carro]– y la encontraron a la tía [...]. Cogió la ijada; dice:

–¡Si otro día me hace la mínima, la mato!, ¡no se me va, eh!

Y porque se marchó; si no, la mata aquel día ya. Le echaba la culpa que le había quitao el teñazo del carro. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).

Juan Francisco Blanco (1992, 47-57) diz qu'en tódalas provincias castellanas y lionesas la creyencia popular nas bruxas estuvo extraordinariamente arraigonada, conservándose muitas historias *reales* que lo atestiguan y ratificando que “se trata de testimonios verídicos, no de cuentos imaginarios”, anque al falar de bruxas esos testimonios circunscríbense siempre a:

³⁴ Respetando la voluntá del narrador, Cecilio Pérez Álvarez (1923-2007), elimino de la transcripción los nomes de los protagonistas.

[...] mujeres *tenidas por, consideradas, con fama* de brujas. Por consiguiente, estamos ante una categoría –la de bruja– no real, sino atribuida por las gentes [...]. No se trata de cuentos o leyendas, es decir, de historias sobre las que el informante tenga conciencia clara de su irrealidad. Son siempre acontecimientos localizados temporal y espacialmente y con protagonistas nominales.

En realidá esti tipu d’historias de bruxas, conas características señaladas por esti destacáu folclorista salamanquinu, si tienen una fuerte impronta lexendaria que parte d’una base narrativa arquetípica que se repite y reactualiza no tiempu por aciu de relatos tradicionales que solo cambian el nome de los personaxes (la supuesta bruxa y las suas víctimas), por más qu’estean protagonizadas por personas reales y asitiadas nuna contorna precisa y cercana (cásique siempre’l mesmu llugar del propiu narrador). Estamos ante un procedimientu d’encarnación de liendas arquetípicas, nas qu’arrincando d’un relatu estereotipáu de carácter míticu ou lexendariu, llogra caracterizase a un persona real (Caro Baroja, 1991: 55). Nun podemos esquecer tampouco que la creyencia na existencia de personas que son quien a causar perxuicios de todú tipu a los sous vecinos ye antigua y mui xeneralizada, y que la canal pa despreñar esa creyencia son la fama y el rumor (Castell i Granados, 2013: 254-259; Canellada Llavona, 1983: 137-140). Eva Lara Alberola caltién que muios relatos conteníos no *Malleus Maleficarum*, ou en testimonios arrecadaos en procesos contra las bruxas, entrarían na categoría de rumores, pero esas faladurías nun xurdían de la nada, senón que garraban como base motivos tradicionales orales. Outra narración oral d’Alija de la Ribera, exemplifica esti procedimientu d’empresar como base una historia popular bastante extendida na Península Ibérica pa reafirmar y amostrar la fama de supuestas bruxas que tenían ciertas muyeres que vivían nos puebros vecinos al del narrador, los de la ribera opuesta del ríu Bernesga:

En la iglesia esa de Torneros —ahí en Las Vegas³⁵ habían muchas brujas, tenían fama de eso—, y si dejaba el cura el misal abierto no podían salir de la iglesia, que se quedaban y que no podían salir. Conque ya un día allí unas cuantas, y venga.

—“¡Qué voy a cerrar la iglesia, salen o no salen!” —dijo el cura.

Nada, nadie decía nada. Y llega ahí, ya una se atrevió, dice:

—Sí, pero haga el favor, vaya y cierre el misal.

Fue, cerró el misal. Según cerró, salieron todas; si no, no podían salir. Eso yo lo he oído contar, pero dicen que fue cierto. (Cecilio Pérez Álvarez, comunicación personal, agostu del 2002).³⁶

José Miguel de Barandiarán (2012: 11-15) diz que las bruxas son como personaxes en busca d’actores, y a través d’esta personificación del ente míticu nun ser humanu real y gracias a estas historias, produzse una relevante función nas sociedades rurales, como ye la de que la persona acusada de bruxa sirva de chivu expiatoriu como ánimu d’explicitar que’l mal tien un orixe craru, cercanu, pudiendo identificase nuna persona concreta a la que se puede combatir yá seya con procedimientos máxicos, ou como usu de la violencia física ou l’amenaza del sou empréu, pues la bruxa ye nestas historias un ser humanu real y, por ello, vulnerable (Henningsen, 1983: 344-345).

Conclusiones

L’estereotipu de la bruxa satánica que pertenez a una secta diabólica, tien pautu como demoniu y vai volando al aquellarre p’adoralu, foi

35 Las Vegas ye la denominación que reciben los puebros de Sotico, Torneros del Bernesga y Grulleros n’Alija y n’outros llugares de la subcomarca sobarribana de La Ribera. Sobre la creyencias en bruxas nesa zona, en Grulleros concretamente, véyase Alvear (1924).

36 Esta historia que trata sobre la retención de muyeres sospechosas de ser bruxas no interior d’una iglesia, conozse dende la Edá Media (Liebrecht, 1856: 26), y aparece con frecuencia na lexendaria tradicional ibérica (Pereda 1871: 137-138; Giner Arivau, 1886: 232; Vasconcellos, 1882: 310; Pedrosa, Rubio Marcos y Palacios Palomar, 2001: nºs 331 y 373 a 376; Vaqueiro, 2011: 301).

una creación docta que se xenerou no siegru XV amesturando distintas creencias de la primitiva mitoloxía paneuropea como las terroríficas *lamias* y *striges* grecolatinas, y outros seres de tipo feérico. La bruxa ibérica foi en principiu una d'estas arcaicas figuras fabulosas; de feito, la propia palabra *bruxa*, presente en tódolos romances ibéricos (*bruixa*, *broxa*, *bruja*, *bruxa*), tien un orixe míticu, pues d'identificar a un inquietante y malváu numen nocturnu nas fuentes peninsulares más antiguas onde se rexistra, pasou a redefinirse a finales de la Edá Media pa designar a mueres reales acusadas de practicar el delitu imaxinariu de bruxería.

La tradición lionesa ofrece testimonios de narraciones orales protagonizadas por bruxas que podemos adscribir a dúas categorías esenciales: la *bruxa-xeniu*, (un *daemon* con atributos sobrenaturales que ye quien a colase nas casas ou vai volando a xuntanzas nocturnas onde se bailla), ou bien la *bruxa-persona real* (xeneralmente una vecina del llugar con capacidá pal *maleficium* y con supuestos poderes metamórficos), pero n'entrambos los dous casos nos relatos lexendarios lioneses de bruxas rescampa sempre'l carácter míticu d'esti personaxe que parez fundir los sous raigaños más viejos na antigua mitoloxía del Dobre y nas creencias sobre colectivos femininos feéricos que conforman cortejos festivos nocturnos.

Referencias

- Ahn, M. y Guzmán Almagro, A. (2013). Enigmas de identidad: ¿lamias, estriges o brujas? *De lamiis et pythonicis mulieribus* y otros tratados demonológicos del siglo xv. *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevali*, 3, 1-23.
- Alberro, M. (2004). *Diccionario mitológico y folklórico céltico: desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*. Betanzos: Briga.
- Alinei, M. (1999). Streghe come animal, animal come streghe: una nuova etimologia di sp. BRUJA. *Quaderni di Semantica*, 20(2), 225-232.
- Alonso Garrote, S. (1909). *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga. Notas gramaticales y vocabulario*. Astorga: Imprenta de P. López.
- Álvarez, S. (1987). *Cousas de aquí. Cuevas del Sil*. León: Nebrija.
- Álvarez Bardón, C. (1981). *Cuentos en dialecto leonés*. León: Nebrija.
- Alvear, J. (1924). Un lugar de brujería. *Vida Leonesa*, 37, s. p.
- Alves, A. B. (2006). *Cuntas de bruxas (Contos de bruxas)*. Lisboa: Apenas Livros Editora.
- Asociación Cultural Zamorana Furmientu. (2017). El viento en la provincia de Zamora. *El Llumbreiru*, 48, 1-5.
- Azurmendi Intxausti, M. (2012). A vueltas con el término "aquelarre". *Revista Internacional de los Estudios Vascos, número extraordinario 9*, 42-53 [número dedicado a *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*].
- Barandiarán, J. M. (2012). *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa.
- Bartolomé Pérez, N. (2013). *Mitoloxía popular del Reinu de Llión*. Llión: Asociación Cultural Faceira.
- Benozzo, F. (2013). Lavandaie notturne nel folklore europeo: per una stratigrafia preistorica. En S. M. Barillari y A. Scibilia (Eds.), *Dark Tales. Fiabe di paura e racconti del terrore. Atti del Convegno di Studi sul Folklore e il Fantastico (Genova, 21-22 novembre 2009)* (pp. 79-100). Roma: Aracne.
- Blanco González, J. F. (1987). *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.
- Blanco González, J. F. (1992). *Brujería y otros oficios populares de la magia*. Valladolid: Ámbito.
- Briggs, K. (1992). *Diccionario de las hadas*. Palma de Mallorca: José Olañeta, Editor.
- Briggs, K. (2002). *The Fairies in Tradition and Literature*. London: Routledge.
- Cabal, C. (1983). *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte. Los dioses de la vida. El sacerdocio del diablo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Campagne, F. A. (1997). El largo viaje al Sabbat: la caza de brujas en la Europa Moderna. En F. A. Campagne (Ed.), *Fray Martín de Castañega Tratado de las supersticiones y hechicerías* (pp. X-CXXVIII). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras.
- Campagne, F. A. (1999). El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval. *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires*, 5, 53-74.

- Campagne, F. A. (2008). Witch or demon? Fairies, vampires and nightmares in Early Modern Spain. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53, 381-410.
- Campagne, F. A. (2009). *Strix Hispanica: Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Canellada Llavona, J. (1983). *Leyendas, cuentos y tradiciones*. Oviedo: Ayalga Ediciones.
- Cardini, F. (1982). *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península.
- Caro Baroja, J. (1933). Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca. *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13, 87-145.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- Caro Baroja, J. (1995). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castañón, L. (1977). *Refranero asturiano*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Castell i Granados, P. (2013). *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)* (Tesis doctoral inédita). Universitat de Barcelona, Barcelona, España.
- Castell i Granados, P. (2014). “Wine vat witches suffocate children”. The mythical components of the Iberian witch. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 170-195.
- Cirac Estopañán, S. (1942). *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Jerónimo Zurita.
- Cohn, N. (1980). *Los demonios familiares en Europa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1991-1997). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, 6 vols. Madrid: Editorial Gredos.
- Cortés y Vázquez, L. (1950). Dos textos dialectales de Rihonor y dos romances portugueses de Hermisende. En *Miscelânea de Filologia, Literatura e História Cultural à Memória de Francisco Adolfo Coelho (1847-1919)* (pp. 388-403). Lisboa: Centro de Estudos Filológicos.
- Cortés y Vázquez, L. (1955). Brujas en Villarino. *Monterrey*, 1, 13-16.
- Cortés y Vázquez, L. (1981). *Leyendas, cuentos y romances de Sanabria*. Salamanca.
- Cuenca Muñoz, P. (1992). *Lope de Barrientos. Tractado de la divinança. Edición crítica y estudio*. (Tesis doctoral inédita). Universidad Complutense, Madrid, España.
- Dias, J. (1953). *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Porto: Instituto de Alta Cultura - Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- Du Cange [Charles du Fresne] (1883-1887 [ed. orixinal 1678]). *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 10 vols. Niort: L. Favre.
- Eliade, M. (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Paidós.
- Espinosa, A. M. (1987-1988). *Cuentos populares de Castilla y León*, 2 vols. Madrid: CSIC.
- Fuente García, A. M. (2000). *El habla de La Cepeda (León). I. Léxico*. León: Universidad de León.
- García Arias, X. L. (2018). *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA) (A-B)*. [Uviéu]: Universidá d’Uviéu - Academia de la Llingua Asturiana.
- García y García, A. (Ed.). (1984). *Synodicon Hispanum III. Astorga, León y Oviedo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García y García, A. (Ed.). (1987). *Synodicon Hispanum IV. Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García y García, A., Alonso Rodríguez, B. y Cantelar Rodríguez, F. (Eds.). (2002). *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garmendia Larrañaga, J. (2007). *Apariciones, brujas y gentiles. Mitos y leyendas de los vascos*. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Gari Lacruz, Á. (1993). Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral. *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, 241-261.
- Giner Arivau, L. (1886). Contribución al folk-lore de Asturias. Folk-lore de Proaza. En *Folk-lore español. Biblioteca de tradiciones populares españolas* (pp. 101-310). Tomo VIII. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Ginzburg, C. (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Ediciones Península.
- González, J. A. (2010). Brujas en comunidades rurales: Identidad, poderes y narraciones en un “pueblo de brujas” del centro-occidente español. *Revista de Folklore*, 348, 183-187.

- González Terriza, A. A. (2016). *La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
- Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Henningsen, G. (1991-1992). The white sabbath and other archaic patterns of witchcraft. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 37, 293-304.
- Henningsen, G. (1998). Le donne di fuori. Un modello arcaico del sabba. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 1(0), 45-60.
- Henningsen, G. (2012). El invento de la palabra *aque-larre*. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, número extraordinario 9, 54-65 [número dedicado a *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*].
- Henningsen, G. (2014). La Inquisición y las brujas. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 133-152.
- Idoate Iragui, F. (1972). *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*. Pamplona: Aranzadi.
- Jacques-Chaquin, N. y Préaud, M. (Eds.). (1993). *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles): colloque international ENS Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Lara Alberola, E. (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. [València]: Publicacions de la Universitat de València.
- Lara Alberola, E. (2015). La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, 32(1), 41-65.
- Lara Alberola, E. (2016). Leyendo la brujería: la escritura o reescritura de esta creencia en el *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, 33(2), 167-190.
- Lecoteaux, C. (2005). *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*. Palma de Mallorca: José J. Olañeta, Editor.
- Lesourd, D. (1972). Diane et les sorcières. Étude sur les survivances de Diana dans les langues romanes. *Anagrom*, 1, 55-74.
- Liebrecht, F. (Ed.). (1856). *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*. Hannover: Carl Rümpler.
- Lisón Tolosana, C. (1992). *Las brujas en la historia de España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Llano Roza de Ampudia, A. (1983). *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Martins, M. (1957). O Penitencial de Martim Pérez em medievo-português. *Lusitania Sacra*, 2, 57-110.
- Mauzy, Alfred. L. (1994 [1843]). *Les Fées au Moyen Âge*. Bruxelles: Éditions Savoir pour Être.
- Mazuela-Anguita, A. (2015). ¿Bailes o aquelarres? Música, mujeres y brujería en documentos inquisitoriales del Renacimiento. *Bulletin of Spanish Studies* 92(5), 725-746.
- Menéndez Pidal, R. (1990). Etimologías españolas. *Romania. Recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes*, 115, 334-379.
- Molina Moreno, F. (2012). *De cómo las rusalki sobrevivieron al gulag*. [Recuperáu de http://webs.ucm.es/info/amaltea/acis/docs/20120314_Molina_Rusalki.pdf].
- Molina Moreno, F. (2014). Las *rusalki* eslavas orientales. ¿Ninfas, sirenas o fantasmas? En M. Aguirre Castro, C. Delgado Linacero y A. González-Rivas (Eds.), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* (pp. 217-231). Madrid: Abada Editores.
- Montaner, A. y Lara, E. (2014). Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos. En A. Montaner y E. Lara (Eds.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento* (pp. 33-184). Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Morán Bardón, C. (1948). Notas folklóricas leonesas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 4, 62-78.
- Moreno, E. J. y Hernández, J. E. (2005). Los corros de hadas / Fairy rings. *Acta Botanica Venezuelica*, 28(1), 161-165.
- Orazi, V. (1997). *El dialecto leonés antiguo. (Edición, estudio lingüístico y glosario del Fuero Juzgo según el Ms. Escorialense Z.III.21)*. Madrid: Universidad Europea - CEES Ediciones.
- Paiva, J. P. (2002). *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas": 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial.
- Parafita, A. (2010). *Património imaterial do Douro. Narrações orais: contos, lendas, mitos. Vol. 2. Peso da Régua: Fundação Museu do Douro*.
- Paul Arzak, J. I. (2008). El aquelarre, una invención afortunada. *Gerónimo de Uztariz*, 23-24, 9-40.
- Pedrosa, J. M., Rubio Marcos, E. y Palacios Palomar, C. J. (2001). *Héroes, santos, moros y brujas. (Leyen-*

- das épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos). *Poética, comparatismo y etnotextos*. Burgos: Tentenublo.
- Pereda, J. M. (1871). *Tipos y paisajes. Segunda serie de Escenas Montañesas*. Madrid: Imprenta de T. For-tanet.
- Pérez, J. (2010). *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa.
- Pietré, G. (1889). *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano, vol. 4. Esseri soprannaturali e maravigliosi*. Palermo: Libreria L. Pedone Lauriel di Carlo Clausen.
- Pócs, É. (1989). *Fairies and witches at the boundary of south-eastern and central Europe*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Pócs, É. (2000). *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Puerto, J. L. (1992). El mundo de las creencias en la comarca salmantina de Los Agadones. Las brujas. *Revista de Folklore*, 138, 183-184.
- Puerto, J. L. (2011). *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*. León: Diputación Provincial de León - Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Puerto, J. L. (2018). *Leyendas de tradición oral en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Instituto de las Identidades - Diputación Provincial de Salamanca.
- Purkiss, D. (2001). Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories. En S. Clark (Ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan.
- Rodríguez Pascual, F. (2003). *Sobre magia y brujería*. Zamora: Editorial Semuret.
- Rohlf, G. (1966). *Lengua y cultura. Estudios lingüísticos y folklóricos*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- Rúa Aller, F. J. (2012). Meteorología popular en la Valduerna (León). *Revista de Folklore*, 366, 33-54.
- Rúa Aller, F. J. y Rubio Gago, M. E. (1986). *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. León: Diputación Provincial.
- Rúa Aller, F. J. y Rubio Gago, M. E. (2009). *Brujos y brujerías*. León: Edilesa.
- Sánchez, T. A. (Ed.) (1782). *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV. Tomo III. Poema de Alexandro Magno*. Madrid.
- Sébillot, P. (1898). *Littérature orale de l’Auvergne*. París: G.P. Maisonneuve et Larose.
- Sébillot, P. (1904). *Le folk-lore de France. Tome premier: Le ciel et la terre*. París: Librairie Orientale & Américaine - E. Guilmoto, Éditeur.
- Siemens Hernández, L. (1970). Noticias sobre bailes de brujas en Canarias durante el siglo XVII. Supervivencias actuales. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 16, 39-63.
- Tausiet Carlés, M. (1998). Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII). *Temas de Antropología Aragonesa*, 8, 61-84.
- Thomas, A. (1905). Gloses provençales inédites tirées d’un ms. des *Derivationes* d’Ugucio de Pise. *Romania. Recueil trimestriel consacré à l’étude des langues et des littératures romanes*, 134, 177-205.
- Turienzo Martínez, A. (2005). La brujería leonesa. *Revista de Folklore*, 294, 183-196.
- Uría Riu, J. (1976). *Los vaqueiros de alzada y otros estudios (de caza y etnografía)*. Oviedo: Biblioteca Popular Asturiana.
- Valencia, P. (1993). *Obras completas de Pedro de Valencia. Volumen VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. (Estudios introductorios, notas y edición crítica por Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Álvarez). León: Universidad de León.
- Vaqueiro, V. (2011). *Mitoloxía de Galiza. Lendas, tradicións, maxias, santos e milagres*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Vasconcellos, J. L. de (1882). *Tradições populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel & C.^a Editores.
- Warner, E. (2005). *Mitos rusos*. Madrid: Akal.
- Zipes, J. (2014). *El irresistible cuento de hadas. Historia social y cultural de un género*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibíu: 25/01/2019

Acceptáu: 13/02/2019

Palacios del Sil: relatu etnográfico

Palacios del Sil: ethnographic story

Roberto GONZÁLEZ-QUEVEDO

Universidá d'Uviéu

gonzalezroberto@uniovi.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8039-6150>

Resume:

Nesti trabayu faise un relatu de los rasgos fundamentales de la cultura ya las instituciones sociales propias del concechu de Palacios del Sil, asitiáu al norte de la provincia de L.león. Esti relatu faise con un repasu de los trabachos de campu, cono métodu de la observación participante, ya la bibliografía que l'autor d'esti estudiu vien fayendo dende cuantayá. Escomiéizase estudiando los aspeutos de la ganadería, na que la vaca tien un puestu mui importante que chega a tolos ámbitos culturales, como'l mundu simbólicu ya las emociones coleutivas. Por supuestu, outros aspeutos de la ganadería son bien relevantes ya complementanse con actividad agrícola, también de muita importancia social ya económica. Tras l'estudiu de los trabachos de recolección, que tradicionalmente tenían una importancia decisiva na vida diaria, estúdiase'l mundu máxicu, especialmente en cuantas al tema del mal de güechu ya los ritos de curación en xeneral. Al final trátase la cuestión de la tradición oral, que yía mui rica en cuentos populares, lleendas ya mitos, que se tienen pañao ya axeitao l.literariamente nuna interesante literatura local.

Palabras clave: Palacios del Sil (L.león), agricultura, ganadería, ritos, creencias, tradición oral.

1. Las vacas

El ganáu vacunu yera la base de la economía en Palacios del Sil hasta que vieno la industria del carbón ya la economía de mercáu. El cuidáu diariu de la vaca, que se repite no ciclu de los doce meses (González-Quevedo, 1997a), realízase non sólo na casa campesina sinón también nos espacios abiertos de los praos ya de los pastos altos de las brañas ya de La Sierra.

Abstract:

In this work an account is given of the fundamental features of the culture and social institutions of the municipality of Palacios del Sil, a town located in the north of the province of León. This account is carried out through an overview of the field work, with the method of participant observation, and publications that the author of this study has been doing for years. The first topic of study is the aspects of livestock, in which the cow occupies a very important position and that extends to all cultural aspects such as the symbolic world and collective emotions. Of course, other aspects of livestock are very important and are complemented by agricultural activities, also of great social and economic importance. After studying the harvesting activities, which traditionally had a decisive importance in family life, the magical world is studied, with special emphasis on the subject of the evil eye and healing rites in general. Finally, the question of oral tradition is addressed, very rich in folk tales, legends and myths, which have been collected and literarily prepared by an interesting local literary scene.

Keywords: Palacios del Sil (León), agriculture, livestock, rites, magical beliefs, oral tradition.

Nos últimos tiempos la ganadería de la vaca sufre un cambiu mui fondu en Palacios del Sil. En diversos estudios tien analizáose con detalle cómo son los rasgos d'esti procesu de cambiu socioeconómicu (González-Quevedo, 1991a) ya la importancia decisiva que nesti procesu tien el sistema de distribución de los roles de xéneru (González-Quevedo, 1991a; 1993b). Un momentu importante nestas fases de cambiu a nivel microeconómicu son los procesos de toma de decisión

de seguir con o dexar el ganáu, que son un índiz extraordinariu de los rasgos más fondos de la estructura social ya económica (González-Quevedo, 1987b). La integración nos circuitos del mercáu del l.leite ya de la carne trasformóu la economía tradicional, pero l.levoú darréu tamién una aceleración del procesu de sustitución cultural ya l.lingüísticu (González-Quevedo, 1997a).

Igual la cuestión de la vaca ya la ganadería que los outros asuntos culturales de Palacios del Sil recuéchense con muita plasticidá ya detalle na obra l.literaria feita nos últimos anos nesta zona (especialmente González ya González-Quevedo 1980a; 1980b; 1982; 1983; 1985; 1990).

Nun hai dulda de que las vacas son l'elementu fundamental de la economía, pero sonlo tamién en cuantas a las instituciones culturales en xeneral, a las costumes ya a las formas de vida ya a la mentalidá de la xente.

Cada vaca tien un nome, cousa mui significativa. Ya detrás del nome l'amu tien una teoría de la sua manera de ser, de las suas malas artes, de las suas cousas buenas, pa qué val ya pa qué nun val. El dueñu de la vaca sabe cuálú yía'l sou xacer ya que los sous vezos vienen de la herencia recibida de los sous antepasaos. Él conocíu a la sua madre ya a la madre de la sua madre ya sabrá cuálá yía l'ascendencia que dexóu marcáu'l pelax de la vaca. La vaca yía como una persona más na casa ya la xente de la familia comenta lo que-l.ly pasa a la vaca como si fuera un miembru más de la familia (v. "La vaca Galana", en González, 2008: 39-52).

A lo l.largo de bien de tiempu muitas familias del pueblu tenían vacas ya nun las necesitaban, pero costába-l.lys dexalas porque ¿cómo sería la vida sin vacas?

La vaca yía'l gran animal capaz de convertir n'alimentu ya riqueza los praos de los val.les ya los pastos de las alturas. De dalguna manera puei dicise que, dende va cerca d'un sieglu, gracias a los salarios que vienen de la mina, las vacas nun son necesarias, pero la xente nun quier dexalas. Las vacas yeran el corazón de la cultura de Palacios del Sil ya'l sou destín yera tamién el destín de tola cultura hestórica feita nestos val.les palaciegos.

L'amor que se siente pola vaca vese si muere una d'el.las o si cai por un barrancu o nuna fana

o si la come l'osu. Perder una vaca vese como una desgracia mui grande ya, amás del desastre económicu, hai una gran pena sentimental, cousa que n'otros sitios resultaría una emoción desproporcionada.

Mesmamente cuando se vende la vaca ya hasta cuando se vende bien, los miembros de la familia quedan tristacos ya paez-l.lys qu'hai un sitiú vacíu na casa. Pa consolase, la xente pon el nome de la vaca ausente a dalguna *xatina* pa seguir acordándose d'el.la.

La vaca da mui trabachu diariu, pero dalu toul anu, siguiendo'l ciclu anual. Según pasan los meses el trabachu conas vacas va cambiando, como puei vese cono que se diz darréu.

Pol iviernu las vacas taban siempre na corte ya sacábanse namás pa beber en dalgún pilón de las fuentes del pueblu, hasta que se puxo augua corriente nos *preselbes*. Hai que cebalas tolos días cona yerba guardada nel *pachar* o *parreiru*. Esta yerba seca va *mesándose*, o *seya*, sacándose con un *garabitu*.

A las vacas hai que *muñilas* tamién dúas veces al día. Pa muñir úsase un tenralín ya las que muñen son cuasi siempre las mucheres. Tamién tolos días hai que l.limpiar la corte con un *rodabiel.lu* o *catabiel.lu*, sacando'l cuitu cona *pala'l cuitu* ya barriendo con un *codoxu*, una escoba feita de la planta del mesmu nome ya con corras. El *cuitu* hai que lu amontonar nuna esquina del corral.

Cuando yá se barríu la corte, hai que *mul.lir* pa que las vacas nun se manquen no suelu. Pa mul.lir úsase *pacha* ya fuechas d'árboles. Las fuechas mechoreas pa mul.lir son las que pudren bien. Las fuechas que mechor pudren son las de nogal o *conxal*, las de choupu ya las de manzanal, pero las de castañal pudren malamente. Tamién se pon nel suelu pa muñir la yerba que nun comíu la vaca ya sobróu nel *preselbe*.

Si pol mes de febreiru hai mui buen tiempu puei sacase yá la parexa de vacas pa l.levar el carru ya repartir el cuitu polas tierras. Tamién puei empezase a l.levar el ganáu pol monte baxu.

Al chegar la primavera, por abril, yá las vacas van a los praos a pacer, cousa que pide qu'haya una persona que las cuide, xeneralmente nenos, si los hai. Salir a pacer depende del tiempu que faiga.

Por abril la parexa de vacas ayuda nos trabachos de la *sementera* ya cuando va terminando'l mes dalgunas vacas van pa la braña ya outras van pa La Sierra. A la braña van las vacas de l.leite, pa que los *brañeiros* puedan muñilas tolos días na *cabana*. Las vacas secas, que nun tienen l.leite, van pa La Sierra, onde quedan sueltas.

La parexa de las vacas que l.levan el carru sigue ayudando na *sementera* hasta'l vente de mayu, cuando van tamién o pa la braña o pa La Sierra. A las vacas que van a La Sierra hai que las vixilar tolas semanas: va unu de la familia a mirar cómo andan ya de pasu da razón a los vecinos de cómo alcontraron a las de los outros. La xente conoz las vacas de los outros tamién, xeneralmente pola *chueca*.

Pol branu hai que dir a la yerba, pol mes de Santa Marina. Fai falta tener en casa la parexa de vacas pa tirar del carru ya entós hai que dir a la braña o a La Sierra pa garrar las vacas que faen falta pal carru ya baxalas.

Por setiembre'l tiempu va poniéndose malu ya a finales la xente va baxando las vacas. En cuatro o cinco días las brañas ya La Sierra quedan ermas, sin xente. Tamién por setiembre la xente tien que faer el trabachu de dir a la *fuecha*, o seya, tienen que dir conos carros a pañar *gamachos* ya *fuecha* de rebol.lu pa tener nel iviernu pal ganáu.

Cuando las vacas vienen de la braña o de La Sierra vienen mui guapas ya gordas, porque síenta-l.lys mui bien l'aire l.libre ya comen afarta. Como yá se dixo, a La Sierra mándanse las vacas secas ya tamién las *manías*, que nun quedan preñadas ya tamién el ganáu que nun creció del tou entodavía: *los magüetos*, *los osenos*, *los xatos*. Mándanse tamién a La Sierra las vacas *cercanas*, que van a parir non mui tarde, ya a las qu'hai que vixilar mui. Si'l partu s'adelanta, nun hai problema p'alcontrar a la cría porque la vaca conoz mui bien al tenral.

Pol outuenu, nos meses d'outubre ya noviembre las vacas vuelven a pacer: pacen l'*outuenu* de los praos. Pero en cuantas que la nieve asoma las vacas van outra vuelta pa la corte, onde pasarán l'iviernu.

Nos últimos anos cambiou muiísimo l'alimentación de las vacas ya la xente entamou da-

l.lys piensos compraos, aunque los praos siguen siendo imprescindibles.

Cúmplese mui bien el calendariu anual pa nun romper l'equilibriu del sistema. Asina, hai que tener mui cuidáu de que las vacas nun coman la yerba del mes de mayu, porque como diz el reflán, "*l.lampazada* de mayu nun cubre en toul anu".

No mui valoratible estudiu de Guzmán Álvarez (*El habla de Babia y Laciana*, 1949) hai informaciones onde apaez una cultura, especialmente la material, asemechada a la qu'atopamos en Palacios del Sil, principalmente cuando'l gran l.lingüista babianu se refier a la zona l.lacianiega. En cuantas a la ganadería de las vacas, igual que no tocante a los outros aspectos etnográficos que más tarde va a estudiase, alcontraríanse elementos ya aspectos qu'en dalgunos casos aseméchanse a los amosaos n'estudios etno-l.lingüísticos feitos en zonas próximas.¹ La consulta d'estos estudios yía interesante pa faer comparanzas ya análisis que puen tener gran interés.

2. Los praos ya la yerba

Los praos, que puen ser de distinta clas, necesitan cuidaos, especialmente de riego ya de conservación (González-Quevedo, 1987a: 162-163), pero resulta especialmente intensa la inversión de fuerza humana no branu al recocher la yerba pal iviernu, lo que significa un procesu complexu que se fai d'alcuertu cona lóxica de la reciprocidad equilibrada ente grupos de parentescu de campesinos (González-Quevedo, 1997a) ya d'alcuertu con un determináu repartu de roles de xéneru (González-Quevedo, 1991a; 1994e). Esti trabayu de la yerba val como exemplu paradigmáticu de la distribución desigual nel tiempu de los esfuerzos de la casa campesina, que xunto a meses d'escasa actividá, l'iviernu, por exemplu, tien dalgunos días onde se concentra una actividá total (González-Quevedo, 1997a; 1997b; 1997c). En Palacios del Sil, pola mor de la orografía, la xera de *la yerba* yera especialmente difícil (González-Quevedo, 1997c).

¹ Por exemplu, amás d'otros, Álvarez ya García, 1994; Cano, 1981; Casado Lobato, 1948; Fernández, 1960; Fernández González, 1978; Fuente García, 2000; Gancedo, 2013, 2018; González González, 1983; Krüger, F., 1947, 1987; Pérez Gago, 1997 ya Rodríguez Hidalgo, 1982.

Los praos ya los pastos de los altos son lo que fai posible la ganadería de las vacas. Los praos hai que regalos, hai qu'echá-l.lys l'augua pa que salga mui bien de yerba ya pa eso la xente fai *banzaos* nos ríos ya l.lleva l'augua polas *presas* pa que cheguen a esos praos. Nos praos hai unos canaliel.los na tierra que reparten l'augua por tola finca ya tienen el nome de *duviachos*. Los praos mechores son los que tán cerca del pueblu con una paré alrededor ya tienen el nome de *corradas*. Tamién hai praos que tienen augua siempres ya tán de continu mochaos porque nel.los naz una fontiquina o vien augua d'una fuente: son las *l.lamas*. Los praos malos que nun se riegan ya dan poucu verde chámanse *pascones* ya los que tán xunto al Ríu Sil, na *marina*, ya tienen mui bien de piedras chámanse *l.leirones*. Tamién puen pacer un poucu las vacas nos *poulos*, que son campos con propietariu particular pero de mala calidá ya xeneralmente xunto al monte.

Pa regar los praos hai *vecera*, anque non siempres, ya cuando nun hai *vecera* tien entovía más importancia tar atentu pa que nun te quiten l'augua.

Pero los praos necesitan, amás de l'augua, que los amos o *los renteiros* cuiden los cierres ya tamién la paré que tienen dalgunos. Hai que quitar tamién las malas yerbas, como *los xiplos*, *las badul.las* ya *las carbazas*. Tamién hai qu'estrecare (echá-l.lys cuitu) las *corradas* ya los praos buenos que tán cerca de casa. Pol outuenu fai falta quitar las fuechas de los árboles, especialmente las de las castañales, que nun pudren ya son malas.

Las vacas andan polos praos pola primavera ya pol outuenu. En mayu dexan de pacer pa qu'haya yerba pol branu. Pol mes de noviembre las vacas tienen que marchar tamién ya dexan de comer l'outuenu.

Tien qu'haber alguién que tea cono ganáu nos praos ya suelen ser los nenos, si la casa tien. Los nenos ya los mozos divertíanse siempres mui fayendo *cayaos* ya *palos pintos* (palos adornaos con dibuxos feitos con una navacha). Tamién faían con navachinas dalgún molín pa xugar.

Pol branu chega la cousa de *la yerba*. La yerba yía'l conxuntu de trabachos que fai la casa fa-

miliar pa segar la yerba madura de los praos ya metela no *pachar* pa toul iviernu.

Los primeros trabachos pa la siega (González, 2011) son los de tener bien preparada la *gadaña*. La *gadaña* hai que la *cabruñar* pa que tenga buen corte. El día de la siega los segadores l.llevántanse mui ceo ya marchan pal prau cona *gadaña* ya tamién cono cachapu. Nel cachapu, un cuernu de vaca, va una piedra, *la piedra d'afilare*, con un pouquín de yerba húmeda. Según van segando los segadores va quedando la yerba amontonada en fileras que son los *maral.los* o *l.liñuelos*.

Pa la yerba ayúdanse siempres unas familias a outras. Si'l prau ta mui l.luenxe del pueblu, los segadores l.llevan la merienda nuna fardela, pero nos praos cercanos a Palacios la xente de la casa propietaria del prau que se siega l.lleva primeiro l'almuerzu ya más tarde una gran comilona, como si fuera un día de fiesta. Mátase dalgún animal, como un cordeirín o un cabritín, ya nun faltan enxamás *los feisuelos*.

La yerba segada que queda en maral.los hai que la *espanare* pa que'l sol la seque, usando cada unu un *forcáu*. Al día siguiente hai que dar vuelta a la yerba tamién con forcaos ya va *engazándose* la ouriel.la del prau tamién con *engazos*. Cuando la yerba ta bien seca por tolos l.laos fai falta faer *el montón* de yerba, que tien que quedare mui bien feitu pa que nun lu tire l'aire nin pueda mochalu la chuvia. Pa faer bien el montón suel xubise un nenu al picu'l montón pa pisalu bien. (En dalgunos praos mui cuestos ya sin *rodera* pal carru, había que sacar la yerba *a brazos*).

El montón tien más o menos la yerba que va nun carru, porque más tarde hai qu'*acarriare* la yerba al *pachar* de la casa. Poner la yerba no carru yía mui difícil ya fai falta tener maña ya fuerza. Un home o una mucher xube al carru ya asienta la yerba qu'apurren los d'abaxo. Cuando yá tola yerba del montón ta nel carru hai qu'atar bien la yerba pa que nun marche ya esto d'atar la yerba con una buena sogá chámase *al.luriare*l carru. Los caminos son mui malos ya si un carru de yerba nun va bien al.luriáu puei *valtare*.

Hai praos que tán en sitios a onde chegan caminos mui emplunos ya yía mui difícil baxar conos carros cargaos. Nestos casos amárrase al carru por detrás una *treita*, un conxuntu de ga-

machos de rebol.lu, que frena'l carru pa que nun se desmande. Si la treita yía buena, val el.la sola, pero si non hai que poner encima dalgún morri-llu grande o tien que se montar nel.la dalguna persona. El que va encima la treita baxa descansáu'l caminu, pero *empolvéirase*.

Al chegar cono carru al corral, ponse debaixo'l *boqueirón*, que yía la ventanona del pachar. Ponse unu encima'l carru ya va pasándose la yerba al pachar, onde outro reparte la yerba seca. Cada cantidá de yerba que se garra con un forcáu chámase *una burrada*. Pa que nel pachar pueda metese mui bien de yerba hai que dir *encalcándola*. Suelen ser los nenos los qu'encalcan la yerba nos pachares, ya van de casa en casa en bandadas a faere esto.

La yerba, bien guardada ya defendida del xelu, la humedanza ya la nieve, quedará no pachar pa dar de comer a las vacas toul iviernu hasta marzu.

3. Las brañas

La realidá ecolóxica ya climática de los val.lles de Palacios del Sil yera favorable a un réxime d'aproveitamientu pol branu de los pastos altos. Cada familia tenía una *cabana* nuna de *las brañas*, onde un miembru de la casa cuidaba'l ganáu, que tenía polos altos un pastu extraordinariu (González-Quevedo, 1987a: 168-169; 2010b). Asina, pol branu había dous espacios (pueblu ya *braña*) onde vivía la xente ya la realidá yera que la braña tenía una vitalidá grande por demás. La nueva forma de comercializar los productos del l.leite no mercáu ya la nueva estructura ya repartu de roles na familia, a nivel xeneracional ya de xéneru, son dalgunos de los factores que van terminando con esta complicada cultura de la braña (González-Quevedo, 1991a; 1997a).

La braña yía un pobladín o conxuntu de cabanas feitas nas partes altas de los val.lles pa poder aprovechar los pastos altos pol branu. Son, entós, sitios onde pol iviernu hai mui fríu ya nieve ya nun puen habitase. De mayu a setiembre dalgunu o dalgunos de la casa van a vivir a la braña, pa tar cerca de las vacas, vixilalas ya muñilas mientras pacen ya aproveitan los pastos altos. Si las vacas son mui nuevas o nun dan l.leite o son manías que nun quedan preñadas, mándanse pa La Sierra.

Poucas vil.las son tan ricas en brañas como Palacios del Sil, que tien cinco pa la sua xente. Estas brañas son: *La Braña la Fontel.lada*, *La Braña Pedrosu*, *La Braña Fanales*, *La Braña L.lourinas*, *La Braña la Degol.lada* ya *La Braña'l Campu Cuevas*.

La Braña la Fontel.lada yía la que más cabanas tien con mui buenos pastos alrededor. La Braña Pedrosu yía de las más pequenas, aunque ta nun buen sitiu ya tien mui bien de corradas alrededor; dicen que nesti sitiu había va mui tiempu un pobláu vaqueiru. La Braña L.lourinas ta nun sitiu onde hai mui bien de praos xunto al Ríu Palacios. La Braña Fanales va mui tiempu que nun funciona como braña, yéralo antiguamente, especialmente, dicen los viechos, pa bueis, pero agora val perfeutamente la Braña L.lourinas p'atender los sous pastos. La Braña la Degol.lada yía la más cercana a Palacios ya tien mui bien de pastos altos. En cuantas a La Braña'l Campu Cuevas, ta mui l.luenxe de Palacios pero yía mui buena ya tien cabanas tamién pa xente de la parroquia de Cuevas del Sil. Estas brañas nun son brañas vaqueiras, sinón que son brañas pa la mesma xente del pueblu pol branu. Outramiente, dalgunos informantes comentan que p'arriba de la Braña la Fontel.lada había outra chamada *Las Vaqueras*, que yera de vaqueiros, pero de la que nun queda resclavu dengunu.

Cada cabana tien tres partes: en primer l.lugar, *la corte* pal ganáu, que yía la parte más grande; en segundu l.lugar, *la cocina*, onde las brañeras ya los brañeiros faen la comida ya duermen; en tercer l.lugar *el corru los xatos*, onde tán los tenrales estremaos del ganáu grande. Pero tamién la cabana tien una cuarta parte, que yía'l *parreiru*, onde se guarda la pacha, pero onde tamién puei dormir dalguién si fai falta.

La cocina yía mui pequena pero ail.lí tienen el brañeiru ya la brañera lo imprescindible pa pasar una temporada. Suel haber un *arca* de buena madera pa defendese de los *ratos*, un vasal pa guardar los vasos ya platos, unos tachuelos pa sentase ya outras cousas como *l'odre*, *el pote*, *la canada* pa muñire ya las *ol.las* pal l.leite. Tamién na cocina hai un camachu pa dormire, con un *xergón* de fuechas de maíz.

Pa faer la comida úsase *la l.lariega*, que tien encima *las pregancias*, o seya una cadenona pa colgar el pote. La cocina tien un *ventanu* pa que

salga'l fumu ya nun tien más salida que dalgún qu'outru furacu ya un *albañeiru*.

El pisu de la cabana yía de piedra ya las tres partes (corte, cocina, corru los xatos) tan separadas por un *voláu* o tabique de madera. Namás hai una puerta, pola qu'entran los animales ya la xente. Pola parte de fuera, la puerta tien un *poyal* pa sentase ya suel tener tamién dalguna piedra saliente pa poner dalguna cousa.

Al pía de las cabanas d'una braña siempre hai un campín guapu ya dalguna fuente con buen augua ya mui fría. Nesta augua fría yía onde tán las *ol.leras*. La *ol.lera* yía una construcción onde sal l'agua ya yía'l sitiu pa poner el l.leite pa qu'enfríe ya nun *se corte* antias de baxalu a Palacios.

El día na braña entama muito ceo. El *brañeiru* (o *brañera*) l.llevántase al amancecerín. Lo primeiro que tien que faere yía muñir el ganáu, pa que las vacas dean lo que más val: el l.leite. Pa muñir ábrese la puerta del corru los xatos ya déxase que'l tenral se ponga a mamare. Al pouquín de ponese a mamar, sepárase al xatu de los *tetos* de la vaca ya ponse atáu xunto a el.la. El cordelín que val p'atar al tenral xunto a la vaca chámase *rechu* ya dizse *arrechare* pa referise a l'acción d'atalu asina.

Pa muñir tien que tar presente'l tenralín ya si ésti muerre la vaca da menos l.leite. En dalguna casa faise un armazón de madera ya ponse la piel del xatín muertu pa que la madre crea qu'entovía sigue vivu. Si estas vacas nun sienten cerca al sou xatín, nun-l.llys baxa'l l.leite.

Múñese pa la *canada*, recipiente qu'antias yera de madera pero qu'anguano yía de cobre. De la *canada*, el l.leite va pal *bidón* o pal odre. Al terminar de muñire déxase mamar outru rata-dín al tenral, hasta que queda fartu ya hai que lu meter outra vuelta no corru. Yía entós cuando *se respira*, o seya, cuando se muñe'l *respiru* o últimu l.leite que queda *nel ubre*.

Cuando las vacas yá tán muñidas hai que mandalas a onde puedan pacer bien. Pa eso hai que las encaminare ya mandalas polos *guíos*. Un guíu yía una senda que va a una parte del monte onde tienen las vacas yerba pa pacere. Los distintos guíos escúechelos el *brañeiru* o *brañera* según la información que tenga. Hai ganáu que siempre va pal mesmu l.lau, pero lo normal yía

que según la cantidá de yerba o la cantidá de ganáu los *brañeiros* manden unos días las vacas por un guíu ya outros días por outru. Cuando las vacas yá marchanon de las cabanas ya tán encaminadas, los *brañeiros* baxan a la cabana propia pa preparala ya l.limpiala. Tienen que barrer la corte, arreglar la cocina, faer la cama ya l.lavar los platos ya vasos. Antias, que nun había cousas de comerciu pa l.limpiare, metíanse los platos n'augua bien fría ya más tarde metíanse n'augua mui caliente, lo que se chama escaldare.

En terminando d'arreglar bien la cabana, el *brañeiru* o *brañera* baxa al pueblu montáu a cabal.lu ya conos bidones del l.leite que se muñera. Los bidones pónense *terciaos* encima'l cabal.lu, repartiendo'l pesu pa cada l.lau.

El *brañeiru* chega a media mañana al pueblu. Come en casa ya ayuda nos trabachos que tien que faer la familia hasta eso de las cinco, cuando tien que volver a xubir a la braña. Pero muitos *brañeiros* quedan na braña ya nun baxan, porque mandan el l.leite por outros.

Al chegar pola tarde a la cabana, el *brañeiru* dexa tou preparáu pa la cena ya aspérase a que vuelvan las vacas. Si dalguna vaca nun baxa, el *brañeiru* o *brañera* tien que xubir al monte a busca pa poder *afalala* pa la braña, aguantando pa que nun se faiga de nueite. Esta yía seguramente la peor cousa de la vida na braña: cuando nun vien una vaca pa la cabana ya los *brañeiros* nun son a alcontrala.

Las vacas que baxan con menos dificultá son las que tienen un xatín na cabana: baxan pola mor de la *querencia* de los tenrales. Por eso a estas vacas que vienen mechor pónse-l.llys *chueca* pa que l.lleven a las outras a las cabanas. Los *brañeiros* conocen bien las *chuecas* del ganáu propiu ya achenu.

Cuando tolas vacas tán ya guardadas hai que muñilas como pola mañanina. Al terminar de muñir, los *brañeiros* cenan ya forman filandón en dalguna cabana. Antiguamente, los *brañeiros* ya *brañeras* entamaban dalgún bail.le al son de dalgún pandeiru, que por aquí son cuadros (González, 2011). Daquel.la, las brañas tenían más vida que los pueblos ya la moxeda divertíase enforma. Había mozos ya nenos ya nun faltaba'l xuegu de los bolos.

En quantas al horariu, últimamente muitos brañeiros cambianon l'horariu ya mandan al ganáu pola nueite a pacer ya el.los baxan pal pueblu.

4. Beneficios del ganáu

La vaca alcuéntrase no centru del sistema económicu poque produz unos beneficios importantes: de la vaca salen unos cuantos productos del l.leite, la vaca fai posible enriquecer la tierra de cultivu ya la vaca val como animal de tiru imprescindible na casa campesina. Nel esquema tanto material como conceitual de la cultura campesina el cuitu ocupa'l puestu d'un mediador ente'l mundu de la ganadería ya'l mundu de l'agricultura rural (González-Quevedo, 1992a: 196-198). Por esti motivu la cuestión de la vaca na casa resulta decisiva nos procesos de cambiu ya toma de decisión (González-Quevedo, 1987b). A esto hai qu'axuntar que la vaca da tenrales, que valen pa renovar el ganáu de la casa, pero que fundamentalmente sirven pa sacar dineiru en metálicu ya frescu, asuntu mui importante porque'l dineiru circulaba mui escasamente antias de que chegara la economía de mercáu (González-Quevedo, 1997a).

La especial sensibilidá afeutiva de la xente pa cona vaca tien un caráuter cultural dafeitu (González-Quevedo, 1987a: 160-162) ya, como yá se comentó, tien espresáose perfeutamente na l.literatura escrita en Palacios del Sil (v. "La vaca Galana", en González, 2008: 39-52).

El ganáu da muiitu trabachu, pero tamién tien como resultáu cousas buenas, que son fundamentalmente cuatro: *el l.leite*, *el cuitu*, *la fuerza* ya *los xatos*, pa comer o pa vender.

El l.leite yía'l gran productu de la vaca. El l.leite que se muñe tolos días val pal consumu de la xente de la casa ya lo que nun comen los de casa úsase pa vender a outras families ya sacar asina un pouquín de dineiru. Tamién na primera parte del sieglu XX apaecienon en Palacios del Sil pequenas industrias que trasformaban el l.leite ya mercaban lo que los paisanos querían vender ya gracias a esto mechoró muiitu la economía de las families. Agora hai industrias que mercan tolos días el l.leite con camiones, pero daquel.la hubo *lecherías* que recochían el l.leite de las ca-

sas, quedábanse cona grasa ya devolvían a los paisanos *la debura*, el l.leite desnatáu.

Pero esti tipu d'industrias son recientes por demás. La xente siempre sacóu productos del l.leite como los *queisos* ya la *manteiga*. Faere la manteiga nun yía mui fácil. Lo primeiro que se fai yía poner las ol.las de l.leite a enfriar al frescu de la nueite, aunque nas brañas usábanse las ol.leras. El fríu fai que xuba la nata, que yía lo que se chama *alzare*. Las ol.las tienen un furaquín na parte d'abaxo, furacu que se tapa con un palín. El l.leite déxase alzando tola nueite ya pola mañana fai falta *deburare*, que yía quitar el palín que taba nel furacu de la ol.la pa dexar salir la debura o l.leite ensin nata. Más tarde, la nata que quedóu hai que *mazala* o *ferila*, pa sacar asina la manteiga.

El l.leite enteiru, ensin deburar, chámase *l.leite caliente*. Las families más probes comían antias debura ya las menos probes comían l.leite caliente. ¿Ya por qué? Porque la manteiga yera necesaria dafeitu, yera necesaria pa cocinar porque nun s'usaba antiguamente l'aceite. En dalguna época na qu'había manteiga sobrante pasaban pol pueblu *las manteigueras*, que yeran mucheres que se dedicaban a dir polas casas comprando manteiga pa vendela más tarde a las industrias.

Pero amás de dar l.leite las vacas dan cuitu, que se pon nuna esquina o parte del corral, el *montón de cuitu*. Tolas casas necesitan vacas aunque namás seya pa tener cuitu si quieren tener tamién agricultura. No cuitu veise la xuntura tan fonda qu'hai ente los trabachos ganadeiros ya los trabachos d'agricultura. Amás del cuitu de las vacas, la xente cuenta cono cuitu de cabras ya ougüechas, que yía muiitu buenu pero más escasu que'l que da la vaca.

Cada casa tien tamién la necesidá de tener una parexa de vacas como fuerza de tiru pal *carru*, *l'aráu* o *la grada*. Pa esto fai falta *l'arbía*, que se compón del *xugu*, *las cornales*, que son unas cintas grandes de cueru, *las mul.lidas*, que protexen la cabeza del animal contra la madera del *xugu*, *las mosqueras*, que son unas tirinas de cueru que cuelgan pa espantar las moscas. El *xugu* tien dous arcos, que se chaman *camel.lones* ya lo que fai falta faer yía poner cada camel.lón onde los cuernos de cada vaca, amarrando conas cor-

nales. Chámase *xunir* a poner el xugu a la parexa de vacas.

Cuando las vacas tán yá xunidas cono xugu, úsanse *los sobeos*, que son unas cintas de cueru más grandes que las cornales, p'atar lo que se quier que lleve la parexa. Asina cono sobeu áta-se'l xugu a la punta la piértiga del carru pa que la parexa pueda tirar de la carga que se ponga no carru.

Cuando se quier que la parexa tire del *aráu*, fai falta usar el *medianu*, que va atáu al centru del xugu por una correa. Pa que l'aráu quede bien atáu al xugu métese'l *timón* del carru pol medianu del xugu ya más tarde métese la *nabicha* nel *nabichal*, quedando asina trabáu dafeitu l'aráu nel xugu. Cuando se quier atar a la parexa la *grada*, úsase una cadena, que fai falta atar al medianu.

Pero amás del l.leite ya la fuerza de tiru, las vacas dan carne. Dan xatos que puen vendese ya dan buenas perras, que siempre fixenon muita falta. Ya la vaca da tamién cecina, aunque la xente nun mata demasidas vacas ya cuando las matan nun quieren matalas el.los mesmos.

Las vacas son los animales que más quier la xente. Cada vaca, como yá se mentóu, tien un nome ya hai pa el.lla, especialmente pa dalguna, una sensibilidade especial, una sensibilidade mui fondamente metida na xente d'estos sitios.

5. El gochu

El gochu yía un animal básicu na economía de la casa campesina en Palacios del Sil ya con unos vezos culturales en parte milenarios pero siempre mui estructuraos nel esquema de la economía rural (González-Quevedo, 1999a). Aunque con una forma idéntica al área cultural na que s'asitia, la cultura del gochu en Palacios del Sil tien dalguna peculiaridá interesante (González-Quevedo, 1992a; 1999b).

Hai que tener en cuenta que la economía del gochu pasa por unas trasformaciones bien representativas de la crisis de la economía campesina nestos últimos tiempos (González-Quevedo, 1987a: 181-184) ya según una pauta de cambiu na que nun hai dulda que se mecen la nueva ideoloxía de l'alimentación, los nuevos roles idealizaos del xéneru ya la nueva estructura

de la familia (González-Quevedo, 1991a: 54-55; 1992a).

Tamién hai que tener en cuenta la importancia antropolóxica de l'alimentación del gochu, de forma estremada de la que se fai pa los demás animales domésticos ya'l sou xacer importante na cadena trófica, como consumidor de los restos de la comida humana (González-Quevedo, 1987a: 181-184; 1992a: 195-198).

Si la vaca yía l'animal más importante na sociedad ya economía de Palacios del Sil, el gochu yía'l segundu n'importancia. El gochu yía mui importante en cuantas a l'alimentación de la xente: nun puei dicise que namás se come gochu pero sí que nun se concibe l'alimentación ensin el gochu que se mata tolos anos. Nos últimos anos pola mor de la información de los médicos ya la chegada de nuevos alimentos el gochu tien menos presencia na dieta, pero sigue entovía siendo mui grandísima.

Los gochos que van a comese hai que capalos ya por eso un día vien el *capador*, un foresteiru, que se dedica a *la capía*: va pasando por tolas casas ya capando gochos ya gochas. Antiguamente los capadores chamaban a la xente con un xiplu. Nun se capa la gocha que se destina a parir ya tampouco se capa al *vurrón*, el machu semental que nun tien más que dalguna familia, xeneralmente pudiente. Pa que la gocha quede preñada hai que l.levala al vurrón, que puei vivir bien l.luenxe de la casa que lu necesita.

Cuando un gochu machu tien namás un testículu chámase *rincochu*. Al nacer los *gorinos*, el más ruín puei quedar ensin teta pa mamar ya chámase entós *el furón*, que siempre será más pequenu que los outros.

Si na casa nun hai gocha preñada, entós hai que dir a mercar los gochos pequenos al *mercáu cochiqueiru*, aunque tamién pasaban *los cochiqueiros*, paisanos que traían los carros chenos de gochos.

Los gochos viven na *corte*, que tien que tener el pisu de piedra pa que nun lu desfaigan al *fozare*. Algunos gochos chámense *fozones*, porque fozan tanto que puen hasta l.levantar las piedras del suelu ya por esto a estos fozones hai que los *alambrare*, poniendo-l.lys una alambre pa que se manquen al fozar.

Los gochos comen *crudu* ya *cocidu*, porque cuézse-l.lys nuna caldeirada un caldu como'l de los humanos pero de peor calidá. Pa los gochos va la *l.lavaza*, las sobras de la xente de la casa, ya por eso cuando comemos el gochu comemos una cousa que yía mui de nós. Nun yía raro que se mande a los de la familia que viven fuera del pueblu un pouquín de matanza, p'afitar la solidaridá familiar.

Pol outuenu, no mes de noviembre, faíase'l *samartinu* o *matanza* del gochu, na que la casa que mataba tenía l'ayuda d'outras familias. El día de la matanza madrúgase muitísimo ya faise una pequena fiesta na casa. Los paisanos entran na corte, atan al gochu con un cordel, sácanlu al corral ya pónenlu encima'l *bancu*, agarrándolu bien pa que nun se mueva. El matachín méte-l.ly al gochu pol pescuezu'l *cuchiel.lu los gochos*, que yía mui l.largu, matándolu pero dexándolu desangrase bien antias de morrer el probe animal. La sangre va recochiéndose nun cubu, moviéndola con un palín pa que nun cuache. Cuando esta sangre yá enfrióu, párase de revolvere ya échase n'ol.las de barru con unos *cascos de cebol.la*, quedando asina preparada pa faere *las morciel.las*.

El gochu, cuando yá ta muertu, ponse nuna masera ya fai falta escaldalu con augua bien caliente ya vuelve a ponese nel bancu p'afeitalu, quitándo-l.ly las serdas con *cuchiel.los* ya especialmente cona *cuchiel.la*, que yía un cachu de gadaña viecha.

El gochu ábrese en canal, sácase-l.ly la *bandeda*, o *seya*, las tripas, pa un cestu ya tamién outras vísceras, como'l *fégadu*, etc. Sácanse tamién *las untazas* ya sálanse, fayendo dúas fogacinas qu'al enfriase cuélganse ya valdrán como *untu* pa faere'l caldu toul anu.

El gochu cuélgase cono focicu p'abaxo (antiguamente colgábase al revés) ya déxase hasta l'outru día, cuando la carne yá ta fría ya dura pa *partire*.

Las tripas hai que *desurdilas*, quitándo-l.lys la grasa, ya l.lavalas bien, porque con el.las van a faese los embutidos. El día de la matanza termina con una gran comilona a la que tán invitaos tolos qu'ayudanon, siempre con un aquel de fiesta ya al.legría.

Pa partir el gochu hai que lu volvere al bancu. Córtase-l.ly primeiro la cabeza, que s'apro-

veita mui bien, especialmente'l *toucín de la papada* ya *la l.lingua*. Poniendo boca abaxo'l gochu, sácase-l.ly'l *zarráu* ya'l *toucín*. Sácase-l.ly el *xamón*, quitándo-l.ly la pata, que se l.limpia ya sala. Sácanse-l.ly tamién los *l.lacones*, o *xamones d'alantre*, sin pata. Sácase'l restu del *toucín* ya *los costil.lares*, que fai falta adobare, ya tamién el *lomu*. La outra carne yía pa *chourizos*, que tamién tienen cachos de *toucín*.

Del gochu sálanse los *xamones*, los *l.lacones*, el *zarráu*, la cabeza ya las patas. Pa salalas, métese estas partes del gochu nuna *bacita* o *masera* ya cúbreense dafeitu ya con cuidáu de sal. El *lomu*, el *costil.lar*, la *l.lingua*, ya'l *toucín* de la papada adóbanse enteiros. L'adobu faise con achos machacaos, *pimientu* (lo qu'agora chaman *pimentón*) de buena calidá, *ouriéganu*, sal ya augua templada.

La carne del *chourizu* hai que picala bien antias d'adobala. Antias picábase con tiseras, pero agora faise con máquina. Al día siguiente d'adobare esta carne pruébanse los *xixos*, pa ver si ta bien el sabor de los condimentos. Al día siguiente embútese ya fainse *los chourizos*.

Una de las cousas que más val de la matanza yía'l *botiel.lu*, que tamién se chama *choscu* (aunque cono mesmu nome, yía diferente de lo que n'outras partes se conoz como 'choscu'), que se fai chenando *l'estoxu* del gochu con güesos adobaos ya pieles.

Quando yá ta feitu l'embutidu ya tamién colgáu, fainse *las morciel.las*, pa lo que fai falta mui bien de *cebol.la* picada, *los turruchos*, lo que queda de derretire la grasa del gochu menos las untazas, la sangre, l'achu, el perexil, el sal ya'l *pimientu*. Con tou el.lo faise un *batudu* ya va embutiéndose en tripas. Cuécense más tarde nuna caldera ya sácanse ya cuando tán frías cuélganse. Dizse que la *morciel.la* tien que tar "sosa, picante ya airosa". Hai que comela ceo, porque seca voláu.

L'embutidu colgáu tien que *curar*. Pa que la humedanza nun faiga imposible la *curación* de los *chourizos*, los *xamones*, las *morciel.las*, el *lomu*, los *botiel.los* ya los *costil.lares* fai falta usar el *fumu*. El gochu sigue dando trabachu mui bien de tiempu ya si antias aproveitábase'l mesmu l.lume ya *fumu* de la *l.lariega*, agora xúbese

a la cocina viecha tolos días pa faer un pouco de l.lume que faiga bien de fumu.

Del gochu aprovéitase tou. Las untazas valen pal caldu, l'untu úsase pa guisar: del gochu namás se tira *la cacecha* o envoltura de la pezuña ya hasta la quixada échase a cocer.

El samartinu yía comida pa toul anu ya dase un pouquín a los amigos, vecinos ya a la xente qu'ayuda: yía *la preba*, una señal de solidaridá.

6. La vencia

Resulta suxerente por demás l'estudiu del procesu de toma de decisión que desanicio instituciones tan interesantes como la vecera de la vencia ya dir a *estremare* (González, 2011). Tien espublizáose yá cómo foi esi procesu en Palacios del Sil ya cómo s'axuntan distintos factores de tipu económicu, social ya ideolóxicu (González-Quevedo, 1987b) ya tamién aspeutos que tienen que ver con un cambiu nel repartu de roles de xéneru (González-Quevedo, 1987b; 1991a: 33-34 ya 53-54). Resulta interesante estudiar la racionalidá económica o non del abandonu d'estos animales na nueva situación del mercáu (González-Quevedo, 1997a) ya'l papel que las ougüechas ya las cabras xugan nuna economía tan especial como la campesina (González-Quevedo, 1997b).

Chámase *vencia* al conxuntu d'*ougüechas* ya *cabras*. Nas casas de Palacios del Sil siempre hubo vacas ya gochos, pero enxamás faltóu dalguna ougüecha ya dalguna cabra. Las ougüechas son suaves, buenas, pero las cabras son reviscas ya rebeldes.

Las cabras ya las ougüechas pasan mui bien de tiempu pol monte ya por eso tienen un enemigu mui grande que yía'l l.lobu. Los nenos de Palacios siempre deprendienon cuentos nos que los l.lobos querían comere las cabras ya las ougüechinas. Los fichos de las ougüechas son las *corderas* ya los *cordeiros*. Los fichos de la cabra son el *cabritu* ya la *cabrita*. L'*andosca* yía la ougüecha d'un anu ya la *iguada* yía una cabra d'un anu. El machu de la ougüecha chámase *carneiru* ya'l machu de la cabra, *castrón*.

El pastu de las ougüechas ya las cabras pol monte regúlase por vecera: va tola vencia del pueblu xunta a unos sitios ya outros, pa mantener l'equilibriu ecolóxicu ya p'aforrar trabachu:

cada día van dous de cada casa con esti ganáu pequenu. Por esti motivu tamién se chama *vecera* a esti ganáu que va al monte en réxime de vecera. Esti turnu rotatoriu entámase asina: cada vecinu va a un corral onde s'axunta toul ganáu ya con muita puntualidá marchan los qu'esi día tán encargaos de l.llevar los animales a un sitiu del monte, que tamién va rotando pa non desanicar las fuechas ya los pipos del monte. Namás había tradicionalmente una vecera d'ougüechas, pero solía haber dúas de cabras: *la veceirina* ya *la veceirona*, que yera un *rebañáu* más grande.

Pola tarde, al volver la vecera del monte, tenía que salir dalguién de cada casa a buscar las ougüechas ya cabras propias, porque podían perdese los cordeiros ya cabritinos. Las ougüechas ya cabras grandes yera difícil que se perdieran, porque buscaban *la salera*, que yera un sitiu onde se ponía sal pa la vencia, pero'l ganáu más nuevu nun taba entovía bien avezáu ya nun daba cona casa propia. Esti trabachu de dir a las afueras del pueblu pa esperar ya buscar las ougüechas propias chámase *estremare*.

Pa tener ougüechas necesítase una *corte* onde tienen que tar separadas d'outros animales, anque tamién puen tar conas cabras. De marzu a noviembre, la vecera de las ougüechas sal al monte ya come mui bien por fuera. Antiguamente l.llevábanse las ougüechas a los pastos más altos, a La Sierra onde había un pastor cuidándolas. Esti pastor yéralo por vecera (una nueite cada casa) o podía alquilalu la xente del pueblu. El pastor dormía en *trousos* o *chozos*.

Pol iviernu las ougüechas tán na corte ya comen pacha, yerba, castañas ya fuecha de rebo-l.lu. Esta fuecha páñase en setiembre, nel trabachu que se chama *la fuecha*. Estas fuechas siguen siendo sabrosas ya siguen alimentando, porque la xente guarda enteiros los *gamachos*.

Las ougüechas dan una cousa mui valora-tible: la l.lana, que val pa faer prendas esterores como pantalones, *mantiel.las*, *escarpines*, *mantas de blanqueta*, *calcetos*, etc. A la ougüecha hai que *tosquilala* en mayu ya más tarde hai que *l.lavar* ya *cardar* la l.lana, pa finalmente poder filala cona *rueca* ya'l *fusu*. Al *filar* las mucheres formábase una buena tertulia ya por eso chaman *filandón* a la reunión de la xente pola nueite nuna casa (González, 2011). El l.labor postreiru cona l.lana

yía *texer*, pero yá van más de sesenta anos que morriú la última *texedora* que quedaba en Palacios del Sil.

Las ougüechas dan tamién outra cousa que val muito: las crías. Un cordeirín o una cordeirina siempre valían como reserva pa una necesidá de la familia ya aportaba la comida prestosa ya nutritiva que tanta falta faía.

La tercera cousa que val de las ougüechas yía'l cuitu, que yía mui buenísimu ya usábase pa las tierras de pan. Outramiente, pol iviernu morrían mui bien d'ougüechinas, porque como diz el reflán: *En marzu muerre la flaca, la ougüecha, non la vaca.*

Las cabras tienen una corte pa el.las solas o tán conas ougüechas. Las cabras son más difíciles de guardar que las ougüechas ya nun puen llevase a La Sierra. Las cabras nun dan l.lana, pero sí dan buen l.leite. A la cabra hai que muñila pola tarde ya pola mañana ya a muita xente gústa-l.ly'l sou l.leite pa beber, aunque en Palacios usóuse siempre muito esti l.leite pa faere *queisos* de cabra. De las cabras aprovéitase tamién la piel, pa faere *odres* ya *fuel.les*. Ya tamién la familia aproveita los cabritos pa comere un día especial de fiesta.

7. El ciclu agrícola

La familia campesina en Palacios del Sil, igual que la familia campesina europea en xeneral, tien unos rasgos carauterísticos propios que se ven perfeutamente al estudiar el ciclu agrícola (González-Quevedo, 1997a; 2010a). La irregularidá na distribución de la intensidá de la fuerza humana empleada polos campesinos resulta espectacular a lo l.largo de los doce meses, con un momentu de máxima actividá nel branu ya una época de mínima inversión de fuerza pol iviernu (González-Quevedo, 1997b). La casa ya tolas construcciones, como l'hurriu (González-Quevedo, 2006), las cortes, el corral, etc., tán destinadas a la producción agrícola ya a los diversos cultivos, que se faen nun detalláu repartu del espaciu agrariu (González-Quevedo, 2002b) ya que van enriestrándose de manera que la mesma actividá agrícola conviértese na referencia temporal básica pa los grupos domésticos como unidades de producción (García Jiménez, 2010; González-Quevedo, 1987a: 143-145).

Por xineiru nun hai trabachos nas tierras ya nun se sema nin se *l.labra* nada. Los paisanos aproveitan el tiempu p'arreglar dalguna paré, pa picar l.leña pal l.lume. A los praos, especialmente a los que tán en zonas mui frías, hai que *l.lys echar l'augua* pa que nun xelen. Respeutu a la inutilidá de trabachar nesti mes diz el reflán: *El qu'en xineiru revuelve los turrones, n'abril calienta los c...* En xineiru la xente entama a faere dalgo fuera ya sácase'l *cuitu* pa los eiros. Pero yía un mes malu ya por eso diz el reflán: *Febreiru febreirudu, béisame'l culu.*

Por marzu entámase yá a ralbar los eiros de *pan* (centenu). El pan semábase pola primavera, pero dalgunas veces semábase pol outenu ya nesti casu faía falta apartar esti granu, que nun valía pa semar al anu siguiente pola primavera. Pero'l granu semáu en primavera valía pa semar siempre ya tenía'l nome de *seruendu*. Pa semar úsase l'aráu ya fai falta *ralbare*, *bimare* ya *semare*. La xente sema con l.luna menguante, porque semar en creciente yía mui malo, aunque dalgunas veces nun queda más rumediu que faelo asina. Estrécase con cuitu de cabras ya d'ougüechas.

Por abril rálbense las tierras qu'entovía nun se trabachanon. Sémanse primeiro las *patacas*, los primeros *frégoles* ya *las fabas*. L'home yía'l que l.leva l'aráu, mientras las mucheres *afalan* ya l.levan la parexa. Pa semar las patacas hai que dir a *la pataquera*, sitiú onde tán las patacas, pa escochere las que tengan más *gril.los*. Los frégoles, las fabas ya la remolacha sémanse a partir del quince d'abril.

Hasta'l día quince de mayu sémase'l maíz ya tamién *las patacas tardías*, que se recuechen antias del día de la Virxen de los Remedios, el 21 de noviembre. Suel repetise la sementera de frégoles porque yía normal que se xelen las plantinas semadas antias. *Las cebol.las*, las remolachas ya los puerros sácense de los *chanteiros* o, si xelan, mércanse. Las cebol.las *sémanse a picachu*, na parte de la finca dedicada a lo menudo ya hai qu'enterralas pouco, pa que *sientan tocar las campanas* ya muito xuntas, menos de lo que mide'l puñu d'un home.

Pol mes de San Xuan hai muito trabachu agrícola. Lo primero yía apicare las patacas, el maíz, los frégoles, las fabas ya toulo que se semara. Apicare yía dir quitando cono *picachu* las

yerbas malas ya dexar la tierra chana. Depués de picar vien *arriandare*, que yía arimar tierra a la planta cono picachu, quitar outra vuelta las malas yerbas ya, dalgunas veces, *asucare*, preparar la tierra pa regar las plantas. Apicar ya arriandar yía cousa de mucheres, anque tamién lo faen los homes. Amás, igual que na ganadería, nas cousas de las tierras siempre ayudan muito los nenos ya por eso diz el reflán palaciegu: *El trabachu del nenu yía poucu, pero'l que lu desprecia yía un l.loucu*.

El trabachu más importante nel mes de Santa Marina yía la yerba, que da muito que faere. Cuando yá van tando segaos los praos los carros nun paran de movese ya hasta pola nueite anda la xente azacanada acarriando pa meter pol *boqueirón* del pachar cuanta más yerba mechor pal iviernu. P'ayudar a la yerba vien muitas veces familia que agora yá nun ta nel pueblu porque pa tolos trabachos de la yerba fai falta muitísima xente. Pero al mesmu tiempu qu'hai que trabachar muitísimu, nesti mes ya nel siguiente yía cuando más fiestas hai. Total, qu'ente'l trabachu de las tierras, la yerba ya las fiestas la xente cuasi nun duerme.

Nel mes d'agostu termina la yerba ya entama la siega del pan. En Palacios del Sil el pan díuse siempre bien, muito mechor qu'otros cereales muito más *venturiegos*, o seya, que pueden dar buena cosecha o non. Tamién el mes d'agostu yía'l mes de la *macha*, porque hai días nos que calienta mui bien el sol. En segando las tierras de pan, queda'l *restrochu*. Los eiros de *restrochu* puen volver a semase a finales de mes si chueve bien ya puei echáse-l.lys l'augua. Cuando vuelven a semase faise con *nabos*, ya entós sébase a *voléu* ya tamién *de ralba*, o seya, a la *primera l.labradura*. Los nabos, picaos con farina como piensu, danse a los gochos ya tamién a las *vacas de l.leite*.

En setiembre vase a la *fuecha*, que yía un trabachu mui cansáu. El guarda forestal da permisu ya baxanse del monte *gamachos de rebol.lu* enteiros. Ponse'l pueblu en movimientu ya ponse tamién d'alcuertu pa dir a los montes acompasaos ya traer muitos *carraos* de fuecha, que finalmente hai qu'*emparreirar* en cada casa nel pachar. Pol iviernu las ougüechas ya las cabras comen la fuecha ya la l.leña val pa prender el l.lume: a la

xente présta-l.ly el rebol.lu pa l.lume porque da poucu fumu. Por San Miguel *sácense las cebol.las* ya *enriéstranse*. Las cebol.las guárdanse pal samartinu ya tamién pal usu de tolos días ya mesmamente puen vendese si hai muitas en casa.

Pol mes d'outubre yía cuando s'arrincan las patacas ya recuéchense pimientos, tomates, fabas, frégoles ya maíz. Tamién yía nesti mes cuando s'espanocha. *Espanochar* yía xuntase nuna casa la xente de más d'una familia ya faer las *riestras de maíz*. Al espanochare hai muita fiesta ente mozos ya mozas, especialmente si sal un *rei*, o seya, una panocha escura. N'outubre páñanse los *cuenxos* ya entama la xente a pañar las castañas. *Las berzas* ya'l *repol.lu* pal *caldu* aguantan mui bien el fríu ya la xente piensa que saben mechor con dalguna xeladina porque quedan más blandos.

Nel mes de noviembre la xente termina de pañar las castañas, traise *l.leña* pal l.lume ya'l día once entaman los samartinos (González, 2011). Sébase tamién el día once los achos, porque diz el reflán *Pol samartinu sébase l'achu finu*.

En diciembre la xente va metiéndose en casa ya la nieve empieza a chegar al pueblu. Pero las bodegas tán chenas de matanza ya hai muito xixu de gochu. Si acasu, salse por dalgo de verdura pa los gochos. La xente prepárase pal iviernu con *calechos* ya *filandones* nas cocinas. Pola Navidá, los nenos van pol monte pa traer *mofu* pa faer los nacimientos.

8. El pan

El centenu (*pan*) yera un elementu básicu de l'alimentación en Palacios del Sil ya daba tamién complementos importantes de distintu tipu (pacha pa teitar, etc.).

Semar el pan ya *machalu* (estremar a golpes el granu de la espiga) yeran un conxuntu de trabachos mui importantes cada doce meses (González-Quevedo, 1987a), porque na economía anterior al mercáu cada casa tenía que buscar cuasi tolos recursos alimenticios necesarios (González-Quevedo, 1995a; 1995b; 1997a: 83-111). Hasta bien entráu'l sieglu XX nun s'afitará la industria del pan blancu (González-Quevedo, 1995a; 1995b).

El pan yía'l *centenu*. La identificación del pan cono centenu yía un síntoma de que, antias de la

economía de mercáu, el pan en Palacios del Sil faíase namás de centenu. No sieglu XX entamóuse cona producción industrial de la panificación de trigo. Pero'l centenu, agora desaniciáu, tenía la ventaxa de que se daba mui bien nestas tierras tan frías.

En tolas casas antiguas hai siempre un *fornu* nel que cada casa faía *las fogazas* ya los *bollos* pa comere unos cuantos días, hasta qu'había que faere outra *fornada*. Yeran las mucheres las que trabachaban nel fornu pa faer las fogazas ya los bollos. Un trabachu durísimu. Cada familia, entós, tenía que semar dalgunas tierras de pan (o seya, de centenu).

Faía falta tamién tener *cuitu*, que pal pan preferíase que fuera d'ougüecha o de cabra. El cuitu nun s'amontonaba na tierra que diba a semase de pan, sinón qu'había que l.levalu direutamente ya *estrecare* (echar el cuitu) al mesmu tiempu que se *ralbaba* (pasábase l'aráu por primera vez). Depués de ralbar había que *rastrear*, pasando *la grada*, que desfái los turrónes ya dexa la tierra preparadina pa semala. Semábase tirando'l granu cona manu, lo que se chama a *voléu*.

Cuando'l pan crecía bastante, vase con una *fouz* pa segalu. En terminando de segare fai falta *engaviel.lare*, amontonando en *gaviel.las* lo que se segara. Las *gaviel.las* átanse con *bilortos* ya fainse asina los *manochos*, que son feixes redondos de pan. Si'l tiempu acena con chovere, había que faere *burras*, que son montones de manochos procurando que la espiga quede bien defendida del augua.

Los manochos l.lévanse en carros a *la era* ya ail.lí pónense en círculu, de manera que las espigas quedaran mirando pal centru. Estos montones que se faían na era tienen el nome de *medas* ya a veces medían hasta tres metros d'altura.

Asperábase a qu'hubiera un buen día de sol. Cuando chegaba esta oportunidá axuntábanse muios homes, mucheres ya nenos. Xubíase unu a la meda ya tiraba los manochos, dexando asina preparáu *l'eiráu*: los manochos, desataos, quedaban posaos na era.

Poníanse entós los homes en dúas fileras, unos enfrente de los otros ya cono *manal* diban dando golpes a las espigas. Yera mui importante agarrar bien la *manueca* ya controlar bien el *piértigu* pa movelu con armonía: mientras los d'una

filera l.llevantan el piértigu, los otros de la filera d'enfrente dan el golpe a la espiga ya asina sucesivamente.

L'estrueldu de los piértigos al dar el golpe yía mui grande ya sorprende por demás a los que lu escuitan la primera vez. En realidá, tola operación de la *macha*, nome que tien esti llabor de sacar el granu de la espiga, chama mui atención, porque hai mui estrueldu pero tamién hai una estampa mui guapa de los paisanos dando a los manales con un aquel mui especial.

En terminando de dar golpes al pan conos piértigos, las mucheres ya los viechos faen cona *pacha* que val menos *las manizas*, feixes de pacha de ruina calidá. Outramiente, los homes fain *los cuelmos*, feixes de la pacha mechor, que después valen pa *teitare*, o seya, arreglare o faere los teitos de las casas ya cabanas.

Los nenos son los encargaos de l.llevar, siempre con mui alegría, las manizas a los corrales de las casas propietarias del pan, compitiendo xeneralmente a ver qué rapaz yera a l.llevar la maniza más grande. La pacha quedaba asina nos corrales, hasta que, en terminando la *macha*, había que la *emparreirare*, o seya, metela nel *pachar* o *parreiru*.

Yera mui importante estremar el granu de las espigas ya de los restos en xeneral. Los homes, usando *los baleos*, escobas feitas con canas de bedul, o *codoxos*, escobas feitas cona planta que tien el mesmu nome, van apartando las espigas que nun tienen yá granu, los baleos pa la espiga ya los codoxos pal granu. Estas espigas ya la *puisa*, en xeneral, échense nunas sábanas ya l.lévanse a las pitas pa qu'éstas piquen ya saquen dalguna comidina que quede ail.lí.

Los trabachos d'estrecare, semar ya segar el pan son de la familia propietaria, pero la *macha* yía una cousa que se fai colaborando unas familias con otras. La familia de la que se machaba'l pan repartía pa media mañana un *bocáu*, un pouquín de comida, ya más tarde la comida, en terminando la *macha*, porque xeneralmente nun se *machaba* pola tarde. La casa propietaria tamién repartía vinu ya, por supuestu, los ayudaos a la *macha* del sou pan quedaban obligaos a ayudar a las familias que los ayudaran antias (González, 2011).

Las familias que s'ayudaban yeran vecinos, amigos o yeran copropietarios de la era onde se machaba, porque las eras yeran de propiedá privada, anque xeneralmente propiedá de mui bien de familias.

Los trabachos del pan terminan cuando un día d'aire las mucheres, xeneralmente, pónense nuna esquina o nun sitiu onde haiga buena corriente d'aire ya dexan caer el granu pa que l'aire marche cona puisa qu'entodavía pueda habere. Asina'l granu queda bien l.limpiu, anque entovía hai que lu pasar pola *ceranda* pa que quede l.limpiu dafeitu.

Del pan aprovéitase tou. La puisa valdrá pa que las pitas s'entretengan. La pacha de buena calidá usaráse pal teitu de las casas ya de las cabanas. La pacha más rina úsase pa mul.lir el corru los gochos ya tamién puei valir pa que coman las vacas pol iviernu, xeneralmente partida ya con farina, como si fuera piensu.

En cuantas al granu, val pa los gochos ya las pitas, pero, especialmente, pa faere en casa el pan en fogazas pa comere.

9. La caza, la pesca ya las trampas

Los animales de monte ya ríu tuvieron siempre mui presentes na dieta alimenticia de la xente de Palacios del Sil, onde, por eso mesmu, hai una cultura mui detallada de la caza ya la pesca, aspeutu esti mui esperable pola mor de los rasgos del hábitat ya de los vezos culturales d'esta zona montañosa (González-Quevedo, 1994a). Nel área cultural del Altu Sil ya zonas cercanas la caza ya la pesca de ríu taban bien rexidas por códigos mui antiguos pa garantizar la estabilidá de l'actividá (González-Quevedo, Bermúdez, Fernández ya García, 1993: 629-630; González-Quevedo, 2002a). La caza ya la pesca yera la propia d'una sociedá d'homes cazadores al mesmu tiempu que'l xéneru femenín yera fundamental nel cuidáu de los animales domésticos (González-Quevedo, 1991a: 39-40; 2016).

Palacios del Sil yía una tierra de cazadores. Entovía agora vese na xente esi interés pola caza, que yía mucho más que l'afición qu'agora puei vese n'outros muchos sitios. La caza foi en Palacios del Sil más qu'un complementu alimenticiu: yera una fuente de recursos necesarios. Cazóuse ya cázase agora a cuatro clases d'animales. Cá-

zase a los que namás faen dañu, como yía'l casu de *los l.lobos* ya *las raposas*. Cázase a los que valen muito como alimentu, como *los corzos*, *ciervos* ya *rebezos*. Outros animales, como los melandros, tienen yá muita menos importancia. Cázase tamién a los que faen dañu ya tamién puen comese, como *los xabariles* ya *los osos*. Los cazadores dalgunas veces garraban las crías ya baxábanlas pal pueblu pa tenelas guardadas nas cortes ya sábense hestorias de *rayones* ya *esgaños* polos corrales. Ya cázase a los animales que dan muita importancia ya prestixu al cazador: yía'l casu del *faisán*, la pieza que más quieren los cazadores de Palacios del Sil ya la que necesita un arte especial p'acercase al machu mientras canta a la *pita* de monte.

Cazar yía cousa de los homes. Hai muitas formas de cazar, según seya l'animal ya la época del anu, pero xeneralmente yía un l.labor de grupu. Asina, en muchos casos fai falta qu'hai-ga xente abonda p'*afalar* a las fieras de manera qu'outros los maten cona escopeta. Cuando hai muita xente cazando, l'animal yía pa tous, nun yía namás pal que mata al bichu. Asina, si se mata un osu, a ésti hai que lu repartir entre los qu'afalanon ya los que taban nuna *aspera*. Pero'l que mata l'animal tien dereitu a la cabeza ya a la *miera* mechor. L'aspera yía un sitiu por onde suel pasar l'osu ya onde hai un cazador con escopeta.

Como suel pasar nos pueblos nos que yía mui importante, la caza ta mui bien regulada por l.leis que nun fai falta escribir. Estas l.leis son sagradas ya si un cazador nun las cumple dizse que los compañeiros acaban mátrandolu. Esto diz la l.lienda de Xicón, un gran cazador que matóu un bichu ya escondíulu ya cuando lu descubrienon matánonlu los que diban con él de caza. L'animal cazáu entre muchos pártese en partes iguales ya cada parte d'estas yía una miera. Los cazadores dexan una parte del animal pa faer una comilona a la que tán invitaos tolos que fonon a la caza. La comilona prepáranla las mucheres de los cazadores o faise na casa de dalgún cazador que tien una mucher con mui bien d'arte pa preparar la carne de caza.

Tamién dende siempre los palaciegos cazan animales con trampas a esgaya. Ente las formas de cazar con trampa alcuéntranse las d'armare *cepos*, poner esternina pa envenenar a los

bichos, ya, especialmente, poner *l.lazos* nos que quedan presos los animales hasta que chega'l qu'armara *la trampa*. Tamién pa la caza pequena hai cazadores que tienen en casa un furón, que fai que los animales salgan de los furacos onde viven.

Tamién hai muitos pescadores en Palacios del Sil. Los pescadores cuentan muitas mentiras pero tamién pechan *truitas*, que son muito buenas ya hailas afarta polos ríos palaciegos. *Los belaxos*, o *seya*, las truitas mui pequenas, nun se garran. Las truitas que garra'l pescador pónense nun *cambeiru*, que yía una brimba pola que se meten las truitas polas *agal.las*.

Los pescadores usan como cebu pa las truitas las cocas qu'alcuentran pola tierra húmeda. Pero cuando más truitas s'amadrinan nun yía cuando se va con caña de pescar, sinón cuando se garran con trampas ya *a manu*. Antias de las fiestas cuasi tolas familias del pueblu tienen mui bien de truitas, ya muitas d'estas truitas cuéchense cona manu, palpando la truita xunto a una pena ya garrándola polas *agal.las* cuando quier marchar. Asina yía como vien la xente pa casa con unos cambeiraos tremendos. Outras artes pa garrar las truitas son: poner *cuerdas* pol ríu quedando las truitas enganchadas al anzuelu, barrer con redes ya *chumberas* los pozos de los ríos, poner nasos onde se meten las truitas, faer secas nel ríu esviando l'augua, envenenar l'augua d'un pozu de ríu con venenu como'l que da'l *cosichu* de los *cuenxos*.

Estas artes agora nun suelen usase, porque hai una conciencia moral nueva que nun quier faer sufrir a los animales. Lo que güei paez brutal hai que lo entender nel contestu cultural ya hestóricu propiu. Agora, por exemplu, cazadores qu'antiguamente mataban faisanes dedícanse a l.levar a xente a ver, namás ver ya sentir, el faisán ya'l sou cantu.

10. La recoleición

Nel área cultural a la que pertenez Palacios del Sil ya nos sitios montañosos tuvo ya tien muita importancia la recoleición de la castaña (González-Quevedo, 1987a: 158), asina como la d'outros productos vexetales, igual de monte que los cuidaos pol home (González-Quevedo, Bermúdez, Fernández ya García, 1993: 630-634).

Los rasgos de la forma de faer la recoleición correspuenden a la estructura social na que se fitan, aunque anguaño fai falta tener en cuenta la importancia especial del procesu de cambiu social como determinante d'importantes trasformaciones (González-Quevedo, 1991a: 38 ya 57). La nueva familia campesina tien yá una forma mui estremada de l'antigua en cuantas a entender ya prauticar la recoleición (González-Quevedo, 1997a). Sicasí, igual antias qu'agora, la peculiaridá de la economía de la familia campesina ya la concentración de l.labores en determinaos momentos, favorez la continuidá de dalguna actividad recolectora (González-Quevedo, 1997b).

Amás de la ganadería, l'agricultura, la caza ya la pesca la xente de Palacios del Sil recochíu ya recueche entovía mui bien de productos que dan las plantas ya los árboles ya tamién dalgunos animales pequenos como *las abechas*.

Yía mui importante la recoleición de *castañas*, que se fai a finales d'outubre ya en noviembre. En Palacios del Sil hai muitas *castañales* ya rara yía la familia que nun tien dalguna castaña pa *pañar* las suas castañas. Como los ourizos pinchan, yía buenu faer una *pañadera*, retorciendo un palu ya doblándolu pa garrar los ourizos. Pa dir a castañas hai que l.llevantase ceo pa pañar las que cayeran pola nueite, especialmente si fixo mui aire. Pola tarde pásase outra vuelta por debaxo las castañales pa pañar las que cayeran pol día. Antiguamente díbase en común a distintos sitios de castañales, pero agora va cada familia cuando quier a las súas. Las castañas cómelas la xente crudas, cocidas ya asadas. P'asalas úsase'l *tambor*, que yía un cilindru con furacos que se pon encima del l.lume ya al qu'hai que dir dándo-l.ly vueltas. Las castañas son tamién mui importantes pa dar de comer a los gochos.

Los cuenxos son los frutos de las *nogales* o *conxales* ya páñanse pol outuenu. Tolas familias tienen dalguna nogal, pañando los cuenxos que cain al suelu ya moviendo tamién l'árbol pa qu'apuren a caere. Suel caer *la pera* entera, que tien lo verde, *el cosichu*, ya'l cuenxu que se come quitándo-l.ly la cáscara dura que tien.

En Palacios hai tamién muchos árboles ya arbolucos frutales ya la xente *inxerta* pa tener buena fruta (los que nun son *inxertos*, que son bravos, dan fruta menos escochida o nun dan

nada). Asina, las familias suelen tener cerca de casa árboles como *la manzanal*, que da *manzanas*, *la peral*, que da peras, *la cereisal*, que da *cereisas*, *la guindal* o *guindu*, que da *guindas*, *la nisal*, que da *nisos*, *la breval*, que da *brevas*, etc.

Pero dalgunos árboles ya arbolucos son monteses, como *l'ablunal*, que da *ablunos*, *la peruchal*, que da *peruchos*, *la caruzal*, que da *caruezas*, *la cereisal de monte* que da *cereisas bravas*, etc. Outras plantas que dan frutos que la xente recueche son *l'artimoral*, que da *artimoras*, *l'arandanera*, que da *arándanos*, *la nebrera*, que da *arándanos de nebrera*, *la zarza*, que da *amoras* (*corchizas* ya *albaras*). La xente tien-lly tamién mui aquél a los *cereisucos*, a los *murúndanos* ya a outras frutinas bravas.

Recuéchese muita *xanzana*, que sal na parte más alta de los montes, que cuesta caro arrinca ya tamién acarriala al pueblu, pero que yía una planta pola que pagan mui bien. Yía importante tamién la *xistra* como planta medicinal. Recuéchese tamién *el sabugueiru* pa vendelu a la industria farmacéutica. Outramiente, la xente paña, pa tener en casa, flores d'outras plantas, como *la tila* de las *techas*, *la manzanilla*, *l'ouriéganu*, etc.

Tamién en cuantas a la recoleición hai que mentar *el miel*. Dase un miel mui ricu en Palacios del Sil: la xente tenía antias muios *truébanos*, pero agora tienen más bien *colmenas*. Pa ser a aproveitar la flor del monte pónense tamién los *truébanos* fuera del pueblu, nel monte, pero pa eso hai que tener *cortín*, un sitiú onde se ponen los *truébanos* ya *colmenas* pero con una buena paré pa que los animales, especialmente l'osu, que yía mui l.lambuleiru, nun entre a comer el miel. Pa tener *truébanos* ya *colmenas* con miel fai falta tener abechas, por eso los paisanos cuando *enxaman* las abechas tán atentos a ver si garran un *enxame* pa poder metelu nun *truébanu* o nuna *colmena*.

11. Los xuegos

Na sociedá campesina atópase una especial riqueza cultural nos xuegos populares, que tienen una finalidá lúdica evidente, pero tamién son espresiones de la estructura social ya de la configuración de grupos ya estratos sociales. Los xuegos tienen tamién un aquél socializador im-

portante, dando continuidá a mui bien de valores ya conceiciones del mundu ya de la sociedá (González-Quevedo, 1994b; 1994c; 2017). Los bolos ya una riestra de xuegos d'adultos propios de Palacios del Sil qu'agora van desanicándose (González-Quevedo, 1993a) son un mundu paralelu a la dinámica global de la sociedá.

Merez especial atención la etnografía de los xuegos de nenos campesinos por tener estos xuegos un caráuter mui dependiente del mundu urbanu, como tolo campesino en xeneral. Asina, al analizar cualquier fórmula de xuegu infantil puei observase l.lingüísticamente una castellanización mui intensa, aspeutu esti que demuestra que nel mundu lúdicu campesín hai una tendencia conservadora de vezos urbanos que s'inxirieron hai tiempu ya agora nun puen atopase nesos espacios urbanos (González-Quevedo, 1994f).

En Palacios del Sil conservánonse mui bien los xuegos, igual los de los grandes que los de los nenos. El xuegu más importante de la xente grande yía'l xuegu de *los bolos*, que tamién chaman *pasabolos*.

Na población de Palacios del Sil había unas cuantas *boleras*, sitios pa xugar a los bolos, pero la más importante taba nel mediu del pueblu, nuna zona bien chana, xuntu a una *tabierna*. Outramiente, había tal afición que tamién se xugaba a los bolos en cada braña ya, si faía falta, los mozos preparaban escapáu una *bolera* onde cuadrara. Las *boleras* nun yeran todas iguales: unas yeran más cortas ya outras más pequenas, unas yeran emplunas ya outras yeran chanas.

Na parte del campu de la *bolera* onde se pon el xugador hai una *chábana*, defendida por un *madeiru*. Na *chábana* ponse la filera de bolos ya detrás de la *chábana* hai una piedra alta onde se pon el xugador. El xugador xúbese a la piedra ya tira con fuerza *la bola* contra la filera de bolos. Al tirar la *bola* baxa de la piedra ya mira cómo foi la xugada.

Los bolos son vente ya miden unos quince centímetros. Tienen forma de prisma, con base cuadrada. Cada l.lau del bolu mide cuatro centímetros. Los bolos fáense de madera de *rebo-lu* ya la *bola*, que yía redonda, tamién, aunque na braña faíanse entrambos de *bedul*. Nun yera

raro ver a los brañeiros fayendo bolos ya bolas pa xugar.

La ciencia del xuegu yía da-l.lys fuerte a los bolos pa que salgan mui p'álanre ya crucen una raya qu'hai na outra punta del campu. Puntúase asina. La primera xugada yía tirar la bola contra los bolos ya faelos pasar más al.lá de la raya de manera que:

a) Cada bolu tiráu val un tantu.

b) Cada bolu que pasa la raya val diez tantos.

c) Los bolos que quedan de pía nun cuentan nada ya los que pasan la raya valen namás los diez puntos, porque nun cuenta'l puntu de bolu tiráu.

d) Pero si la bola nun chega hasta la raya o nun la pasa, el xugador nun apunta dengún tantu ya dizse que *cuachóu*.

e) Na segunda xugada, que se chama *calmar* o *tresbolar*, el xugador ponse na raya ya tien que tirar la bola contra los bolos ya val un tantu cada bolu que tire.

f) Si la bola da na tierra antias que nos bolos, tamién cuacha'l xugador.

g) Xuégase individualmente pero tamién n'equipos. Un *xuegu* compónse de las dúas xugadas ya gánalu'l que más puntos tenga en total. La *partida* yera, xeneralmente, de cuatro xugadas.

h) El xugador o l'equipu que tira'l primeiru yía'l que *tien la manu* ya dizse que tira a *marcar*. El xugador o l'equipu que tira'l segundu dizse que *tira a borrar*. Pa tirar primeiru o segundu había qu'echar a suertes con una moneda ya siguiáse por turnos. Cuando había empate volvía a tirar la manu. Nel xuegu por equipos tiraban primeiru tolos d'un equipu ya darréu los contrarios.

Siempre hubo muita afición al pasabolos ya amás de los que xugaban muitas veces había tamién públicu que nun paraba de faer comentarios, quasi siempre en broma. Outru xuegu yera'l *birle*, un xuegu de bolos que tien menos tradición que'l pasabolos. El *birle* tien nueve bolos altos ya una *cuatra*, un bolu pequenu.

Nel xuegu del *tiragarrote* siéntanse dous xugadores, unu enfrente del outru, agarrando conas manos un palu, xeneralmente un *tadonxu* o *estandochu*, ya ganaba'l que l.levantaba al outru del suelu.

El xuegu de la barra yera mui propiu de las fiestas. Tirábase *la barra*, que medía más o menos un metru, ya ganaba'l que fuera a tirala más l.luenxe. Tamién nos días de fiesta faíase'l *tiru al gal.lu*, que yera atar un gal.lu a una castañal ya ponese a muita distancia con una escopeta a ver quien yera a matalu'l primeiru.

Pero tienen más xuegos los nenos ya las nenas que la xente grande.

Las nenas xuegan muito a la *rola*, que se fai dibuxando unos cuadros nel suelu o aproveitando unas chábanas en forma de cuadru. Lo qu'hai que faere yía pasar una piedra por tolos cuadros saltando a la pata coxa. Piérdese cuando se pisa la piedra o nun se manda al cuadru que corresponde.

Outru xuegu de nenas yía'l *corru*, nel que las nenas pónense en círculu ya van cantando fórmulas ya cantares. Tamién las nenas xuegan a las piedras: pónense dúas con cinco piedras ya tírase una al aire mientras hai que pañar las outras cuatro que tán nel suelu.

Outros xuegos mui interesantes son *la comba*, *las prendas* o *las castañas*. Nesti últimu xuegu, que tamién se chama *cuezcuez*, las nenas agáchanse todas, menos dúas, en corru ya agárranse unas a outras mientras dicen todas: ¡*cuez, cuez!* ¡*cuez, cuez!* La que queda fuera del corru diz ¡*Las castañas yá tán cocidas?* Ya contestan las del corru: ¡*Si nun tán, ya estarán!*. Entós las dúas que tán fuera tienen que separar a las que tán agachadas ya cuando son pa separar a una yía porque yá ta cocida ya tien que salir del corru.

Un xuegu propiu de nenos ya nenas yía'l de los *soplos*. Pónense dous nenos enfrente ya dicen:

- Tou padre foi a mouros.
- Sí.
- ¿Matóulos todos todos?
- Sí.
- Dixo'l rei ya la reina qu'anduviéramos a soplos.

Entós soplaban hasta que perdía'l que nun yera a respirare.

A ésti paezse'l xuegu chamáu *el gal.lu ya la gal.lina*.

Unu de los xuegos más xugaos yía'l de la *maya* ya tamién el de la *pitaciega*. Nesti últimu xuegu tápanse-l.ly los güechos a un nenu que se

pon no centru mientras los demás pónense en corru alreduor ya hai esti diálogu ente los del corru ya'l del centru:

- Pita ciega, rumendona, ¿qué comisti?
- Patu asáu.
- ¿Guardéstime algo?
- Sí.
- ¿Onde lu guardesti?
- Nuna furaquina.
- ¿Con quéi lu tapesti?
- Con una pachina.
- Pos vaite a buscalu.

Outros xuegos son *las cuatro esquinas*, *la rayuela*, qu'agora chaman *tres en raya*, pero yía mui interesante'l xuegu que tien el nome de *monta la mula*. Nesti xuegu un nenu dóblase ya queda agacháu mientras los outros van saltando por encima poniéndu-lu las manos nel l.lombu. Los nenos pónense en filera ya saltan dieciséis veces mientras cada vez que salta dicen una fórmula, qu'en dalgunos casos tien que tener dalguna aición o axagüeir:

- A la una monta la mula
- a las dos el couz (dan un taconazu nel culu del agacháu)
- a las tres outra vez (repítese lo d'antias)
- a las cuatro brinco ya salto (brincan antias de saltar)
- a las cinco salto ya brinco (brincan en saltando)
- a las seis la culada (dan-lu una culada).

Ya asina sucesivamente hasta chegar al saltu dieciséis cuando se diz:

- a las dieciséis la carrera'l galgu.

Ya echan a correr darréu a ver quien queda mula. Esti xuegu yía guapu pero puei ser peligrosu si'l que fai de mula s'agacha cuando saltan los outros ya éstos puen caer ya mancarse. El que fai eso cuando ta de mula tien mala intención, o seya yía o tien *mala burra*.

12. El mundu máxicu, el mal ya los remedios

El bien ya'l mal, la salú ya la enfermedá veñense na sociedá campesina como un desaxuste nel equilibriu nel repartu del bien escasu, según la viecha ya clásica esplicación del antropólogu G. Foster (1965). Esta mesma lóxica puei vese en Palacios del Sil, aunque nel momentu actual la medicina científica sustitúi la forma tradicional ya máxica de ver la enfermedá ya la curación (González-Quevedo, 1997a: 251-264). Resulta especialmente rica la práutica ritual tradicional en Palacios del Sil (González-Quevedo, 1983b), una práutica que se paez mui a la del área cultural de la zona en xeneral (González-Quevedo, 1988: 87-94; 1990a).

La xente anda con mui cuidáu conos *sapos*, porque en Palacios del Sil dizse que si t'echan el *meixu* a los güechus déxante *ciegu*. Muita xente cree que si los pelos d'una mucher caen al augua, cada pelu conviértese nuna *culuebra* ya por eso la mucher tien que s'acercar a las fuentes cono pelu tapáu, pa que nun-lu caiga nel augua. La cabeza del pelu, la raíz que ta na piel, conviértese na *cabeza* de la *culuebra*. Piénsase tamién que las *culuebras* puen mamar los tetos de las vacas ya tamién de la teta de la mucher ya dexar al nenu con poucu l.leite. Outramiente, dizse que yía mui buena suerte alcontrar polos caminos la camisa d'una *culuebra*.

Las *curuxas* ya los *gárabos* traen mala suerte, especialmente sentilos pola nueite. Los *gárabos* dicen: *cavar, cavar*, porque va morrer dalguién. Tamién anuncian la muerte los perros caundo *aul.lan* quexándose. La xente tien-lu tamién mui repelucu a la *sacavera*.

El *curquiel.lu* tien poderes d'*adivín*. Al sentir al *curquiel.lu* dicir *cucú* pola primavera, hai que pidi-lu que diga cuanto falta pa la boda:

Curquilín del rei,
rabiquín d'escoba,
¿cuántos anos faltan
pa la mía boda?

Ya los *cucús* del *curquiel.lu* son los anos que faltan.

La xente tien mui medu a la tuena ya cuando paez que va a relampampixare yía costume sacar al mediu'l corral el *catabiel.lu* o *roda-*

biel.lu ya ponelu cruzáu cona *pala'l fornu*. Tamién contra la tuena dizse esti *conxuru*:

Santa Bárbula bendita,
que nel cielu tas escrita
con papel ya augua bendita.

Como l'augua parada puei ser venenosa, santiguábase unu antias de bebelá ya decíase esta fórmula:

Si esta augua tien venenu
que lu quiten
ya si non
que lu agumite.

Entovía ta mui espetada ente la xente la creencia nel *mal de güechu*, que yía la creencia de que la persona que quier mal a outra xente pon a esta xente mala conos güechos, que puen causar máxicamente'l mal. *Las bruxas* faen el mal conos güechos ya anque toul mundu puei faer el mal conos güechos, las personas más peligrosas son las mucheres viechas. Por eso nun gusta que las viechas beisen a los nenos nin los toquen. Tamién el mal de güechu pon malos a los animales de casa, especialmente a los tenrales ya la xente nun quier qu'entre na corte xente achena que pueda ser bruxa. Pa defendese del mal de güechu úsase como amuletu una bolsina, con *cuentas d'azabache*, colgada de la roupa.

Había mucheres a las que chamaban *saludadoras*, que yeran adivinas que descubrían onde taba'l ganáu que nun alcontraban los dueños. Las saludadoras tenían una cruz embaxo la l.lingua ya la xente nun quería tener tratos con el.las, porque yá diz el reflán: *comes más qu'una saludadora*.

La enfermedá de los nervios víase como cousa de *los demonios* ya cuéntase qu'a una mucher que taba *endemoniada* ponían-l.ly nel pechu tortiel.las ya xamón pa que *los demonios comieran*. Pa curar los males había rumedios populares. Asina, contra *las inxinias* tómase una *augüina* con miel ya *malvariscu*.

El miel yía buenu tamién contra los golpes, untando con él la parte del cuerpu correspondiente. Tamién contra los golpes yía mui buenu *l'untu d'osu*, dando friegas tamién na parte mancada. Al matar un osu, la xente guardaba l'untu pa estas cousas.

Contra los males de vientre ya pa baxar la fiebre yía buenu *l'apiu*, machacándolu ya remesurándolu con *manteca de gochu* pa faer *friegas* pol cuerpu.

Contra las feridas abiertas que nun curan bien yía cousa buena poner nel.las un *l.lumiacu*. La *moñica* úsase pa sacar de la ferida lo que la infecta. El *manrubiu*, una planta alta ya de flores mariel.las, val pa curar la *tiricia*. Hai que mexar nos manrubios antias del salir el sol ya cuando hai orbachu mientras se diz:

A vete manrubiu vengo
antias de que día'l sol,
pa que me quites la tiricia
ya me vuelvas la color.

Contra'l dolor de muelas yía un buen rumediu poner xunto a las muelas que duelen una *camisa de culuebra*. Outramiente, la camisa la culuebra yía un amuletu que defiende de tolos males.

Pa los catarros yía buenu *l'untu de gochu*: hai que poner nel pechu la piel de la *untaza*: la parte dura pa fuera ya la blanda pegando a la carne pa qu'ablande'l catarru. Tamién hai una *augüina* mui buena pal catarru, que yía *ouriéganu* con miel.

Siempres yía buena cousa pa tar sanos garrar a una persona pola espalda ya l.llevantala fayendo que-l.ly suenen los güesos: a esto chá-mase-l.ly *l.llevantar los l.lombones*.

La tila de la *techa* yía buena pa los nervios. Pa los güechos yía gran cousa untalos con augua de *manzaniel.la* ya *violeta*.

La *xanzana* val contra muios males ya pa que la xente se faiga más fuerte, macerándola con vinu blancu ya azucre. Otra planta importante yía la *xistra*, que val pa curar males igual d'humanos que d'animales (García Jiménez, 2007).

El chantén yía buenu pa las feridas: ábrelas ya zárralas según seya'l mal que tien esa ferida. La *cebol.la* úsase contra los granos: pónense cascacos de cebol.la con aceite encima los mesmos granos de la piel.

Cuando'l ganáu ta enfermu yía buenu faer *fumazos* de *tomillu* na corte pa que los cure'l fumu. Una planta mui buenísima pa muias cousas ya especialmente pa los males propios de la mucher yía *la ruda*. Antiguamente la xente tenía

en casa *sangrijuelas* pa faer sangrías. Las sangrijuelas guardábanse en tarros.

13. El tiempu ritual

Los distintos procesos rituales del ciclu vital ya anual yeran mui ricos en Palacios del Sil, aunque agora tán cambiando al mesmu tiempu que los vezos sociales, económicos ya culturales en xeneral (González-Quevedo, 1991b; 2007b). La importancia de los santuarios marianos (González-Quevedo, 1992b) repártese en Palacios del Sil ente dúas Vírxenes nos concechos vecinos. Igual que nos aspectos yá comentaos del mundu cultural, los rasgos de Palacios del Sil paécense a los de la sua zona cultural (González-Quevedo, 1988; 1990).

La verdá yía que la xente de Palacios del Sil nun yía xente mui de la ilesia, pero la relixón siempre tuvo importancia, igual qu'en tolos sitios. Hai dalgunos santos nos que se tien muita fe, como *San Antón*, patrón de los animales de casa. Antiguamente criaba toul pueblu'l *gochín de San Antón*, que se mataba pol samartinu ya valía pa una subasta'l día 17 de xineiru, con fines rituales. Pero había muita desconfianza tamién nel poder de los santos ya en Palacios alcuéntranse unos versos populares mui famosos n'outros sitios tamién. Estos versos dizlos asina un devotu escaldáu:

Santu sos,
cereisu te conocí,
los milagros que tu faigas
que me los pongan aquí (ya'l devotu
pon la manu na cabeza).

Celebróuse muito siempre *l'antroidu*. El *domingu'l gordu* faíanse paseos de xente vestida de *bobos*, que cantaban ya andaban polas casas pidiendo perras. Tamién había nenos disfrazaos, *bobinos*. Tamién los mozos tenían el vezu d'asustar a los nenos con roupa viecha ya con chuecas. Pero pol antroidu yera cuando más se comía del anu, ya por eso la xente chama *antroidare* a faer la fiesta del antroidu pero tamién a comer por demás.

El *domingu Ramos* cortábase un *teixu* ya tirábase delante la ilesia pa que la xente garrara una cana pa bendecila na misa. En tolas misas la xente poníase asina: los homes a un l.lau, las

mucheres a outro l.lau, los mozos ya dalgunos paisanos na *tabluna* ya los nenos nuna parte especial de la ilesia pa el.los.

Por *San Xuan* fáense trastadas, o seya, los mozos gastan mui bien de bromas a los paisanos ya la xente tien la creencia de qu'esa nueite yera buena pa sanar ya ser fuertes. Por exemplu, decían que yera buenu revolcase pola *orbachada*, pa mochase cona humedanza de la nueite ya asina defendese de los males toul anu.

Pero'l soslitiu de branu celebróuse siempre pol día San Pedru cona fiesta de *la salga*, probablemente la más importante del anu (González, 2011). El día 28 xuben a la braña los brañeiros de cada braña ya los invitaos ya forman una gran fiesta alrededor d'una foguera mui grande. Al día siguiente baxan tolos brañeiros ya brañeras ya axúntanse pola mañana na ilesia del pueblu ya pola tarde nuna fiesta de toul pueblu en La Cuérguila. Hai muita competencia ya cada braña quier faer más grande la foguera ya más fiesta. Al acercase al pueblu arman mui estrueldu pa que digan que traen más *rumbu* que los de las outras brañas.

Nel mes d'agostu había dúas fiestas importantes en dous santuarios: el de *Las Nieves* ya'l de *Carrasconte* (Mayán Fernández, 2012), nos concechos vecinos. Dalgunos tiraban pa Las Nieves ya outros pa Carrasconte o pa entrambos, porque nos dous santuarios había una gran romería ya fiesta ya chegaban muitos vendedores formando una buena feria. Vendíanse navachas, cuchiel.los, cestos, ya cousas de comere como galletas ya *pacencias*.

La fiesta del patrón del pueblu yía la de *San Roque*, día que pola mañana tien una gran misa que termina repartiendo *la caridá* de San Roque, un pan que reparte'l pueblu ente foresteiros ya palaciegos (González, 2011). La caridá de San Roque yía un repartu de *bol.los* que se bendicen ya la xente diz que tienen una propiedá milagrosa pa nun pudrire, puen *acaronxare*, pero dicen qu'examás pudren.

Outramiente, celébranse siempre con mui aquel *los nacimientos, las bodas ya los entierros* (Alvarado, 2017). Los entierros yeran antias pola mañana ya la xente rezaba unos responsos o recordeles. Namás morrer una persona había qu'*encordare*, o seya, tocar las campanas, con dis-

tintu son si yía pa un home (dous toques de campana grande ya unu de pequena), mucher (dous toques de campana pequena ya unu de campana grande) o nenu (tocábase *al altu*, o seya, como nos *días santos*). Tamién al morrer alguién había que lu *amortachare*.

Antias de la boda venían los *pregones*, cuando la xente daba la *norabuena*. Las bodas yeran siempre una gran fiesta con comilona que se faía en casa la novia. Antiguamente, los mozos *corrían la rosca*, o seya, faían una competición deportiva a ver quien ganaba una *rosca* de manteiga preparada pola madrina de la boda.

14. La tradición oral

En Palacios del Sil consérvase una interesante tradición oral de diversa clas. Amás d'una impresionante conservación de romances tradicionales, transcritos a partir de la información d'Eva González (Catalán ya Campa, 1995), nas obras creativas de la propia Eva González apaecen a veces elementos de la tradición cultural en xeneral ya oral en particular (González, 1991; 2008). Tienen un especial aquel los cuentos populares con protagonismu de los animales (González-Quevedo, 1983b; 2007a) ya dalguna narración tradicional na qu'apaecen mitos mui interesantes (González-Quevedo, 1988: 74-79; 1994d).

Hai mui bien de l.leendas que tienen que ver con cuevas onde se diz qu'hai ouru ya espacios onde se piensa qu'hai tesouros que podrían alcontrase. Igual estas creencias en tesouros que las que tienen que ver con sitios onde se supón que vivieran antepasaos (construcciones, siendas, campos) asócianse conos "mouros". Tamién de diz que son de los "mouros" formas suxerentes nas penas o nel paisax en xeneral.

Nos cuentos populares con protagonismu animal obsérvase la obsesión coleutiva por defendese de los animales de monte ya l'interés por asegurar la superioridá de la cultura contra'l mundu natural (González-Quevedo, 1983a). Al mesmu tiempu, nesti tipu de cuentos ya mitos (González-Quevedo, 1983b) salen a la l.luz determinados aspectos de la estructura social (González-Quevedo, 1983a) ya del repartu de roles de xéneru (González-Quevedo, 1991a:18-21; 2015).

En Palacios contánonse siempre muios cuentos nos que los *l.lobos*, *rasposas*, osos ya ou-

tros animales piensan ya dicen cousas igual que si fueran personas. Unu d'estos cuentos tien como protagonistas a un gal.lu ya una raposa ya diz asina:

Un día metiuse una raposa pequena nun corral de Palacios ya garróu a un gal.lu qu'había ail.lí ya sacóulu pol mesmu furacu pal caminu de los Paredones. L.levóulu pal Calechón de la Cuérguila ya como yera mui ceo naide sintió nada.

El gal.lu nun sabía qué faere ya dicía:

—“Xela, xela, xela”.

Ya repetíalo tantas veces ya tan alto que la raposa, mui enfadada, dixo:

—“Si xela que xele”.

Pero al abrir la boca, el gal.lu quedóu l.libre ya púsose nuna cana d'una nogal.

La raposa púsose debaxo l'árbol ya repetía sin aparare:

—“Pitín, pitón, ¡baxa, que te daréi trigu d'anguanu!”

Pero contestóu'l gal.lu:

—“Nun baxo, non. Una vez que me cochiste nun me dexesti plumas no rabu; si me garras outra vuelta nun me dexas un güesu sanu”.

Ya la raposa tuvo que marchare sin el gal.lu.

Na tradición de Palacios hai hestorias ya cuentos onde apaecen personaxes fantásticos como'l *trasgu* o figuras femeninas con poderes máxicos:

El trasgu anda polas cocinas de las casas cambiando las cousas de sitiu ya poniendolas al revés. Si se mete un trasgu en casa nun hai quien lu saque. Nuna casa del pueblu metiuse un trasgu onde vivían dúas hermanas ya metíanse tolas nueites na cama con el.las. Como nun yeran pa sacalu de casa, marchanon a vivire pa outra casa na outra puntal'l pueblu. Pero cuando cheganon a la puerta de la nueva casa vienon al trasgu engaramáu no carru no que traían las cousas ya el.las preguntánon-l.ly:

—“¿Usté qué fai ahí?”

Ya'l trasgu contestóu:

—“¡Ai, ho! ¿Nun andamos de casa mudada?”

Cuenta outru:

Una *brañera* que diba a la *braña* ya pasaba xuanto a unos *pozos d'augua* víu una vaca pinta, guapísima, con un ubre grandísimu, qu'andaba por ail.lí paciendu. La brañera chamaba a la vaca, pero ésta nun faía casu dengunu. Entós, de golpe, salíu del pozu una moza mui guapa ya perguntóu a la brañera qué yera lo que quería. La brañera dixo que la vaca, pero la moza dixo que non, que la vaca non. Ya dixo:

—“¡Entra pintu, sal bragáu, cono campaniel.lu al l.lau!”

Ya entós entraba la vaca al pozu ya salía un *xatín* con una *chucarina* pa un l.láu, un *xatín* guapísimu, saltando por ail.lí. Tanto pidíu la brañera que la moza dixo:

—“Bueno, doite la vaca, pero cona condición de que namás-l.ly muñas un tetu cada día”.

La brañera l.levóu la vaca a la sua cabana ya al principiu cumplíu las condiciones, pero más tarde fíxose avariciosa ya muñía dous tetos, ya más tarde tres tetos ya terminó muñendo los cuatro tetos de la vaca. Ya según diba muñendo más tetos, más ruín se ponía'l probe *xatín*, que cada día mamaba menos *l.leite*.

Un día la brañera nun alcontróu la vaca na cabana ya tampouco al *xatín*. Entós marchóu pa onde los pozos d'augua ya alcontróu a la moza, a la que perguntóu pola vaca. Ya la moza contestóu:

—“Nun te la doi más, porque nun cumpliste la promesa que fixeras: muñiste la vaca ya arrechesti'l xatu”.²

Taba mui afitada la idea de los *sumicios*, que son los qu'escuenden una cousa que nun s'atopa cuando fai falta ya dizse: *¡Paez qu'anda'l sumiciu!* Outros personaxes de los que se cuentan hestorias son los *culuebs*. Tamién hai xente que cree en pantasma, ya cuéntanse hestorias de dalguna *pantasma* qu'anda por corrales ya por casas.

15. Conclusión

Nesti trabachu faise un relatu etnográfico de Palacios del Sil, vil.la capital del concechu homónimu asitiáu nel NO de la provincia de L.lión,

sistematizando ya resumiendo los antiguos trabachos feitos yá ya, en gran parte, espublizaos, asina como axuntando nuevas informaciones ya análisis. Nun s'inclúi la cuestión de la l.lingua propia, que nun dexa de ser un elementu cultural, pero multiplicaría la estensión del trabachu.

Al ser un estudiu centráu nuna vil.la mui concreta, los datos bibliográficos direutos redúcense prácticamente, por desgracia, a pocos autores. Esto yía dalgo infrecuente, pero inevitable polas carauterísticas del estudiu.

Las informaciones pañadas nesti estudiu fixénonse nun trabachu de campu continuu, entamáu nos anos setenta. Entrevistóuse prácticamente a tolos habitantes de la vil.la, al mesmu tiempu que cona observación participante estudiánonse tolos ámbitos de la vida diaria. Los informantes nos que se fita esti trabachu son los palaciegos, muios d'el.los yá muertos. Entós, destacar agora a del.los informantes sedría una eleición inxusta.

La conclusión más importante que podemos deducir yía que nesta zona nuesa d'estudiu alcontramos una cultura mui consistente ya articulada con muita coherencia. Yía una cultura que resulta de l'adautación a un mediu mui específico ya con condicionantes físicos diversos. Outramiente, nesti mediu formóuse una cultura material rica ya universalista, tan complexa como'l propiu sistema de valores ya d'elementos culturales non visibles. Sicasí, la chegada d'efeitu de la economía de mercáu a mediaos del sieglu pasáu ya los cambios económicos fueron desanicandu esti universu cultural que tenía una personalidá mui definida.

Referencias

- Alvarado, J. (2017). *Nacimiento, matrimonio y muerte en Laciana*. Vil.lablinu: Asociación Club Xeitu.
- Álvarez, G. (1949). *El habla de Babia y Laciana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Álvarez Cabeza, A. ya García, F. J. (1994). *Vocabulario de la Cepeda (Provincia de León)*.
- Cano, A. M. (1981). *El habla de Somiedo*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

² Pa una esplicación d'esta variante del mitu asturianu de la xana, v. González-Quevedo, 1991a: 21-23.

- Casado Lobato, M. C. (1948). *El habla de la Cabreira Alta*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Catalán, D. ya Campa, M. de la (Eds.) (1991). *Romancero General de León, I ya II*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid & Diputación Provincial de León.
- Fernández, Joseph A. (1960). *El habla de Sisterna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fernández González, J. R. (1978). *Etnografía del Valle de Ancares*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Foster, G. (1965). Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, 67, 293-315.
- Fuente García, A. M. de la (2000). *El habla de La Cepeda (León) - I. Léxico*. León: Ediciones Universidad de León.
- Gancedo Fernández, M. (2013, 2018). *Tseite tsinu tsume tsana. El habla de Laciana*, tomos I ya II. Vil.lablinu: Asociación Club Xeitu.
- García Jiménez, R. (2007). *Etnobotánica leonesa. Municipio de Palacios del Sil*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperáu de <https://eprints.ucm.es/8183/1/T30339.pdf>
- García Jiménez, R. (2010). *Del ralbar al filandón. Vida y costumbres en Ribas del Sil*. Vil.lablinu: Asociación Club Xeitu de la Montaña Occidental Astur-Leonesa.
- González, E. (1991). *Poesía completa (1980-1991)*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.
- González, E. (2008). *Cuentos completos*. Uviéu: Ámbitu.
- González, E. (2011). *Pequena enciclopedia de nós*. Vil.lablinu: Asociación Club Xeitu.
- González, E. et al. (1983). *Cuentos de Nós*. Madrid: Tsabor pésicu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1980a). *Poesías ya cuentos na nuesa tsingua*. Uviéu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1980b). *Poesías ya hestorias na nuesa tsingua*. Uviéu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1982). *Bitsarón*. Uviéu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1983). *Xentiquina*. Uviéu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1985). *Xeitus*. Uviéu.
- González, E. ya González-Quevedo, R. (1990). *Brañas d'antanu ya xente d'anguanu*. Uviéu.
- González-Quevedo, R. (1983a). El mundo de los animales en el cuento infantil astur. *Los Cuadernos del Norte*, 20, 84-89.
- González-Quevedo, R. (1983b). Supersticiones ya melecina popular. *Lletres Asturianas*, 5, 33-35.
- González-Quevedo, R. (1987a). Agricultura y ganadería. En J. Rodríguez Muñoz (Dir. y Coord.), *Enciclopedia Temática de Asturias*, tomo IX (pp. 127-190). Xixón: Silverio Cañada.
- González-Quevedo, R. (1987b). Desaniciu cultural ya *decision making*. *Lletres Asturianas*, 26, 61-65.
- González-Quevedo, R. (1988). Mitos y creencias. En J. Rodríguez Muñoz (Dir. y Coord.), *Enciclopedia Temática de Asturias*, tomo IX (pp. 65-100). Xixón: Silverio Cañada.
- González-Quevedo, R. (1990). La cultura asturiana. *Lletres Asturianas*, 38, 117-135.
- González-Quevedo, R. (1991a). *Roles sexuales y cambio social en un Valle de la Cordillera Cantábrica*. Barcelona: Anthropos.
- González-Quevedo, R. (1991b). Ritos y cambios sociales. *Cultures*, 1, 133-167.
- González-Quevedo, R. (1992a). La cultura del gochu. *Cultures*, 2, 191-209.
- González-Quevedo, R. (1992b). Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa... *Cultures*, 2, 155-176.
- González-Quevedo, R. (1993a). Bolos asgaya nel Altu Sil. *Cultures*, 3, 181-186.
- González-Quevedo, R. (1993b). Tres mujeres. En E. Martín Díaz (Coord.), *Actas del VI Congreso de Antropología*, vol. 1 (pp. 57-60). Santa Cruz de Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- González-Quevedo, R. (1994a). Tramperos, cazadores y pescadores de río. En *Enciclopedia de la Asturias Popular*, vol. I (pp. 161-176). Llugones: La Voz de Asturias.
- González-Quevedo, R. (1994b). Juegos infantiles. En *Enciclopedia de la Asturias Popular*, vol. III (pp. 145-16). Llugones: La Voz de Asturias.
- González-Quevedo, R. (1994c). Juegos de adultos. En *Enciclopedia de la Asturias Popular*, vol. III (pp. 161-176). Llugones: La Voz de Asturias.

- González-Quevedo, R. (1994d). Mitología asturiana. En *Enciclopedia de la Asturias Popular*, vol. IV (pp. 49-80). Llugones: La Voz de Asturias.
- González-Quevedo, R. (1994e). Mujer y cambio social en una comunidad rural. En *Perspectivas del mundo rural asturiano* (pp. 99-117). Cabranes: Encuentros en Torazu.
- González-Quevedo, R. (1994f). Xuegos de nenos. *Cultures*, 6, 193-213.
- González-Quevedo, R. (1995a). El pan astur. *Cultures*, 5, 9-35.
- González-Quevedo, R. (1995b). La cultura del pan en Palacios del Sil. *Cultures*, 5, 165-176.
- González-Quevedo, R. (1997a). *Economía y cultura: Cambios económicos y cambios culturales en Asturias*. Mieres: Editora del Norte.
- González-Quevedo, R. (1997b). Economía y cultura: estacionalidad y cambios en actividades de la yerba. *Cultures*, 7, 9-21.
- González-Quevedo, R. (1997c). La yerba en Palacios del Sil. *Cultures*, 7, 337-344.
- González-Quevedo, R. (1999a). Economía y cultura del gochu. *Cultures*, 8, 9-25.
- González-Quevedo, R. (1999b). La matanza del gochu en Palacios del Sil: acordanza d'un nenu. *Cultures*, 8, 441-452.
- González-Quevedo, R. (2002a). *Antropología social y cultural de Asturias*. Uviéu: Madú Ediciones.
- González-Quevedo, R. (2002b). L'espaci u agrariu en Palacios del Sil. *Cultures*, 11, 347-372.
- González-Quevedo, R. (2006). Notes culturales al rodiu del horru. En X. N. Navarro (Dir.), *L'horru, graneru d'Asturies*. Actas del I Congreso del hórreo asturiano (pp. 107-114). Uviéu: L'horru Arquiteutor.
- González-Quevedo, R. (2007a). *Xuan ya Maruxa*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana.
- González-Quevedo, R. (2007b). La fiesta en Palacios del Sil. *Cultures*, 15, 637-652.
- González-Quevedo, R. (2010a). *La cultura asturiana*. Uviéu: Ediciones CH.
- González-Quevedo, R. (2010b). El mundo de la braña na obra l.literaria d'Eva González. En A. M. Cano González (Coord.), *Homenaxe al Profesor Xosé Lluis García Arias*, tomu II (pp. 839-846). Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.
- González-Quevedo, R. (2015). Categorización de cultura ya naturaleza nos cuentos populares d'animales. *Cultures*, 19, 131-189.
- González-Quevedo, R. (2016). La caza en Palacios del Sil. *Cultures*, 20, 115-144.
- González-Quevedo, R. (2017). Los xuegos populares en Palacios del Sil. *Cultures*, 21, 181-196.
- González-Quevedo, R., Bermúdez, C., Fernández, M. ya García, A. (1993). Cultura tradicional asturiana. *Orígenes, Arte y Cultura en Asturias, Siglos VII-XV* (pp. 587-635). s. l.: Lunweg.
- González González, F. (1983). *El habla de Toreno*. Toreno: Ayuntamiento de Toreno.
- Krüger, F. (1947). *El léxico rural del noroeste ibérico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Krüger, F. (1987). *Palabras y cosas del suroeste de Asturias*. Uviéu: Serviciu de Publicaciones, Universidá d'Uviéu.
- Mayán Fernández, F. (2012). *El santuario de Carrasconte*. Vil.lablinu: Asociación Club Xeitu.
- Pérez Gago, M. C. (1997). *El habla de Luna*.
- Rodríguez Hidalgo, P. (1982). *Cosas de Babia*.

Recibíu: 18/03/2019

Acceptáu: 16/05/2019

A vueltas con la recuperación del leonés

Rethinking the recovery of Leonese

Christian FERNÁNDEZ CHAPMAN

Investigador independiente

cfernandezchapman@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4738-2475>

Resumen:

El presente artículo pretende realizar un análisis sucinto sobre la trayectoria de la recuperación moderna del leonés, así como contribuir al campo de la sociolingüística a través de una valoración sobre las ideologías lingüísticas de las asociaciones involucradas en su protección, activas en la actualidad o en el pasado. Para ello, analizaremos las ideas y discursos que apoyan o refutan posturas hegemónicas y contrahegemónicas dentro del proceso de recuperación lingüística utilizando la teoría del sociolingüista gallego José del Valle mediante la contraposición que establece entre las culturas de la monoglosia y de la heteroglosia, lo cual supone una novedad para entender el marco conceptual de la realidad lingüística leonesa dentro de esta disciplina.

Palabras clave: leonés, recuperación lingüística, ideologías lingüísticas.

Introducción

El leonés es una lengua que desde tiempos históricos ha estado marcada por un profundo estigma al estar asociado con la ignorancia y la pobreza. Esto, sumado a la invisibilización que han padecido sus hablantes, explica el tardío proceso de recuperación en relación con otras lenguas minoritarias de su entorno geográfico. Además, sus hablantes sufren lo que se ha denominado como autoodio, lo cual a su vez se manifiesta o bien a través de la esquizoglosia¹

Abstract:

The present article intends to elaborate on the history of the modern recovery of Leonese as well as contributing to the field of sociolinguistics through an analysis of the linguistic ideologies of the associations –currently active or in the past– involved in its protection. To do so, after reviewing the style and language attitudes of the first writers in Leonese of the 20th century, we will focus on the ideas and rhetoric of associations that support or reject hegemonic or counterhegemonic stances within the process of language recovery using the theory of CUNY sociolinguist José del Valle, who establishes an opposition between the culture of monoglossia and the culture of heteroglossia. This new approach aims to provide a conceptual framework to understand the Leonese language situation within the field of sociolinguistics.

Keywords: Leonese, language recovery, linguistic ideologies.

(también conocida como esquizofrenia lingüística), o bien mediante el proceso de aculturación (entendido esto como la asimilación por parte de la cultura dominante). La fuerza comparativa de ambos fenómenos ha impedido un desarrollo lingüístico análogo al de otras regiones que se traduce en la falta de medidas para invertir la situación diglósica y la ausencia de un cultivo literario de gran alcance. A menudo, desde determinados sectores, se asume que estas ideas son

¹ El secretario de la asociación zamorana *Furmientu* nos proporciona un ejemplo de este daño psicológico recogido en la obra *El leonés en el siglo XXI*: “Como esa anciana de un pueblo de La

Carbayeda que nos confesaba que ella no sabía hablar hasta que le enseñó su marido (a hablar en castellano, se entiende), como si su habla leonesa no fuera lenguaje humano sino animal”. (Hernández Rodríguez, 2009: 112).

defendidas exclusivamente por motivaciones nacionalistas o, en menor medida, regionalistas. Sin embargo, la propia ciencia sociolingüística llega a conclusiones que van en la misma línea (del Valle, 2000: 113), a pesar de todas las limitaciones que existen para una comprensión holística por la falta de estudios de campo en el caso leonés.

Con el propósito de conocer mejor los primeros pasos que se dieron para su recuperación, en primer lugar, haremos un repaso de la trayectoria histórica desde los inicios del siglo XX, cuando aparecen las primeras narraciones escritas en leonés dentro de la corriente literaria del costumbrismo rural, y veremos las actitudes que mostraban algunos de los hablantes pioneros en visibilizar su situación. A continuación, centrados en la época a partir de la Transición democrática y el proceso autonómico, abordaremos los planteamientos de las asociaciones cuyo propósito principal era la protección y normalización de la lengua, sobre todo a partir de los años 90 cuando se realiza una labor organizada seria para la promoción del leonés.

A principios del siglo XX, Agustín Blánquez Fraile realizó un estudio sobre el terreno en la comarca de Sanabria que nos indica con claridad cuáles eran algunas de las actitudes lingüísticas de los hablantes de leonés en la época y, al mismo tiempo, mostraba características de la diglosia local, como la compartimentalización descrita por Fishman (1967: 79),² el autoodio y la falta de conciencia lingüística:

He dicho anteriormente que era creencia mía que el dialecto iba a desaparecer; debo hacer notar, sin embargo, que hay regiones donde se conserva con toda o gran parte de su pureza, sobre todo en la conversación de unos vecinos con otros del mismo pueblo, porque del lenguaje leonés puede muy bien decirse lo que el insigne filólogo sr. Leite de Vasconcellos dice de la llamada por

él lingoa mirandesa: es el lenguaje del campo, de la vida privada; pues que la desconfianza, que ya indiqué como causa de dificultad para este estudio, hace que al hablar con personas extrañas, y máxime si las suponen con mayor cultura que ellos, eviten cuanto les sea posible el empleo de voces que difieren del lenguaje de Castilla, y traten de acomodar otras a la manera castellana; esto es debido a que ni remotamente se sospecha que aquel lenguaje pueda ser un verdadero dialecto, sino que lo creen castellano mal hablado; y en los sitios que rayan con Galicia o Portugal dicen que hablan “medio gallego, medio portugués, medio castellano”. (Blánquez Fraile, 1907: 75).

Es en estas condiciones que algunos autores iniciaron el proceso de recuperación, gracias a la colaboración apasionada de los interesados en encuestas filológicas y la publicación de cuentos en lengua patrimonial. Todo ello añade mérito a la labor de recuperación en una época en la que la variedad dialectal era denigrada y se alentaba desde todos los ámbitos el empleo único de la lengua nacional, como así atestiguan los escritos legados por la familia Bardón.

El análisis que desarrollaremos a continuación está basado en la presunción de que todos los aspectos de la realidad humana están determinados por categorías culturales y distintos marcos de percepción. Partiendo de la idea de que incluso los estudios empíricos más rigurosos sobre fenómenos lingüísticos, realizados dentro del marco de la ciencia, están influidos al menos parcialmente por el contexto sociopolítico en el que nacen, intentaremos aportar nuevas ideas sobre cómo las ideologías influyeron en el proceso de recuperación del leonés iniciado hace unas décadas.

Primeros pasos de recuperación moderna

No es posible comenzar un repaso a la trayectoria de la recuperación de leonés sin hacer referencia a los autores de principios del siglo XX encargados de visibilizar la lengua a través de un movimiento de interés inicial que sirvió de cimentación para la valoración de una realidad lingüística diferenciada. Tras la publicación de *El dialecto leonés* de Menéndez Pidal (1906), se produjo un modesto y discontinuo cultivo de

2 Para Joshua Fishman (1967), pionero en estudios sobre diglosia, para revertir el proceso de sustitución lingüística se tienen que dar dos condiciones ineludibles: en primer lugar, la compartimentalización entre la lengua dominante y la subordinada (es decir, una clara delimitación entre sus ámbitos de uso), así como la preservación de los mecanismos de transmisión intergeneracional de la lengua minoritaria.

la lengua, desarrollado por varios autores que tuvieron en común su voluntad de preservar la lengua patrimonial mediante la publicación de declaraciones en prensa, la realización de encuestas dialectológicas y la redacción de textos de diferente índole. Fueron Cayetano Álvarez Bardón, Emilio Bardón Sabugo y el padre César Morán.

De todos ellos, fue el militar riberano Cayetano Álvarez Bardón (1881-1924) el más notable debido a su obra *Cuentos en dialecto leonés*, publicada en 1907 y que refleja el dialecto hablado en la zona alta del río Órbigo,³ de donde era natural. Aunque criado en Carrizo, tenía orígenes en el municipio cepedano de Quintana del Castillo, donde pasaba la temporada estival, por lo que sus escritos tuvieron que estar influidos en parte por el habla de esta comarca, de donde eran sus padres y en la que, por su aislamiento, se mantenía con vitalidad el leonés. Proveniente asimismo de una familia que había engendrado varias generaciones de intelectuales y militares, el origen del linaje materno se encuentra en Omaña (Somoza Pardo, 2004: 41), comarca donde también se conservaba el leonés con vigor a principios del siglo XX y seguramente frecuentara por los vínculos familiares. En la primera edición de su obra se esfuerza en ser fiel al habla del Órbigo más que en alcanzar una gran calidad estética (Cano Echebe, 2006: 3), lo cual nos ha legado una representación fidedigna del dialecto local de la época. Más adelante su obra presenta una novedad al entrar en el campo de la poesía, donde muestra cierta evolución literaria, además de presentar relatos más elaborados lingüísticamente, si bien continúa con la línea folklorista (García Gil, 2003: 3). Esto se percibe sobre todo en la tercera edición del libro, publicado de forma póstuma gracias a la dedicación de su primo Wenceslao Bardón, en el que aparecen cinco poemas que se enmarcan dentro del costumbrismo rural.

La literatura de Bardón es de sumo interés puesto que es la única muestra en leonés (si bien con una profusa presencia de castellanismos lé-

xicos y morfológicos) en una época en la que la poesía era únicamente publicada en español. No obstante, en cuanto a la temática, no se distancia de lo publicado por parte de la burguesía conservadora de su tiempo, cuyos temas giraban en torno al patriotismo, la religión, la familia y la realidad local (Bartolomé Pérez, 2011: 14). La obra de Bardón muestra, a través de escenas costumbristas en las que se describe humorísticamente el día a día de la comarca, su profundo conocimiento de la realidad lingüística y social en la que vivió, clave para entender la razón de las sucesivas reediciones que ha gozado su obra. Asimismo, desde el punto de vista sociolingüístico, conviene subrayar la actitud diglósica de Bardón frente a la "fabla lionesa" (Álvarez Bardón, 1955 [1907]: 8), ya que es consciente de su irreversible regresión, y la sitúa en una posición de subordinación frente al "rico y bello castellano" (ibíd., 1955 [1907]: 94).

Emilio Bardón Sabugo, fue un militar que alcanzó el rango de teniente coronel en Sanidad Militar y colaborador de Pidal en sus encuestas sobre el dialecto de La Cepeda. Sus publicaciones, aparecidas en ediciones posteriores de *Cuentos en dialecto leonés*, a menudo son atribuidas erróneamente a su sobrino, Cayetano. Se trata de unos cuentos publicados en la prensa de Astorga bajo el pseudónimo de *El Fulgacián* en los que habla con tono realista y reivindicativo de la realidad comarcal de La Cepeda. Además, nos legó una serie de columnas de opinión publicadas en *La luz de Astorga* en las que evidencia algunas de sus actitudes lingüísticas, con toda seguridad minoritarias en la época en la que vivió, explicitadas cuando apunta al papel que desempeñan las medidas aplicadas por el Estado en la pérdida del leonés:

Absorbida durante los últimos siglos, nuestra vida local, como la de las demás regiones, por poder central de la Nación, era indispensable educar a los jóvenes que aspirasen a sobresalir del pueblo bajo, enseñándoles ante todo a olvidar y aborrecer un Dialecto que era objeto de las burlas de nuestra sociedad culta. (Álvarez Bardón, 1955 [1907]: 139)

³ Según Santiago Alonso Garrote en su estudio sobre el leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga: "La fabla en ellos empleada es la usual en la Ribera y Cepeda, tierra de Astorga y Maragatería, con algunas atenuaciones". (Alonso Garrote, 1945: 113).

Por último, hay que reconocer la labor del sacerdote agustino César Morán Bardón, conocido por el trabajo realizado en el terreno de la arqueología y de la etnografía, particularmente en la provincia de Salamanca, donde vivió gran parte de su vida. No obstante, menos conocidas son sus narraciones en el dialecto de Omaña, tres relatos producto de su profundo conocimiento de la tradición oral leonesa. Además, escribió tres diálogos en dialecto *senabrés*, aunque existe constancia de que redactó más textos en leonés que se han perdido.

El escaso corpus literario desarrollado a principios del siglo XX se caracteriza por su ruralismo costumbrista y su conservadurismo, pero, dentro de los aspectos etnolingüísticos, es de gran importancia por recoger documentalmente la tradición oral leonesa y por estar redactado en la lengua materna de sus autores. El leonés llevaba siglos relegado únicamente a la oralidad, por lo que el rupturismo con la tradición ágrafa de la lengua patrimonial da cuenta de una conciencia única por parte de estos autores, pioneros en la visibilización de la lengua. Gracias a su labor entendemos mejor aspectos dialectales, etnográficos y sociolingüísticos de la época, sin los cuales la base de la que partieron los activistas por la recuperación posteriores sería mucho más pobre. Sus escritos siguen siendo considerados adelantados en el ámbito del costumbrismo regionalista leonés, como así atestigua el interés que suscitan en la actualidad las compilaciones reeditadas.

Renacimiento *pal·lueza*

Como bloque aislado inicialmente del proceso de recuperación lingüística en el resto de León, a principios de los años 80 comenzó en la comarca de Laciana y en el Alto Sil un movimiento por la recuperación del *pal·luezu* (nombre que recibe la variedad local del leonés) que mostró características propias y sirvió como caldo de cultivo para la publicación de obras por parte de hablantes patrimoniales, trabajo que sigue teniendo relevancia en parte debido a la vinculación inicial con el proceso de normalización al norte de la cordillera y a la labor continuista que ha realizado el máximo exponente de esta

corriente, el académico Roberto González-Quevedo.

Dentro de este proceso de recuperación tuvo protagonismo la asociación *Sociedad San Miguel de Bailes y Costumbres de Laciana*, responsable de la edición de la revista *El Calecho*, en la que la variante dialectal de la zona tuvo gran presencia. También la celebración del conocido como *Certamen del Patsuezo*, que presenció ocho ediciones y sirvió para que varios autores de la zona diesen a conocer sus inquietudes literarias. Además de las tareas de investigación etnográfica que llevó a cabo la asociación, el terreno lingüístico se abonó con fruición para que escritores como Severiano Álvarez, Emilce Núñez y Melchor Cosmen se animaran a publicar. La labor realizada durante este periodo sirvió para que la variedad leonesa de la montaña noroccidental fuera visibilizada y valorada, con un desarrollo literario que tuvo gran repercusión en el conjunto del movimiento pro-leonés.

Mención aparte dentro del movimiento merece la obra de dos miembros de una misma familia, madre e hijo: Eva González y Roberto González-Quevedo, ambos naturales de Palacios del Sil. El cultivo literario del *pal·luezu* a través de esta fecunda relación materno-filial fue la mejor expresión del renacer lingüístico vivido en el noroccidente de León, que cristalizó con la publicación de media docena de obras en los 80 y tuvo ecos tanto en Asturias como en el resto de la provincia de León, aunque de forma más tardía en esta última. En esta época inicial la mayor parte de las obras publicadas fueron compilaciones poéticas, aunque Roberto González-Quevedo ha realizado hasta la actualidad una labor literaria extensa también en narrativa, además de como investigador etnográfico y como miembro de la *Academia de la Llingua Asturiana*.

Inicios de la protección tras la Transición

Salvo algunas menciones, proclamas políticas no desarrolladas sobre su pretendida protección, en los años 70 apenas existió ninguna referencia digna de mención en cuanto al activismo por la recuperación del leonés. Fueron los recién fundados partidos políticos leonesistas, al calor de otros movimientos paralelos durante la Tran-

sición, los encargados de una tímida y a veces embarullada visibilización de la lengua.

Para remontarse al primer movimiento asociativo cuyo objetivo explícito fuera la dignificación de la lengua patrimonial de los leoneses haciendo uso del glotónimo es necesario acudir a la llamada *Academia de la Llingua Lleunesa*, fundada el 10 de agosto de 1982 en la ciudad de Zamora por algunos jóvenes activistas vinculados al movimiento autonomista, entre los que se encontraban Alejandro Valderas y Carlos Cabañas, autor de la obra *Esto es el País Leonés* (Cabañas, 1988). La pretensión de esta organización (no se trataba de una academia a pesar del nombre) era conservar y promover la lengua leonesa en un ámbito de actuación triprovincial, para lo cual se establecieron los objetivos de elaborar un diccionario, publicar la gramática de un leonés estandarizado y la creación de un corpus de textos en los diferentes dialectos, por destacar los más ambiciosos. Sin embargo, los modestos logros de la asociación se limitaron a la publicación de algunos artículos en prensa local y la divulgación de unas *Fuellas* informativas que estaban redactadas en un constructo en el que se mezclaban sin rigor palabras castellanas, leonesas y gallegas, neologismos, palabras inventadas, vulgarismos y arcaísmos del leonés medieval (Cano Echebe, 2006: 3). Debido a la falta de apoyo institucional la asociación pereció, pero supuso una de las bases en la defensa del leonés. Sin ánimo de restar mérito a su precursora reivindicación, es preciso explicar que parte del descrédito actual que sufre la defensa de la lengua se debe en parte a la desafortunada elección que hizo esta asociación con su propio nombre y, en particular, a la creación del glotónimo *lleunés*. Se trata de un término sin base en la tradición oral que a menudo se utiliza con el fin de desprestigiar. Debido al desconocimiento filológico de sus integrantes, la asociación no acudió a los compendios para recoger muestras orales de los hablantes ni se preocupó por la tradición escrita en aquella época, particularmente activa en Lacia como ya se ha señalado. Algunas de las percepciones erróneas de la asociación se ven reflejadas en la obra *Esto es el País Leonés*, en la que su autor hace afirmaciones sin fundamento académico e incluso llega a inventarse unas supuestas traducciones del

Nuevo Testamento al leonés (Cabañas, 1988). El *lleunés* es aún objeto de ridiculización en prensa local entre columnistas contrarios a la normalización,⁴ con ataques que a menudo se han centrado en la diversidad dialectal, la voluntad de llevar a cabo un proceso de normalización lingüística y en el escaso rigor de algunas asociaciones politizadas.

También en los años 80 del pasado siglo apareció la asociación *Tsume Lleunés*, interesada en la labor de dignificación de la lengua pero que, debido al nivel de competencia lingüística de sus promotores, sus logros se vieron limitados a algunas actividades didácticas y de visibilización realizadas principalmente en español (Cano Echebe, 2006: 4). A *Tsume Lleunés* pertenecieron Jaime Andrés Rodríguez, primer profesor de Botánica en la recién creada Facultad de Biología de la Universidad de León y anteriormente presidente del GAL (Grupo Autonomo Leonés), y Óscar García Prieto, también profesor de Ecología en la misma universidad. Entre las actividades impulsadas por la asociación destaca la celebración de un curso impartido en 1992 por un profesor conocedor de asturiano normativo, Xosé Firmu García Cossío, que se convirtió así en el primer docente titulado en la materia que trabajó en León capital (Bartolomé Pérez, 2007: 44).

Además, los integrantes de *Tsume Lleunés* fueron la única representación leonesa en el *Día de les Lletres Asturianas*, celebrado en Oviedo en 1992 (véase imagen 1). Como homenaje a la trayectoria de su principal propulsor, en 2005 se impulsó la creación del *Concursu de Rellatos Curtios en Llingua Asturllionesa Xaime Andrés*.

Otra asociación que mostró gran sensibilidad y un criterio estratégico más acertado en el movimiento por el leonés fue la *Asociación para la defensa del dialecto leonés Ordoño II*, la cual planteó una serie de actuaciones serias entre las que destacaban la creación de una unidad adminis-

4 Más de dos décadas después de la fundación de la organización, el incendiario columnista del *Diario de León*, Pedro García Trapiello, hablaba así sobre la existencia de varios supuestos glotónimos: "¿Cómo tomarte en serio si ni sabes si la cosa se llama leonés, lleunés, lliónés, lleounés o como poyas, pollas, poias o potxas patxuezas (sic) quieras llamarlo?". (García Trapiello, 2008).



Imagen 1: “Los lleoneses pola nuesa fala común” (Oviedo, 1992). Foto cedida por Luis Arias.

trativa para la protección del idioma, la creación de una academia coordinada con la *Academia de la Llingua Asturiana*, el fomento del idioma en el ámbito universitario, la celebración de actividades culturales que permitieran la difusión, así como la publicación de una revista de divulgación, una gramática y un diccionario. El presidente de la asociación fue el cepedano Antonio García Álvarez, que posteriormente coordinaría la obra *La Cepeda y su dialecto* (1994) y sobre quien Antón García afirmó que “plantexaba ideas realistes sobre lo que se podía dir faciendo nel tarrén llingüísticu y lliterariu, pero más na especulación teórica que na práctica” (García, 2010). El mayor logro de esta asociación fueron unas jornadas sobre el leonés, celebradas por iniciativa de su presidente. No obstante, las conclusiones obtenidas por los intervinientes fueron en detrimento del ánimo de sus organizadores, puesto que algunos de los académicos presentes

cuestionaron la vitalidad de la lengua o certificaron su incapacidad para expresar pensamientos abstractos (Cano Echebe, 2006: 4), en línea con la corriente académica alarquiana de la Universidad de León.

Consolidación

Entrados los años 90, apareció en León capital un planteamiento más cercano al del modelo asturiano de defensa del asturleonés, con vocación de realizar trabajo conjunto con los activistas norteños, que supuso en primera instancia la fundación de la organización *Facendera pola Llingua* en 1994. El origen de esta corriente se encuentra en los cursos realizados en 1992 y en 1993 en León ciudad, ya mencionados, e impulsados por personas vinculadas a *Tsume Lleunés*, UPL y el Instituto de la Cultura Leonesa. En un tríptico impreso en 1996 *Facendera* se definía como “una asociación de xacer cultural que trabaya



Imagen 2: “Lleón pola sua llingua” (Oviedo, 1995). Foto cedida por Nel González.

na recuperación ya espardimientu de la llingua histórica de Lleón como ún de los sofitos de la nueva cultura. Al través de cursos, conferencias, alderiques ya espublizaciones quier ser a dar a conocer la realidá d’una llingua, abondas vegadas esqueicidas ya abondas más marxinaadas” (Bartolomé, 2007: 44). Algunos de los objetivos que se marcó la asociación fueron la celebración de cursos de lengua, la publicación de una revista y la organización de certámenes literarios. En el plazo de varios años la asociación logró establecer una red de colaboración seria con el norte a través de los *Alcuentros nel cordal*, con varios congresos celebrados en territorio leonés con la colaboración de la *Xunta pola defensa de la llingua asturiana*, la celebración de varias conferencias en León ciudad para introducir la cuestión de la enseñanza del asturleonés en el sistema educativo y los *Alcuentros de cultura llionesa*, celebrados en diferentes comarcas de la provincia para recalcar la existencia de una realidad lingüística diferenciada y viva. Asimismo, en el ámbito de las pu-

blicaciones, tuvo una implicación determinante en *Cuentos de Lleón*, el primer proyecto editorial de relevancia en leonés, con la participación de escritores en diferentes variedades dialectales e impulsado desde la capital con el firme propósito de revitalizar la lengua. A día de hoy *Cuentos de Lleón* es considerado como la piedra angular en el proceso de recuperación. También hay que incidir en la publicación del boletín *Xeitu*, primera revista publicada íntegramente en leonés. La labor realizada por *Facendera pola llengua* supuso el inicio de la concienciación transversal en la sociedad leonesa, realizada de forma más estructurada y sistemática que por sus predecesoras, y con la relevancia que otorga el hecho de que se empleara el leonés de forma natural en la dinámica organizativa, tanto en las publicaciones como en las actividades realizadas. Su presencia en la calle se hizo notar también en las manifestaciones a favor de la oficialidad celebradas en Oviedo en los años 90 (véase imagen 2).

Inicios del conflicto ideológico

Hay que remarcar que los gérmenes plantados por las asociaciones ya mencionadas, con particular relevancia en el caso de *Facendera*, sirvieron para la aparición de publicaciones como *La nuestra tierra*, en la que el leonés se empleaba con relativa normalidad junto con el español. De carácter semanal, *La nuestra tierra* sirvió de medio de expresión en leonés a través de columnas de opinión, editoriales, cartas de los lectores y artículos. En sus inicios sus objetivos parecían estar centrados en los aspectos lingüísticos y culturales, ya que sus colaboradores procedían de ámbitos e ideologías diversos, pero con el impulso del sector nacionalista de *Conceyu Xoven*, órgano juvenil de UPL, la línea editorial de la publicación pasó a ser más política, en cierta medida se radicalizó e hizo uso de una norma diferencialista que evidenciaba la instrumentalización de la lengua con fines partidistas, además de la escasa formación lingüística de sus colaboradores.

Dada la pobreza del leonés empleado por la presencia de errores léxicos y sintácticos, y el marcado carácter diferencialista de quienes promovían esta forma lingüística, quedó en evidencia el uso politizado de la lengua y la falta de implicación para conectar con la base social hablante de leonés en las comarcas occidentales, lo cual alejó a algunos de los colaboradores de la etapa inicial, más interesados en la recuperación lingüística y en establecer colaboraciones dentro del dominio lingüístico asturleonés. La tendencia diferencialista de la norma de *Conceyu* se enmarca en términos globales dentro de los inicios de recuperación de lenguas minoritarias, que a menudo se realizan desde cierto complejo de inferioridad debido al estigma al que está sometida la lengua e incluso con ciertas pulsiones xenófobas, las cuales aparecen por la querencia de mostrar al exterior unidad y pureza lingüísticas. Todo ello encuadrado a su vez en lo que José del Valle ha denominado cultura de la monoglosia.

Cultura de la monoglosia

La cultura lingüística de la monoglosia es una elaboración de conceptos existentes, pro-

puestos desde la sociolingüística y desde la investigación de las ideologías lingüísticas, que está íntimamente relacionada con la idea romántica sobre la lengua, lo que Woolard denomina la ideología nacionalista sobre la lengua y la identidad. Es decir, una ideología que establece una conexión fuerte entre la lengua (una variedad con una gramática focalizada) y el espíritu popular, la nación (del Valle, 2000).

Desde el punto de vista de la ideología lingüística de *Conceyu Xoven*, es interesante mencionar la tendencia hacia una suerte de purismo lingüístico que entra dentro de la cultura de la monoglosia. Del mismo modo, la postura diferencialista, no solo del castellano, sino también de la norma asturiana, sobre todo en el plano ortográfico, se explica desde las posturas nacionalistas de los integrantes. Esta ortografía dificultaba la comprensión para un hablante patrimonial, por lo que se alejaban irremediabilmente de la base social *falante*. A pesar de seguir utilizando la norma de la *Academia de la Llingua Asturiana*, los integrantes de esta corriente realizaban modificaciones arbitrarias en la ortografía y criticaban el uso de asturianismos a pesar de utilizar ellos mismos, paradójicamente, cultismos y arcaísmos asturianos dentro de esta tendencia diferencialista que no logró arraigar.

Como en cualquier estadio inicial de recuperación de una lengua minoritaria, los promotores del leonés en la etapa de mayor influencia de esta asociación estaban preocupados por la acusación, profundamente instaurada en aquella época, de que el leonés carecía de las características que lo otorgaban la consideración de lengua, como pudiera ser la unidad y la estructura gramatical. Como ya vimos, en las jornadas celebradas por la asociación *Ordoño II* unos años antes, la opinión mayoritaria de sus asistentes reflejaba la establecida en la sociedad leonesa: la de que el leonés no servía para expresar correctamente los matices del pensamiento, lo cual iba en detrimento de su practicidad y que, al mismo tiempo, era visto como un impedimento para el correcto aprendizaje y uso de la lengua española. Este discurso metalingüístico era visto por algunos miembros de *Conceyu Xoven* como impedimento tanto para la revitalización de leonés como para la consecución del autogobierno,

por lo que los planteamientos de la asociación juvenil iban en la línea de aparentar la existencia de un código diferenciado que sirviera como argumento para demostrar la unidad y pureza lingüísticas del leonés, para así reforzar su condición de lengua claramente diferenciada y al mismo tiempo apuntalar su base ideológica.

Como en cualquier situación de diglosia, las actitudes lingüísticas están íntimamente relacionadas con las medidas que se llevan a cabo. La necesidad de una aparente unidad hizo que se aplicaran estrategias mal encaminadas de normalización (con el objetivo en el horizonte de elevarlo a un estatus más alto y ocupar espacios donde solo se emplea el español) y de elaboración de una suerte de protoestándar errado que nunca cristalizó (entendido a través del principio de monoglosia, es la consecución de una unidad lingüística comparable a la que disfruta la lengua dominante).

Podemos apreciar cómo en las ideologías dominantes sobre la lengua la unidad es vista como un criterio de suma importancia que otorga legitimidad social. Esta "unidad" tiene su base en la visión esencialista de las ideologías nacionalistas, en las que "una" lengua encarna "una" cultura. Desde este punto de vista, la variedad dialectal existente en León era vista por parte de la dirección de *Conceyu Xoven* como un problema para la consecución de determinados objetivos políticos. Según los análisis lingüísticos interculturales e históricos realizados por diferentes autores (Jaffe, 1999: 145), las ideas puristas sobre la lengua están muy presentes en contextos nacionalistas, por lo que la presencia de ideas sobre la pureza del leonés que a su vez llevaran a posturas diferencialistas entra dentro de lo previsible en un estadio temprano de recuperación lingüística.

Asimismo, en el periodo de pre-estandarización de la lengua, un contexto de contacto lingüístico en el que hay una lengua claramente dominante, es habitual que aparezcan episodios de "naturaleza xenófoba de intensidad moderada o intensa" (Jaffe, 1999: 146).⁵ Este problema

⁵ Según la teoría de Paulston (del Valle, 2000: 117), cuanto más se acerque la movilización de un grupo minoritario a la idea de etnicidad, mayor será la probabilidad de que la lengua minoritaria sea asimilada por el grupo dominante. Aunque se trata de un

desembocó en una fricción mayor entre dos facciones dentro de los defensores del leonés, que podríamos distinguir entre "puristas" y "sociolingüistas", cuyo punto de partida se encuentra en las diferencias ideológicas mostradas a través de *La nuestra tierra* y cuyo punto álgido se alcanzó en la primera década del siglo XX con la desaparición de *Conceyu Xoven* tras una mediática polémica.

Otras ideologías: cultura de la heteroglosia⁶ y polinomia

Con la fundación de *Facendera pola llengua* se empezó a aceptar la idea de "unidad en la diversidad" del asturleonés, lo cual se refleja muy bien en el proyecto de traducción de *El principiu*, coordinado por Xosepe Vega, su primer presidente, con alumnos del *Aula de cultura cabreiresa* de Astorga, en la que los personajes se expresan en variedades dialectales propias de diferentes localidades de la comarca de Cabrera. Este planteamiento, sensible con la diversidad existente, se explica desde la asunción de una realidad lingüística compleja, en la que los diferentes dialectos vivos del dominio conviven con el español, si bien en una situación jerárquica en relación con la lengua dominante. Es una manera de contribuir al desarrollo lingüístico de la lengua minoritaria alejado de la cultura de la monoglosia y asumir que la diversidad dialectal forma parte de la propia identidad lingüística leonesa, consciente de la relación de subalternidad entre el español y las diferentes variedades del leonés. Esta postura se incluye dentro de la cultura de la heteroglosia y, dentro de ella a su vez, la visión polinómica de la lengua, donde ninguna de las variedades dialectales adquiere

porcentaje pequeño en número, existe un movimiento no desdeñable dentro de la sociedad leonesa, situado dentro de la órbita del soberanismo leonés, que aboga por un tipo de movilización social que está entre el movimiento étnico y el nacionalismo étnico. Es un movimiento que alcanzó su punto álgido en la década de los 2000, pero que sigue presente a través de diferentes asociaciones políticas que trabajan intermitentemente como nodos interconectados.

⁶ Dentro de la cultura de la heteroglosia incluiremos de forma extensiva la idea de polinomia o lengua polinómica, entendida esta como una unidad lingüística compleja que no requiere una única norma dialectal y en el que la mezcla de códigos se da en una situación de contacto entre la lengua dominante y la minoritaria.

preeminencia jerárquica. Ambos conceptos se han estudiado desde perspectivas diversas pero complementarias.⁷

Los procesos de planificación para lenguas minoritarias y los esfuerzos por revitalizar lenguas en peligro a menudo han suscitado críticas por seguir un modelo de planificación único para todas las lenguas. Esto es, promocionar un estándar, una variedad prescriptiva, que reproduzca la jerarquía y las ideas hegemónicas sobre la lengua al tiempo que disminuye la diversidad lingüística. El planteamiento alternativo es el de polinomia, un modelo lingüístico plural en el que no hay una única variedad de prestigio ni distinciones funcionales entre las distintas variedades dialectales. Debido al aislamiento entre los distintos dialectos leoneses, hablados en comarcas que distan decenas de kilómetros entre sí, con accidentes orográficos muy pronunciados que dificultan la comunicación entre los valles, la realidad lingüística leonesa parece indicar que un enfoque polinómico en las medidas de protección pueda ser factible y exitoso, como así demuestra la estrategia seguida por la asociación *Facendera pola llengua* y que encuentra una labor continuista a través de *Faceira*. En su intento por revitalizar el leonés y revertir el proceso de sustitución lingüística, los activistas de estas asociaciones han pretendido establecer un modelo de lengua polinómico. Aunque sea tratada como una lengua, el asturleonés es un diastema complejo formado por diferentes variedades, particularmente en la parte leonesa del dominio, que tienen diferentes grados de distancia entre

sí. En la actualidad, los dialectos con mayor difusión, tanto en sus modalidades orales como escritas, son el *pallozeu* y el *cabreirés*, y a mayor distancia, el *senabrés*. Todos ellos han sido objeto de actuaciones específicas para su dignificación y recuperación por parte de los miembros de *Faceira*, lo cual revela la efectividad del impulso polinómico para concienciar a la sociedad leonesa de su realidad lingüística diversa, conectando con los habitantes de las comarcas *falantes* y de los centros urbanos. Desde una visión polinómica, la forma de actuación de la asociación desde que fuera fundada en 2011 ha puesto de relieve la voluntad de sus integrantes de concienciar –a hablantes y no hablantes– de que el leonés es una realidad viva, como así se explicita en la introducción del manual *Xurdir, guía gramatical del leonés* (2012):

Para ello [potenciar el conocimiento, valoración y revitalización de nuestro patrimonio lingüístico] tomamos como base esencial, aunque no exclusiva, las variedades lingüísticas suroccidentales (Cabreira) y noroccidentales (Babia, L.laciana, Palacios) de la provincia de León, por ser zonas donde nuestra lengua presenta aún cierta vitalidad. (VV. AA., 2012).

La actividad de esta asociación no ha estado exenta de conflicto con otras organizaciones por defender esta postura. Sin embargo, no ha cedido en la pretensión de otras corrientes de cuestionar la unidad del dominio lingüístico y ha optado decididamente por utilizar la norma de la *Academia de la Llingua Asturiana* para escribir en las diferentes variantes dialectales del leonés, una estrategia que ha demostrado ser válida y, gracias al trabajo realizado en comarcas *falantes*, ha dado sus frutos a tenor de los cambios apreciables en las actitudes lingüísticas y en el discurso metalingüístico que se manifiesta en la retórica de determinados partidos políticos y de los medios de comunicación.⁸ La asociación *Faceira*,

7 Atendiendo al criterio de José del Valle (2000: 123) sobre la cultura de la heteroglosia en su estudio del caso gallego (contrapuesto frente a la cultura de la monoglosia, en la que “una” lengua encarna “una” cultura), se podría definir esta como una ideología en la que la identidad social que no está asociada con una sola lengua. Se infiere que, si una identidad social es compleja y asumimos que al hablar se emiten actos de identidad, la lengua debe reflejar la misma complejidad que la identidad. Asimismo, en los años 80, los planificadores involucrados en la revitalización del corso estaban preocupados por la reproducción interna de jerarquías lingüísticas en relación con la lengua dominante, lo cual generaba mayor división alrededor de la lengua entre los cursos. Para sortear el problema los académicos introdujeron el concepto de lengua polinómica, caracterizada por su variación interna (varios centros de autoridad y autenticidad) y por el reconocimiento entre los hablantes de la unidad lingüística dentro de la diversidad.

8 Desde la reforma del Estatuto de Autonomía de Castilla y León en 2008, las sucursales locales del PSOE, Izquierda Unida y Podemos han registrado propuestas formales para la aplicación del artículo 5.2 que habla de “protección específica” para el leonés. Tanto la reforma del Estatuto como las partidas económicas posteriores destinadas a la promoción del leonés fueron obtenidas gra-

desde esta postura de la cultura de la heteroglosia, ha sido respetuosa tanto con la diversidad interna del leonés como con las otras realidades lingüísticas del territorio leonés (castellano y gallego-portugués), pero no obvia la posibilidad de establecer una lengua “saussureana” en el futuro. La postura principal, explicitada en el manual editado por el propio colectivo, es la de defender una polinomia leonesa no jerárquica cuyo fin primordial es la conservación de las hablas vivas.

Conclusiones

Además de dar a conocer la tímida recuperación y visibilización realizada a principios del siglo XX, en el análisis que concluye aquí hemos intentado arrojar luz sobre las ideologías y prácticas lingüísticas llevadas a cabo por las asociaciones interesadas en la normalización del leonés, particularmente a partir de los años 90. Los esfuerzos realizados por estos activistas para revertir el proceso de pérdida lingüística se han observado desde la perspectiva de la ideología lingüística utilizando pruebas de las estrategias seguidas por sus respectivas organizaciones. Existe en este campo potencial para trabajos futuros y un amplio debate, dada la falta de acuerdo que existió en las décadas de los 1990 y 2000 sobre cómo proceder en la estrategia para que el leonés resistiera frente a una asimilación completa por parte de la lengua dominante. Para dilucidar de forma más sistemática otros aspectos sociolingüísticos es preciso efectuar más estudios en esta línea haciendo uso de la documentación existente y la realización de nuevos trabajos de campo sobre actitudes lingüísticas. Los inicios de la recuperación lingüística, como se ha apuntado, se hacen a menudo desde cierto complejo de inferioridad por la estigmatización a la que se ve sometida la lengua en cuestión, por lo que la incipiente norma ortográfica se elabora a menudo desde una óptica diferencialista que

logre aportar sobre el papel una mayor apariencia de pureza. Esta postura, integrada en la cultura de la monoglosia y defendida por organizaciones cercanas al nacionalismo, tuvo lugar en León y propició la aparición de un conflicto ideológico superado, no sin controversia, en el que prevaleció la postura polinómica mantenida inicialmente por *Facendera pola llengua*, defensora de un marco ideológico cercano a la cultura de la heteroglosia, consciente de que el respeto a la pluralidad lingüística y la convivencia con la lengua dominante se ajusta más con la realidad sociolingüística local.

Referencias

- Alonso Garrote, S. (1947). *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga: notas gramaticales y vocabulario*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.
- Álvarez Bardón, C. (1955 [primera edición de 1907]). *Cuentos en dialecto leonés*. Astorga: Cornejo.
- Bartolomé Pérez, N. (2007). Ente Asturias y Miranda. La recuperación de la llingua en Lleón y Zamora. *Lletres Asturianes*, 94, 27-55.
- Bartolomé Pérez, N. (2011). Llingua y lliteratura en Llión. *Faceira, publicación cultural zamorana*, 2, 6-25.
- Bernsand, N. (2007). A language variety on trial: Surzhyk prosecuted and defended in post-Soviet Ukrainophone language ideology. En J. Korek (ed.), *From sovietology to postcoloniality: Poland and Ukraine from a postcolonial perspective (193-227)*. Stockholm: Södertörns högskola.
- Blánquez Fraile, A. (1907). *Límites del dialecto leonés occidental en Alcañices, Puebla de Sanabria y La Bañeza*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.
- Cabañas Vázquez, C. (1988). *Esto es el País Leonés*. Barcelona: Amelia Boudet.
- Cano Echebe, J. (pseudónimo) (2006). Una serie de catastróficas desdichas (Brevísima historia de la recuperación moderna del lliónés). *El Llumbreiru*, 6, 3-4.
- Del Valle, J. (2000). Monoglossic policies for a heteroglossic culture: misinterpreted multilingualism in Modern Galicia. *Language & Communication*, 20, 105-132.

cias a mociones de UPL en las Cortes de Castilla y León. Asimismo, diferentes periódicos han dedicado artículos a las variedades dialectales del leonés y el *Diario de León* cuenta actualmente con una sección en contraportada íntegramente en leonés titulada *El molín del tiempu*. Este cambio discursivo no se entiende sin la labor de concienciación y visibilización realizada por el activismo a favor de la *llingua* en las últimas dos décadas.

- Fishman, J. (1967). Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism. *The Bilingualism Reader*, 23(2), 74-81. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1967.tb00573.x>
- García, A. (23 de febrero de 2010). Llionés en marcha. *La Nueva España*. Recuperado de <https://www.lne.es/nueva-quintana/2010/03/01/lliones-marcha/877248.html>
- García Gil, H. (2003). Llingua y lliteratura nos cuentos de Caitano A. Bardón. *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Oviedo: Academia la Llingua Asturiana.
- García Trapiello, P. (2 de junio de 2008). De majar, majaeru. *Diario de León*. Recuperado de <https://www.diariodeleon.es/articulo/contraportada/de-majar-majaeru/20080602000000967941.html>
- Hernández Rodríguez, J. A. (2009). La recuperación del leonés en Zamora. En J. R. Morala (coord.), *El leonés en el siglo XXI. Un romance milenarío ante el reto de su normalización* (pp. 109-115). León: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Jaffe, A. (1999). *Ideologies in action. Language politics on Corsica*. London/New York: Mouton de Gruyter.
- Somoza Pardo, S. (2004). Los cuentos de Bardón. En A. García Álvarez (coord.), *La Cepeda y su Dialecto* (pp. 41-80). Astorga: Ediciones del Lobo Sapiens.
- VV. AA. (2012). *Xurdir, guía gramatical del leonés*. Asociación Cultural Faceira.

Recibíu: 01/05/2019

Acceptáu: 07/07/2019

Música contemporánea para un instrumento antiguo: Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León (2000-2013)

Contemporary music for an ancient instrument: Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León (2000-2013)

Minerva MARTÍNEZ MORÁN

Universidad de Oviedo

biriru@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6090-8171>

Resumen:

El órgano conservado en la Iglesia de Santa Marina la Real de León constituye uno de los tesoros del patrimonio leonés más valiosos. Desde su construcción hasta su actual ubicación y uso, los acontecimientos históricos han forjado su identidad a través de mutilaciones, cambios y restauraciones. Tras un paréntesis de más de doscientos años, el Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI comenzó una labor de recuperación de instrumentos a través de este maravilloso órgano barroco. En la primera parte de este artículo hemos tratado de situar los antecedentes de la parroquia y el instrumento, exponiendo sus características y peculiaridades, así como su contexto social, histórico y cultural. Dentro de este apartado resulta ineludible hablar del maestro organero Pedro de Liborna y Echevarría, constructor del instrumento. En la segunda parte del texto nos hemos centrado en el proyecto de recopilación y edición musical llevado a cabo a través de los Cuadernos para el Órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León, cuyo impulsor, Adolfo Gutiérrez Viejo (1934-2019) fue una pieza fundamental para la trascendental, aunque efímera, trayectoria del proyecto.

Palabras clave: órgano ibérico, vanguardia, cancionero, Santa Marina la Real, León.

Abstract:

The organ preserved in the Church of Santa Marina la Real in León constitutes one of the most valuable treasures of the Leonese heritage. From its construction to its current location and use, historical events have forged its identity through mutilations, changes and restorations. After a period of more than two hundred years, the Iberian Organ Project 21st Century began a work of recovering instruments through this wonderful baroque organ. In the first part of this article, we have tried to situate the background of the parish and the instrument, exposing its characteristics and peculiarities, as well as its social, historical and cultural context. Within this section, it is unavoidable to speak about the organ builder Pedro de Liborna y Echevarría, creator of the instrument. In the second part of the text we have focused on the project of compilation and musical edition carried out through the Booklets for the Organ Echevarría de Santa Marina la Real de León, whose impeller, Adolfo Gutiérrez Viejo (1934-2019) was a fundamental piece for the successful, although ephemeral, trajectory of the project.

Keywords: Iberian organ, avant-garde, songbook, Santa Marina la Real, León.

La ciudad de León en el siglo XVIII: introducción y contexto

Al igual que otras capitales de provincia de la periferia peninsular, a mediados del siglo XVIII la ciudad de León no era el reflejo de una urbe con un gran crecimiento monumental ni con una visible intervención urbanística en sus calles o plazas (Santos Valera, 2004). Tomando como

referente el modelo neoclasicista francés, el monarca borbónico Carlos III comenzó una profunda reforma en todos los ámbitos de la vida social, política y económica del país. El arquetipo de municipio borbónico estuvo caracterizado por la existencia de un concejo o cabildo municipal como institución de gobierno más representativa a nivel local, aunque a lo largo de su dilatada

existencia sufrió transformaciones dentro de su estructura y organización internas: autonomía local, intervencionismo estatal, representación popular, predominio oligárquico, etc., dando lugar a un modelo heterogéneo que se prolongó a lo largo del siglo XIX (González Beltrán, 1991). Volviendo al caso leonés, fue hacia la mitad del siglo XVIII cuando se afianzó el sistema gremial y de oficios, pasando a estar agrupados en determinadas calles de la ciudad. También fue en esta época cuando se puso en marcha la fábrica de hilados situada en el Campo de San Francisco y, ya casi despidiendo la centuria, se creó un hospicio como centro asistencial de la ciudad (1793).¹ La idea de levantar un establecimiento de estas características ya había surgido en 1750, pero no fue hasta la llegada del obispo Cayetano Antonio Cuadriello en 1778 cuando el proyecto comenzó a tomar forma. Bajo su protección, la Corona resolvió en 1786 la construcción de un hospicio para la ciudad de León (Martín García, 2009).

En el caso de la parroquia de Santa Marina la Real, a mediados del siglo XVIII se encontraba ocupada por padres jesuitas (desde finales del siglo XVI hasta su expulsión definitiva de esta parroquia en 1767). La apelación de "Real" fue concedida por el rey Carlos III como señal de especial protección, aunque también puede ser interpretada como un signo de legalismo y un afán por borrar cualquier vinculación de la iglesia con la ultrajada Compañía de Jesús (Burón Castro, 2003: 40). A partir de la Ley y Pragmática de 1767, que expulsó a los padres jesuitas del colegio y la parroquia de Santa Marina, los cambios fueron significativos y se sucedieron de manera abrupta (Pragmática Sanción, 1767). En primer lugar, se trasladó la antigua iglesia a la del Colegio de San Miguel y los Angeles. En 1773 el antiguo solar ocupado por la parroquia de Santa Marina fue profanado y su espacio fue devuelto a destinos libres de connotación de suelo sagrado. Tras la realización de un inventario en ambos templos se autorizó la división, adaptación y reparación de la nueva iglesia para reubicar el

templo anteriormente gestionado por los jesuitas. A finales del siglo XVIII solamente se habían cumplido parte de los planes previstos para el extinto colegio y no se había continuado la labor como centro de beneficencia emprendida por los religiosos de la Compañía de Jesús. Ya en el siglo XIX la iglesia de Santa Marina sufrió la desamortización y esto significó un profundo cambio en cuanto a sus recursos y sustento (Burón Castro, 2003: 103). La Iglesia, como institución, también hubo de adaptar una serie de convenciones y comportamientos durante este periodo, debido a las transformaciones en la forma de pensar que se habían producido en toda Europa a lo largo del siglo anterior. A pesar de los perjuicios causados por las leyes desamortizadoras, especialmente la de 1855, fueron sus acontecimientos los que propiciaron que el templo tuviera un órgano de primera calidad.

El órgano de Santa María la Real²

La historia del órgano barroco de Santa Marina la Real queda resumida en la inscripción situada en la mano izquierda del secreto de su órgano mayor:³

Hizo este órgano a honra y gloria de Dios y de María Sma. del Carmen, D. Pedro de Libornia y Echevarría, Organero de su Majestad Fernando el sexto [sic], que Dios guarde, siendo Abad de este monasterio el muy R.P.F. Alonso Vicente, año 1749. (Barrero y De Graaf, 2004: 13).

Lo que aquí se relata queda demostrado por diversos documentos conservados en el Archivo Histórico Nacional referentes al Monasterio de Sandoval. Sin embargo, la letra no es original del maestro organero que lo construyó, sino de la

² Para una descripción detallada de la disposición del órgano, véase el Anexo I.

³ Así denominan los organeros a unos aparatos contruidos en madera donde se reparte el aire de las teclas a los tubos. El órgano de Santa Marina la Real posee dos secretos, uno a cada lado, con 45 válvulas, una para cada tecla. En la práctica desempeñan un papel muy importante, ya que de ellos depende el funcionamiento técnico del órgano. Los secretos del órgano que nos ocupa están especialmente bien pensados y realizados, tanto en su construcción como en el material empleado.

¹ Esta institución evolucionó hasta consolidarse como centro de referencia en la provincia, llegando a simultanear un coro, una banda y clases regulares de enseñanza musical.

persona que narró el posterior traslado del instrumento a la iglesia de Santa Marina (Obras y reparos, 1746-1747). De esta inscripción se pueden obtener datos de notable relevancia, especialmente los referidos a su ubicación original y al año de construcción, ya que hasta su traslado a la parroquia de Santa Marina, el instrumento perteneció al Monasterio de Sandoval, situado en Villaverde de Sandoval (actualmente Ayuntamiento de Mansilla Mayor, León).

El instrumento de Pedro de Echevarría fue ampliado en 1784 por Tadeo Ortega, añadiéndole la cadereta. Dan testimonio de este hecho las inscripciones de los secretos de la cadereta. Literalmente se puede leer:

A mayor Honra y Gloria de Dios y de su Santísima Madre, hañado y puso la Cadereta en este órgano Don Thadeo Hortege Mro. [Maestro] organero natural de la ciudad de Burgos habiendo dado la limosna p^a dicha añadición, el R. P. Pdor. [Procurador] Fr. Vicente Álvarez en el año del Señor de 1784. Rueguen a Dios por él.⁴

Rueguen a Dios por Don Thadeo Hortege Mro. [Maestro] organero qe. fue el qe. hanadio y puso la Cadeneta en este órgano natural de la ciudad de Burgos, aviendo dado la limosna P^a dicha anadición el R. P. Pdor. Fr. Vicente Álvarez hijo de esta Casa, en el año del Señor de 1784.⁵

La construcción del órgano de Echevarría se debió sin duda a los dos grandes abades del Monasterio de Nuestra Señora de Sandoval, Fray Alonso Vicente y Fray Malaquías Suárez.⁶ Ambos clérigos aprovecharon la época de mayor esplendor del monasterio para dotarlo de todo tipo de exuberancias artísticas y religiosas. Ya en el siglo XIX, sin embargo, la ley de exclaustación de 1835 dictó sentencia de muerte para este y otros centros religiosos de la provincia. Enton-

ces el monasterio poseía un patrimonio mueble artístico muy rico (Burón Castro, 1973). El órgano fue testigo mudo del pillaje sufrido en las dependencias monacales durante diecisiete años, hasta que en 1852 el párroco de Santa Marina, Félix Monge, y los seises que constituían la Junta parroquial presentaron una instancia al obispo para sacar del olvido el valioso instrumento de tubos de Sandoval.⁷ Tuvieron que transcurrir nueve años para la resolución del expediente y no fue hasta 1861 cuando se inició el traslado del órgano. En total estuvo veintiséis años en completo estado de abandono (Barrero y De Graaf, 2004: 37).

Según el experto Gerard de Graaf, el traslado del órgano no fue realizado por una persona especializada ya que se preocupó de numerar cuidadosamente cada uno de los tubos, cosa que un técnico experimentado no hubiera tenido necesidad de hacer (Barrero y De Graaf, 2004: 21). Con su definitiva colocación en una tribuna ovalada, construida al uso sobre una de las capillas de la iglesia, se trató en todo momento de mantener su disposición original, ya que incluso la pared sobre la que quedó instalado se encontraba más protegida que en su ubicación original en el Monasterio de Sandoval. El encargado de la recomposición fue José Otores, organero palentino, seguramente aprovechando que en aquel momento se encontraba fabricando un instrumento construido para la Catedral de León.⁸ Continuando con la lectura del secreto del órgano mayor (mano derecha) podemos encontrar esta información:

Siendo cura rector de Santa Marina la Real el Sr. Don Félix Monge y Mayordomo de la misma el Sr. Antonio María Suárez, compuso este órgano José Otores Maestro Organero de la Catedral de Palencia. Año 1861.

⁴ Inscripción situada en la parte derecha del secreto de la cadereta del órgano.

⁵ Inscripción situada en la parte izquierda del secreto de la cadereta del órgano.

⁶ Existen algunos datos bibliográficos de ambos abades en el Archivo Histórico Nacional, Sección clero, libro 5194.

⁷ La instancia fue presentada el 27 de marzo de 1852 y aprobada el 30 de marzo de ese mismo año, tal y como aparece en los Archivos de la parroquia correspondientes al año 1852 (Tomo sin paginar).

⁸ Nos referimos al órgano situado en la capilla de Santiago y que posteriormente fue trasladado a la parroquia de San Juan y San Pedro de Renuera en León en 1954.

La vida útil del órgano comenzó sin que pudiesen reponerse algunas piezas y tubos que faltaban y no es hasta 1879 cuando un nuevo organero, Antonio Guillón, recibió la cantidad de 1800 reales de vellón en concepto de “compostura de órgano” (Barrero y De Graaf, 2004: 22). Según figura en el Archivo Parroquial, en marzo y mayo de 1902, volvieron a invertirse otras 900 pesetas en concepto de “componer el órgano y fuelle” y el encargado fue un nuevo constructor, Luis García. Sin embargo, las mayores alteraciones mecánicas sufridas por el instrumento hasta entonces fueron llevadas a cabo en 1914, cuando se le añadió el registro de trémolo, aprovechando que el maestro García se encontraba restaurando el órgano de la iglesia de San Marcelo.

Pasaron bastantes años sin que el instrumento apareciese de manera relevante en las actas y recibos de la parroquia, tan sólo en inventarios y breves referencias. Así, en 1938 se hacía constar en el archivo parroquial que existía un “órgano antiguo” y en 1944, con Gregorio González Suárez como párroco, se inscribía en el libro de fábrica el concepto de “limpieza y afinación del órgano con licencia del Sr. Vicario: 1000 pts. [...] pintar el cuerpo bajo del órgano 75 pts.”. En 1953 el organero valenciano Luis Estrelles dotó al instrumento de fuelles eléctricos y el 15 de septiembre de 1963 el párroco, Gregorio Suárez escribió: “Órgano del siglo XVIII muy bueno, arreglado el año pasado por el organero de El Escorial; está bien”. Aunque en ningún momento revela la identidad del organero, en un tubo de la trompeta real puede leerse claramente escrito a punzón el nombre de Guillermo Aizpuru Eguiguren. Esta restauración llevada a cabo por el constructor donostiarra tuvo un resultado bastante dañino para el órgano, ya que se sustituyeron los dos teclados de octava corta por unos de armonio y desapareció el efecto denominado como “pajarillos”, muy utilizado en ocasiones festivas. Los teclados originales nunca aparecieron, lo que hace suponer que fueron sustraídos por el restaurador vasco. El 17 de mayo de 1970 se produjo el desplome del ábside del templo, quedando el órgano en muy mal estado. Cuando en 1971 se hizo cargo de la parroquia José M^a Barrero Baladrón, se comenzó a estudiar la conveniencia, o no, de una posible restaura-

ción del instrumento. El director de la Capilla Clásica, Ángel Barja, y el organista Luis Elizalde, claretiano, fueron algunas de las personas decididamente a favor de la restauración de la joya barroca de Santa Marina. Fue por aquella época cuando se solicitó y se consiguió la inclusión del órgano dentro del Catálogo de Patrimonio Nacional Artístico con el número 340. En sesión celebrada por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando el día 16 de junio de 1975 fue leído y aprobado el siguiente dictamen, siendo ponente el Excmo. Sr. D. Ramón González de Amezúa, académico de número de dicha corporación:

Examinada la documentación y fotografías correspondientes al órgano barroco existente en la parroquia de Santa Marina la Real de León, tengo el honor de informar lo siguiente:

La calificación que hacen del instrumento es acertada. Por su composición, relativamente importante y con dos teclados manuales, debe corresponder en efecto a principios del siglo XVIII, ya que de pertenecer a su segunda mitad –como una gran parte de los órganos barrocos que se conservan– hubiera tenido octava completa y no corta tal y como señala su descripción. Es por lo tanto de los escasos instrumentos de alguna importancia que se conservan de aquella época, interesantísima en la historia de la organería ibérica.

La lista de sus registros evidencia que, por fortuna, no ha sufrido modificaciones posteriores que lo desfiguren. La caja, típica en su disposición, muestra, con su torreón central, que se trata de un instrumento en el que se procuró calidad y prestancia, realzada por los dorados.

Por todo ello creo justificadísima la inclusión de dicho instrumento en el Inventario del Patrimonio Artístico Nacional, a fin de que sea preservado y, en su caso, tenido en cuenta para una posible restauración. (González de Amezúa, 1975: 79).

En 1982 llevó a cabo el maestro Gerard de Graaf la restauración más profunda realizada hasta ese momento. En ella también colaboraron Theodor Zuber, un joven organero suizo, quien se ocupó esencialmente de la parte técnica, y Santiago Alonso, artesano y vecino de la

parroquia, quien fabricó el atril sobre símbolos de Santa Marina y los dos leones a los lados del teclado. Las labores realizadas fueron: desmonte total, limpieza general de todas las partes y tratamiento contra la carcoma. También se renovó el techo de la caja y se colocó un ventilador de órgano. Se hicieron dos teclados y un atril en un estilo adecuado a la estética del instrumento y se restauró detalladamente toda la parte técnica, renovando todas las pieles de oveja, muelles, ejes, conexiones, etc. Se restauraron y repusieron los 891 tubos antiguos, alargándolos otra vez hasta su longitud original, de donde se desprenden que se hicieron los 211 tubos que faltaban. A su vez se añadieron 45 tubos para completar los dos medios juegos en el órgano mayor (violón en la mano izquierda) y en la cadereta (tapadillo en la mano izquierda) (Gutiérrez, 2010: 13).

Se había previsto la inauguración para el día 18 de julio de 1982, ya que es la festividad de la patrona de la parroquia, pero debido a la agenda del organista que llevó a cabo el concierto, Luis Elizalde, este tuvo que ser pospuesto para el día 28 del mismo mes. Esta demora sirvió para terminar los últimos pormenores: remontar, armonizar y afinar el órgano en concepto y estilo originales.⁹

Naturalmente el órgano continuó siendo utilizado para el culto y, gracias a su última restauración, comenzó a destinarse también a usos profanos, como la celebración de conciertos. El 22 de octubre de 1985 el órgano Echevarría empezó a formar parte del circuito de eventos del Festival Internacional de Órgano "Catedral de León", entonces en su tercera edición. Aquel año el organista alemán Peter Dicke colaboró en la misa de doce interpretando algunas piezas (Martínez Morán, 2017: 15). A partir de ese momento la vigencia del órgano de Santa Marina comenzó a tener visibilidad a través de la cita anual del

festival, con la celebración de conciertos durante los meses de septiembre y octubre¹⁰.

Los dos Pedro de Echevarría

Para desentramar las múltiples confusiones entre ambos maestros organeros es necesario establecer un contexto básico que nos ayude a seguir la evolución de las diferentes sagas familiares de la época que aquí entran en juego.¹¹ En primer lugar, los usos y costumbres en cuanto a los apellidos durante la época que nos ocupa eran mucho más libres que en la actualidad. Cada cual podía elegir su apellido, y aunque lo normal era utilizar el apellido paterno, también existían personas que usaban el materno o incluso uno mixto como amalgama de ambos. El segundo factor a tener en cuenta es la ortografía, repleta de variantes, que podía encontrarse dentro de un mismo apellido. Por ambos motivos, los apellidos escritos dentro del secreto del órgano, Libornia Echevarría, inducen a confusión, porque pueden referirse a distintas personas coetáneas. Otro problema relacionado con la autoría del órgano es la grafía del segundo apellido, que aparece constantemente modificada en forma y ortografía: Echauarría, Echabarría, Echevarría, etc. Recapitulando información, Pedro padre era hijo de Pedro Liborna y Ana Chavarría y falleció en 1724, lo que hace imposible que sea el maestro organero del instrumento de Santa Marina. Por otra parte, durante la época dorada de la construcción de órganos ibéricos existieron diferentes constructores de origen vasco con la raíz *etxe-berri* en su apellido, cuya etimología literal es casa-nueva, lo cual añade todavía más dificultades para la realización de árboles genealógicos realmente fiables (García Carraffa y García Carraffa, 1919-1963).

El Pedro que realmente nos interesa para nuestra reconstrucción es Pedro Manuel Liborna y Echevarría, nacido del matrimonio del anterior y de Cathalina de Alcázar. Aquí la confusión es todavía mayor, ya que nuestro constructor ad-

⁹ La afinación elegida fue la de $\frac{1}{2}$ tono o mesotónica, con $\frac{1}{4}$ de desafinación para las quintas, llegando así todas las terceras a ser "justas". Esta es la afinación que se practicaba en España en el momento de construcción del instrumento. Como consecuencia de esta peculiaridad, no existe igualdad entre bemoles y sostenidos como en la actual afinación temperada. Por este motivo solo las tonalidades con pocas alteraciones suenan más próximas a nuestro sistema de afinación actual. No obstante, eran las más utilizadas en la música de aquella época.

¹⁰ Para información detallada de los conciertos y obras de encargo estrenadas en el Festival consúltense los Anexos IV y V al final del texto.

¹¹ Para una comprensión clara del árbol genealógico de la familia de maestros organeros referidos, véase el Anexo II.

quirió el apelativo del negocio familiar tomando como segundo apellido el de su abuela paterna.

Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI

Para enmarcar la importancia del ambicioso *Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI* debemos detenernos en el concepto de patrimonio y en la creciente tendencia durante gran parte de siglo XX y XXI para conservarlo, mantenerlo y recuperarlo. Como definición de patrimonio histórico podríamos tomar un fragmento de la Ley del Patrimonio Histórico Español, publicada en el *Boletín Oficial del Estado* del 29 de junio de 1985, en la cual aparece descrito como:

Una riqueza colectiva que contiene las expresiones más dignas de aprecio en la aportación histórica (...) a la cultura universal. Su valor lo proporciona la estima que, como elemento de identidad cultural, merece a la sensibilidad de los ciudadanos, porque los bienes que lo integran se han convertido en patrimoniales debido exclusivamente a la acción social que cumplen, directamente derivada del aprecio con que los mismos ciudadanos los han ido revalorizando. (Ley del Patrimonio Histórico Español, 1985: 20342-20352).

Ya con anterioridad se habían producido en la España franquista conatos de recuperación del patrimonio y, dentro del campo que nos ocupa, desde los años setenta del siglo XX comenzó una extraordinaria proliferación de restauraciones de órganos de estética diociesca. Estos instrumentos eran, debido a sus características tímbricas, aptos para reproducir la música ibérica de tan sólo tres siglos (XVI, XVII y XVIII), pero debido a sus peculiaridades todo el repertorio europeo romántico, y por supuesto el perteneciente al siglo XX, quedaban totalmente fuera de las posibilidades de estos instrumentos. Las limitaciones técnicas condicionaron el uso de estos órganos, ya no sólo a nivel musical sino también a nivel cultural y litúrgico.

El *Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI* comenzó a fraguarse en la mente del organista y compositor leonés Adolfo Gutiérrez Viejo en 1986, durante su período de docencia como catedrático de órgano del Conservatorio Superior de

Alicante (Nepomuceno, 2006). El amor por su tierra natal y la existencia del magnífico órgano conservado en la iglesia de Santa Marina la Real de León hicieron el resto. El especial vínculo existente entre músico e instrumento había comenzado muchos años atrás, durante su período como organista de la parroquia en 1962 (Burón Castro, 2003: 109). Su proyecto pretendió en todo momento iniciar un movimiento cultural que situase al instrumento de Echevarría en el epicentro de la actividad creativa musical contemporánea para órgano. Si durante el siglo XIX Charles-Marie Widor había promovido el órgano sinfónico bajo el lema "a l'instrument nouveau, il faut une langue nouvelle" a la hora de abordar la composición de sus sinfonías para órgano (Anthony, 1986, prólogo), Gutiérrez Viejo plasmó claramente en declaraciones a la prensa durante la presentación del proyecto la paradoja que fundamentaba su ideario: "Al instrumento antiguo conviene dotarlo de un lenguaje moderno" (Gutiérrez, 2010:11). El tiempo se encargó de demostrar que no se trataba de ninguna contradicción. Tal y como Messiaen demostró magistralmente, los recursos tímbricos de cada instrumento como herramienta individual son una fuente inagotable de fantasía y sugerencias para el más ambicioso creador (Messiaen, 1949).

El innovador proyecto constaba de dos tipos de actividades (Programa de mano, 2000: 89):

1. Creación. Partía de la idea de conformar un sólido *corpus* de composiciones musicales para instrumentos históricos muy concretos, de acuerdo con un determinado perfil compositivo. Los candidatos elegidos para la creación de una obra dentro del proyecto podían ser compositores-organistas, tanto españoles como extranjeros, y su tendencia compositiva podía adscribirse a cualquier corriente o estética musical. El tercero y, sin duda, más importante de todos los requisitos para la identidad del ciclo, partía de la obligatoriedad de incluir como base de las composiciones alguna referencia a la lírica popular de la región donde estuviese situado el instrumento que servía de inspiración.¹² En el caso del órgano

¹² En conversaciones con Adolfo Gutiérrez Viejo, éste manifestó su intención de haber querido extender este proyecto a otros órganos barrocos dentro de la península. De ahí el tratamiento generalista de las bases al hacer referencia al instrumento, ya que en cada caso las composiciones

de Santa Marina, las referencias musicales leonesas fueron extraídas de la recopilación realizada por el etnomusicólogo Miguel Manzano Alonso, gracias a una beca convocada por la Diputación de León en el año 1984 para tal fin (Manzano, 1988-1991). Este *Cancionero Leonés* consta de más de 2000 voces recogidas en seis tomos, además de una amplísima introducción acerca de los aspectos musicales, sociales, culturales y de transmisión de este patrimonio inmaterial.

2. Transcripción y adaptación. Dado el vacío existente en cuanto a repertorio perteneciente a los siglos XIX y XX, la segunda parte del proyecto pretendía completar el corpus de nueva creación con transcripciones y adaptaciones de obras para órgano u otros instrumentos, adecuando en todo momento las nuevas versiones a las posibilidades técnicas y tímbricas del instrumento ibérico correspondiente.

A través del Festival Internacional de Órgano "Catedral de León" se presentó el 13 de octubre del 2000, en el Hostal de San Marcos de León, la primera edición de *Cuadernos para el Órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León* (Programa de mano, 2000). La realización de este proyecto, incluyéndolo de manera estable dentro del festival, tuvo como finalidad aportar estabilidad y proyección de futuro a una idea tan necesaria para el acervo cultural y musical. Durante los dos primeros años se llevaron a cabo sendos seminarios sobre Interpretación y Composición en el Órgano Histórico Español, ya que según Adolfo Gutiérrez Viejo resultaba imprescindible rescatar este tipo de instrumentos de su categoría museística y arqueológica. De acuerdo con las bases del proyecto, el desarrollo de los cursos se dividió en dos partes.

Por un lado, tuvo lugar un curso de clases magistrales a cargo del profesor Klemens Schnorr, sobre la adaptación y transcripción de obras de música *manualiter* de J. S. Bach. Las clases tuvieron lugar en la iglesia de Santa Marina entre el 9 y el 12 de octubre del 2000. El programa a traba-

jar abarcaba un resumen del repertorio bachiano para órgano:

Freie Orgelwerke
Canzona d-moll BWV 588, Fuge a-moll BWV 947
Concerto n. 13 C-Dur BWV 984 nach Johann Ernst von Sachsen-Weimar
Choralbearbeitungen
Kleine Choralvorspiele aus dem 3. Teil der Clavierübung (BWV 672-674, 675, 677, 679, 681, 683, 685, 687, 689)
Choralvorspiele der Kirberger-Sammlung und Choralfughetten BWV 690, 691, 625, 696-703, 711, 712, 713, 734
Choralpartiten BWV 766, 767, 770

Esta parte del seminario se cerró el 12 de octubre con un concierto a cargo del maestro Schnorr, en el cual interpretó parte de la programación trabajada durante las clases teórico-prácticas de los días anteriores.¹³

A partir del 13 de octubre las clases se centraron en el análisis estético, técnico e interpretativo de las obras incluidas en el primer volumen de *Cuadernos para el Órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León*. Cada uno de los compositores desarrolló ponencias acerca del proceso compositivo y creativo del nuevo *corpus* musical para órgano ibérico. Después del acto de clausura y la entrega de diplomas, el I Seminario de Interpretación y Composición en el Órgano Histórico español se despidió con un concierto compuesto íntegramente por las obras de estreno encargadas por el festival para este proyecto.¹⁴

La iniciativa surgida en torno al órgano de Santa Marina tuvo continuidad durante la edición del festival de 2001 y nuevamente se editaron, publicaron e interpretaron obras basadas en fragmentos del cancionero leonés escritas específicamente para ese instrumento. En esta ocasión el seminario tan sólo abordó la segunda vertiente creativa anteriormente expuesta y se

se habrían adecuado a las posibilidades de cada órgano de manera individual. Sin embargo, durante la elaboración de este artículo no hemos encontrado ninguna referencia o proyecto similar asociado a otros órganos ibéricos, lo que aporta al proyecto para el órgano de Santa Marina una relevancia todavía más evidente.

13 Véase Anexo IV al final del texto.

14 Véase Anexo V: *Cuadernos para el Órgano Echevarría*: Cronología de las obras de encargo del festival Internacional de Órgano "Catedral de León" para el órgano de Santa María la Real.

centró en el estudio de las obras contenidas en el primer volumen de los “Cuadernos”. El curso fue impartido por Adolfo Gutiérrez Viejo y, como novedad, se incluyó la concesión de cinco becas de matrícula y alojamiento para alumnos. La solicitud debía ir acompañada del currículum y se valoraba especialmente a aquellas personas que aportasen sus composiciones con el material sonoro de las mismas. El precio del curso fue de 12.000 pesetas, con matrícula reducida del cincuenta por ciento para estudiantes y desempleados. El seminario se desarrolló entre el 19 y el 24 de octubre de 2001 e incluyó dos conciertos: el de apertura, celebrado el día 19 con el estreno de las obras de encargo contenidas en el volumen II de los *Cuadernos para el Órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León*, y un concierto final a cargo de los alumnos del curso que tuvo lugar el 24 de octubre.

Al año siguiente, las desavenencias entre la dirección del festival y Adolfo Gutiérrez Viejo hicieron que el proyecto fuese perdiendo fuerza y, aunque todavía se editó el tercer volumen con obras de encargo, ya no tuvo lugar la tercera edición del seminario especializado. Si bien se estrenaron obras de Tomás Marco, Adolfo Gutiérrez Viejo y Theo Brandmüller, en el ejemplar final de las partituras la obra *Superflumina II*, que da continuidad al ciclo iniciado por Adolfo Gutiérrez Viejo en la edición anterior, ya no apareció y fue sustituida por *Canciones leonesas* de Guy Bovet (Programa de mano, 2003).¹⁵ En 2004 la dirección del festival decidió dejar de editar las partituras de las obras de encargo y, aunque siguió con la tradición de incluir en su programación una obra de estreno destinada al órgano barroco de Santa Marina, el proyecto perdió vitalidad y dinamismo. En 2013 con la llegada del nuevo órgano europeo a la sede natural del Festival, la Catedral de León, la actividad compositiva para el órgano Echevarría

cesó por completo y actualmente no parece que se haya reanudado. A pesar de la desaparición del *Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI*, las excepcionales cualidades del instrumento ubicado en la parroquia de Santa Marina siguen resultando atractivas para nuevas iniciativas, y en fechas recientes el joven músico leonés Miguel Ángel Viñuela Solla ha comenzado a organizar un curso de perfeccionamiento en torno a este órgano ibérico. Con el apoyo del ayuntamiento y la parroquia, el organista y cellista afincado en Suiza pretende crear un proyecto con continuidad y estabilidad, y asegura que uno de los objetivos del curso es impulsar el interés por la música antigua, especialmente entre los músicos jóvenes (Viñuela, 2018).

Conclusiones

A partir del análisis riguroso del valioso proyecto iniciado por Adolfo Gutiérrez Viejo se desprende que, a pesar de su efímera existencia, éste debe ser recordado y valorado en su justa medida. La importancia de dotar a un instrumento antiguo de nuevos repertorios para su reinserción en el circuito musical y artístico supuso, no sólo un hito histórico, sino también estético y musical. La existencia del órgano de Santa Marina ofreció, gracias a su calidad mecánica y tímbrica, un trampolín perfecto para dar a conocer un repertorio que de otra manera ni siquiera hubiera sido engendrado. Figuras tan importantes como Tomás Marco o Antón García Abril participaron de manera entusiasta en aquel interesante proyecto que, además de la alta calidad compositiva de sus participantes a lo largo de sus trece años de vigencia, ayudó a dar visibilidad a las melodías populares del cancionero leonés. El hecho de que la idea de Gutiérrez Viejo finalmente no se extendiese a otros instrumentos ibéricos de la península aportó un valor añadido a la relevancia del proyecto, ya que se trataba de un acontecimiento único en su género. De esta manera, vanguardia y tradición se dieron la mano en aquella ilusionante etapa para el órgano Echevarría y situaron una vez más a la pequeña localidad de León como referencia dentro del panorama musical nacional e internacional.

¹⁵ Bajo esta denominación latina Gutiérrez Viejo compuso una serie de obras sobre el nacimiento de los ríos leoneses: “La I de la saga se baña en las multidireccionales aguas de Lacia, la II en las austeras alturas del Bernesga y Arbas, la III en las calizas cumbres del Torío y la IV en los altos y suaves valles del Curueño. Superflumina V se alimenta de los inolvidables rumores de las fuentes del Cares y de los fulgores y transparencias de sus aguas”. (Programa de mano, 2003: 91).

Referencias

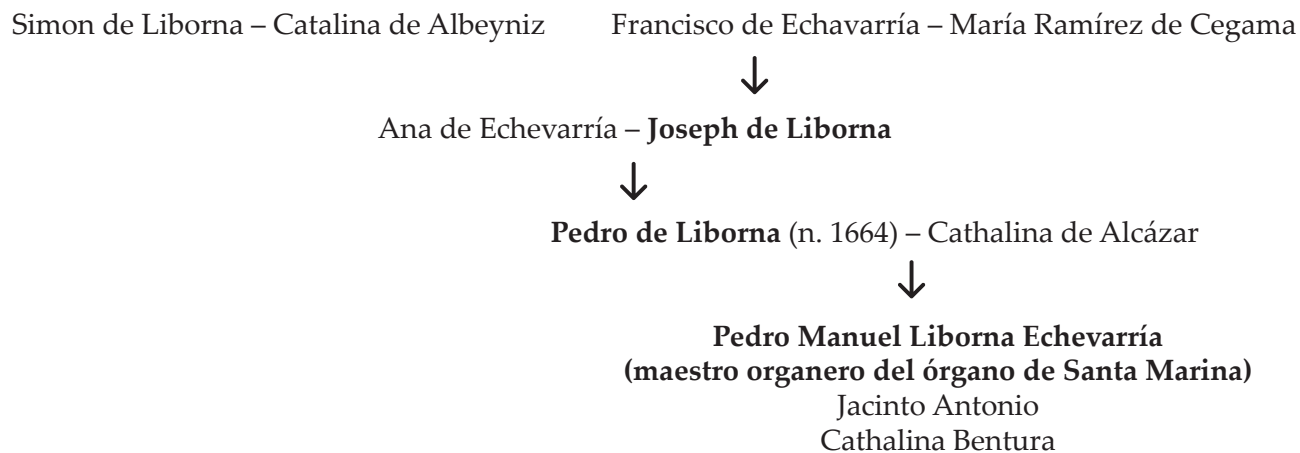
- Anthony, J. J. (1986). *Charles Widor's Symphonies pour orgue: their artistic context and cultural antecedents* (Tesis doctoral). University of Rochester, Rochester, Estados Unidos. Recuperado de <https://urresearch.rochester.edu/fileDownloadForInstitutionalItem.action?itemId=29007&itemFileId=150930>.
- Barrero Baladrón, J. M. y De Graaf, G. A. C. (2004). *El órgano de Santa Marina la Real y la familia Echevarría, organeros del Rey*. León: Universidad de León.
- Burón Castro, T. (1973). Inventario de libros y obras de arte procedentes de monasterios y conventos afectados por la desamortización en León. *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 54, 367-399.
- Burón Castro, T. (2003). *La parroquia de Santa Marina la Real de León*. León: Ayuntamiento de León.
- García Carraffa, A. y García Carraffa, A. (1919-1963). *Enciclopedia Heráldica y Genealógica Hispano-Americana*. Madrid.
- González Beltrán, J. M. (1991). *Reformismo y administración local en la provincia de Cádiz durante el reinado de Carlos III. Un estudio sobre la aplicación y desarrollo de las reformas en los municipios gaditanos*. Jerez de la Frontera: Caja de Ahorros de Jerez.
- González de Amezúa, R. (1975). Un órgano barroco del siglo XVIII existente en la parroquia de Santa Marina la Real, de León. *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 41, 79. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/el-organo-barroco-del-siglo-xviii-existente-en-la-parroquia-de-santa-marina-la-real-de-leon/>
- Gutiérrez, A. (Ed.) (2010) *Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León*. Baiona & León: Editorial Dos Acordes.
- Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 155, 29 de junio de 1985.
- Manzano, M. (1988-1991). *Cancionero leonés*, 6 vols. León: Diputación Provincial de León.
- Martín García, A. (2009). Marginación y educación en el León de la Edad Moderna. *Estudios Humanísticos. Historia*, 8, 151-176. DOI: 10.18002/ehh.v0i8.3128
- Martínez Morán, M. (2017). *Festival Internacional de Órgano "Catedral de León" (FIOCLE): tres décadas de luz y sonido (1984-2013)* (Trabajo de fin de máster inédito). Universidad de Oviedo, Oviedo, España.
- Messiaen, O. (1949-1992). *Traité de rythme, de couleur, et d'ornithologie*, 7 vols. París: Éditions Musicales Alphonse Leduc.
- Miguel Ángel Viñuela inaugura el I Curso Internacional de Órgano Ibérico. (28 de agosto de 2018). *Diario de Astorga*. Recuperado de <https://www.astorgadigital.com/miguel-angel-vinuela-inaugura-el-i-curso-internacional-de-organo-iberico/190675>
- Nepomuceno, M. A. (7 de octubre de 2006). El organista de Notre Dame ofrece hoy un recital en Santa Marina. *Diario de León*, p. 53.
- Obras y reparos en este Monasterio de Nuestra Señora de Sandoval (1746-1747), sig. Libro 5178, sección clero, Archivo Histórico Nacional.
- Programa de mano XVII Festival Internacional de Órgano "Catedral de León" (2000). [León]: Asociación de Amigos del Órgano.
- Programa de mano XX Festival Internacional de Órgano "Catedral de León" (2003). [León]: Asociación de Amigos del Órgano.
- Pragmática sancion de su Magestad en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos á los Regulares de la Compañia, ocupacion de sus Temporalidades, y prohibicion de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa* (1767). Madrid: Imprenta Real de la Gazeta. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000080041&page=1>
- Santos, S. Las fuentes públicas en la ciudad de León: siglo XVIII. *Argutorio*, 13, 8-10.

Anexo I: Disposición del órgano

ÓRGANO MAYOR: Teclado de 45 notas. Octava corta. Registros partidos			
MANO IZQUIERDA		MANO DERECHA	
1 Flautado de 13	8'	1 Flauta de 13	8'
2 Violón	8'	2 Violón	8'
3 Octava	4'	3 Octava	4'
4 Docena	2 2/3'	4 Docena	2 2/3'
5 Quincena	2'	5 Quincena	2'
6 Llenu	IV	6 Llenu	IV
7 Címbala	III	7 Címbala	III
8 Trompeta Real	8'	8 Trompeta Real	8'
9 Dulzayna (madera)	8'	9 Dulzayna (madera)	8'
10 Clarín de campaña	8'	10 Clarín de Campaña	8'
11 Bajoncillo	4'	11 Corneta Magna	V
		12 Oboe	8'
CADERETA INTERIOR: Teclado manual de 15 notas. Octava corta. Registro partidos			
MANO IZQUIERDA		MANO DERECHA	
1 Violón	8'	1 Violón	8'
2 Tapadillo	4'	2 Tapadillo	4'
3 Clarín en 15 ^a	2'	3 Clarín en Ecos	8'
		4 Corneta en Ecos	IV
REGISTRO DE ADORNO: Tambor, Timbales y Pajarillos			
TONO: La 435 Hz. Temperamento mesotónico			

Fuente: Programa de mano del XVII Festival Internacional de Órgano "Catedral de León".

Anexo II: Extracto del árbol genealógico de la familia Liborna-Echevarría.



La información mostrada es un extracto en el que se han obviado las ramas de los descendientes contemporáneos a los expuestos, indicando únicamente la vertiente que nos interesa. En negrita hemos destacado la saga de organeros Liborna-Echevarría. (Barrero y De Graaf, 2004, p. 217-218).

Anexo III: Relación cronológica de los conciertos celebrados en la iglesia de Santa Marina la Real de León dentro del marco del Festival Internacional de Órgano “Catedral de León” (1988-1999).

FECHA	INTÉRPRETES
25 de septiembre de 1988	Antonio Baciero (órgano)
11 de octubre de 1989	Daniel Chorzempa (órgano)
3 de octubre de 1990	Vicente Ros (órgano)
31 de octubre de 1991	Yanka Hékinova (órgano)
18 de octubre de 1992	Juan Bautista Otero (bajo) Sebastian Adamczyk (órgano)
17 de octubre de 1993	Adalberto Martínez Solaesa (órgano)
14 de octubre de 1994	Zsigmond Szathmary (órgano)
13 de octubre de 1995	Conservatory Girls Choir, Ejvind A. Hansen (órgano), Lone Gislinge (director)
6 de octubre de 1996	Zsigmond Szathmary (órgano)
5 de octubre de 1997	Roberto Fresco (órgano)
6 de octubre de 1997	Adalberto Martínez Solaesa (órgano), Ángel San Bartolomé (trompeta)
27 de septiembre de 1998	Letizia Romiti (órgano), Elena Romiti (oboe)
29 de septiembre de 1998	Leitizia Romiti (órgano), Elena Romiti (oboe)
12 de octubre de 1999	Kei Koito (órgano)
17 de octubre de 1999	Roberto Fresco (órgano), Luis González Martí (trompeta)
23 de octubre de 1999	Roberto Fresco (órgano), Luis González Martí (trompeta)

Información extraída de los programas de mano y referencias de prensa utilizadas en la elaboración del presente artículo. La cronología utilizada en este anexo abarca el período comprendido entre 1988 y 1999, ya que a partir del año 2000 comenzó a desarrollarse el Proyecto Órgano Ibérico Siglo XXI. Los estrenos de obras de encargo realizados dentro del Festival aparecen referenciados de manera pormenorizada en el ANEXO V.

Anexo IV: Programa del concierto del profesor Clemens Schnorr dentro del I Seminario de interpretación y composición en el órgano histórico español.

Jueves, 12 de octubre de 2000, 21 horas

Lugar: iglesia de Santa Marina la Real de León

G. F. HAENDEL

Obertura de «Occasional Oratorio» en Re Mayor

Tempo ordinario/Allegro-Adagio- March

J. G. GRAUN

Concierto en sol menor

Animoso-Adagio-Allegro

C. Ph. E. BACH

Sonata en Fa Mayor Wq 70/3

Allegro-Largo-Allegretto

TH. GRÜMBERGER

Orgelmesse nº 4 en Sol Mayor

Praeludium zum Kyrie - Nach der Epistel-Praeludium zum Sanctus – Unter der Wandlung-Postludium

J. S. BACH

Fuge a-moll BWV 947

Konzert n. 5 C-Dur nach Vivaldi BWV 976

Tempo ordinario- Largo- Allegro

Fuente: Programa de mano del XVII Festival Internacional de Órgano "Catedral de León "

Anexo V: *Cuadernos para el órgano Echevarría: Cronología de las obras de encargo del Festival Internacional de Órgano "Catedral de León" para el órgano de Santa Marina la Real*

Orden	Año/ Edición Festival	Autor	Obra	Fecha estreno	Intérprete	Edición dentro del Festival	Edición ajena al Festival
1.	2000/XVII	Adolfo Gutiérrez Viejo	Versos del Alto Porma: I. <i>Volpijeras</i> II. <i>Lágrimas de corazón</i> III. <i>Laetare "Alta Cimbala"</i> IV. <i>¿Qué haré yo?</i> V. <i>Montes, Ríos y Valles</i>	14/XI/2000	Adolfo Gutiérrez Viejo	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León,</i> vol. I, 2001	
2.	2000/XVII	Ángel Oliver Pina	Cuatro tientos para órgano: I. <i>"¡Oh admirable Redentor!"</i> II. <i>Baila los titos</i> III. <i>"Para Belén camina (Gloria)"</i> IV. <i>"Romance de Don Bueso y la hermana cautiva"</i>	14/XI/2000	Ángel Oliver Pina	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León,</i> vol. I, 2001	
3.	2000/XVII	Miguel del Barco	Resonancias leonesas: I. <i>Juegos de trompetas y clarines</i> II. <i>Letanía</i> III. <i>Tiento de Medio Registro de Tiple</i>	14/XI/2000	Miguel del Barco	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León,</i> vol. I, 2001	

4.	2000/XVII	Robert Herlmschrott	<i>Tonadas y danzas del campo leonés:</i> I. <i>Caminito Caminando</i> II. <i>Entra, dulce amor</i> III. <i>¡Válgame Dios!</i> IV. <i>Arrincónamela</i> V. <i>La puerta del cuarterón</i> VI. <i>Adiós, ciudad de León</i> VII. <i>Vámos los pastores</i>	14/XI/2000	Robert Helmschrott	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. I, 2001
5.	2001/XVIII	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina I</i>	19/XI/2001	Adolfo Gutiérrez Viejo	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. II, 2002
6.	2001/XVIII	Juan Alfonso García	Cuatro piezas al viejo estilo: I. <i>Fanfarría en Eco</i> II. <i>Tres visiones sobre "Siete Dolores de la Virgen"</i> III. <i>Diferencias sobre "Albricias de Pascua"</i> IV. <i>Tiento sobre Tetracordo con un "Canto a la Dolorosa"</i>	19/XI/2001	Juan Alfonso García	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. II, 2002
7.	2001/XVIII	José María Sánchez-Verdú	AMTAR: <i>Tiento para órgano ibérico</i>	19/XI/2001		Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. II, 2002

8.	2002/XIX	Tomás Marco	<i>Rondas para órgano</i>	18/XI/2002	Adolfo Gutiérrez Viejo	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. III, 2010
9.	2002/XIX	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina II</i>	18/XI/2002	Adolfo Gutiérrez Viejo	---
10.	2002/XIX	Theo Brandmüller	Tres cantos narrativos: I. <i>Camino a Belén (Navidad)</i> II. <i>Poderoso Jesús Nazareno (Vía Crucis)</i> III. <i>Al rayar la bella aurora (Pascua de Resurrección)</i>	18/XI/2002	Theo Brandmüller	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León</i> , vol. III, 2010
11.	2003/XX	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina III</i>	17/XI/2003	Adolfo Gutiérrez Viejo	---
12.	2003/XX	José M ^a Laborda	<i>Tocata para una canción leonesa</i>	17/XI/2003	Adolfo Gutiérrez Viejo	---
13.	2003/XX	Max Beckschäfer	<i>Diferencias sobre "Toquen hierros y flautas"</i>	17/XI/2003	Max Beckschäfer	---
14.	2004/XXI	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina IV</i>	16/XI/2004	Adolfo Gutiérrez Viejo	---
15.	2004/XXI	Harald Feller	<i>Suite Leonesa para órgano</i>	16/XI/2004	Harald Feller	---

16.	2004/XXI	Guy Bovet	<i>Canciones leonesas, op. 203</i> I. <i>Madre cuando voy a leña</i> II. <i>El retrato (a la Virgen del Camino)</i> III. <i>Eres alta y delgada</i> IV. <i>Este mundo es un fandango</i> V. <i>Con sencillos presentes</i>	16/XI/2004	Guy Bovet	Proyecto Órgano Ibérico siglo XXI: <i>Cuadernos para el órgano Echevarría de Santa Marina la Real de León, vol. III, 2010</i>
17.	2005/XXII	Antón García Abril	<i>Escala Peregrina</i>	15/XI/2005	Óscar Candendo Zabala	--- Bolamar Ediciones musicales
18.	2005/XXII	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina V</i>	15/XI/2005	Adolfo Gutiérrez Viejo	--- ---
19.	2006/XXIII	José Manuel López López	<i>A través del vacío</i>	07/XI/2006	Adolfo Gutiérrez Viejo	--- ---
20.	2006/XXIII	Jean-Pierre Leguay	<i>Cinq reflets</i>	07/XI/2006	Francisco Amaya	--- Le Chant du Monde Editions Musicales
21.	2007/XXIV	José Manuel Seco de Arpe	<i>Cancionero leonés, op. 145:</i> I. <i>Vamos a León, niña</i> II. <i>Arriba el limón</i> III. <i>Paso ríos, paso puentes</i> IV. <i>Debajo del puente llora una morena</i> V. <i>Paloma blanca</i> VI. <i>El artillero se murió</i>	06/XI/2007	Francisco Amaya	--- ---
22.	2008/XXV	Adolfo Gutiérrez Viejo	<i>Superflumina VI</i>	11/XI/2008	Adolfo Gutiérrez Viejo	--- ---

23.	2008/XXV	Mauricio Sotelo	<i>Supernova</i>	11/XI/2008	Adolfo Gutiérrez Viejo	---	Universal Edition
24.	2009/XXVI	Pablo Rivière	<i>Los colores del aire</i>	17/XI/2009	Daniel Oyarzábal	---	---
25.	2010/XXVII	Alfredo Aracil	<i>Itinerarios</i>	16/XI/2010	Óscar Candendo Zabala	---	Delaire Asesoramiento, gestión cultural y ediciones S. L., Madrid, 2010
26.	2011/XXVIII	Alberto Carrero	<i>Tríptico</i>	15/XI/2011	Daniel Oyarzábal	---	---
27.	2012/XXIX	Alberto Posadas	<i>Miserere para el órgano de Santa Mariana La Real</i>	13/XI/2012	Francisco Amaya	---	---
28.	2013/XXX	David del Puerto	<i>Partita de Santa Marina:</i> 1. <i>Preludio</i> 2. <i>Versos</i> 3. <i>Fantasia</i> 4. <i>Danza</i>	13/XI/2013	Óscar Candendo	---	---

Recibíu: 01/05/2019
 Acceptáu: 07/07/2019

La "memoria de treguas" de los tres Alfonsos: un paso en el camino a la independencia de Portugal

"Memoria de treguas" of the three Alfonsos: a step along the way towards the independence of Portugal

Ricardo CHAO PRIETO

Universidad de León

ricardochao@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2330-3939>

Resumen:

Edición y análisis de un documento poco conocido del Archivo Histórico Nacional de España en el que se pactan treguas entre el rey de León (Alfonso VII) y el infante de Portugal (Afonso Henriques, futuro Alfonso I), actuando como árbitro y mediador el rey de Aragón (Alfonso I el Batallador). Presentamos la transcripción y traducción del texto, así como un pequeño estudio y análisis de su contenido, ofreciendo una posible identificación de los protagonistas y de la cronología del documento. Se pretende destacar la gran importancia de esta tregua para la historia de Portugal, puesto que podría ser uno de los primeros testimonios de la independencia de Afonso Henriques y su territorio respecto a Alfonso VII y León. Constituye una nueva prueba de que el camino de Portugal hacia la independencia se inició tempranamente. El documento incluye toda una serie de cláusulas entre las que destaca la demarcación de una posible frontera en ese momento histórico, señalada por el castillo de Ribeira.

Palabras clave: independencia de Portugal, treguas medievales, reino de León, reino de Aragón, Alfonso VII de León.

Introducción

El presente estudio se centra en el documento que se conserva en el Archivo Histórico Nacional con la signatura CLERO-SECULAR_REGULAR, CAR.714, N.12 (véase anexo I). Procede de San Juan de La Peña, monasterio cluniacense que alberga el panteón donde fueron enterrados muchos de los reyes aragoneses. Este documento fue editado en su momento por José María Lacarra (1981: 220-221 y 224-225) quien realizó algunas atinadas observaciones sobre su cronolo-

Abstract:

The present research focuses on the edition and analysis of a little-known document from the Archivo Histórico Nacional of Spain, where truces were signed between the king of León (Alfonso VII) and the Infante of Portugal (Afonso Henriques, the future Afonso I), in which the king of Aragón (Alfonso I the Battler) acted as an arbitrator and mediator. It contains the transcription and translation of the text, as well as a small study and analysis of its content, providing a possible identification of the participants and the chronology of the document. It is important to highlight the relevance of this truce to the history of Portugal, since it is one of the first testimonies of the independence of Afonso Henriques and his territory with respect to Alfonso VII and León. It is further proof that the road to independence of Portugal began early. This truce includes a whole series of clauses among which there is the possible demarcation of a border at that historical moment, marked by the castle of Ribeira.

Keywords: independence of Portugal, medieval truces, kingdom of León, kingdom of Aragón, Alfonso VII of León.

gía, si bien, como veremos, y siempre en nuestra opinión, erró en más de una década en cuanto a la datación precisa.

Nos encontramos ante un documento singular por varios motivos: en primer lugar, porque son muy pocas las treguas o tratados que se conservan de una época tan temprana. Y en segundo lugar porque es un tratado a tres bandas, o que al menos alcanza a tres reinos medievales: Aragón, León, y el naciente Portugal, que

comenzaba a dar sus primeros pasos como territorio independiente.

La razón por la que esta tregua sea prácticamente desconocida se debe a que el pergamino no identifica a sus protagonistas ni tampoco la fecha en que fue redactado.¹

El documento, que se transcribe y traduce en los Anexos del presente trabajo, adopta un formato alargado, con 69 líneas de escritura en las que sólo destaca la “M” inicial de “Memoria” con la que se inicia el texto. Es llamativa la ausencia de suscriptores, confirmantes y signos reales, lo que puede responder a su carácter de “memoria” de lo acordado por los tres protagonistas. Es decir, no estaríamos ante el texto de las treguas propiamente dichas, por lo que el documento no necesitaría esas formalidades.

Está redactado en latín, aunque abundan las palabras romances.² Quizá por su posible origen aragonés es muy diferente del llamado Pacto de Tuy (1137), que, aunque no se conserva su original (nos ha sido transmitido por Escalona, 1982: 527-528), está escrito en un latín más correcto, y cuenta con data y confirmantes, siguiendo el riguroso formulario de la cancillería leonesa.

Datación y protagonistas

Como ya señaló Lacarra (1981: 220) una pista determinante en la datación es la cronología aportada por la letra, ya que el documento está escrito en letra visigótica redonda pero con alguna letra suelta en carolina,³ lo que nos situaría

1 Y así queda reflejado en la ficha catalográfica del AHN: “El documento está sin datar y en el contenido no nos proporciona dato alguno que nos permita dar una fecha aproximada”.

2 A modo de ejemplo “treguas” (línea 1 etc.), “ropauerint” (línea 16), “guerra” (línea 16 etc.), “caualleros” (línea 69). Las interferencias del romance son muy altas, lo que podría deberse a una redacción rápida, aunque la letra está muy bien trazada y sólo hay una corrección (tachadura eliminando “suos” en la línea 24)

3 Son sobre todo algunos ejemplares sueltos de “a” carolinas, como la de “sufferat” (línea 28), la de “teneat” (línea 42), y la segunda de “aragon” (línea 52). El uso de letra visigótica con algunas influencias carolinas es muy frecuente en los documentos públicos de Aragón durante la primera mitad del s. XII, a diferencia de León, donde ya se redactaban en su mayoría en letra carolina (Marín, 2004: 262 y ss.). Puede comprobarse la marcada similitud de la letra de este documento con otros similares de la cancillería de Alfonso I, como los de 1125 conservados en el AHN con las

en la primera mitad del siglo XII. Lacarra (1981: 221), con fundadas dudas (“bien podría ser anterior”), opta por la década de 1140, pero, como veremos, las intituciones regias parecen descartar una fecha tan tardía. En cualquier caso, coincidimos con este medievalista en que hay que excluir la descabellada datación de 1213-1214 aportada por Luiz Gonzaga de Azevedo (1942: 78-79),⁴ ya que resulta imposible de sostener atendiendo tan solo al tipo de letra y a su cronología.

Sobre la data tónica, quizá fuera escrito en Aragón o sus proximidades, pues además de haber sido conservado en San Juan de la Peña, es el rey aragonés quien habla en primera persona.⁵ Además, en esta época la letra visigótica redonda es muy típica del reino aragonés, a diferencia del leonés, donde casi siempre se conservaron rasgos cursivos (Marín, 2004: 177).

Con la cronología señalada, el rey de León solo puede ser Alfonso VII (1126-1157) y Afonso Henriques el infante de Portugal. Además, los títulos que se les asignan en el documento nos aportan una información cronológica valiosísima, porque Alfonso VII recibió el título de “rey de León” de 1126 a 1135, y el de “Emperador de toda Hispania” a partir de su coronación imperial en 1135 y hasta su muerte (Recuero Astray, 1979: 138). Hay alguna excepción: si nos atenemos a los diplomas regios de la época comprobaremos que Alfonso VII ya se intitula “emperador” desde su coronación real en 1126. Incluso tenemos un ejemplo en un documento aragonés de diciembre de 1134, donde se autodenomina “Imperator Leonensis” (Archivo Municipal de Zaragoza, ES. 50297. AM 01.01.01 Carpeta R-3). Pero hay que remarcar el hecho de que el título

signaturas CLERO-SECULAR_REGULAR, Car. 712, N.5 y CLERO-SECULAR_REGULAR, Car. 800, N.9; el de 1127 también del AHN CLERO-SECULAR_REGULAR, Car. 800, N.7; o el de 1129 que constituye el n.º 207 de la colección documental de Lema Puyo (1990).

4 Azevedo, que sepamos, es el único historiador, junto al citado Lacarra, que ha mencionado este documento, si bien en su caso solo lo cita de pasada, colocándolo en el escenario de la Tregua o Paz de Coimbra (1212), firmada entre Alfonso IX de León, Alfonso II de Portugal y Alfonso VIII de Castilla.

5 “Ego rex de aragon” en líneas 34, 56 y 64.

imperial solo le es reconocido en el exterior en los tratados y pactos posteriores a 1135: el ya mencionado Tratado de Tuy (1137) aparece suscrito por el "infans Portugalensis cum A[defonso] Ispanie imperatore"; el de Carrión (1141) comienza "Hec est convenientia et concordia, quam fecerunt inter se illustris Adefonsus, imperator Ispanie, et Raimundus Berengarii, comes barchinonensis ac princeps aragonensis"; el de Tudilén (1151): "Hec est vera pax [...] facta et corroborata inter illustrem Idefonsum, imperatorem Ispanie [...] et venerabilem Raimundum, comitem barchinonensium" (Miquel Rosell, 1945). Ocurre lo mismo en los documentos privados emitidos por sus súbditos, monasterios, familiares y nobles, que usan el título de "rey" hasta la coronación imperial de 1135. Por ejemplo, en el Archivo de la Catedral de León la data de los 17 documentos que se conservan anteriores a 1135 consignan el tratamiento de rey ("rege") para Alfonso VII. Ocurre lo mismo con los 16 del Monasterio de Sahagún. Pero a partir de 1135 se generaliza el tratamiento de "imperator" para Alfonso e "imperatrice" para su consorte, y el uso del verbo "imperante", con escasas excepciones.⁶ En el caso del documento que nos ocupa, el título de Alfonso VII es "rex de Leon", y al haber sido redactado aparentemente por el rey aragonés (o por un funcionario suyo), apunta a que la data sería anterior a la coronación imperial del leonés en mayo de 1135, tal y como parece que intuyó el propio Lacarra.

Por su parte, no hay constancia de que Afonso Henriques empleara el título de rey hasta 1139-1140 (Mattoso, 2011: 168), siendo denominado hasta entonces como "infante" o "príncipe". Uniendo ambos datos, tenemos que la data *ante quem* sería, como mucho, el año 1135, por lo que el "rex de Aragon" no sería otro que Alfonso

I el Batallador (1104-1134). Podríamos descartar el año 1135 porque Ramiro II, su hermano y sucesor, solo pudo dedicarse a estabilizar su debilitado y menguado reino. La Crónica de San Juan de la Peña afirma incluso que "muerto el rey don Alfonso, o perdido en la batalla, los regnos de Aragon et de Navarra fincoron sin es heredero bien un anno" (Orcástegui Gros, 1986: 49). Como veremos, hay más argumentos para esa identificación del "rex de Aragon" con Alfonso I. El ya mencionado posible error cronológico de Lacarra consiste en identificar al protagonista aragonés con Ramón Berenguer IV, aunque él mismo señala la contrariedad que implica "la impropiedad de los títulos regio".⁷

Algo más complejo es establecer una posible data *post quem* de estas treguas. En principio sería 1126, el año de la subida de Alfonso VII al trono leonés tras la muerte de su madre, la reina Urraca (1109-1126). Sin embargo, habría que retrasarla hasta 1128, en que el infante Afonso Henriques se impuso a su madre Teresa de León en la batalla de São Mamede y comenzó a gobernar el condado de Portugal en solitario (Mattoso, 2011: 63 y ss.).

Circunstancias históricas

Por todo lo dicho anteriormente las treguas se habrían producido en algún momento entre 1128 y 1134. Son seis años de fuerte inestabilidad tanto en la corona leonesa como en la aragonesa, que entre otras cosas sufrieron movimientos

⁶ Los datos concretos son los siguientes: en el Archivo de la Catedral de León, de los 49 documentos privados de 1135 o posteriores, 45 emplean el tratamiento imperial, frente a 4 que optan por el regio (docs. nº 7262, 285, 1396 y 313). En Sahagún de un total de 44 son 34 los que usan «imperator» y/o «imperante» frente a los 10 que emplean "rege" o "regnante". Si juntamos los datos de ambos archivos y los convertimos en porcentajes, obtendremos que casi el 85% de los documentos privados emitidos a partir de 1135 usan el tratamiento imperial frente a un exiguo 15% que sigue usando el regio.

⁷ Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona y cuñado de Alfonso VII, fue prometido en matrimonio a Petronila de Aragón en 1137, y aunque a partir de entonces gestionó el reino aragonés, nunca utilizó el título de rey de Aragón, sino el de *princeps* (Lacarra, 1981: 221). Cabe destacar que dos años antes asistió a la coronación imperial de su cuñado en 1135, reconociéndole el título, por lo que se hace impensable que lo tratara simplemente como "rex". Por poner un ejemplo casi coetáneo, y que invalida lo apuntado por Lacarra, ambos firmaron en 1140 el Tratado de Carrión, que comienza de esta manera: "Este es el convenio y la concordia que hicieron entre sí el ilustre Alfonso VII, emperador de Hispania, y Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona y príncipe de los aragoneses". Estas intituciones se repiten en 1151, con otro tratado firmado entre ambos, el de Tudilén, que dice: "Este es un pacto de paz verdadera, acuerdo firme y concordia perpetua [...], en honor de Dios y de toda la Cristiandad, hecho y corroborado por el ilustre Alfonso, emperador de Hispania, su hijo el rey Sancho, y el venerable Ramón, conde de Barcelona".

centrífugos que darían lugar a la secesión de Portugal y Navarra, respectivamente.

El matrimonio de Urraca de León y Alfonso I el Batallador en el año 1109, que podría haber dado lugar a la unificación de las coronas en caso de haber tenido descendencia, acabó en desastre por las desavenencias entre los cónyuges. Las peleas maritales desembocaron en una larga serie de guerras. Tras muchas vicisitudes, Urraca murió en 1126 y fue sucedida por su hijo Alfonso Raimúndez, que había sido fruto de un matrimonio anterior (Recuero Astray, 1993: 9-34). Éste, que contaba 21 años de edad, tuvo que hacer frente tanto a los nobles díscolos como a su padrastro Alfonso. Las luchas se prodigaron, pero finalmente los dos monarcas llegaron a un acuerdo y firmaron el Pacto de Támara en 1127.⁸ En 1129 se reavivó el conflicto en la frontera de Castilla, pero cuando las aguas se calmaron dice la *Chronica Adefonsi Imperatoris* que el Batallador “regresó a su territorio a la ciudad que llaman Jaca, y desde aquel día nunca volvió a Castilla ni a su frontera ni se atrevió a disponer su ejército contra el ejército del rey de León” (Pérez González, 2015: 95-96). El rey aragonés murió en septiembre de 1134 tras sufrir un serio descalabro frente a los musulmanes durante el asedio de la plaza de Fraga (Pérez González, 2015: 108 y ss.). En su testamento legó su reino a las órdenes militares, lo que provocó toda una serie de disensiones que llevaron a la separación de Navarra y Aragón tras 50 años de unión.

En lo que respecta a Portugal, es bien sabido que Alfonso VI transmitió este condado a su hija Teresa de León, que había sido fruto de la larga relación extramatrimonial del monarca leonés con Jimena Muñiz (Chao Prieto, 2010: 87). En varias fuentes esta Teresa figura con el título de reina (Falque Rey, 1994: 361, 409, 468, 481, 482

y 532).⁹ Aunque era una práctica habitual en la corte leonesa que los infantes e infantas ostentasen título regio, no puede descartarse que Teresa se arrogase este título para no reconocer como reina a su hermanastra Urraca (Mattoso, 2011: 30).¹⁰ Teresa se había casado con Enrique de Borgoña en 1093: fruto de este matrimonio nació el infante Alfonso Enríquez (Afonso Henriques) en 1109, que en la *Historia Compostelana* siempre figura como “infante de Portugal” (Falque Rey, 1994: 532 y 589). Las tensiones entre el condado portucalense y el resto de la corona leonesa eran cada vez mayores, incluyendo las disputas eclesiásticas entre las sedes de Braga y Santiago de Compostela (Marques, 2011). Afonso fue armado caballero en Zamora, probablemente en 1125 o en 1126 (Mattoso, 2011: 55-56). Precisamente en 1126 llega al trono leonés su primo Alfonso VII que, dado lo precario de su situación, se apresuró a firmar unas paces con Teresa en Ricobayo (Zamora) “por un plazo determinado” (Pérez González, 2015: 89), para pasar a continuación a ocuparse de la frontera castellana con Aragón.

Después de conseguir de su padrastro aragonés la mencionada Paz de Támara (finales de julio de 1127), en otoño Alfonso VII regresó al sur de Galicia y norte de Portugal para reafirmar su autoridad: su principal objetivo era la ciudad de Guimarães, que estaba defendida por el joven Afonso Henriques. Este ataque no está documentado por las fuentes leonesas, pero sí por varios documentos portugueses (Mattoso, 2011: 58). Desconocemos el transcurso de las operaciones militares, pero, tal y como transmite Mattoso (2011: 59), el hispanista y medievalista Bernard Reilly (1998) demostró que tras ellas Afonso formó parte de la comitiva de su primo leonés, ya que en noviembre confirmó varios de sus diplo-

⁹ Sin embargo, aparece como “infanta” en las págs. 233 y 261. No debemos olvidar que esta crónica fue compuesta por diversas manos.

¹⁰ Sin embargo, Queimada e Silva (2012: 72-73) afirma que “a Crónica de 1344 [«Crónica Geral de Espanha de 1344»] explica que D. Teresa sempre foi chamada de «rainha», assim como era costume denominar as filhas de um rei. O cronista clarifica que nunca D. Henrique recebeu o título de rei, nem o seu filho, até que combateu os cinco reis mouros na batalha de Ourique. Previamente a isto, Afonso Henriques intitulava-se «duque» ou «príncipe», sendo «alçado» como rei, na dita batalha”.

⁸ Este pacto fue estudiado, entre otros, por Menéndez Pidal (1943: 115-131), quien pone de relieve que Alfonso I renunció allí a seguir intitulándose emperador. Menéndez Pidal propuso el año 1124 para este tratado; sin embargo, el resto de historiadores que han tratado este asunto han descartado esa fecha y la han situado en 1127. Lo cierto es que a partir de esta última fecha el aragonés no vuelve a utilizar el título imperial. Puede verse un resumen de esta polémica, y de las intitulaciones de Alfonso I, en Giménez Baratech (1984: 307-314).

mas en Compostela. De todo ello Reilly y Mattoso infieren que, fuese cual fuese el resultado del cerco de Guimarães, el portugués se vio obligado a prestar homenaje a Alfonso VII.

En 1128 se produjo la revuelta del infante Afonso Henriques contra su madre Teresa, apoyado por los nobles contrarios a ésta. La batalla decisiva tuvo lugar el 24 de junio en São Mamede, a las puertas de Guimarães, y es considerada por muchos historiadores el acto fundacional del reino de Portugal, ya que Afonso se deshizo así de sus adversarios internos e inició "o começo do reino independente de Portugal" (Mattoso, 2011: 63-65).

Aunque como veremos es una opinión matizable, no se conoce ningún ataque de Afonso VII a Afonso Henriques, ni viceversa, hasta el conflicto del castillo de Celmés o Celme. Este episodio, a pesar de que viene descrito en detalle en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (Pérez González, 2015: 118), resulta de muy difícil datación, si bien lo más probable es que ocurriera entre 1133 y 1135 (Mattoso, 2011: 139). Ya sea porque las cosas realmente ocurrieron así, o debido a la falta de documentación cronística de esos años, por lo general se supone que hubo un periodo de paz desde 1128 a ca. 1135, que permitió a Afonso Henriques afianzarse como poder independiente frente a León, aunque sin atreverse a usar todavía el título de rey.

Afonso Henriques consiguió la adhesión de Rodrigo Peres Veloso, conde de Limia, que formó parte de su corte desde 1128 a 1159, lo que le facilitó erigir numerosos castillos en esa comarca gallega (Mattoso, 2011: 139). El proselitismo del portugués agotó la paciencia de Alfonso VII, que acabó trasladándose hasta Galicia y destruyendo el mencionado castillo de Celmés. Poco después fallecía Alfonso I de Aragón, siendo sucedido por García Ramírez en Navarra y por Ramiro II en Aragón. Tal y como narra la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ambos se sometieron a Alfonso VII, junto al conde de Barcelona (su cuñado Ramón Berenguer IV), el conde de Tolosa (su primo Alfonso Jordán), los nobles de Gascaña y Guillermo de Montpellier, lo que llevó al rey leonés a coronarse como emperador en la catedral románica de León en mayo de 1135 (Pérez González, 2015: 114-115).

Aunque ya escapa al marco cronológico de nuestro interés, Afonso Henriques volvió a penetrar en territorio gallego en 1136 y 1137, dando lugar a nuevos enfrentamientos. Pero el 4 de julio de 1137 el infante portugués y el emperador leonés llegaron a firmar el Pacto de Tuy, por el que el primero se reconocía vasallo del segundo (Gordo Molina, 2011), sin alcanzar todavía el título real. Conviene insistir en que en este Pacto de Tuy Alfonso VII aparece como "Ispanie Imperatore" (recordemos que data dos años después de su coronación imperial) y Afonso Henriques como "Infans Portugalensis", lo que parece corroborar que el documento de la memoria de treguas es anterior a dicha coronación de 1135.

Como es bien sabido, en 1139 Afonso Henriques vence a un poderoso ejército musulmán en Ourique,¹¹ y sus enfervorizadas tropas lo proclaman rey, lo que explicaría la normalización de ese título en su cancillería a partir de 1140 (Mattoso, 2011: 157 y ss.; Oliveira y Monteiro, 2018: 29). Esto se vería reafirmado por el supuesto Tratado de Zamora de 1143, en el que el Alfonso VII lo reconocería como rey, y él a su vez lo reconocería como emperador (Gordo Molina, 2011: 81). Por desgracia no se conserva ningún ejemplar de este tratado (Mattoso, 2011: 212).

Una precisión de cronología y toponimia: el "castello de Ripera"

Como hemos visto, las intituciones y otros aspectos del documento permiten trazar un hipotético marco cronológico bastante aproximado y situar la redacción de la tregua entre 1128 y 1134. Pero podríamos tratar de afinar más la fecha atendiendo a aspectos ya mencionados del texto, si bien hay que advertir que entramos en un terreno aún más conjetural y resbaladizo. Es tentadora la opción de pensar que la tregua fue fruto del Pacto de Támara de 1127,¹² pero en ese año nos faltaría Afonso Henriques, uno de los protagonistas, que estaría todavía bajo la supuesta tutela de su madre Teresa. De todos modos, entre 1127 y 1129 hubo cierto cese de hosti-

11 Hay muchas dudas sobre la localización y alcance de esta batalla (Oliveira y Monteiro, 2018: 28-29).

12 V. nota 8.

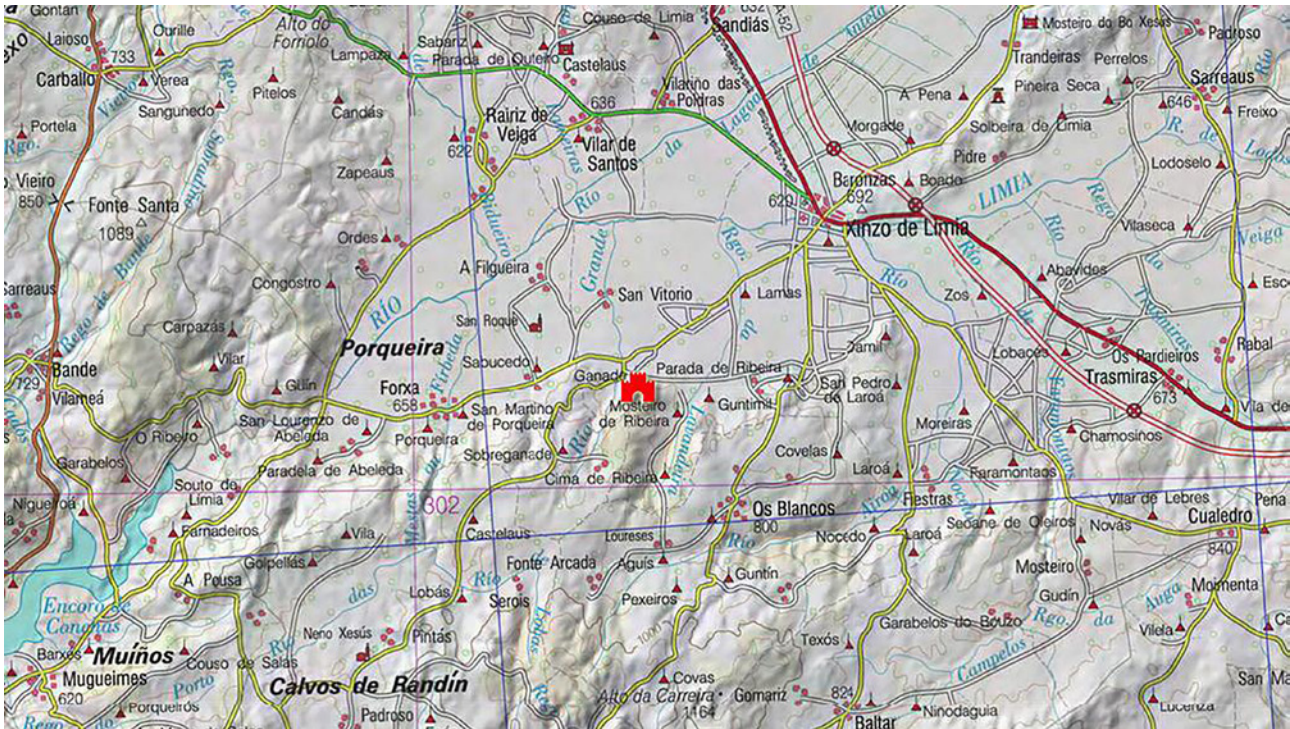


Ilustración 1: Mapa del Castillo de Ribeira (Fuente: IGN)

lidades que habría facilitado la presente tregua. Es difícil pensar en fechas más tardías, dado que Alfonso VII pasó de su debilidad inicial a hacer frente a su padrastró aragonés, y recordemos que la tregua refleja una cierta superioridad del Batallador.

En cuanto a Portugal, tras el cerco de Guimarães de 1127 desconocemos otros conflictos entre Alfonso VII y Afonso Henriques hasta la toma del castillo de Celmes por los leoneses, que como vimos se data entre 1133 y 1135. Nuestra principal fuente de información es la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, que justo antes del episodio de Celmes aporta la siguiente información:

En aquellos días había en Limia un duque llamado Fernando Juan, valiente caballero y amigo fiel del emperador; poseía en tenencia el castillo llamado Allariz¹³ y muchísimos otros. Y por esto él, sus hijos, hermanos y amigos prepararon valientemente la guerra contra el rey de Portugal [...]. Ya en otro tiempo el citado rey de Portugal había

llegado muchas veces a Galicia, había sido expulsado de allí por el conde Fernando Pérez, Rodrigo Vela y otros duques de Galicia y había regresado sin honor a su territorio. (Pérez González, 2015: 117-118).

Es decir, desde 1127 no había habido enfrentamientos personales entre Alfonso VII y Afonso Henriques (el primero estaba muy ocupado en la frontera oriental del reino), pero sí entre sus hombres o vasallos.¹⁴ Aquí es donde creemos que encajan los ataques que relata el documento de la memoria de treguas, tal vez en la pascua (14 de abril) de 1129, que es el año en el que la

¹³ Población al norte de Limia a menos de 18 kms. del castillo de Ribeira o Ribeira [nota nuestra].

¹⁴ Recordemos que uno de los hombres fuertes de Limia era Rodrigo Peres Veloso, que servía a Afonso Henriques. Sobre las relaciones entre Afonso Henriques y los nobles gallegos, es muy ilustrativa la opinión de Rodrigues (1996: 93): "Poder-se-á asseverar que, durante o seu longo reinado, D. Afonso Henriques manteve uma relação relativamente frequente com as gentes do Alto Minho quer pessoalmente quer através de diversas cartas outorgadas. Relação essa que é mais intensa durante a primeira parte do seu governo, nomeadamente enquanto precisou do apoio da nobreza nortenha para alcançar os seus objectivos de expansão do condado para além da fronteira representada pelo rio Minho".

Chronica dice que Alfonso I el Batallador se retiró a su reino en una paz relativa con Alfonso VII.

Sobre la identificación del "castello de Ripera", tan importante para marcar la hipotética frontera, aparece mencionado en algunos documentos de Alfonso IX: por ejemplo, el privilegio otorgado en Castel Rodrigo el 6 de junio de 1217 a sus hijas Sancha y Dulce.¹⁵ Rivas (1990-1991: 221-331), siguiendo a Arturo Vázquez Núñez, lo sitúa en Ganade, en el límite sur de Limia, precisamente en una zona donde muchos pueblos llevan el apellido de "Ribeira". Rivas cita otras alternativas, como el Outeiro do Castelo (en Ouvia), pero también en los alrededores de Ganade y Mosteiro de Ribeira, es decir, a unos 6 kilómetros al suroeste de Xinzo de Limia, a menos de 14 de la frontera actual con Portugal, y a menos de 10 al SE del castillo de Celmés.

La "memoria de treguas": conclusiones

Oficialmente, y según se anuncia en las primeras líneas, el documento objeto de estudio es la memoria de un tratado entre dos monarcas (los reyes de Aragón y León), pero ello es tan solo una fachada tras la que se oculta todo un acuerdo de paz y tregua entre el rey leonés y el infante de Portugal, implicando a los vasallos ("homines") de ambos. Ahí reside la importancia principal de esta tregua: Alfonso VII reconoce al infante Afonso Henriques como interlocutor, lo que equivale a reconocer a Portugal como un reino de facto, aunque se haga presentando el acuerdo como una tregua entre Aragón y León. En este documento no hay ninguna muestra de relación de vasallaje entre el leonés y el portugués, y de hecho hace evidente que Afonso Henriques tenía su propia red de vasallos frente a la de su primo.

Aunque sea de forma tácita, podría constituir la primera prueba escrita del reconocimiento de la independencia de Portugal, porque es bastante anterior al Pacto de Tuy de 1137 (Calleja Puerta, 1998: 224-225). El Batallador, redactor u

ordenante del documento, no es una de las "partes activas" de la tregua, sino que jugará el papel de árbitro o mediador entre los dos rivales (Lacarra, 1981: 220), que se comprometen por escrito a cesar las hostilidades en cuanto lleguen los emisarios aragoneses.

Otro aspecto de gran importancia es que parece establecerse una especie de proto-frontera: aunque se reconoce a Alfonso VII el derecho a responder a los posibles ataques de su primo Afonso,¹⁶ se acuerda que no puede tomar el castillo ni la tierra del portugués.¹⁷ Es decir, Alfonso VII puede devastar el territorio portugués como venganza o represalia, pero no conquistarlo ni reintegrarlo en la corona leonesa. La línea fronteriza parece discurrir, en principio, por el "castello de Ripera" y sus dominios, como hemos visto.

Se establece también el principio de reciprocidad: en el momento en que una de las partes rompa la tregua, la otra tiene derecho a responder proporcionalmente y de la misma manera. Eso sí, cuando lleguen los emisarios aragoneses, todo debe volver al *statu quo ante bellum*.

Del cuerpo del documento se infiere toda una serie de aspectos (véase anexo I):

-La toma del castillo de Ribera y los "otros males" que sufrió Afonso Henriques no fueron dirigidos en persona por Alfonso VII, sino por "suos homines" o vasallos.¹⁸ Pero los ataques portugueses sí que debieron estar encabezados por el infante, pues así parece reflejarlo el verbo "habet" de la línea 12. En cualquier caso, queda claro que el documento se ha redactado tras abiertas hostilidades entre los dos bandos.

-De alguna de las cláusulas se deduce que las treguas se redactaron a partir de acuerdos previos entre los hombres del infante portugués y los del rey leonés.

-Que el autor u ordenante sea el rey aragonés lleva a pensar que se escribió o bien en Aragón o bien (más probablemente) en la frontera oriental del reino de León, esto es, en Castilla.

15 "(...) do, concedo et confirmo filiabus meis donne Santie et donne Dulcie ista castra, scilicet, Cabreiram de Baroncelli, Lobarcanam, Canderei, Portelam de Sanctio Iohannis, Riberam, Celme, Asperelo, Araugio, Sanctam Crucem, Burgum de Ripa Avie, Sanctum Iohannem de la Barra, Alleriz, Milmandam et quantum aliud ad me pertinet in tota Limia". Documento 342 de González (1944).

16 Líneas 15-20.

17 Líneas 20-21.

18 Líneas 5-10.

-La situación en el momento del acuerdo tripartito era de paz entre León y Aragón: se hace difícil de imaginar la firma de un documento de este tipo en tiempo de guerra entre los dos reinos.

-Tanto el rey de León como el infante de Portugal reconocen cierta superioridad de Alfonso I al aceptarlo como árbitro y mediador: ello nos lleva a los inestables tiempos en que comenzó a gobernar Alfonso VII.

-A pesar de la reciprocidad anteriormente mencionada, de las dos partes es Afonso Henriques el que sale peor parado: si los leoneses lo atacan tiene que limitarse a soportarlo,¹⁹ enviar un mensajero al Batallador, y esperar la llegada del emisario aragonés: como la distancia que separaba ambos territorios era de unos 600 km, ello supone más de 1200 km. entre la ida del portugués y la arribada del aragonés. Un viaje largo y difícil que daría tiempo más que de sobra a Alfonso VII para completar la correría e incluso tomar algún castillo.

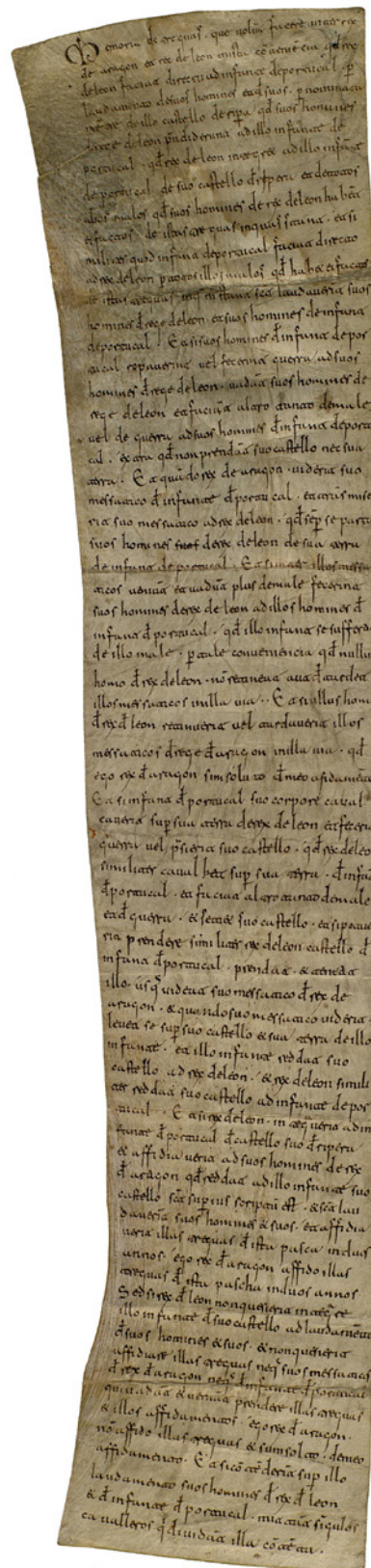
-En cualquier caso, y a pesar del ambiente bélico que trasluce el documento, lo que se busca en última instancia es la concordia y la coexistencia pacífica entre León y su antiguo condado portucalense.

Anexo 1. El documento de la Tregua de los Tres Alfonsos: transcripción y traducción.

Se presenta seguidamente la transcripción, línea a línea, del documento del Archivo Histórico Nacional con signatura CLERO-SECULAR_REGULAR, CAR.714,N.12, al que denominamos “Memoria de Treguas de los Tres Alfonsos”, en honor a sus protagonistas:²⁰

¹⁹Línea 27.

²⁰ La transcripción de las letras abreviadas se ha realizado escribiéndolas entre paréntesis, independientemente del sistema de abreviación utilizado por el escribano. Se respetan los signos de puntuación originales, aunque no concuerdan con los actuales. En lo demás se siguen las pautas del Comité Internacional de Diplomática.



Memoria de treguas de los tres Alfonsos (Fuente: AHN, CLERO-SECULAR_REGULAR, Car. 714, N. 12)

Ahora proponemos una traducción en la que se sacrifica un tanto el estilo literario en favor de sujetarnos al máximo al texto original:²¹

Memoria de las treguas que quieren hacer entre el rey/ de Aragón y el rey de León acordando lo siguiente: que el rey/ de León haga justicia al infante de Portugal por medio de/ acuerdo de sus hombres y de los suyos, en concreto / 5.sobre el castillo de Ribera que sus hombres/ del rey de León tomaron al infante de /Portugal. Que el rey de León restaure al infante/ de Portugal su castillo de Ribera y todos/ los otros males que sus hombres del rey de León le han/ 10.hecho durante estas treguas en las que permanecen. Y si/ milaramente que el infante de Portugal haga justicia/ al rey de León por todos los males que le ha hecho/ durante estas treguas en las que permanecen como acordaron sus/ hombres del rey de León y sus hombres del infante/ 15.de Portugal. Y si sus hombres del infante de Por/tugal robaran o hicieran guerra a sus/ hombres del rey de León, vayan sus hombres del/ rey de León y hagan otro tanto de mal/ o de guerra a sus hombres del infante de Portu/ 20.gal, con la excepción de que no capturen su castillo ni su/ tierra. Y cuando el rey de Aragón viera a su/ emisario del infante de Portugal y envia/ra a su emisario al rey de León, que siempre se marche con/ sus hombres del rey de León de su tierra/ 25.del infante de Portugal. Y si mientras los emisa/rios vienen y van más de mal hicieran/ sus hombres del rey de León a los hombres del/ infante de Portugal, que el infante soporte/ ese mal. De tal conformidad que ningún/ 30.hombre del rey de León no retenga o retrase/ a los emisarios en el camino. Y si algún hombre/ del rey de León retuviera o retrasara a los/ emisarios del rey de Aragón en el camino, que/ yo el rey de Aragón sea liberado de mi juramento./ 35.Y si el infante de Portugal en persona cabal/gara sobre su tierra del rey de León e hiciera/ guerra o tomara su castillo, que el rey de León/ de igual manera cabalgue sobre su tierra del infante/ de Portugal y haga otro tanto de mal/40. y de guerra y sitie su castillo. Y si pudie/ra tomar del mismo modo el rey de León el castillo del/ infante de Portugal, (que) lo tome

y ocupe/ hasta que vea a su emisario del rey de/ Aragón. Y cuando viere a su emisario,/ 45. (que) se marche de su castillo y de su tierra del/ infante. Y el infante devuelva su/ castillo al rey de León. Y el rey de León del mismo/ modo devuelva su castillo al infante de Por/tugal. Y si el rey de León restaurase al in/ 50.fante de Portugal su castillo de Ribera/ y probara por juramento a sus hombres del rey/ de Aragón, que devuelva al infante su/ castillo como está escrito más arriba y como acor/daron sus hombres y los suyos. Y (si) se obliga/ 55.ra por juramento a las treguas de esta Pascua durante dos / años, yo el rey de Aragón juro las/ treguas de esta Pascua para dos años./ Pero si el rey de León no quisiera restaurar / al infante su castillo según el acuerdo / de sus hombres y de los suyos, y no quisiera / prometer las treguas ni proteger a sus mensajeros/ del rey de Aragón ni del infante de Portugal/ que vayan y vengan a hacerse cargo de las treguas/ y las promesas, yo el rey de Aragón/ 65. no me obligo a las treguas y soy liberado de mi/ juramento. Y si disputaran sobre el/ acuerdo sus hombres del rey de León / y del infante de Portugal, envíen cada uno/ caballeros que diriman las disputas.

Memoria de treguas . que uolu(n)t
facere inter rex/
de aragon et rex de leon in ista co(n)
uenie(n)cia q(uo)d rex/
de leon faciat directu ad infante de
portugal . p(er) /
laudamento de suos homines et d(e)
suos . p(er)nominata/

5 me(n)tre de illo castello de ripera
quod suos homines/
de rege de leon p(re)ndiderunt ad illo
infante de/
portugal. q(uo)d rex de leon integret
ad illo infante/
de portugal de suo castello de ripera
et de totos/
alios malos q(uo)d suos homines de
rex de leon habe(n)t/

²¹ La traducción ha sido revisada por el profesor Fernando Álvarez-Balbuena y por el catedrático Santiago Domínguez Sánchez.

- 10 ei factos . de istas treguas in quas stant
. et si/
militar quod infant de portugal faciat
directo/
ad rex de leon p(er) totos illos malos
q(uo)d habet ei factos/
de istas treguas in quo modo stant s(i)
c(u)t laudaueri(n)t suos/
homines de rege de leon . et suos ho-
mines de infant/
- 15 de portugal. Et si suos homines d(e)
infant de por/
tugal ropauerint uel fecerint guerra ad
suos/
homines d(e) rege de leon . uada(n)t
suos homines de /
rege de leon et facia(n)t altro tanto de
male/
uel de guerra ad suos homines d(e)
infant de portu/
- 20 cal . extra quod non prenda(n)t suo
castello nec sua/
terra . Et qua(n)do rex de aragon .
uiderit suo/
messatico d(e) infante d(e) portugal .
Et tra(n)smise/
rit suo messatico ad rex de leon . q(uo)
d se(m)per se parta c(um)/
suos homines suos de rex de leon de
sua terra/
- 25 de infant de portugal . Et si inter illos
messa/
ticos ueni(n)t et uadu(n)t plus de
male fecerint/
suos homines de rex de leon ad illos
homines d(e)/
infant d(e) portugal . q(uo)d illo in-
fant se sufferat/
de illo male . p(er) tale conueniencia
q(uo)d nullus/
- 30 homo d(e) rex de leon . no(n) retineat
aut d(e)tardet/
illos messaticos in illa uia . Et si ullus
homo/
d(e) rex d(e) leon retinuerit uel tar-
dauerit illos/
messaticos d(e) rege d(e) aragon in illa
uia . q(uo)d/
ego rex de aragon sim soluto de meo
afidame(n)to . /
- 35 Et si infant d(e) portugal suo corpore
caual/
cauerit sup(er) sua terra de rex de leon
et fecerit/
guerra uel p(re)sierit suo castello .
q(uo)d rex de leon/
similiter caualket sup(er) sua terra . de
infa(n)t/
d(e) portugal . et faciat altro tanto de
male/
- 40 et d(e) guerra . et setiet suo castello .
et si potue/
rit prendere similiter rex de leon caste-
llo d(e)/
infant d(e) portugal . prenda(n)t . et
teneat/
illo . usq(ue) uideat suo messatico d(e)
rex de /
aragon . et quando suo messatico
uiderit /
- 45 leuet se sup(er) suo castello et sua terra
de illo /
infante . et illo infante reddat suo /
castello ad rex de leon . et rex de leon
simili/
ter reddat suo castello ad infante de
por/
tugal. Et si rex de leon . integ(ra)uerit
ad in/

- 50 fante d(e) portucal d(e) castello suo
d(e) ripera /
et affidiauerit ad suos homines de rex/
d(e) aragon q(uo)d reddat ad illo in-
fante suo/
castello s(i)c(u)t sup(er)ius scriptu(m)
est . et s(i)c(u)t lau/
daueri(n)t suos homines et suos . et
affidia/
55 uerit illas treguas d(e) ista pasca in
duos/
annos . ego rex d(e) aragon affido illas/
treguas d(e) ista pascha in duos annos/
Sed si rex d(e) leon non quesierit inte-
g(ra)re/
illo infante d(e) suo castello ad lauda-
me(n)to
60 d(e) suos homines et suos . et non
quesierit/
affidiare illas treguas neq(ue) suos
messaticos/
d(e) rex d(e) aragon neq(ue) d(e) in-
fante de portucal/
qui uada(n)t et uenia(n)t prendere
illas treguas/
et illos affidamentos . ego rex d(e)
aragon./
65 no(n) affido illas treguas et sum solto .
de meo/
affidamento. Et si co(n)te(n)derit su-
p(er) illo/
laudamento suos homines d(e) rex
d(e) leon/
et d(e) infante d(e) portucal . mitta(n)
t si(n)gulos/
caualleros q(u)i diuida(n)t illa co(n)
te(n)ta.

Referencias

- Azevedo, L. G. de (1942). *História de Portugal*, vol. V. Lisboa: Edições Biblión.
Barros, C. (1994). La frontera medieval entre Galicia y Portugal. *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 4,

- 27-39. Recuperado de <http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50571>
Calleja Puerta, M. (1998). Nacimiento de la frontera: el destierro portugués del conde asturiano Gonzalo Peláez. *Revista da Faculdade de Letras: História*, 15(1), 213-228.
Chao Prieto, R. (2010). *Alfonso VI de León y su reino*. León: El Búho Viajero.
Escalona, R. (1982). *Historia del Real Monasterio de Sahagún*. León: Ediciones Leonesas.
Falque Rey, E. (1994). *Historia Compostelana*. Madrid: Akal.
Ferreira, M. do R. (2013). O reino de Portugal na Chronica Adephonsi Imperatoris. *e-Spania*, 15. Recuperado de <https://journals.openedition.org/e-spania/22317>
Giménez Baratech, C. (1984). Un documento inédito de Alfonso I El Batallador. *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 98, 307-314.
González, J. (1944). *Alfonso IX. Tomo II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Jerónimo Zurita.
Gordo Molina, A. G. (2011). Alfonso I y Alfonso VII: del condado al reino de Portugal. Jurisdicción, pacto y fronteras en el contexto del imperio leonés. *Estudios de Historia de España*, 13, 73-83. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alfonso-i-alfonso-vii-condado-portugal.pdf>
Lacarra, J. M. (1981). *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*. Zaragoza: Editorial Facsímil.
Lema Pueyo, J. A. (1990). *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*. Eusko Ikaskuntza: Donostia-San Sebastián.
Marín Martínez, T. y Ruiz Asencio, J. M. (2004). *Paleografía y Diplomática*, tomo I. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
Marques, J. (2011). Braga e Coimbra no tempo do reino de Leão. En P. Farmhouse Alberto y R. Furtado (Coords.), *Quando Portugal era reino de Leão. Estudos sobre cultura e identidade antes de D. Afonso Henriques - Cuando Portugal era reino de León. Estudios sobre cultura e identidad antes de Alfonso Enríquez* (pp. 53-84). León: Universidad de León, Servicio de Publicaciones.

- Martín, J. L. (1995). La monarquía leonesa. Fernando I y Alfonso VI (1037-1109). En J. M. Fernández Catón (Dir.), *El Reino de León en la Alta Edad Media. III. La monarquía astur-leonesa, de Pelayo a Alfonso VI (718-1109)* (pp. 416-705). León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- Mattoso, J. (2011). *D. Afonso Henriques*. [Lisboa]: Temas e Debates.
- Menéndez Pidal, R. (1942). Sobre un tratado de paz entre Alfonso el Batallador y Alfonso VII. *Boletín de la Academia de la Historia*, 111, 115-131.
- Miquel Rosell, F. (1945). *Liber Feudorum Maior. Cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Orcástegui Gros, C. (1986). *Crónica de San Juan de la Peña (versión aragonesa). Edición crítica*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Pérez González, M. (2015). *Crónica del Emperador Alfonso VII*. León: Universidad de León.
- Queimada e Silva, T. J. (2011). *As metamorfoses de um guerreiro: Afonso Henriques na cronística medieval*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10316/18499>
- Recuero Astray, M. (1979). *Alfonso VII, Emperador. El Imperio Hispánico en el siglo XII*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- Recuero Astray, M. (1993). El reino de León durante la primera mitad del siglo XII. En J. M. Fernández Catón (dir.), *El Reino de León en la Alta Edad Media. IV. La monarquía (1109-1230)* (pp. 7-75). León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- Reilly, B. F. (1998). *The Kingdom of Leon-Castilla Under King Alfonso VII, 1126-1157*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Oliveira, A. R. de y Monteiro, J. G. (2018). *Historia medieval de Portugal (1096-1495)*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Rivas Fernández, J. C. (1990-1991). Las inscripciones romanas del “Castillo de Ganade” (Xinzo). Reparición de la I.R.G. nº. 67, y otras más inéditas. *Boletín Auriense*, 20-21, 221-232.
- Rodrigues, T. de J. (1996). D. Afonso Henriques e o Alto Minho. *Revista de Guimarães*, 106, 79-93.

Recibíu: 21/06/2019

Acceptáu: 05/11/2019

Estudiu histórico-etimolóxicu de la toponimia mayor del términu municipal d'Ordás (Llión)

A historical-etymological study of the major place-names of Ordás (León)

Fernando ÁLVAREZ-BALBUENA GARCÍA

Universidá d'Uviedo

balbuena@uniovi.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0345-6911>

Resume:

Nesta contribución proponse ou revísase la etimoloxía de los topónimos mayores del municipiu llionés d'Ordás na súa forma popular y autóctona, poniendo atención particular no tiempu (y na llengua) na que se produz la toponimización de las unidades estudiadas, asina cumo na distinción –cuando yía relevante– entre la etimoloxía y la motivación toponímica.

Palabras clave: toponimia, etimoloxía, toponimización, motivación toponímica, Ordás.

Abstract:

In this paper a proposal –or a review– is made for the etymology of the autochthonous major place-names of the municipality of Ordás (León). Particular attention is paid to the time at which toponymization of these units occurred (and to the language in which it occurred), as well as to the distinction –when relevant– between etymology and toponymic motivation.

Keywords: toponymy, etymology, toponymization, toponymic motivation, Ordás.

1. Obxect u y propósiu del estudiu

La toponimia mayor de la provincia de Llión fuei obxect u d'abondos estudios etimolóxicos de detalle (véase una compilación bibliográfica en García Arias, 2010: 73-80) y tamién de dalguna obra d'alcance más extensu (García Martínez, 1992). Menos atención académica recibíu hasta agora la recoyida de las formas orales populares d'esa toponimia (García Arias, 2010: 76-77; Álvarez-Balbuena García, 2012).

Cono presente artículu –necesariamente una contribución menor– quiero llevar alantre un estudiu toponímicu que nun ignore las formas orales de tradición popular, sinón que, al contrariu, las tome precisamente cumo obxect u del estudiu lingüísticu (Álvarez-Balbuena García, 2012: 192-193). Amás, con esti trabayu quiero poner en práctica una pescuda etimolóxica que precise –na medida de lo posible– la

época d'acuñación de los topónimos (y, portanto, la llengua na que ñacienon), a fin de superar la práctica ahistórica –ontavía habitual por de más entre nós– de remitir directamente y solamente al llatín (y con él al árabe, al góticu ou a dalguna llengua prerromana) la etimoloxía de la totalidá del corpus toponomásticu estudiáu, ignorando la evidencia –outramiente, clara en teoría pa cualquiera toponimista romance– de que muchos de los topónimos estudiaos nun ñacienon en llatín (nin nas outras llenguas citadas), sinón nun momentu históricu bien posterior y yá nuna llengua románica. Cumo tercer propósiu, con esti artículu quiero proponer la etimoloxía y la motivación de dalgún topónimu mayor que –que you conoza– nun fuenon postuladas hasta agora y, amás, precisar las d'outros que yá recibenon l'atención de los etimólogos, diferenciando siempre que sea relevante entre la

pescuda de la etimoloxía (el signu ou signos lingüísticos a los que remite, n'orixe, el topónimo)¹ y la de la motivación (la razón semántica concreta de l'aplicación d'esi ñombre a un elemento xeográfico determináu), dous conceptos que non siempre se distinguen nos estudos de toponomástica y que pueden suscitar problemas bien distintos a quien encara'l llabor d'elucidar l'orixe de los topónimos. En fin, pa poner en práctica y desenvolver estas tres premisas de tipu metodoloxícu, voi limitar xeográficamente l'estudiu toponímicu a un único términu municipal de la zona centro-septentrional de la provincia de Llión: el d'Ordás. L'acoutar l'ámbitu territorial del estudiu a un único municipiu yía una decisión arbitraria que nun tien más finalidá que la de limitar la extensión d'esti artículo p'axustalu a las dimensiones establecidas pola revista que lu acueye. Con todo y con eso, nun yía raro que nos estudos de toponimia de la ñuesa contorna xeográfica se tome'l términu municipal como unidá territorial de referencia (Gago Pérez, 1999; García Arias, 2000; Busto Gutiérrez, 2005; Andrés, 2008; Concepción Suárez, 2012), cousa que yía particularmente frecuente nel ámbitu gallegu (Boullón Agrelo, 2010), onde yía una práctica de plena actualidá (Porto Dapena, 2014; Méndez, 2016; Cabeza Quiles, 2018; Marqués Valea, 2018; López Boullón, 2019).

El municipiu d'Ordás –oficialmente “Santa María de Ordás”– está compuestu por ñueve lugares con categoría oficial de tales: *Calleju* –oficialmente “Callejo de Ordás”–, *Formigones*, *Hadraos* –oficialmente “Adrados de Ordás”–, *Ruicastrillu* –oficialmente “Riocastrillo de Ordás”–, *Santa María* –oficialmente “Santa María de Ordás”–, *Santivañes* –oficialmente “Santibáñez de Ordás”–, *Selga* –oficialmente “Selga de Ordás”–, *Villapodambre* y *Villarodrigo* –oficialmente “Villarodrigo de Ordás”– (Junta de Castilla y León, 2007: 62).²

1 La propuesta etimolóxica presentará, primeiro, el signu ou los signos lingüísticos nos que s'orixina'l topónimo, pero podrá remitir, sucesivamente, a una ou más fases etimolóxicas anteriores, presentando en conxuntu una cadena etimolóxica retrocesiva de diferentes estadios históricos y llenguas.

2 Los ñombres populares de los lugares y el municipiu d'Ordás sacónense n'entrevistas a la poboación local feichas entre los

No 1789 formaban el “Concejo de Ordas” namás cinco lugares: “Adrados”, “Callejo”, “Santa María”, “Santibáñez” y “Villa-Rodrigo”. Naquel momentu “Formigones”, “Selga” y “Villapodambre” pertenecían al “Concejo de Luna de abaxo” (Floridablanca, 1789a: 340, 344), mentres que “Ruy de Castrillo” yera de xurisdicción señorial (Floridablanca, 1789b: 601). L'agregación de todos estos nuclios fuei paulatina y estendiéuse hasta la década del 1920, cuando Formigones y Villapodambre se segregaron del municipiu de Soutu y Amíu –al que pertenecían nestoncias– pa incorporase al términu municipal d'Ordás (Ministerio de Administraciones Públicas, 2008: 181).³ Depués d'outras vicisitudes nas qu'agora nun yía posible entrar, no nomenclátor oficial del año 1950 yá figura'l términu municipal conas mesmas entidades de poboación que tien güei (Instituto Nacional de Estadística, 195?: 44).

Los ñombres populares del municipiu y de los sous ñueve lugares actuales constitúin el micro-corpus toponímicu que va ser obxectu d'esti trabayu. A fin d'asentar con solidez las propuestas etimolóxicas y de determinar dalgunos aspectos de la evolución histórica d'estos topónimos, preséntanse tamién –encabezando cada apartáu– las compilaciones de los testimonios medievales de cadagunu de los ñombres

años 2015 y 2019 en Formigones, Ruicastrillu, Hadraos, Calleju y Santa María pol autor d'esti artículo, por Andrés Menéndez Blanco y por José Ignacio Suárez García dentro de la campaña de recoyida de la toponimia mayor popular de la provincia de Llión que lleva alantre l'asociación El Teixu, Rede pal Estudiu y Defensa de la Llingua Asturllionesa. La trescripción de los topónimos d'Ordás sigue los criterios expuestos n'Álvarez-Balbuena García, Menéndez Blanco y Rodríguez Riesgo (2020: 3-9).

3 En verdá, la historia de la composición del términu municipal d'Ordás fuei mucho menos linial de lo que s'esboza iquina, y tuvo bien d'altas y baxas. Según se ve en Diputación Provincial (1836) y en Madoz (1848: 225), nas décadas del 1830 y del 1840 formaban el municipiu (“Ayuntamiento 121” na primera obra; “Sta. María” na segunda) los lugares de “Adrados”, “Callejo”, “Mataluenga”, “Las Omañas”, “Paladin”, “Pedregal”, “Riocastrillo”, “San Martín de la Falamosa”, “Santa María de Ordás”, “Santiago del Molinillo”, “Santibáñez de Ordás”, “Selga”, “Sorribos” y “Villarodrigo y su Anejo”. A finales de la década siguiente, las entidades que componían el términu municipal de “Santa María de Ordás” yeran yá solamente “Adrados”, “Callejo”, “Río Castrillo”, “Santa María de Ordás”, “Santibáñez”, “Selga” y “Villarodrigo” (Comisión de Estadística General del Reino, 1858: 417; Pedrosa Gómez, 1863: 68).

estudiaoos. Estas series toponímicas documentales –que nun pretenden ser exhaustivas– ofrecen una muestra representativa del rexistru medieval de los topónimos que se someten a estudiu.

2. Ordás

Cumo quedóu dicho más arriba, *Ordás* yía'l topónimu popular que da ñombre al términu municipal, llamáu oficialmente güei (y dende'l siegru XIX) “Santa María de Ordás” por extensión –abusiva– de la denominación de la súa capital.

El rexistru medieval d'esti topónimu yía abundante y antiguu, porque hai testemuñu d'él dende'l siegru IX:

- ca. 876 – “Ordas” (CO 43)
- 905 – “Ordas” (CO 67)
- 906 – “Ordas” (CO 72)
- 934 – “Ordas” (CEL1 107, 108, 109)
- 969 – “Ordas” (MC1 1)
- 976 – “Ordas” (CO 116)
- 1008 – “Ordase” (MOD1 140)
- 1019 – “Ordas” (MOD1 190)
- 1024 – “Ordasse” (MOD1 249)
- 1026 – “territorio Ordasense” (MOD1 261)
- 1027 – “Ordas” (MOD1 263)
- 1036 – “Ordas” (CO 154)
- 1101-1130 – “Ordas” (LTO 458)
- 1105 – “Ordas” (COU1 65)
- 1121 – “Ordas” (MC1 23)
- 1122 – “Ordas” (CO 367-368)
- 1128 – “Ordas” (CO 377)
- 1155 – “Ordas” (MC1 36)
- 1176 – “Ordas” (MC1 40)
- 1177 – “Ordas” (MOD2 115)
- 1181 – “Ordas” (CL5 507)
- 1182 – “Ordas” (CL5 527)
- 1187 – “Ordas” (CL5 593)
- 1189 – “Ordás” (CSMA 78)
- 1189 – “Ordás” (CSMA 79)
- 1189 – “Ordás” (CSMA 80)
- 1193 – “Ordás” (CSMA 86)
- 1193 – “Ordás” (CSMA 86)
- 1193 – “Ordás” (CSMA 87)
- 1193 – “Ordás” (CSMA 87)
- 1193 – “Ordax” (MC1 53)
- 1199 – “Ordas” (CL6 112)
- 1199 – “Ordas” (CL6 113)
- 1199 – “Ordas” (CL6 116)
- 1200 – “Ordas” (CL6 124)
- 1201 – “Ordas” (MC1 70)
- 1202 – “Ordas” (MOD2 136)
- 1202 – “Ordas” (CL6 136)
- 1202 – “Ordas” (MC1 71)
- 1203 – “Ordax” (CL6 150)
- 1207 – “Ordas” (MOD2 145)
- 1209 – “Ordas” (AIX 334)
- 1215 – “Ordas” (AIX 420)
- 1215 – “Ordas” (CL6 263)
- 1216 – “Ordas” (MOD2 172)
- 1216 – “Ordas” (CL6 319)
- 1221 – “Ordas” (MC1 129)
- 1222 – “Ordás” (CSMA 114)
- 1225 – “Hordas” (MC1 152)
- 1225 – “Hordas” (MC1 153)
- 1225 – “Hordas” (MC1 154)
- 1225 – “Hordas” (MOD2 202)
- 1226 – “Hordas” (MC1 165)
- 1227 – “Ordas” (MC1 176)
- 1227 – “Ordas” (MC1 177)
- 1229 – “Ordas” (MOD2 216, 217)
- 1232 – “Ordas” (MOD2 241)
- 1235 – “Ordas” (MOD2 249, 250)
- 1239 – “Ordas” (MC1 237)
- 1240 – “Ordas” (MOD2 310)
- 1240 – “Vrdax” (MC1 242)
- 1243 – “Ordás” (CSMA 138)
- 1244 – “Ordas” (MOD2 334)
- 1247 – “Ordas” (MOD2 354)
- 1247 – “Ordas” (MOD2 355, 356)
- 1247 – “Ordas” (MOD2 360)
- 1248 – “Ordas” (MOD2 366)
- 1249 – “Ordas” (MOD2 373, 374)
- 1251 – “Ordas” (MOD2 385)
- 1252 – “Ordas” (MOD2 392)
- 1253 – “Ordas” (MOD2 394, 395)
- 1253 – “Ordas” (MOD2 396)
- 1254 – “Ordas” (MOD2 406)
- 1254 – “Ordas” (MOD2 408, 409)
- 1254 – “Ordas” (MOD2 411, 412)
- 1254 – “Ordas” (MOD2 412, 413)
- 1255 – “Ordas” (MOD2 415)
- 1255 – “Ordas” (MOD2 418, 419)
- 1256 – “Ordas” (MOD2 422)
- 1256 – “Ordas” (MOD2 423)
- 1263 – “Ordas” (MOD2 474)
- 1265 – “Ordas” (MC2 50, 51)

- 1267 – “Ordas” (MC2 59)
 1270 – “Ordas” (MOD2 515)
 1272 – “Ordas” (MOD2 522)
 ca. 1280 – “Ordas” (MOD2 549)
 1286 – “Ordas” (MOD2 572)
 1291 – “Ordas” (MC2 226)
 1298 – “Ordás” (CMOD 135)
 1299 – “Ordas” (MOD2 623)
 1300 – “Ordas” (MOD2 626)
 1302 – “Ordas” (CMOD 141)
 1304 – “Ordás” (CMOD 141)
 1307 – “Ordás” (CMOD 143)
 1309 – “Ordás” (CMOD 145)
 1311 – “Ordás” (CMOD 146)
 1314 – “Ordás” (CMOD 146)
 1341 – “Ordás” (CMOD 151)
 1384 – “Ordás” (CMOD 162)
 1385-1386 – “Ordás”, “Ordos” (IPDU 193, 195)

A un grupu curiosu de topónimos asturianos acabaos en *-ás* (*Ambás*, *Bueinás*, *Candás*, *Llugás*, *Merás*, *Muñás*, *Outás*, *Pendás*, *Teinás*, *Triás*, *Villandás*, etc.) suponse-yes –de manera plausible, en xeneral–⁴ un orixe de tipu antropónimicu, polo que nun parez improcedente sumar a esta serie'l casu d'*Ordás*.⁵ Más en concreto, postulou-

4 Con too y con eso, d'esta serie convién sacar a lo menos *Xelaz*, que García Arias (2005: 483) propón derivar del ñombre romanu *GELASĪ*. Sí qu'así, dende l'estudiu de Piel y Kremer (1976: 66) parez más razonable pensar que provenga del antropónimu góticu *AGILA*, en casu nominativu, siguiu d'un sufixu patronímicu (< -CI). Esti patronímicu está presente como tal na ñuesa documentación medieval: “Felix Agelazi” (1028, MSV1 73), “Ecta Agilaz” (1081, LRC 163), “Donello Egelaz” (1207-1232, LRC 55), “Froila Egilaz” (1207-1232, LRC 64). Outramiente, las formas medievales atestiguadas de los topónimos gozoniegu (“Agelaz”, 1203, MSV2 42) y carreñanu (“Agelaz”, 1259, MSP1 202) parecen subscribir la hipótesis del patronímicu d'orixe góticu. Cumo supón García Arias (2005: 483) –pienso qu'agora acertadamente–, parez admisible considerar que los dous *Xelaz* asturianos (el de Gozón y el de Carreño) pudieron ser propiedá del mesmu Felix Agelazi que se cita no documentu mentáu del añu 1028, que nesa fecha recibía tierras en Bañugues y n'Eres. Esa propiedá motivaría que l'apellíu “Agelazi” pasara a designar esas dúas posesiones y se toponimizara.

5 Algo más lluenxe contra'l leste alcuéntranse topónimos d'esta mesma feichura en Castiella: *Baltanás*, rexistáu na Edá Media como “Valle Athanasii” y “Valle Thanasii” (Diez Merino, 1998: 365); ou nel Altu Aragón: *Arás*, *Arrás*, *Banastás*, *Larrás*, *Latrás* y inclusive l'homónimu *Ordás* (Vázquez Obrador, 2002: 38).

se qu'estos topónimos derivarían de distintes formas en casu xenitivu del ñombre personal d'un antiguu posesor. Esas formas de xenitivu, que vendrían a confluír evolutivamente en *-ás*, serían a lo menos de dúas terminaciones diferentes: *-ASĪ** y *-ATĪ* –quiciabes tamién *-ACĪ*– correspondientes a nominativos en *-ASĪUS* y *-ATĪUS* –y acasu tamién en *-ACĪUS*–. Estas terminaciones serían a veces etimolóxicas (*Merás* < *MERASĪ* ← *MERASĪUS*; *Villandás* < *UĪLLA ANDASĪ* ← *ANDASĪUS*), pero parez qu'outras veces s'amestarían a antropónimos de los que primeiro nun facían parte (*Bueinás* < **BŪUĪNUS* + *-ASĪ*; *Llugás* < *LŪCA* + *-ASĪ*; *Candás* < *CONDUS* + *-ASĪ*) (García Arias, 2005: 482-484).

Suponiendo nestoncias que no topónimu *Ordás* se pueda analizar una terminación *-ás* < *-ASĪ*, forma xenitiva de la terminación *-ASĪUS*, convertida nun sufixu onomásticu de combinatoria más ou menos llibre,⁷ quedaría por identificar cuál sería la base antropónimica cona que s'amiesta. Hai dúas vías que podrían ofrecer una solución: la del antropónimu célticu y la del antropónimu vascónicu.

Delamarre (2007: 146, 228) recueye una reiz antropónimica céltica *ORD-*, presente en dalgunos ñombres de persona rexistraos na epigrafía antigua de Britania, Hispania, Galia y Xermania: *ORDOUS* (< **ORDO-UIX*), *ORDUMELES*, *ORDIUS*, *ORDILOS*. Esa reiz sería la del galu *ORDOS* ‘mar-

6 No casu de los derivaos de *-ASĪ* yía precisu facer notar que na evolución d'esta terminación de xenitivu tuvo que se producir la fusión de las dúas vocales finales nuna sola [i] primeiro que se diera la metátesis de yode y la inflexión subsiguiente de la vocal tónica que se produz nos derivaos d'acusativu: *BĀSĪU* > *beisu* > *besu*; *CĀSĒU* > *queisu* > *quesu*; *TARASĪA* > *Tareisa*, *Tereisa* > *Taresa*, *Teresa*. Cona fusión de *-Ī* en *-[i]* deixan de dase las condiciones que propician esti procesu y la vocal tónica /a/ mantienese como tal.

7 Los rexistros medievales parecen cuadrar con un posible orixe en *-ASĪ*. Tanto la forma más xeneral dende los primeros testimonios (“Ordas”, cona variante gráfica “Hordas”) como las arcaizantes “Ordase” (1008) y “Ordasse” (1024) son coherentes cona propuesta feicha. Outramiente, las formas “Ordax” (1193, 1203) y “Vrdax” (1240) podrían manifestar la vacilación medieval nos resultaos del nexu *-SJ-*, que n'asturllionés modernu se resuelve mayormente en /s/ (*queisu* ~ *quesu*, *beisu* ~ *besu*, *Tareisa* ~ *Teresa*, *zreisa* ~ *treisa*, *carqueisa* ~ *carquesa*, *camisa*, *povisa*, *cenisa*), onque nun faltan casos d'una solución diverxente en /ʃ/ (*carqueixa* ~ *carquexa*, *treixa*). Un tercer resultáu /θ/ (*zreiza* ~ *cereza*, *cerveza*, *ceniza*) parez debese siempre a una asimilación a la /θ/ inicial.

tiellu, garrote' (Delamarre, 2003: 243-244), yá reconocida va tiempu cumo integrante d'antropónimos antiguos na Península Ibérica (Albertos Firmat, 1960: 300; 1966: 173, 266; Vallejo Ruiz, 2005: 106). Galmés de Fuentes (2000: 120-121) relaciona *Ordás*⁸ con esta mesma reiz céltica, pero parez indicar que los ñombres de sitiu con esti elementu serían orónimos que facerían la mesma referencia metafórica que facen los topónimos romances *Mazo*, *Mazucu*, *Mazuecos*, *Mazuelo*, etc. Sí qu'así, la desinencia xenitiva que se puede analizar históricamente no topónimu *Ordás* fa que nun pareza probable la motivación oronímica d'esti topónimu y que, pola contra, resulte más aceptable la explicación antroponímica.

Outramiente, Dauzat y Rostaing (1978: 690) y Rohlf (1985: 85) citan un cognomen galorromanu URDO, atestiguáu nuna inscripción de Reims (CIL XIII, 3404), y amás outru ñombre personal galu URDU (Dauzat y Rostaing, 1978: 510), que tamién podrían estar na reiz del topónimu *Ordás*.

L'otra vía conduciríanos a la reiz eusquérica *urd-* (del vascuence *urde* 'cochu' 'xabaril'), frecuente na onomástica personal vasca (Rohlf, 1985: 85; Michelena, 1997: 158). Esta reiz pudo deixar descendencia antropotoponímica en Gascuña –*Urdòs*, *Urdès*– y n'Aragón –*Urdués*, *Ordás*– (Dauzat y Rostaing, 1978: 690; Rohlf, 1985: 85), amás de no propiu Pais Vasco: *Urđiain*, *Urđaitz* / *Urđániz*, *Urđazubi* / *Urđax*, *Urđánoz*, *Urđíroz* (Michelena, 1997: 158; Caro Baroja, 1971: 403, 448; Belasko, 1999: 410-412).⁹ Los antropónimos d'orixe vascu nun son desconecíos na onomástica medieval asturllionesa; basta con

recordase de ñombres de persona cumo "Eita", "Ejcha", "Echa" –trescritu a veces de manera falsamente llatinizante cumo "Ecta" ou "Eicta"–, que provién del vascuence *aita* 'padre'; ou cumo "Anaya", del vascuence *anaia* 'harmanu'. Con todo y con eso, lo compacto y allongao del aria romance de los supuestos derivaos antropotoponímicos d'*urde* (Gascuña y Aragón) fa más prudente pensar que no topónimu lliónés *Ordás* pueda haber un antropónimu d'orixe célticu an-tias que vascónicu.¹⁰

Onque la referencia mayoritaria d'esti topónimu na Edá Media yía –igual qu'agora– a un territoriu, hai a lo menos cinco rexistros bien repartíos no tiempu (de los años 976, 1036, 1215, 1270 y 1384) nos que "Ordas" fa referencia inequívoca a un llugar. D'esta cuestión fálese más alantre, n'apartáu correspondiente a Santivañes (§8).

3. Calleju

- 1036 – "Calelio" (CO 154)
- 1061 – "Kaletlo" (MOD1 360)
- 1098 – "Callelio" (MOD1 427)
- 1221 – "Caleglo" (MC1 129)
- 1239 – "Calello" (MC1 237)
- 1265 – "Calelo" (MC2 51)
- 1272 – "Caleyo" (MOD2 522)
- 1284 – "Caleyo" (MOD2 568)
- 1284 – "Caleyo" (MOD2 569)
- 1385-1386 – "Caleyo" (IPDU 194)

El topónimu popular actual *Calleju* procede del asturllionés *caleyu* 'caleya estrecha' 'caminu fondu y estrechu entre paredes' 'cousu, zanxa pa cazar llobos', deriváu del llatín vulgar *CALLĪCŪLU, diminutivu del llatín clásicu CALLIS 'breda, sendeiru' 'sendeiru de monte' 'sendeiru feichu pol pasu del ganáu'. Polo que toca al significante, la -l- de *caleyu* tien que s'explicar por una disimilación entre las dúas palatales a las que conducía la evolución regular de -LL- y de -C'L-, cono resultáu de la despalatalización de la primera (-ll- > -l-). García Arias (2005: 719-720; 2018: 101), sin des-

⁸ En verdá refiense equivocadamente a esti topónimu cumo "Ordas".

⁹ La cualidá d'esta "u-" vasca antigua –igual que la cantidá de la "U-" inicial de los dous ñombres personales rexistraos na Galia que se citan no parágrafu anterior– nun sería relevante pa xustificcar un topónimu cumo *Ordás*, propiu d'una fala que nun distingue fonológicamente vocales velares en posición átona. En cualquiera casu, lo cierto yía que los topónimos gascones *Urdòs* y *Urdès* presenten /y/ (< ū-) inicial, tengan orixe nun antropónimu vascu ou nunu celta. Polo que se refier a *Ordás*, los rexistros medievales –en xeneral siempre más conservadores no tratamientu de las vocales átonas que la fala actual– son cuasamente uniformes en presentar "O-", pero convién recordase del testemuñu de "Vrdax" del añu 1240.

¹⁰ Outramiente, los propios especialistas en toponimia eusquérica (Caro Baroja, 1971: 71, 126, 403, 448; Belasko, 1999: 410-412) discuten tamién si l'orixe d'antropotopónimos cumo *Urđiain*, *Urđaitz* / *Urđániz*, *Urđazubi* / *Urđax*, *Urđánoz* ou *Urđíroz* puede estar nun ñombre personal de reiz vascónica ou céltica.

cartar esta etimoloxía, piensa que na acepción de ‘cousu pa cazar llobos’ podría ser preferible ver el reflexu del llatín *cālīcŭlus*, un diminutivu de *cālīx* ‘copa’ ‘pota’ que, nuna de las súas acepciones –deducida d’un rexistru epigráficu– parez significar ‘furacu artificial abiertu no suelu pa dificultar el pasu de los caballos’ (Glare, Wyllie, Bailey y Souter, 1968: 258);¹¹ y que la expresión resultante, con *-l-* etimolóxica, influiría depués sobre los resultaos de **CALLĪCŪLU* y **CALLĪCŪLA* hasta forciar el pasu *-ll- > -l-* de manera total no primer casu y cuasi total no segundu. La hipótesis yía ocurrente, pero peca de tener una base más bien endebe y d’intentar explicar lo xeneral dende lo particular. Aparte de recurrir a una palabra cumo *cālīcŭlus* nun significáu deducíu “apparently”, de la que nun consta descendencia románica ninguna dende esi sentíu, nin descendencia hispanorromance en ningunu de los sentíos (Meyer-Lübke, 1935: 140), nun se comprende cómo’l significante que da ñombre a una realidá tan específica cumo’l cousu pa cazar llobos pudo influír de tal manera sobre palabras de significáu y usu mucho más xenerales hasta’l puntu de modificá-yes la expresión cuasimente sin excepción. En sentíu inversu, yía mucho más admisible suponer qu’en *caleyu* (<**CALLĪCŪLU*) se diera un procesu de precisión semántica gradual que llevara de ‘caleya estrecha’ a ‘caminu fondu y estrechu entre paredes’ y d’ende a ‘cousu, zanza pa cazar llobos’.

Outramiente, la forma diminutiva **CALLĪCŪLU* parez querer recalcar el sentíu orixinal de ‘sendeiru’ que tenía *CALLIS* na dómina clásica,¹² dende onde s’explican los significaos que garra más alantre n’asturllionés. La motivación d’esti topónimu puede ser directa, por referencia a la calle principal que traviesa’l llugar a lo llargo, ou metafórica, pola situación del llugar nun estrechamientu algo empozáu del terrenu. Tamién se podría pensar nuna motivación directa si se

podiera confirmar la hipótesis –pa la qu’en verdá nun tengo indiciu ningunu– de que na estrechura na que s’asienta la parte septentrional del llugar houbera en tiempos un cousu pa cazar llobos.

Na Edá Media, dende la segunda metá del siegru XIII, rexístrase nos documentos la solución lingüísticamente llionesa “Caleyo”, que na actualidá está substituída nel usu oral pola castellanizada *Calleju*.¹³ Previamente a la xeneralización de la grafía <y> (“Caleyo”) no rexistru escritu medieval, alcuéntrase na documentación una variedá bien amplia de soluciones gráficas pa representar la consonante palatal d’esti topónimu, que van dende las más estendidas (“Calelio”, “Callelio”), <ll> (“Calello”), <l> (“Calelo”) a outras más infrecuentes cumo <tl> (“Kaletlo”) ou <gl> (“Caleglo”).

4. Formigones

- 1241 – “Formigones” (MOD2 314)
- 1284 – “Formigones” (MOD2 565)
- 1284 – “Fformigones” (MOD2 569)
- 1285 – “Fformigones” (MOD2 570)
- 1321 – “Formigones” (CMOD 148)
- 1384 – “Formigones” (CMOD 162)
- 1385-1386 – “Formigones” (IPDU 194)

Formigones yía la forma popular actual d’esti topónimu, y, cumo se vei pola relación de rexistros medievales, tamién la histórica. Pueda que provenga d’un antropónimu xermánicu llatinizáu que compartiría reiz y procesu de formación cono **FRŪMĪCUS* que Coromines (1965: 51-53) alcuentra na toponimia catalana y aragonesa. **FRŪMĪCUS* derivaría del góticu **FRUMA* ‘primeiru’ y del sufixu antroponímicu *-ICUS* (Piel y Kremer, 1976: 141-142, 338). Pal casu de *Formigones* habría que suponer un ñombre personal harmanu, **FRŪMĪCO*, que llevaría una antigua posesora del llugar, y que se formaría cona mesma reiz **FRUMA* y cono sufixu femininu góticu *-ICO(NE)* (Piel y Kremer, 1976: 333). Del sou xenitivu góticu-llatinu **FRŪMĪCŌNIS* podría provenir *Formigones*.

11 Literalmente reza: “([in] mil[itary usage], app[arently]) An artificial hollow in the ground as an obstacle to horses”. *QVIN SIT* (equus) *OBNOXIVS -IS TECTIS CIL* 8.2532”. García Arias, nuna interpretación *pro domo sua*, traduz “hollow” por “zanxa” (2018: 101), más cerca del sentíu –buscáu– de ‘caleyu llobal’.

12 Sentíu que, precisamente, perdiéu na evolución a *calle*. Pa mantenelu fuei necesario recurrir a una sufixación diminutiva.

13 Con todo y con eso, la fala de Calleju sigue manteniendo la solución asturllionesa *-y-* (> *-Ø-*) de los grupos *-lj-*, *-c’l-*, *-g’l-*, *-t’l-*, *-llj-* n’outras palabras, cumo *orbayar*, *tayuelu*, *androya*, *foyacu*, *mayuelu*, *fiu*, *calea*, *cavía*, etc.

Nun se puede descartar, de todas maneras, que la reiz qu'está presente nesti topónimu pudiera ser llatina en cuenta de xermánica. En llatín están bien rexistraos ñombres personales como FORMĪCA ou FORMĪCŪLA (Kajanto, 1982: 333), basaos no ñombre común FORMĪCA 'formiga'. Paralelamente a estos antropónimos pudo formase *FORMĪCO, y del sou xenitivu *FORMĪCŌNIS podría proceder *Formigones*.

Galmés de Fuentes (1986: 38) aventura –con rotundidá excesiva– la posibilidá de que *Formigones* derive del llatín FORMA 'forma, figura' 'apariencia' 'bocetu, planu' 'molde, arnu': "refiriéndose bien a un terreno con configuración propia (como es el caso de la isla *Formentera* o de la península *Formentor*), bien a un conducto de agua (Cfr. *Porma* por *Forma*), o bien a una vivienda o a una construcción cualquiera en una finca". L'argumentación p'aplicar estas suposiciones al casu de *Formigones* yía inexistente, y tamién falta cualquiera explicación pa xustificar la segunda parte que –supuestamente– analizaría no topónimu. La idea de Galmés yía retomada y ampliada por García Martínez (1992: 258), qu'on presenta más posibilidades semánticas dende las qu'interpretar FORMA como posible orixe de *Formigones*, pero que, igual que no casu anterior, deixa sin explicar la segunda parte del topónimu.

5. Hadraos

- 1229 – "Adrados" (MOD2 217)
- 1230 – "Adrados" (MOD2 225)
- 1244 – "Adrados" (MOD2 334, 335)
- 1248 – "Edrados" (MOD2 363)
- 1257 – "Edrados" (MOD2 424)
- 1269 – "Edrados" (MOD2 510)
- 1299 – "Hedrados" (MOD2 623)
- 1300 – "Hedrados" (MOD2 626)
- 1301 – "Hedrados" (CMOD 140)
- 1302 – "Hedrados" (CMOD 141)
- 1303 – "Hedrados" (CMOD 142)
- 1307 – "Edrados" (CMOD 143)
- 1309 – "Edrados" (CMOD 145)
- 1311 – "Edrados" (CMOD 146)
- 1314 – "Edrados" (CMOD 146)
- 1385-1386 – "Adrados" (IPDU 194)

El topónimu popular *Hadraos* provién probablemente del asturllionés medieval *hedrados* 'cubiertos de yedra', y esti del llatín HĒDĒRĀTOS (del mesmu significáu), palabra derivada del llatín HĒDĒRA 'yedra' (Silveira, 1921-1922: 224-226) que parez aludir a dalgunos elementos cubiertos de yedra que caracterizarían el sitiu concretu onde se fundóu inicialmente'l llugar. No pasu de la forma medieval "Hedrados" a l'actual produciéuse l'abertura n'/a/ de la vocal átona inicial (atestiguada yá en dalgunos de los rexistros medievales) y, en tiempos más recientes, la cayida de la -d- intervocálica na terminación -ados.

N'outru sentíu, propúsose tamién que l'orixe d'esti topónimu pudiera estar n'adjectivu llatinu ĀTRĀTOS 'escurecíos' 'vistíos de llutu' (deriváu del llatín ĀTER 'ñegru' 'ñegru mate' 'escuru'), tamién n'alusión a las condiciones –nesti casu, de lluz ou de color– del puntu concretu onde s'alcontraría la localización inicial del llugar (García Martínez, 1992: 185; García Arias, 2005: 341-342).

Resulta difícil de comprobar –pero tamién d'impugnar– la posibilidá de qu'esti topónimu proceda del participiu (ĪTĒRĀTOS) del verbu llatinu ĪTĒRĀRE 'repetir' 'facer por segunda vez', ou, más probablemente, que se formara dende un descendiente asturllionés d'esti verbu. Ernout y Meillet (1951: 580) aseñalan que "dans la l[angue] rustique *iterō* a pris le sens technique de «labourer une seconde fois» [...], sens qui est passé dans les l[angues] romanes". Y, efectivamente, esti yía'l sentíu del verbu castellanu *hedrar* 'facer la segunda cava' que Meyer-Lübke (1935: 371) remite al llatín ĪTĒRĀRE. De ser acceptable esta hipótesis, el topónimu d'Ordás sería semánticamente análogu ('[los terrenos] cavaos por segunda vez') a outros topónimos asturllioneses como *La Binada*, *Las Binadas* ou *Les Binaes*, orixinaos no participiu del verbu *binar* 'bimar, arar por segunda vez'. Pola súa parte, Llorente Maldonado de Guevara (2003: 143), que tamién duda entre l'acuñación llatina ou romance del topónimu, presenta esta mesma hipótesis etimolóxica, pero aventurando que'l sentíu específicu d'ĪTĒRĀRE cono que se formaría'l topónimu sería'l de 'alternar ou rotar los cultivos ou los aprovechamientos del monte'.

García Martínez (1992: 185) propón relacionar esti topónimu cono participiu del verbu *adrar* ‘repartir l’augua pa regar’ –rexistráu no sur de la provincia de Salamanca– (Lamano y Beneite, 1915: 192), que Corominas y Pascual (1980a: 58) y Corriente (2008: 33-34) consideran que provién –por síncope– d’un **adorar* anterior, formáu sobre l’ substantivu *ador*, rexistráu n’ Aragón cono sentíu de ‘velía, vez pa regar los praos’. La voz aragonesa *ador* procedería del árabe andalusí *addāwr*, n’ árabe clásico *دور* (*dawr*) ‘círculu’ ‘vez, periodu’. Nun se recueye n’ Ordás nin nas comarcas vecinas esti verbu *adrar* nin outra palabra de la súa familia, pero nuna zona non mui distante, como yía la parte cimera del valle del rieu Esla, está rexistráu el substantivu *adra* ‘velía, vez’ ‘suerte, cadaguna de las partes iguales de las praderías que correspuende no repartu a cada vecinu’ (Miranda, 1985: 750). Outramiente, Hadraos caracterízase por tener una extensión curiosa de fincas de riego, pa lo que s’aprovecha l’augua que cuerre por dous regueirines que baxan del oeste y del norte del pueblu y, sobre todo, l’augua abundante que sal de la fuente del llugar y que se xunta al pía d’él cona de los dous regachuelos, como yá aseñalaba Madoz (1845: 97): “hay 2 ermitas y una fuente cuyas buenas aguas fertilizan con su derrame, antes de unirse al r[ío] Luna, las huertas y varias heredades del pueblo”.

Llorente Maldonado de Guevara (2003: 143-144) coincide cona propuesta anterior en defender que l’ topónimu se formaría cono participiu del verbu *adrar* ‘repartir l’augua pa regar’, d’orixe árabe, onque quier más pensar nun orixe híbridu árabo-llatinu, nun cruciamientu del verbu *adrar* y de la descendencia del llatín *ITĒRĀRE* (no sentíu de ‘alternar ou rotar los cultivos ou los aprovechamientos del monte’), que fonéticamente y semánticamente resultarían similares. En sentíu contrariu a Corriente y a Corominas y Pascual, esti autor propón como etimoloxía d’*adrar* la voz árabe **ádara* ‘círculu’ ‘velía pa regar’, de la que descendería l’ substantivu *adra*, sobre l’ que se formaría l’ verbu *adrar*. Pero Corominas y Pascual (1980a: 58) desmontan esta posibilidá alegando qu’*adra* nun puede descender del árabe *ad-dāra* ‘el círculo’ ‘la velía, la vez’ –forma articulada de *دَار* (*dāra*) ‘círculu’ ‘velía, vez’– porque la

tonicidad nun puede tresladase de la reiz (*dāra*) al artículu (*ad-*) nin, portanto, puede perdese una /a/ postónica nesa secuencia.

Más problemas evolutivos (fonéticos, morfolóxicos, semánticos ou documentales) presentan outras propuestas etimolóxicas expuestas. Una d’eillas supón qu’esti topónimu provendría del participiu d’un verbu *ladrar* (< *LĀTĒRĀRE* ‘poner a un llau, apartar’) –ou quizabes yá d’una forma llatina *LĀTĒRĀTU* ‘puestu a un llau, apartáu’–, con deglutinación de la *l-* inicial percibida como artículu –que depués se perdería– (González Ollé, 1993: 75-79) y con una pluralización ulterior. Llorente Maldonado de Guevara (2003: 143) admite tamién esta posibilidá etimolóxica, pero especulando que l’ sentíu de *LĀTĒRĀRE* sería iquina l’ de ‘asucar, amontonar tierra a los llaos del tallu’. En cualquiera d’estos dous casos sería esperable alcontrar, na forma actual del topónimu ou siquiera en dalgunu de los testemuños medievales, un resultáu asturllionés con *ll-* (< *l-*), consonante inicial que, outramiente, nun permitiría conxectar la hipótesis de la deglutinación d’artículu. Ou, polo menos, esperaríase que se documentara dalguna forma con *l-* inicial. Yía cierto qu’en Llión y Zamora hai casos constataos de topónimos con *ll-* inicial primitiva que pasaron a *l-* por disimilación ou castellanización y que depués sufrieron la deglutinación de *l-* por falsu análisis d’artículu: “Llamiella” > “Lamiella” > “Lamilla” > *La Milla* ou, alternativamente, “Llamiella” > “Lamiella” > “La Miella” > *La Milla* (García Martínez, 1992: 199; Fernández Marcos, 1994: 178-179; Riesco Chueca, 2018: 84-86). Pero ñada de todo esto alcuentra apoyu documental no casu presente.

Otra hipótesis etimolóxica yía la que fa derivar esti topónimu d’una reiz hidronímica **ADR-* (ou **AD-*) d’ascendencia indoeuropea pre-celta, qu’investigadores como García Martínez (1992: 185) y Rodríguez Adrados (1996: 221) enuncian basándose n’autores como Pokorny (1959: 4) ou Krahe (1964: 41), qu’alcuentran repartidas por Europa las reices hidronímicas **AD(U)-*, **AD-RO-* ‘corriente d’augua’. Sí qu’así, el mesmu Rodríguez Adrados (1996: 221) refuta esta hipótesis argumentando que l’ topónimu tien una difusión xeográfica mucho más reducida que la base hidronímica paleoeuropea

y que, amás, presenta flexión de xéneru y númaru (en topónimos cumo *Adrada, Adradas, Adrado, Adrados*), mentres que las reices hidronímicas del européu antiguu namás deixan “formas fosilizadas”. Eso facería suponer qu'esti topónimu pertenez a un estratu lingüísticu más reciente.

Outra proposta etimolóxica supón pa esti topónimu un orixe llatino-célticu. Según Rodríguez Adrados (1996: 221-225), el celta adoptaría cumo empréstanu –yá nos primeiros tiempos del contactu entre celtas y romanos– el llatín *ĀDŌRĀTOS* ‘rogaos’ ‘adoraos, sagraos’, que s'aplicaría en toponimia a fontes y rieos sagraos. D'*ĀDŌRĀTOS*, cona síncopa de la vocal pretónica, vendría'l topónimu actual. Precisamente'l recursu a un pasu intermediu pol célticu hispánicu obedece a la necesidá de xustificar la perda de la vocal pretónica, que nun se verifica no pasu directu del llatín al romance (*ĀDŌRĀTOS* > *adorados* > *adoraos*) por mor de la fuerzia reguladora de las formas del paradigma verbal d'*adorar* que mantienen la /o/ tónica. Esta circunstancia nun se daría no célticu hispánicu, lo que facería posible la síncopa d'esa vocal. Todu esti argumentu yía bastante especulativu, nun hai testimonios epigráficos antiguos que lu apoyen y los rexistros medievales –tanto del topónimu d'Ordás cumo de los outros topónimos peninsulares harmanos– nun ayudan a subscribir esta hipótesis.

Outra propuesta más (García Arias, 2005: 342) aventura que dalgunas veces el topónimu en causa podría venir del participiu (*ITERATOS*) del verbu llatinu *seruendu ITERARE* ‘facer caminu, viaxar’, deriváu d'*ĪTER* ‘viaxe, andadura’ ‘caminu’ (y sin relación etimolóxica cono *ĪTĒRĀRE* del llatín clásicu del que se falóu más atrás). En todú casu, acullá de l'alta restricción semántica que presenta un participiu pasivu plural que signifique ‘viaxaos, andaos’ no sou eventual empréu toponímicu, nun se vei ninguna motivación particular que faga presumir l'aplicación d'*ITERATOS* a la realidá d'esti llugar d'Ordás.

De ñuevo García Martínez (1992: 185) presenta –pero sin mayor desenvolvimientu argumentativu– la posibilidá de relacionar esti topónimu cona palabra montañesa *adrás* ‘garabuyos, lleiña menuda que se paña pal

llumbre’, que Hubschmid (1960: 55) quier incluír na mesma familia que'l vascuence *adar* ‘cuernu’ ‘caña d'un árbol’. Pola súa parte la palabra vasca *adar* yía cualificada por Mitxelena y Sarasola (1987-2005: s.v. *adar*) cumo “voz de indoeuropeísmo dudoso que, como *andere*, etc. sería restu del sustratu occidental europeo”.

Finalmente, la posibilidá de qu'*Hadraos* proviniera d'un antropónimu antiguu *ADRATOS* ou *ADRATUS* –en principiu, una hipótesis merecedora de consideración– fuei presentada por Albertos Firmat (1972: 5), pero más alantre fuei descartada por esta mesma autora (Albertos Firmat, 1985: 261), que reconocióu que l'únicu testimoniu epigráficu existente del xenitivu “*ADRATI*”, rexistáu por eilla mesma na Estremadura española (Albertos Firmat, 1971), yera en verdá un error de lectura por “[Qv]A-DRATVS”.

6. Ruicastrillu

1235 – “Río de Castelo” (CSMA 129)

1248 – “Río de Castrielo” (MOD2 366)

1249 – “Río de Castrielo” (MOD2 374)

1285 – “Ruy de Castrielo” (MOD2 570)

1361 – “Río de Castiello” (CMOD 157)

1385-1386 – “Ruycastiello” (IPDU 197)

Amás de *Ruicastrillu*, son tamién formas d'usu popular las variantes *Reucastrillu*, *Riucastrillu* y *Rucastrillu*. Todas eillas vienen de la secuencia asturllionesa *riú de(l) castriellu*. La palabra *riú* deriva del llatín *riuu* ‘regueiru, regachuelu’. La preposición *de* provién de la preposición llatina *DĒ* ‘dende’ y l'artículu *el* del demostrativu llatinu *ILLE* ‘aqueu’. En cuanto a *castriellu*, podría venir d'un cruciamientu entre'l llatín *CASTRU* ‘sitiu fortificáu, fortaleza’ y el sou diminutivu *CASTĒLLU* ‘fuerte, castiellu’; ou bien ser una formación diminutiva romance, qu'añidiría a *castru* (< *CASTRU*) el sufixu asturllionés *-iellu* (< *-ĒLLUS*). Sí qu'así, en vista de la documentación medieval lo más probable yía que se trate d'un cruciamientu de *castru* (< *CASTRU*) sobre un primitivu *castiellu* (< *CASTĒLLU*), producióu en tiempos plenamente romances. El significáu del topónimu sería, portanto, ‘rieu del castru pequeñu, rieu del recintu fortificáu pequeñu’, en referencia evidente al regueiru que pasa al pía

del llugar y al castru qu'está derriba, al sur, no sítu que la xente de Ruicastrillu llama *La Corona*.

Más alantre, sobre la secuencia *ríu de(l) castriellu* ocurrienon dalgunas modificaciones. Primeiro debiéu producise la fusión de tódolos elementos nuna sola unidá accentual. L'atonificación del primer elementu del topónimu induciéu la súa alteración (*rui-*, *reu-*) ou la súa reducción (*ru-*). Depués desapareciéu la preposición *de* –y on primeiro l'artículu interior–, eliminación que se vei facilitada pola súa posición detrás de vocal. Por fin –y presumiblemente mucho más tarde, nun va muchu tiempu–, la terminación asturllionesa *-iellu*, constatada nos documentos, foi substituída nel usu oral pola castellanizante *-illu*.¹⁴

7. Santa María

1248 – “Sancta Maria” (MOD2 366)

1252 – “Sancta Maria” (MOD2 392)

1253 – “Sancta Maria” (MOD2 395)

1254 – “Sancta Maria” (MOD2 406)

1265 – “Sancta Maria de Ordas” (MC2 51)

1385-1386 – “Santa María de Ordos” (IPDU 195)

Santa María yía la única forma popular rexistrada pa esti topónimu. Na fala d'Ordás yía frecuente l'alternancia de las secuencias *-ía* ~ *-ie* ~ *-ié*, que se da con regularidá nos verbos (*decía* ~ *decie* ~ *decie*, *llevaría* ~ *llevarie* ~ *llevarie*, etc.), pero que tamién afecta unidáes non verbales (*día* ~ *díe* ~ *die*, *to vía* ~ *tu vie*). Sí qu'así, nesti casu nun se recoyíu más que la forma *Santa María*, probablemente reforciada pola influencia eclesiástica, que favorez la pronunciación culta y más próxima a la etimoloxía (Piel, 1949: 288-289).

Diendo precisamente al casu de la etimoloxía, cabe dicir qu'esti topónimu provién del llatín *SANCTA MĀRĪA* ‘Santa María’, pola advocación de la igrlesia parroquial. Sí qu'así, ante la falta de testimonios antiguos, nun se puede descartar que'l ñombre sea yá de formación roman-

ce, dende l'asturllionés *Santa María*, resultáu autótonu de la secuencia llatina citada más arriba.

Piel (1950: 304) aseñala l'antigüedá del cultu de Santa María no cristianismu y lo abundante de l'advocación mariana nas catedrales y igrlesias parroquiales del noroeste hispánicu. Esi cultu difundíuse sobre todo depués del conciliu d'Éfeso del añu 431 y n'occidente, en particular, depués del sínodu de Latrán del añu 649 (De Felice, 1992: 251; Faure Sabater, 2008: 502).

El ñombre personal *María* provién del hebréu מִרְיָם (*Miryām*), d'onde deriva la forma aramea מַרְיָם (*Maryam*), adaptada al griegu cumo Μαριάμ (*Mariám*) ou Μαρία (*María*), y d'ende al llatín cumo *MĀRĪA* ou *MĀRĪA*, dende onde se llega a la forma asturllionesa actual. La etimoloxía del ñombre hebréu *Miryām* yía controversial, pero parez que procede del exipciu, probablemente de la palabra *mry(t)* ‘queríu, amáu’, a la que s'añidiría'l sufixu diminutivu femininu hebréu *-ām* (De Felice, 1992: 251; Ferro Ruibal, 1992: 355; Faure Sabater, 2008: 502-503).

8. Santivañes

905 – “secus flumen Orbigo in Ordas monasterium Sancti Iohannis Babbiste” (CO 67)

906 – “secus flumen Orbigo in Ordas monasterium Sancte Iohannes Babbiste” (CO 72)

1036 – “in uilla que dicitur Ordas, iusta flumen Orbigum, ecclesiam Sancti Iohannis” (CO 154)

1199 – “de Sancto Iohanne” (CL6 116)

1209 – “Sant Ioanne de Ordas” (AIX 334)

1216 – “Sancti Iohannis” (MOD2 172)

1232 – “Sancti Iohannis de Ordas” (MOD2 241)

1235 – “Sancti Iohannis” (MOD2 250)

1247 – “Sancti Iohannis” (MOD2 354)

1248 – “Sancti Iohannis” (MOD2 366)

1249 – “Sancti Iohannis” (MOD2 373)

1252 – “Sancti Iohannis” (MOD2 392)

1253 – “Sancti Iohannis” (MOD2 395)

1253 – “Sancti Iohannis” (MOD2 396)

1254 – “Sancti Iohannis” (MOD2 406)

1254 – “Sancti Iohannis” (MOD2 408)

1254 – “Sancti Iohannis” (MOD2 412)

1255 – “Sancti Iohannis” (MOD2 415)

1256 – “Sancti Iohannis” (MOD2 422)

1263 – “Sanctiuanes de Ordas” (MOD2 474)

¹⁴ Unu de los indicios que fa pensar que la castellanización d'esti topónimu yía relativamente reciente yía que la fala de Ruicastrillu sigue manteniendo la terminación asturllionesa *-iellu*, *-iella* n'outras palabres, cumo *butiellu*, *cachabiellu*, *morciella*, *costiella*, *bubiella*, etc.

- 1272 – “Santuyuanes” (MOD2 523)
- 1284 – “Sanctiuanes” (MOD2 569)
- 1289 – “Santiuanes” (MOD2 596)
- 1298 – “Santivanos de Ordás” (CMOD 135)
- 1309 – “Santiyañez” (CMOD 145)
- 1322 – “Santivanos” (CMOD 148)
- 1385-1386 – “Santianos de Ordás” (IPDU 193, 195)

El topónimu popular *Santivañes* vien del llatín SANCTUS IŌHANNĒS ‘San Xuan’, concretamente no casu xenitivu (SANCTĪ IŌHANNIS), pola advocación de la ilesia parroquial y la d’un antiguu monesteriu. Na evolución fonética dende SANCTĪ IŌHANNIS hasta *Santivañes* hai que suponer –amás de tódolos procesos que son regulares nesta zona (fusión de la [i] final del primer elementu y la [j] inicial del segundu, -NCT- > -nt-, -NN- > -n-, etc.)– que na secuencia resultante (**Santioañes*) pudo producise la semi-consonantización [o] > [w] delante de la vocal tónica (*Santi[w]añes*) y que más tarde esa semi-consonante labiovelar acabaría por consonantizar nuna bilabial [β]. Tamién puede suponese que la secuencia -iao- de **Santioañes* se simplificara con la perda del elementu intermediu en -ia- (**Santiañes*) y que nesa secuencia vocálica resultante acabara produciéndose la inserción d’una /b/ antihiática (*Santioañes*). Un rexistru como “Santianos” (1385-1386) podría apuntar a esta segunda hipótesis.¹⁵ Y outru como “Santiyañez” (1309) –casu que la lectura sea correcta– podría estar amostrando, nesa mesma lliña, la epéntesis d’un segmentu antihiáticu diferente.

Piel (1950: 299) inclúi San Xuan Bautista entre los integrantes del santoral hispánicu primitivu y especifica que “o seu culto experimentou una larguísima expansión, devida principalmente ao facto de os baptisterios serem colocados normalmente sob o seu patronato”. La difusión del cultu d’esti santu vien de los pri-

15 Si yía que nun se trata d’una xeneralización artificiosa del topónimu *Santianos* n’inventariu de parroquias de la diócesis d’Uviedo del obispu Gutierre de Toledo (IPDU), onde figura esti rexistru. *Santianos* yía un topónimu relativamente frecuente n’Asturias güei, y n’inventariu parroquial de Gutierre de Toledo parez con asiduidá porque, amás del sou usu como topónimu, utilízase tamién muchas veces como haxónimu, en referencia a l’advocación de las parroquias.

meiros tiempos del cristianismu, por ser consideráu precursor –amás de bautista– de Cristo (De Felice, 1992: 192; Faure Sabater, 2008: 436).

El ñombre personal llatinu IŌHANNĒS ou IŌANNĒS provién del griegu Ἰωάννης (*Iōánnēs*), y esti del hebréu יוֹחָנָן (*Yōhānān*), abreviación de יְהוֹחָנָן (*Yəhōhānān*). Pola súa parte, esti ñombre está formáu polas palabras hebraicas יְהוֹ (*Yəhō*) –abreviación de יְהוָה (*Yəhōwəh*) ‘Dieus’ cuando yía primer elementu d’un ñombre compuestu– y נָחַן (*nāhān*), verbu que significa ‘perdonóu, tuvo misericordia’, de la reiz verbal נ-ח-ן (*h-n-n*) ‘perdonar, tener misericordia’ (De Felice, 1992: 192; Ferro Ruibal, 1992: 549; Faure Sabater, 2008: 436).

Del testemuñu documental del añu 1036 (“in uilla que dicitur Ordas, iusta flumen Orbicum, ecclesiam Sancti Iohannis”) parez deducise que daqueilla esti pueblu yera conecíu cumo Ordás. Hai qu’aseñalar que sesenta años primeiro, no 976, tamién se rexistra esi mesmu topónimu dando ñombre a un llugar, que, lóxicamente, ha de presumise que yera esti mesmu: “duas uillas, unam quam uocitant Ordas, secus flumen Urbigo” (CO 116). Los testemuños inequívocos de “Ordas” cumo llugar rexístranse a lo menos outras trés veces a lo llargo de la Edá Media: no 1215 (“que inquam hereditates sunt in Campo de Salinas, in Ordas, in Sorribios, in Tapia, in Carozera”,¹⁶ CL6 263), no 1270 (“Alcaydes de la pobla de Ordas e de Luna”, MOD2 515) y no 1384 (“so campana de San Andrés y de San Martino de Formigones, y de San Juan de Ordás”, CMOD 162). Outramiente, yía necesario añidir lluegu que’l topónimu “Ordas” na Edá Media facía referencia mayoritariamente a un territoriu –cumo la fa güei–, y que yá dende la segunda metá del siegru IX se rexistran alusiones indubitables a una entidá de tipu territorial: “Ualde Ordas”, ca. 876 (CO 43); “in terretorio Ordas”, añu 969 (MC1 1); “in ualle que uocidant Ordas”, añu 1019 (MOD1 190); “in territorio Ordasse”, añu 1024 (MOD1 249); “territorio Ordasense”, añu 1026 (MOD1 261); etc. Todo esto parez indicar que, a lo menos entre los

16 Cumo Sorribios (iquina “Sorribios”) siempre pertenecíu al territoriu d’Ordás, hai que deducir qu’esti “Ordas” del documentu del añu 1215, al estar puestu en planu d’igualdá con “Sorribios”, tien que facer referencia al llugar.

siegros X y XIV, “Ordas” diou ñombre al actual lugar de Santivañes y, a la vez, al territoriu onde s’alcontraban Santivañes y outras localidades. Polo que toca al topónimu *Santivañes* y a los sous antecedentes documentales, yía evidente que los três primeiros testemuños qu’incluígo na relación de rexistros medievales (de los años 905, 906 y 1036) ontavía nun están toponimizaos, y que solamente facen referencia a l’advocación del monesteriu y la igrlesia del llugar. Eso quier dicir que’l primer testemuño documental propiamente toponímicu d’esa serie yía’l del año 1199, cuando entre los confirmantes de la venta d’una propiedá en Tapia parez la firma d’un tal “Lupus de Sancto Iohanne” (CL6 116). Todo esto permite aventurar una hipótesis, qu’expongo mesmamente sabiendo que precisaría más apoyu documental pa da-ye solidez y finura: todo parez indicar que’l pueblu que güei se llama Santivañes recibíu inicialmente’l ñombre d’Ordás, coincidente cono del territoriu del que presumiblemente yera cabeza. Esi ñombre debíu mantenesese como denominación única del llugar a lo llargo de los siegros X y XI, llegando asina posiblemente hasta’l XII. Los antecedentes del topónimu actual (“Sancto Iohanne”, “Sancti Iohannis”) toponimizáanse no siegru XII y impónense de manera decidida na documentación yá no siegru XIII, onque hasta’l siegru XIV sigue habiando testemuños minoritarios de “Ordas” dando ñombre a esti pueblu en coexistencia cona ñueva designación mayoritaria.

L’actual Santivañes incorpora como barriu a *Sorríos*, nucliu que na Edá Media tuvo categoría de llugar y que figura no rexistru documental medieval conas formas “Subripiis”, “Subribios”, “Suribius”, “Sorrribius”, “Sorrribios” ou “Sorrribos”. En tiempos más cercanos *Sorríos* tuvo presencia –non constante– nos nomenclátoreos oficiales de nuclios de población hasta la década del 1940 (Dirección General de Estadística, 194?: 51).

9. Selga

- 1174 – “Selga” (CSMA 63)
- s. XIII – “Selga” (MC2 280)
- 1219 – “Selga” (CSMA 111)
- 1222 – “Selga” (CSMA 114)
- 1234 – “Selga” (MC1 214)

- 1234 – “Selga” (CMOD 87)
- 1235 – “Selga” (MOD2 249)
- 1235 – “Selga” (MOD2 251)
- 1246 – “Selga” (MOD2 346)
- 1284 – “Selga” (MOD2 566)
- 1342 – “Selga” (CMOD 151)
- 1385-1386 – “Selga” (IPDU 195)
- 1478 – “Selga” (CMOD 175)

Selga yía un topónimu d’orixe pouco claru, que’l rexistru documental nun ayuda a resolver. La idea que parez menos controversa –y la que presenta menos problemas no que se refier a la súa formación y evolución fonética– yía que provenga del célticu antiguu *SELGĀ ‘caza’ (Corominas, 1972: 71), quizabes no sentíu de ‘sitiu con caza abundante’. D’esa mesma palabra proceden l’irlandés antiguu *selg* y el gaélicu irlandés y escocés modernos *sealg* ‘caza’, asina como’l galés *hela*, el córnico *helgh* y el bretón *hemolc’h* ‘caza’ (Holder, 1962: 1461).

Sí qu’así, presentónonse hasta cuatro hipótesis etimolóxicas más pa esti topónimu, onque non todas eillas s’alcuentran respaldadas por una argumentación convincente. Entre las que resultan menos aventuradas puede citase la que relaciona *Selga* cona reiz hidronímica paleoeuropea *SAL- ‘regueiru, corriente, augua corriente’ (García Martínez, 1992: 208), dende una forma *SALĪCA idéntica a la que da orixe a outros hidrónimos d’Europa central como *Selke* –rieu de Saxonia-Anhalt, Alemaña– y *Sölk* –rieu d’Estiria, Austria– (Krahe, 1964: 49-50). Neilla habría que suponer un zarramientu metafónéticu de la [a] tónica en [e] (*SALĪCA > *Sáliga > *Séliga > *Selga*) por efectú de la vocal zarrada de la sílaba siguiente nuna secuencia rematada en -a final, procesu pouco frecuente pero análogu al que se produciéu en dalgún outru casu cercanu como’l d’ASTŪRA > *Ástula* > *Éstula* > *Éstola* > *Estla* > *Esla* (García Arias, 2003: 57).

Otros toponimistas quisieron vincular l’orixe de *Selga* a la palabra *sel* ‘prau cercáu no monte onde sestia ou duerme’l ganáu’, usual güei nun espaciu que s’estiende dende l’estremu oriental d’Asturias, por Cantabria y Castiella, hasta la zona romance del País Vascu. Nun hai consensu a la hora d’establecer l’orixe de la voz *sel*, pa la que se propón un étimu prerromanu

*SĒLE, que pa unos autores podría ser célticu (Corominas y Pascual, 1983: 194-195), en relación cono galu SEDLON 'asientu' (Delamarre, 2003: 269), y pa outros eusquéricu, en conexión con voces vascas cumo *sare* 'rede' 'mayada', *saro*, *sario* 'pastu, pascón', *sari*, *saroi* 'mayada' ou *sarobe* 'corral con cabaña pal ganáu' (Hubschmid, 1960: 55; Corominas y Pascual, 1983: 194-195). Outros, pola súa parte, suxeren una vinculación –menos verosímil– cono vascuence *zelai* 'campu, pradera' (Tovar, 1955: 13; Corominas y Pascual, 1983: 195; García Arias, 2005: 680-681). En cualquiera casu, dende'l supuestu étimu de *sel* propúsose un deriváu hipotéticu *SĒLĪCA, dende'l que se llegaría por evolución regular a *Selga* (García Arias, 2005: 681).

Menos convincentes por razones fonéticas ou por falta de documentación probatoria son las propuestas de que *Selga* provenga d'una forma hipotética del llatín vulgar *SĒDĪCA (García Arias, 2005: 681), substantivu relacionáu cono verbu *SĒDĪCĀRE 'sentar' 'asentar', procedente pola súa parte del verbu llatinu SĒDERE 'estar sentáu' 'quedar, permanecer' 'asentase' (Meyer-Lübke, 1935: 642; Ernout y Meillet, 1951: 1076). Ou que se trate d'una forma truncada –por aféresis de la sílaba inicial– de (*ba*)*selga*, resultáu asturllionés de la voz llatina BASĪLĪCA 'edificiu públicu' y más tarde 'edificiu destináu al cultu cristianu', palabra qu'en llatín yera un empréstanu del griegu βασιλική (*basilikē*) '(dependencia, casa) del rei', deriváu de βασιλεύς (*basileús*) 'rei' (García Arias, 2005: 681).

10. Villapodambre

- 1244 – “Uilapodam” (MOD2 334)
- 1247 – “uilla Podame” (MOD2 357)
- 1263 – “Uillapodamne” (MOD2 483)
- ca. 1270-1275 – “Villapodame” (MOD2 518)
- ca. 1280-1285 – “Vilapodamne” (MOD2 550)
- 1284 – “Vilapodame” (MOD2 565)
- 1284 – “Vila-podampne”, “Vilapodampne” (MOD2 569)
- 1285 – “Vilapodame” (MOD2 570)
- 1286 – “Vilapodamne”, “Uilapodamne” (MOD2 572)
- 1304 – “Villa Podame” (CMOD 142)
- 1384 – “Villapodame” (CMOD 162)
- 1385-1386 – “Villapodame” (IPDU 194)

Cumo yá quiso apuntar Piel (1947: 352), el topónimu *Villapodambre* vien del llatín UĪLLA PŌTAMĪNĪ 'la casería de Potáminus', expresión formada pol ñombre común UĪLLA 'casería, casa de campu' y pol ñombre personal PŌTAMĪNUS (concretamente no casu xenitivu, PŌTAMĪNĪ), que llevaría un antiguu posesor. El ñombre de persona “Potáminus” nun lu rexistro más que n'obras haxográficas modernas, cumo en Henskens, Papenbroeck, Baert, Janninck y Du Sollier (1709: 333, 355), pero tien que ser necesariamente antiguu. PŌTAMĪNUS provién del ñombre romanu PŌTĀMĪUS, cono final modificáu en -AMĪNUS, por analoxía cona terminación llatina -ĀMEN, -ĀMĪNIS. Esta terminación estendióse tamién a outros antropónimos que nun la tenían inicialmente, cumo yía'l casu de *Quiram* ou *Quirame*, procedente del árabe كِرَام (kirām), plural de كَرِيم (karīm) 'noble' 'xenerosu' (Díez Melcón, 1957: 85), que s'adaptó na forma de xenitivu cumo **Quirám(i)ni* –ou posiblemente yá cumo **Quirám(i)ne* (Piel, 1947: 156)–. Esti antropónimu en xenitivu da orixe a topónimos llioneses cumo *Castroquilame* ou *Villaquilambre*. Los finales en *-ambre* qu'amuestran topónimos cumo *Villapodambre* y *Villaquilambre* obrigan inexcusablemente a postular étimos en -AMŌNĪ (García Martínez, 1992: 302, 355).¹⁷

PŌTĀMĪUS yía la llatinización d'un ñombre personal griegu Ποτάμιος (*Potámios*), basáu no ñombre común ποταμός (*potamós*) 'rieu'. POTAMIUS fuei el ñombre del primer obispu de Lisboa, figura importante de la iglesia hispanorromana del siegru IV. Outramiente, la iglesia católica celebra'l 20 de ferbeiru la festividá de San Potamio, mártil (Piel, 1939: 468-469; 1947: 352). Na diplomática del reinu asturllionés hai constancia documental antigua (año 868) del antropónimu “Potamius” (Florianio Cumbreño, 1951: 507). Y yá cona forma “Podamio” (1003,

17 Por de conta, la extensión analóxica de la terminación -MEN, -MĪNIS sobre los ñombres de reiz en -M nun yía un fenómenu exclusivu de los antropónimos y puede dase tamién n'unidades del léxicu apelativu. Abonda con citar el casu bien conecíu del llatín FĀMES, FĀMIS: en parte de la Romania l'acusativu clásicu FĀMEM fuei substituíu por *FĀMĪNE(M), del que derivan, a lo menos, l'asturllionés *fambre*, *hambre*, el castellanu *hambre*, *jambre*, l'aragonés *fambre*, l'occitanu *hame*, *fame* y el sardu *famine*, *famene* (Ernout y Meillet, 1951: 382; Corominas y Pascual, 1980b: 312).

MOD1 123) parez mesmamente no cartulariu del monesteriu d'Oteru, cercanu a Ordás.

Na Edá Media rexístrase con frecuencia la forma "Villapodame" (con dalgunas variantes gráficas), que manifiesta la simplificación en *-m-* del nexu romance *-m'n-*. Pero tamién s'alcuentran –en menos proporción– outras cumo "Uillapodamne", que representa la permanencia del grupu *-m'n-* anterior a la redución en *-m-*, ou cumo "Vilapodampne", que parez revelar la epéntesis d'una consonante bilabial na secuencia *-m'n-*. Actualmente, la forma popular única yía *Villapodambre*, lo qu'indica'l trunfu –seruendu– de la solución con epéntesis de /b/ y rotacismu: *-mbr-* < *-m'n-*.¹⁸ Esi trunfu yía cuasi total na fala de la zona: *vimbres, lumbre ~ llumbre, hombre, sembrare, cumbre, nombre, esfambriáu*, etc. Cono resultáu *-m-* namás rexistro la palabra *fame*, que, con todo y con eso, alterna con *fambre*.

La forma medieval "Villapodame" tien un segundu elementu idénticu al del topónimu bercianu *Castrupodame* (popularmente, tamién *Castrupodrame, Castru Podame* y *Castru*), onque la documentación medieval relativa a esti outru llugar nun da pa suponer que'l topónimu bercianu derive tamién de *Pŏtamŏnī*. Al contrario, delante de la serie documental formada por "Castro Potamio" (920), "Castropodamio" (1162, 1187) y "Castor Podamio" (1188) (García Martínez, 1992: 301; García y García, 1994: 121), lo más probable yía que *Castropodame* provenga del nombre personal *Pŏtamīus*, nesti casu sin experimentar la extensión analóxica de la terminación *-MEN*, *-MĪNIS* (Piel, 1947: 155, 352; García Martínez, 1992: 302; García y García, 1994: 121).

11. Villarrodriego

1176 – "uilla Ruderici" (MC1 40)

1191 – "uilla Roderico", "Uilla Roderico" (MC1 52)

1227 – "Uilla Roderico" (MC1 176)

1227 – "Uilla Roderico" (MC1 177)

1244 – "Uillarrodriego" (MOD2 334)

1265 – "Uilla Rodrigo" (MC2 50, 51)

1267 – "Villa Rodrigo", "Villa Rodrigo de Ordas" (MC2 59)

ca. 1280 – "Villarrodriego" (MOD2 549)

ca. 1280-1290 – "Villarrodriego" (MOD2 550)

El topónimu *Villarrodriego* vien probablemente del asturllionés medieval *villa de Rodrigo* –secuencia que nun está rexistrada na documentación–, que pola súa parte procede del llatín *UILLA* 'casería, casa de campu', la preposición *de* (< llatín *DĒ* 'dende') y un ñombre de posesor d'orixe xermánicu llatinizáu cumo *RODERĪCUS*. Na construcción romance *villa de Rodrigo* desaparecería la preposición *de* detrás de palabra acabada en vocal, y depués produciríase la fusión de los dous elementos restantes nuna sola unidá acentual.

El ñombre de persona *RODERĪCUS* provién de la unión de dúas palabras xermánicas: el góticu **hrôps* 'victoria' 'gloria' y, cumo segundu elementu, **rikaz* 'poderosu, fuerte' (Piel y Kremer, 1976: 228-230, 315-316).

El primer testemuñu medieval recoyíu ("uilla Ruderici", 1176) tien que s'interpretar cumo una traducción del topónimu románicu al llatín escriturariu. Namás quince años depués rexístrase yá la forma romance "uilla Roderico" (1191).

Lo que güei se conoz cumo Villarrodriego yía'l resultáu de la unión de tres nuclios que na Edá Media tuvienon categoría de llugares distintos: "Penna Iscara", que debía corresponder al barriu actual de *Las Peñicas*; "Borca", "Boroga", "Borgam", "Borga" ou "Uorga", que yera'l barriu actual de *Borga*; y "Uilla Roderico", "Uilla Rodrigo", etc., que correspondería al que güei se llama *El Barriu Abajo*.

12. Conclusiones

Pa rematar esti estudiu históricu-etimolóxicu de la toponimia mayor del municipiu d'Ordás queda algo que dicir sobre unu de los tres propósitos iniciales manifestaos en §1. Si se pueden considerar cumpridas –con meyor ou pior fortuna– las premisas primera (facer de los topónimos populares de tradición oral l'obxectu d'estudiu d'esti trabayu) y tercera (proponer la etimoloxía y la motivación de dalgún topónimu –cumo *Ordás*– pal que nun me consta que se faciera hasta agora una propuesta argumentada, y

¹⁸ La forma "Villapodame" ontavía tien presencia documental nel añu 1615 (Sánchez Badiola, 2019: 81).

revisar y –casu que procediera– precisar las de los outros topónimos mayores), considero necesario volver sobre la segunda d'eillas y discutir algo más la época –y portanto la llengua– de formación de dalgunos de los topónimos estudiaos.

Los cuatro antropotopónimos que parecen na toponimia mayor d'Ordás (*Ordás*, *Formigones*, *Villapodambre* y *Villarodrigo*) pertenecen a la tipoloxía llamada “de poseosores”, por más que, en verdá, los topónimos d'esti grupu nun suponen necesariamente la posesión del territoriu pola persona de la que reciben la denominación (Boullón Agrelo, 2017: 34). Unu d'eillos está formáu con un ñombre de poseosor d'orixe probablemente célticu (*Ordás*), outru con un ñombre d'orixe (greco-)llatinu (*Villapodambre*) y los outros dous con ñombres d'orixe xermánicu –unu seguru (*Villarodrigo*) y outru probable (*Formigones*)–. Dous d'eillos pertenecen al que Piel (1984: 7) denomina “tipu elípticu” –truncáu del elementu determináu– (*Ordás* y *Formigones*) y los outros dous al “tipu integral” –con determináu y determinante– (*Villapodambre* y *Villarodrigo*). Unu –de formación más reciente– manifiesta l'antropónimu no casu xeneral románicu (*Villarodrigo*) y los outros tres –acuñaos nuna etapa anterior– en xenitivu (*Ordás*, *Formigones* y *Villapodambre*) (Piel, 1947: 385).¹⁹ Yía esta última cuestión la que merez algo más d'atención.

L'usu toponímicu d'un ñombre personal de poseosor en xenitivu singular –en formación integral ou elíptica– yía propiu d'Hispania y de la Septimania, y nun s'alcuentra n'outras partes de la Romania (Piel, 1947: 154-155). Boullón Agrelo (2017: 35, 46) piensa que la formación d'estos topónimos no noroeste hispánicu puede datase nun periodu que va del siegru VII al siegru XI. Esto significa que'l periodu de formación d'estos topónimos –mui abundantes– s'estiende hasta una época na que la llengua falada yá nun yera llatín. Lo que, consecuentemente, quier dicir que los romances del noroeste hispánicu mantuvieron hasta'l siegru XI l'usu del casu xenitivu, siquiera fuera con ñombres personales y expre-

sando posesión y filiación (Piel, 1947: 155-156). En concreto, nos territorios de llengua asturllionesa hai testemuños de que l'usu del xenitivu nestas condiciones on tenía vitalidá no siegru X (García Arias, 2003: 320). Yía, portanto, d'aplicación al ñuesu casu l'affirmación que fa Piel (1947: 156) sobre'l portugués d'esos siegros: “Possuia o português pré-literário, por conseguinte, no que toca ao seu onomástico, um sistema de dois casos, um em -o, tirado do acusativo latino e com função de caso sujeito e regime, e outro, possessivo, em -i”. En conclusión, y volviendo a la toponimia mayor d'Ordás, esto quier dicir que l'acuñación de dous de los topónimos formaos con antropónimos en xenitivu (*Formigones* y *Villapodambre*) nun tuvo por qué se dar necesariamente nuna dómina na qu'on se falara llatín –cumo s'apuntóu más arriba en §4 y §10–, sinón que la súa toponimización pudo producirse (acasu) nun tiempu más serundu no que'l romance asturllionés –ontavía dotáu d'una flexión bicausal limitada a la onomástica personal– fuera yá la llengua falada n'Ordás.²⁰

Pasando a outru asuntu diferente, si la etimoloxía propuesta pa *Formigones* cumo primera opción yía acertada, resulta destacable la presencia d'un antropotopónimu de poseosor –de poseosora, nesti casu– formáu por un ñombre personal femininu, cumo sería *FRŪMICO. Los topónimos construíos sobre antropónimos femininos son escasos: en Galicia –por poner un casu cercanu– calcúlase que representan solamente algo más del 6% del total de los topónimos deantroponímicos y algo más del 1% del total de los topónimos clasificaos (Boullón Agrelo, 2017: 37, 42, 46). Unos cálculos similares –y mesmamente una revisión minuciosa, nesti sentíu, de las etimoloxías propuestas pa los antropotopónimos– están ontavía por facer nel ámbitu lingüísticu asturllionés.

Polo que se refier a los dous haxotopónimos qu'están presentes na toponimia mayor d'Ordás (*Santa María* y *Santivañes*), remiten a dúas de las

¹⁹ Y esto puede aseverase mesmamente onque los datos positivos de la documentación medieval ofrezan una cronoloxía anterior pal primer testemuñu de Villarodrigo (1176) que pa los de Formigones (1241) y Villapodambre (1244).

²⁰ Deixo fuera d'estas especulaciones l'antropotopónimu *Ordás*, que pol sou antropónimu de datación antigua puede considerase mui probablemente formáu ontavía en llatín. Outramiente, Piel (1939: 469) piensa que los derivaos toponímicos portugueses de Pŏtāmī “datam com muita probabilidade ainda da época romana”.

advocaciones cristianas más frecuentes de parroquias, igresias y ermitas del noroeste hispánicu: Santa María y San Xuan Bautista (David, 1947: 241; López Santos, 1952: 46-47, 48-50; Boullón Agrelo, 2017: 45). Estos dous haxonimos facen parte, amás, de l'haxonimia cristiana primitiva de la Península Hispánica, anterior a medios del siegru XI (David, 1947: 208-209; Piel, 1949: 289-292). Sí qu'así, la datación documental de los haxotopónimos d'Ordás yía bien diferente: mentres que *Santivañes* se rexistra dende'l principiu del siegru X (onque toponimizáu namás dende finales del XII), de *Santa María* nun hai noticia documental –ou polo menos you nun la alcontréi– hasta medios del siegru XIII, polo que nun se puede garantir qu'esti segundu haxotopónimu sea antiguu onque l'advocación a la que remite sí lo sea. Outramiente, dada la pouca distancia qu'hai entre los dous llugares (unos 800 metros), yía suxestivo pensar que pudieran cuadrar al conxuntu de Santivañes y Santa María estas palabras de Pierre David (1947: 227): “une église de ce saint [Sanctus Iohannes Baptista] voisinant avec une église de Notre-Dame [Sancta Maria] désigne généralement la localité comme le siège d'une paroisse primitive”. P'acceptar esta conxectura habría que poder asegurar primeiro l'antigüedad del llugar de Santa María, ou polo menos de la súa igresia, pero en todú casu podría abrise iquina una vía interesante de pescuda histórica.

Pa concluír, cabe aseñalar que la toponimia mayor d'Ordás, na que conflúin términos d'orixenes –próximos ou remotos– bien diferentes, presenta una evolución lingüística de perfil claramente asturllionés. Solamente en tiempos relativamente recientes –que nun cubren los rexistros medievales axuntaos nesta contribución– se produz la substitución de dalgunas soluciones lionesas históricas polas castellanias correspondientes. Estos son los casos de *Calleju* (< “Caleyó”) y de *Ruicastrillu* (< “Ruycastiello”), que, outramiente, s'integran en procesos d'evolución fonética castellanizadores qu'avanzan con fuerzia pero que na fala d'Ordás nun están totalmente cumpríos. En dalgún outru casu, cumo'l de *Villapodambre*, lo que s'observa yía'l trunfu seruendu de soluciones que, sin ser exclusivamente castellanias y teniendo reices autóctonas

documentadas no rexistru medieval, vien reforziadas con toda seguranza pola influencia moderna del castellanu.

Fuentes documentales

- AIX – González, J. (1944). *Alfonso IX. Tomo II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CEL1 – Sáez, E y Sáez, C. (1996). *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230). 1 (842-942)*. [Alcalá de Henares]: Servicio de Publicaciones – Universidad de Alcalá.
- CL5 – Fernández Catón, J. M. (1990). *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230). V (1109-1187)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL); Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- CL6 – Fernández Catón, J. M. (1991). *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230). VI (1188-1230)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL); Caja España de Inversiones & Archivo Histórico Diocesano.
- CMOD – Rodríguez, R. (1948). *Catálogo de documentos del Monasterio de S^{ta}. María de Otero de las Dueñas (Archivo Episcopal de León)*. León: Centro de Estudios e Investigación de San Isidoro.
- CO – García Larragueta, S. (1962). *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- COU1 – Vaquero Díaz, M. B. y Pérez Rodríguez, F. J. (2010). *Colección documental del archivo de la catedral de Ourense. I (888-1230)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»; Caja España de Inversiones & Archivo Histórico Diocesano.
- CSMA – García Lobo, V. y García Lobo J. M. (1980). *Santa María de Arbas. Catálogo de su Archivo y apuntes para su Historia*. Madrid.
- IPDU – Inventariu de parroquias de la diócesis d'Uvieo feichu pol obispu Gutierre de Toledo. En: Fernández Conde, F. J. (1987). *La iglesia de Asturias en la baja Edad Media. Estructuras económico-administrativas* (pp. 99-207). Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

- LRC – García Leal, A. (2000). *El Registro de Corias: estudio y edición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- LTO – Valdés Gallego, J. A. (1999). *El Liber Testamentorum Ovetensis. Estudio filológico y edición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- MC1 – Casado Lobato, M. C. (1983). *Colección diplomática del monasterio de Carrizo. I (969-1260)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (C. S. I. C.); Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- MC2 – Casado Lobato, M. C. (1983). *Colección diplomática del Monasterio de Carrizo. II (1260-1299 e índices)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (C. S. I. C.); Caja de Ahorros y Monte de Piedad & Archivo Histórico Diocesano.
- MOD1 – Fernández Flórez, J. A. y Herrero de la Fuente, M. (1999). *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas. I (854-1108)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»; Caja España de Inversiones & Archivo Histórico Diocesano.
- MOD2 – Fernández Flórez, J. A. y Herrero de la Fuente, M. (2005). *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas. II (1109-1300). E índices*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»; Caja España de Inversiones & Archivo Histórico Diocesano.
- MSP1 – Fernández Conde, F. J., Torrente Fernández, I. y de la Noval Menéndez, G. (1978). *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes. I. Colección Diplomática (996-1325)*. [Uviedo]: Monasterio de San Pelayo.
- MSV1 – Floriano Llorente, P. (1968). *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (años 781-1.200). I parte*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- MSV2 – Sanz Fuentes, M. J. y Ruiz de la Peña Solar, J. I. (1991). *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (siglos XIII-XV). I.1: 1201 - 1230*. Oviedo.
- ### Referencias
- Albertos Firmat, M. L. (1960). La antroponimia hispánica y «la composición en los nombres personales galos», según K. H. Schmidt. *Emerita*, 28, 285-308.
- Albertos Firmat, M. L. (1966). *La onomástica personal primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto «Antonio de Nebrija» & Colegio Trilingüe de la Universidad.
- Albertos Firmat, M. L. (1971). Una nueva inscripción cacereña y un nuevo antropónimo en la onomástica hispánica. *Emerita*, 39, 203-204.
- Albertos Firmat, M. L. (1972). Nuevos antropónimos hispánicos (2.^a serie). *Emerita*, 40, 1-29, 287-318.
- Albertos Firmat, M. L. (1985). La onomástica personal indígena del noroeste peninsular (astures y galaicos). En J. de Hoz (Ed.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. (Lisboa, 5-8 noviembre 1980) (pp. 255-310). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Álvarez-Balbuena García, F. (2012). La toponimia mayor de las áreas hablantes de gallegoportugués y asturleonés de León y Zamora: estado actual y prospectiva de su conocimiento. *Cahiers du P.R.O.H.E.M.I.O.*, 12, 181-206.
- Álvarez-Balbuena García, F., Menéndez Blanco, A. y Rodríguez Riesgo, M. (2020). *Tineu. Mapa del conceyu. Información complementaria. Versión 2.0 (xineiru del 2020)*. Veguellina: El Teixu, Rede pal Estudiu y Defensa de la Llingua Asturllionesa. Recuperáu de: <http://elteixu.org/publicaciones/coleccion-de-cartografia-toponimica/tineu-mapa-del-conceyu/>
- Andrés Díaz, R. d' (2008). *Diccionario toponímico del concejo de Gijón*. [Xixón]: Ayuntamiento de Gijón.
- Belasko, M. (1999). *Diccionario etimológico de los nombres de los pueblos, villas y ciudades de Navarra. Apellidos navarros*. Pamplona: Pamiela argitaletxea.
- Boullón Agrelo, A. I. (2010). Toponimia de Galicia: estado da cuestión. En M. D. Gordón Peral (Coord.), *Toponimia de España. Estado actual y perspectivas de la investigación* (pp.

- 31-57). Berlin / New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Boullón Agrelo, A. I. (2017). Nomes, topónimos e apelidos: camiños de ida e volta. *Guavira Letras*, 25, 34-49.
- Busto Gutiérrez, P. (2005). Toponimia histórica de Gozón. Unes notes. *Lletres Asturianes*, 90, 57-63.
- Cabeza Quiles, F. (2018). *Toponimia da Estrada*. [Corunha]: Real Academia Galega.
- Caro Baroja, J. (1971). *Etnografía Histórica de Navarra. Volumen Primero*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra & Editorial Aranzadi.
- Comision de Estadística General del Reino (1858). *Nomenclátor de los pueblos de España, formado por la Comision de Estadística General del Reino*. Madrid: Imprenta Nacional.
- Concepción Suárez, X. (2012). La toponimia de Llanera: la vida en el paraje; descrita con los nombres de lugar en cada tiempo. *Perxuraos. Revista Cultural de Llanera*, 1, 83-135.
- Corominas, J. (1972). *Tópica Hespérica. Estudios sobre los antiguos dialectos, el substrato y la toponimia romances. Tomo I*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1980a). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Volumen I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1980b). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Volumen III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1983). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Volumen V*. Madrid: Editorial Gredos.
- Coromines, J. (1965). *Estudis de toponímia catalana. Volum I*. Barcelona: Editorial Barcino.
- Corriente, F. (2008). *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords. Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*. Leiden & Boston: Brill.
- Dauzat, A. y Rostaing, C. (1978). *Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France*. Paris: Librairie Guénégaud.
- David, P. (1947). Le sanctoral hispanique et les patrons d'églises entre le Minho et le Mondego du IX^e au XI^e siècle. En P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle* (pp. 185-256). [Lisboa]: Institut Français au Portugal.
- De Felice, E. (1992). *Dizionario dei nomi italiani*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Delamarre, X. (2003). *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. Paris: Editions Errance.
- Delamarre, X. (2007). *Nomina Celtica Antiqua Selecta Inscriptionum (Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique)*. Paris: Éditions Errance.
- Díez Melcón, G. (1957). *Apellidos castellano-leoneses (siglos IX-XIII, ambos inclusive)*. [Granada]: Universidad de Granada.
- Díez Merino, L. (1998). Títulos y monumentos de la devoción popular en la provincia de Palencia a mediados del siglo XIX (advocaciones, iglesias, ermitas y santuarios) (II). *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 68, 359-407.
- Diputacion Provincial (1836). *Arreglo provisional de ayuntamientos de la provincia de Leon, dispuesto por la Diputación Provincial*. Leon: Imprenta de Pedro Miñon.
- Dirección General de Estadística (194?). *Nomenclátor de las ciudades, villas, lugares, aldeas y demás entidades de población de España formado por la Dirección General de Estadística con referencia al 31 de diciembre de 1940. Provincia de León*. Madrid: Barranco.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Faure Sabater, R. (2008). *Diccionario de nombres propios*. Pozuelo de Alarcón: Editorial Espasa Calpe, S. A.
- Fernández Marcos, V. (1994). Lo extralingüístico en el estudio de la toponimia. N. A. Álvarez [Tejedor] y H. Perdiguero [Villarreal] (Eds.), *Toponimia de Castilla y León. Actas de la reunión científica sobre toponimia de Castilla y León. Burgos, noviembre de 1992* (pp. 175-185). Burgos.
- Ferro Ruibal, X. (Dir.), Boullón Agrelo, A. I., García Álvarez, X. M., Lema Suárez, X. M. y Tato Plaza, F. R. (1992). *Diccionario dos nomes galegos*. Vigo: Ir Indo Edicións.
- Floriano [Cumbreño], A. C. (1951). *Diplomática española del período astur (718-910). Tomo II. Cartulario crítico*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- Floridablanca, [J. Moñino y Redondo,] conde de (1789a). *España dividida en provincias é intendencias y subdividida en partidos, corregimientos, alcaldías mayores, gobiernos políticos y mili-*

- tares, asi realengos como de órdenes, abadengo y señorío. Tomo I. [Madrid]: Imprenta Real.
- Floridablanca, [J. Moñino y Redondo,] conde de (1789b). *Nomenclator ó diccionario de las ciudades, villas, lugares, aldeas, granjas, cotos redondos, cortijos y despoblados de España, y sus islas adyacentes: con expresion de la provincia, partido y termino á que pertenecen, y la clase de justicias que hay en ellas.* [Madrid]: Imprenta Real.
- Gago Pérez, B. (1999). *Toponimia del Municipio de Valencia de Don Juan (Coyanza) y su comarca.* [Valencia]: Ayuntamiento de Valencia de Don Juan.
- Galmés de Fuentes, Á. (1986). Toponimia asturiana y asociación etimológica. *Lletres Asturianas*, 19, 31-39.
- Galmés de Fuentes, Á. (2000). *Los topónimos: sus blasones y trofeos (la toponimia mítica).* Madrid: Real Academia de la Historia.
- García Arias, X. L. (2000). Averamiento a la toponimia de Piloña. *Lletres Asturianas*, 75, 49-72.
- García Arias, X. L. (2003). *Gramática Histórica de la Lengua Asturiana. Fonética, fonología e introducción a la morfosintaxis histórica.* Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.
- García Arias, X. L. (2005). *Toponimia asturiana. El porqué de los nombres de nuestros pueblos.* Oviedo: Editorial Prensa Asturiana S.A. / La Nueva España.
- García Arias, X. L. (2010). Toponimia asturiana (con una breve nota sobre la leonesa). En M. D. Gordón Peral (Coord.), *Toponimia de España. Estado actual y perspectivas de la investigación* (pp. 59-80). Berlin / New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- García Arias, X. L. (2018). *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA) (C-D).* [Uvieo]: Universidá d'Uviéu & Academia de la Llingua Asturiana.
- García y García, J. (1994). *Pueblos y ríos bercianos (significado e historia de sus nombres).*
- García Martínez, F. J. (1992). *El significado de los pueblos de León.*
- Glare, P. G. W., Wyllie, J. M., Bailey, C. y Souter, A. (Eds.) (1968). *Oxford Latin Dictionary.* Oxford: Oxford University Press.
- González Ollé, F. (1993). Ladrar, un homónimo inadvertido, y la etimología de adra, adrado y adrar. *Voces*, 4, 67-79.
- Henskens, G., Papenbroeck, D. van, Baert, F., Janninck, C. y Du Sollier, J. B. (1709). *Acta Sanctorum Junii Ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium antiquis Monumentis, servatâ primigeniâ veterum Scriptorum phrasi. Tomus V. Sanctos à die xxv usque ad finem mensis complexus.* Antwerpen: Weduwe Petrus Jacobs.
- Holder, A. (1962). *Alt-celtischer Sprachschatz. Zweiter Band. I-T.* Graz: Akademische Druck- u[nd] Verlagsanstalt.
- Hubschmid, J. (1960). Lenguas prerromanas de la Península Ibérica. Lenguas no indoeuropeas. Testimonios románicos. En M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín y L. F. Lindley Cintra (Dirs.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica. Tomo I. Antecedentes. Onomástica* (pp. 27-66). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Instituto Nacional de Estadística (195?). *Nomenclátor de las ciudades, villas, lugares, aldeas y demás entidades de población de España formado por el Instituto Nacional de Estadística con referencia al 31 de diciembre de 1950. Provincia de León.* Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, S. Á.
- Junta de Castilla y León (2007). *Nomenclátor de Castilla y León. Año 2006.* Junta de Castilla y León - D[irección] G[eneral] de Estadística.
- Kajanto, I. (1982). *The Latin Cognomina.* [Roma]: Giorgio Bretschneider Editore.
- Krahe, H. (1964). *Unsere ältesten Flussnamen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Lamano y Beneite, J. de (1915). *El dialecto vulgar salmantino.* Salamanca: Tipografía Popular.
- Llorente Maldonado de Guevara, A. (2003). Esquema toponímico de la provincia de Salamanca: Topónimos latinos de romanización, III. (Topónimos de origen dudoso con cierta probabilidad de remontarse a la romanización). N'A. Llorente Maldonado de Guevara, *Toponimia Salmantina* (pp. 135-146). Salamanca: Diputación de Salamanca.
- López Boullón, X. R. (2019). *Toponimia de Ames.* [Corunha]: Real Academia Galega.
- López Santos, L. (1952). Santos titulares en la Diócesis de León. *Archivos Leoneses*, 11, 5-58.
- Madoz, P. (1845). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar, [vol. 1].* Madrid: Est. literario-tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti.

- Madoz, P. (1848). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Tomo XI. Madrid: Imprenta del Diccionario Geográfico.
- Marqués Valea, X. (2018). *Toponimia de Trabada*. [Corunha]: Real Academia Galega.
- Méndez, L. (2016). *Toponimia de Agolada* [Corunha]: Real Academia Galega.
- Meyer-Lübke, W. (1935). *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Michelena, L. (1997). *Apellidos vascos*. San Sebastián: Editorial Txertoa.
- [Mitxelena, L. y Sarasola, I. (Dir.)] (1987-2005). *Orotariko Euskal Hiztegia*. Bilbo: Euskaltzaindia - Real Academia de la Lengua Vasca - Académie de la Langue Basque. Recuperáu de https://www.euskaltzaindia.eus/index.php?option=com_oehberria&task=bilaketa&Itemid=413&lang=eu.
- Ministerio de Administraciones Públicas (2008). *Variaciones de los municipios de España desde 1842*. [Madrid]: Ministerio de Administraciones Públicas - Secretaría General Técnica.
- Miranda, J. (1985). *Contribución al estudio de la toponimia menor de la cuenca alta del Esla (León)*. [Llón]: Institución Fray Bernardino de Sahagún de la Exc[elentí]sima Diputación Provincial de León.
- P[edrosa] G[ómez], G. (1863). *Nomenclátor estadístico de la provincia de Leon, formado con sujecion al censo oficial; adicionado con las variaciones hechas por el Gobierno de S. M. en algunos municipios, distancia de cada uno de los pueblos á la capital de ayuntamiento, partido y provincia, y una lista por orden alfabético de los grupos de poblacion, espresiva de la jurisdiccion municipal y judicial á que corresponden*. Leon: Establecimiento tipográfico de la Viuda é Hijos de Miñón.
- Piel, J. M. (1939). A propósito de dois nomes de lugar: 1. Espiunca. 2. Podame – Podome – Pedome. *Biblos*, 15, 467-471.
- Piel, J. M. (1947). Nomes de “possesores” latino-cristãos na toponimia asturo-galego-portuguesa. *Biblos*, 23, 143-202, 283-407.
- Piel, J. M. (1949). Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponimia peninsular. *Biblos*, 25, 287-353.
- Piel, J. M. (1950). Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponimia peninsular. *Biblos*, 26, 281-314.
- Piel, J. M. (1984). Novísimas achegas à história da tradição antroponomástica mais antiga latina no Noroeste galaico. *Verba*, 11, 5-24.
- Piel, J. M. y Kremer, D. (1976). *Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen- und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel*. Heidelberg: Carl Winter · Universitätsverlag.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I. Band*. Bern & München: A. Francke AG Verlag.
- Porto Dapena, X. Á. (2014). *Diccionario toponímico do concello e ría de Cedeira*. A Coruña: Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións.
- Riesco Chueca, P. (2018). *Toponimia de la provincia de Zamora. Panorámica documental, comparativa y descriptiva*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”.
- R[odríguez] Adrados, F. (1996). Adrados, una etimología latino-celta. *Veleia*, 13, 219-225.
- Rohlf, G. (1985). Sur une couche préromane dans la toponymie de Gascogne et de l'Espagne du Nord (Le suffixe -ués, -ós). En G. Rohlf, *Antroponimia e Toponomastica nelle lingue neolatine. Aspetti e Problemi* (pp. 56-91). Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Sánchez Badiola, J. J. (2019). *Nobiliario de la Montaña leonesa*.
- Silveira, J. da (1921-1922). Toponimia portuguesa (esboços). *Revista Lusitana*, 24, 189-226.
- Tovar, A. (1955). *Cantabria prerromana. O lo que la lingüística nos enseña sobre los antiguos cántabros*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”.
- Vallejo Ruiz, J. M. (2005). La composición en la antroponimia antigua de la Península Ibérica. *Palaeohispanica*, 5, 99-134.
- Vázquez Obrador, J. (2002). *Nombres de lugar de Sobrepuerto. Análisis lingüístico*. [Samianigo]: Comarca Alto Gállego.

Recibíu: 25/11/2019
 Acceptáu: 19/12/2019

Bartolomé Pérez, Nicolás (2018). *Diccionariu Llionés. Volume I. Llionés - castellanu. Asociación Cultural Faceira.*

António BÁRBOLO ALVES

CEL – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

L'obra de q'ei qui se fala, *Diccionariu Llionés*, de l'outorie de Nicolás Bartolomé Pérez, foi publicada pu la Associaçon Faceira, an Dezembre de 2018, i ye l purmeiro dicionariu bilhingue antre l lhionés i l castelhanu. Son arrimado a 11.000 palabras lhionesas i uas 20.000 currepundientes castelhanas.

Nicolás Bartolomé Pérez ye adbogado, ambestigador, membro de l'Academia de la Llingua Asturiana (ALLA), mas subretodo un apaixonado pu las lhénguas i, an special, pu l sou "llionés", pu la lhiteratura oural, ls mitos, la lhéngua. Para alhá de l sou lhabor pu la lhéngua i la lhiteratura "llionesas", Bartolomé Pérez trai-mos agora esta nuoba obra que solo se puode antender cumo l fruito de l amor pu las palabras.

I de las muitas stórias d'amor, ua de las mais eisemplares ye, sien dúbbeda, la d'Orfeu que, na sue fúria anfenita por ber Eurídice ser lhebada pa l mundo de ls muortos, prometiu i fizo aqui-lho que mais ningun ser houmano fazira por amor: aprepuoso-se la terrible biaige até l mundo de ls Einfiernos. Alhá antrado, tocou la sue lira i todos aqueilhes gentismos quedórun tan ancantados que l perro Cérbero l deixou antrar, i naide, mesmo naide, foi capaç de salir daquel ancanto. Tocando la sue música ancantatória, foi sacando Eurídice de l mundo de las selombras. Mas las ganas de la ber éran tantas i tan fuertes que nun rejistiu a mirar para trás. I l resultado, sabemos-lo bien, foi que nunca, mas mesmo nunca mais, la tornou a ber.

Ora las lhénguas, tal cumo la música d'Orfeu, ténen esse poder ancantatório de mos lhebbar al passado, de mos dar a conhecer la nuossa stória, de mos amostrar de donde benimos i de mos dezir quien somos. Son eilhas que l dízen, nun somos nós que l queremos. Ls lhexicógrafos, amantes de las lhénguas, ténen l defícil papel de sgarabatar ne l passado de las palabras para feturar la vida de las lhénguas. Fixá-las, screbi-las, dar-las forma dicionairística, ye la maneira houmana de salbar alguas de l mundo de las selombras. Mas eilhes sáben que l rostro d'Eurídice nun puode ser bisto. Fixá-lo ye cundená-lo a la muerte, al camino sien buolta. Bíben, por isso, nesta ancruzelhada anteterminable: ye preciso salbar las palabras, mesmo sabendo que las bibliotecas stan chenas deilhas, anterradas an lhibros que naide lei.

Mas las lhénguas son mobimiento. Bíben anquanto son faladas. Demúdan-se cumo demuda la nuossa maneira de ser i de star, las nuossas eideias subre l mundo, l conocimiento i cumo demuda la própria natureza. Ora, nun sendo possible parar la stória nien detener l camino de las lhénguas ne l mundo, queda l cuntentamento d'un die, d'ua hora, d'un minuto, habermos mirado l sou rostro.

Ora, se las lhénguas son speilhos de l'anfenito, ls dicionarios son la sue puorta d'antrada. L rostro possible d'Eurídice ne l momento claro i sien eigual an que ye bista por Orfeu. S'assi nun fusse, para quei serbieren ls dicionarios? Para quei serbirie este dicionariu?

Segundo l sou outor, trata-se d'ua obra que quier serbir cumo strumento "d'escritura i ferramienta didáctica pa l studo" de l lhionés. Para un falante – i amante – de l mirandés, esta obra trai ls retombos dessa antiga lhéngua que se spargie dezde las actuales Astúrias até las puortas de Salamanca, an Spanha, i, an Pertual, antra ba por terras de Bregança até bien acerca de la Guarda. José Leite de Vasconcelos "baptizou-la" cumo "mirandés". I cun esse chamadeiro nun quiijo el dezir q'era la lhéngua de Miranda, mas la lhéngua de la Tierra de Miranda. Ua bielha debison admenistratiba bien mais grande i lharga que l spácio pequerrico adonde hoije se fala. "Anubrar", "barredeiru", "campana", "llama", "llobu", "lleite", "gurriatu", "tierra", "fierru", "rana", "páxaru", "chanu", "palomba", "queisu", "moucu", son solo alguas de las muitas palabras q'ei qui ancuntramos i que, para un mirandés, sónan armanas porque son tan mirandesas cumo l mirandés.

Mas este *Diccionariu*, cumo diç l sou outor, ten inda outros antentos: ansinar a screbir i a daprender la lhéngua. Ora, ua terrible amenaza que subrebola las lhéguas que, cumo l mirandés i l lhionés, bíben agarradas al mundo rural i tradicional, ye la falta de nuobas formas de dezir l mundo. I hai até quien s'agarre a isso, defen-

dendo l purismo de la sue lhéngua contra las palabras nuobas, andispensables para que las lhéguas téngan tamién feturo. I ei qui Bartolomé Pérez amostra que nun ten miedo dessas bozes anchadas i mofosas que, defendendo un purismo einexistente, cundénan las lhéguas al buraco scuro adonde las palabras morriran nas augas detebidas de la gangrena. Por isso, ye de saludar l "antibióticu", l "ordenador", l "telediariu", l "móvil", l "fútbol" ... que l outor ten la coraije de poner nesta obra.

Por último, i talbeç l mais amportante, stan las palabras patrimoniales. Ou seia, las palabras ardadas que benírun, subretudo por bia oural, de giraçon ou giraçon, apenas demudando i por eiboluçon fonética. Eiqui quédan alguns eisemplos: "xente", "nueite", "güeyu", "vieyu", "muyer", "xineiru", "xelu", "ñubru", "doronciella" ...

Por todas estas rezones, esta obra ye, an fin de cuntas, ua lharga biaige al mundo de las selombras adonde, lhebados pu la mano de las palabras, ancuntramos abiertas las puortas de l feturo. Ye que, sien la spessura de l passado, tenemos l presente, mas l feturo nun ye mais do q'ua candeia apagada, sien chama, sien lhuç i sien spráncia.

García Arias, Xosé Lluis (2017). *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA) (A-B)*. Universidá d'Uviéu & Academia de la Llingua Asturiana.

Xurde FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ
Investigador independiente

A finales del añu 2017, dábase un pasu importante nel desarrollu de la Filoloxía Asturiana cola espublización del primer tomu del *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana (DELLA)* del Dr. Xosé Lluis García Arias, correspondiente a les lletres A y B, y asoleyáu pola Universidá d'Uviéu y l'Academia de la Llingua Asturiana. A partir d'equí espérase qu'en tres años tea completa dafechu esta obra que tendrá como mínimo cinco tomos más.

La obra ábrese con una "Xustificación" na que l'autor conseña qu'esta obra "surde gracies a los materiales recoyíos del nuesu léxicu patrimonial" nos años ochenta del sieglu pasáu. D'esos materiales bebieren enantes el normativu *Diccionariu de la Llingua Asturiana (ALLA, 2000)* y el lleváu alantre por García Arias como autor, tituláu *Diccionario General de la Lengua Asturiana* (Editorial Prensa Asturiana, 2002-2004).

El siguiente apartáu del volumen titúlase "Conceutu y usu del DELLA", y desplica que nun artículu ideal d'esti diccionariu apaez, siempre que seya posible: a. entrada o lema en negrina que "respuende polo regular a una espresión normativa o que pue ser normativa"; b. variantes d'espresión escrites ente ángulos, acompañaes cola sigla ente corchetes del "llugar onde se conseña l'usu o l'autor que la rexistra"; c. información semántica, definición y exemplificación del so usu, incluyendo frases feches, dichos y refranes; d. documentación hestórica, tomada "de los testos escritos en llatín, romance medieval ástur; tamién, dacuando, del

romance castellán medieval de magar entama la sustitución llingüística"; e. estudiu etimolóxicu, "lo más cenciello y esquemático que fuimos pa ello". Nesti apartáu, referíu al usu del DELLA, tamién se fala de la ortografía usada, que sigue les normes ortográfiques daes pola Academia de la Llingua Asturiana teniendo en cuenta que "con un enfotu simplificador no qu'a la entrada y a les variantes del DELLA se refier, escoyimos una conducta [...] cenciella y reductora (dientro de la complexidá que correspuende) no fonético y, al empar, perescrupulosa con cualquier datu significativu o que pueda tresmitir información *llingüísticamente pertinente*". Conséñense darréu los signos convencionales, les abreviatures y la trescripción fonética y les grafíes usaes.

Acaba esti entamu presentando dellos mapes d'Asturies y del dominiu llingüísticu ástur que faen referencia a variantes dialectales y isogloses.

Darréu entama esti primer tomu del diccionariu que, en más de mil páxines, inclúi les palabres qu'entamen per A y per B. A manera d'exemplu conseñar una entrada, por exemplu, "adevanar" coles variantes *devanar* en Llanes, Pares, Candamu, Pravia o Tox; *adovanar* n'Ayer, L.lena, Riosa, Quirós Teberga y Grau; *aduvanar* n'El Cuartu los Val.les y Somiedu; *duvanar* en Somiedu, Babia, Palacios del Sil y El Cuartu los Val.les y *desvanar* dada por Junquera Huergo. Tien por significaos "facer duviellos, madexes"; "facer duviellos de filo o llana"; "moverse muncho"; "pensar, escurrir"; "preparar o maquinariu daqué,

iguar”; “falar muncho a lo tonto”; “contar una retafila de mentires cola apariencia de verdá nel so conxuntu”. Tamién se conseña la frase fecha “Devanase las tripas nun h.orcáu” y referencies al escritor carreñín Benito de l’Aúxa y al poema del s. XVIII *El caballu*, de Francisco Bernaldo de Quirós y Benavides. La etimoloxía filiala García Arias col verbu llatín *DEPANARE, “formación fecha sol llatín *pānus*” col significáu ‘filo de trama puesto na devanadoria’. “Nun ha refugase que se diere daqué influxu del verbu *adobar* como faen ver les definiciones en referencia a la idea de «preparar», «iguar»”. L’artículu zárrase coles

relaciones de la palabra d’entrada con otres palabres asturianas.

Ye esta obra un puntu y siguiúu nos socesivos tomos que tán por llegar. Pero cuando se completen los aproximadamente seis tomos que s’esperen, nun sedrá tampoco un puntu final sinón un puntu y aparte porque la nuestra llingua y el so léxicu seguirán vivos, pero yá namás se necesitará dalgún curtiu allargamientu pa enanchar el DELLA. Como diz García Arias, “nun lo sabemos too, y esta ye la meyor reconocencia de les propies llendes”.

