

La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos

FERNANDO ALONSO ROMERO*

In memoriam a Arturo Romani,
admirado y querido amigo.

Sumario

Estudio comparativo de la «cacería del reyezuelo» en Galicia (España), Irlanda y las Islas Británicas: nuevos datos sobre una antigua costumbre.

Abstract

A comparative study about the «hunting of the wren» in Galicia (Spain), Ireland and the British Isles: A new approach on an ancient custom.

En el «II Congreso Internacional sobre a Cultura Celta», celebrado en Ferrol los días 20, 21 y 22 de noviembre de 1998, efectué una breve exposición pública del tema de este artículo, que reproduzco aquí íntegramente.

El reyezuelo es el pajarillo al que en Galicia llaman *carrizo*. En la tradición popular de Grecia, Italia, España, Francia, Holanda, Islas Británicas, Dinamarca y Suecia se le considera rey de los pájaros y se cree que da mala suerte causarle daño. Lo mismo sucede con la golondrina y el petirrojo (Frazer, J. G. 1966, 317). Ya en el siglo VII a. de C. se le consideraba rey pues como tal aparece en una de las fábulas de Esopo (Pollard, J. 1977, 37, n. 132). En ella se relata el procedimiento al que recurrió el reyezuelo para que lo proclamaran rey de las aves. Se había acordado previamente que el rey de la especie sería el ave que lograra ascender más en su vuelo. Antes de comenzar el concurso, el reyezuelo se ocultó debajo del ala de un águila y cuando ésta había alcanzado el techo de su vuelo, el reyezuelo salió de su escondrijo y continuó volando más alto. Y así fue cómo por su astucia fue proclamado rey. Pensado Tomé observa que tras el argumento irreal de dicha fábula *duerme el deseo de los débiles de alcanzar el poder, igual que los fuertes* (Pensado Tomé, 1981, 79). En el origen de ese relato fabuloso hay, evidentemente, una intención pedagógica que resalta el valor de la astucia frente a la fuerza física de los más fuertes; de ahí también su influencia en la tradición popular de culturas muy alejadas del mundo mediterráneo. Por ejemplo, en Irlanda se dice que “el zorro es el animal más astuto del mundo exceptuando al reyezuelo” (*The fox is the cunningest beast in the world barring the wren*). (Ingersoll, E. 1923, 119). Pero, independientemente de la influencia que pudo haber tenido la tradición clásica, o quizá anterior, en el origen de este tipo de dichos populares, en la tradición oral irlandesa y en la de los demás países mencionados al comienzo de este artículo, el reyezuelo está rodeado de una aureola de sacralidad cuyo significado no es fácil de comprender sin profundizar en sus orígenes. En Irlanda se cree popularmente que “el petirrojo y el reyezuelo son dos santos del Señor”. (*The robin and the wren are God's two holy men*). En Cornualles, a principios del siglo pasado, los niños conocían el siguiente apotegma:

* Fernando Alonso Romero es Catedrático de *Historia y cultura de los países de habla inglesa* en la Universidad de Santiago de Compostela.

“El que al petirrojo o al reyezuelo lastime,
ni en la mar ni en tierra suerte tendrá”.
(*He that hurts a robin or a wren*
Will never prosper sea nor land). (Lean, S. V. 1902, II, 1, 202).

Krappe llamó la atención sobre las connotaciones humanitarias que se le atribuían al petirrojo y al reyezuelo en la Inglaterra de principios del siglo XVII (Krappe, A. H. 1964, 255); así, John Webster en su elegía *A Land Dirge* dice lo siguiente:

“Llama al petirrojo y al reyezuelo,
los que umbrías arboledas sobrevuelan,
para que con hojas y flores envuelvan
los cuerpos desamparados que yacen en el suelo”.
(*Call for the robin redbreast and the wren,*
since o'er shady groves they hover.
And with leaves and flowers do cover
The friendless bodies of unburied men).

Esta misma actividad funeraria del petirrojo la cita Shakespeare en su obra *Cymbeline*, y también otros autores del siglo XVII, lo que nos permite sospechar que nos encontramos ante una creencia de antigua tradición (Ingersoll, E. 1923, 117), que evidentemente está relacionada con el respeto que se le tiene a estas avecillas, como podemos ver también en el cancionero popular. Por ejemplo, en Essex (Inglaterra) se solía aleccionar a los niños con la siguiente cantiga:

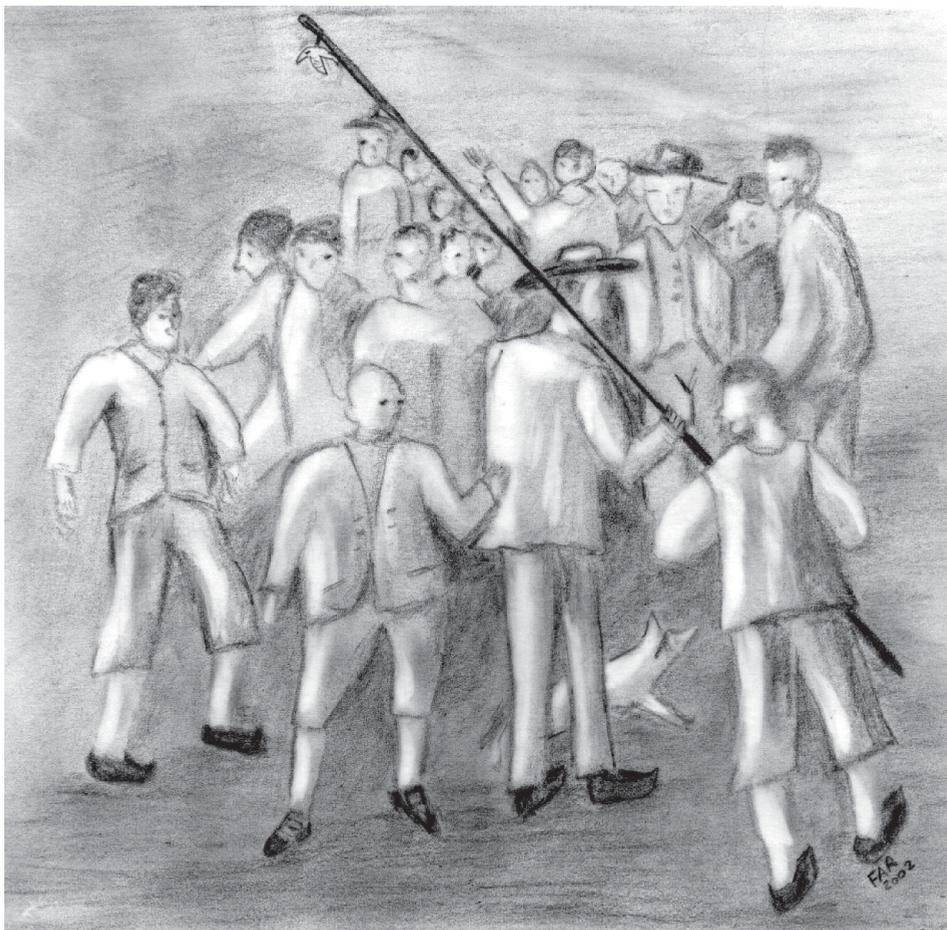
“Al petirrojo y al pechicolorado,
al petirrojo y al reyezuelo,
si le robas sus nidos
nunca prosperarás.

Al petirrojo y al pechicolorado,
al vencejo y a la golondrina,
si le tocas uno de sus huevos,
mala suerte tendrás”.

(*The robin and the redbreast,*
The robin and the wren,
If ye take out of their nests
Ye'll never thrive again;

The robin and the red breast,
The martin and the swallow,
If ye touch one of their eggs
Bad luck will sure to follow). (Lean, S. V. 1902, II, 1, 202)

A los niños se los asustaba incluso con la posibilidad de que se rompieran un hueso si lastimaban a un reyezuelo o destruían su nido (Waring, Ph. 1978, 261). Y en Cornualles los amenazaban con la perspectiva de no crecer nunca si se les ocurría matar un reyezuelo o un petirrojo:



Cacería del reyezuelo. Dibujo: Fernando Alonso Romero.

“Si matas a un petirrojo o a un reyezuelo,
nunca llegarás a ser un hombre”

(Kill a robin or a wren,

you'll never grow to be a man. (Deane, T. et al. 1975, 132).

Pero conjuntamente con esa preocupación por respetar al reyezuelo y al petirrojo, la gente de Cornualles le tenía también miedo a este último; pues creía que si entraba casualmente por la ventana de una vivienda, era señal de que alguno de sus moradores se iba a morir pronto (Deane, T. y Shaw, T. 1975, 132). Este vaticinio está relacionado con el que había en la antigua Grecia; entonces se decía que el reyezuelo traía mala suerte si penetraba en un lugar en el que se estuviera celebrando una boda (Pollard, J. 1977, 127). Probablemente ambas creencias procedan de un origen común.

Si nos trasladamos a Galicia, observamos que también los niños de esta tierra, según cuenta el Padre Sarmiento, respetaban mucho al *carrizo*, es decir, al reyezuelo; nunca le hacían daño ni deshacían su nido (Pensado Tomás, J. L. 1981, 81). Además, se creía que

este pajarillo tenía propiedades mágicas para curar las enfermedades del ganado supuestamente causadas por el mal de ojo. Cuando se sospechaba que el ganado estaba enfermo porque alguien le había echado el mal de ojo, se recurría al siguiente procedimiento para curarlo: Primero, había que capturar un *carrizo* vivo, y con él se hacía el signo de la cruz sobre las personas y después sobre los animales en las cuadras. Concluido el rito se le dejaba en libertad para que regresara a su nido (Fraguas, A. 1990, 94).

Sin embargo, a pesar de esta actitud reverencial que se tenía con el reyezuelo, una vez al año, el 26 de diciembre, día de San Esteban, se organizaba una sorprendente cacería con el único fin de cazarlo. Esta tradición pervivió en Galicia, en el norte de Portugal, en el sur de Francia, en Inglaterra, en Gales y en Irlanda hasta mediados del siglo pasado. En la isla de Man lo mataban a pedradas y lo ataban al extremo de una larga pértiga que llevaban en procesión de casa en casa, para pedir dinero a los vecinos después de cantarles unos versos alusivos a la cacería. En el siglo XIX también solían transportarlo en un carro o en andas. Al final, lo enterraban con gran solemnidad en el cementerio de la iglesia. Según la creencia de la isla, esta tradición había nacido en un remoto pasado cuando vivía un hada muy hermosa que habitaba en una gruta marina. Cualquier hombre que tuviera la desgracia de verla se sentía atraído por su deslumbrante belleza y la seguía hacia el interior de la gruta, y allí el pobre enamorado perecía ahogado al subir la marea. Pero el hada se libraba siempre de la muerte y salía volando de su gruta transformada en un reyezuelo. Así fueron pasando los años hasta que un día, los que todavía no se habían dejado seducir por sus encantos, decidieron entre todos matarla y terminar para siempre con su macabro comportamiento. Desde entonces se celebra cada año esa cacería tradicional después del día de Navidad (Ingersoll, E. 1923, 118). Una variante de dicha leyenda, recogida a finales del siglo XIX, dice que aunque el hada consiguió escapar, no logró, sin embargo, librarse de la maldición que le echaron los habitantes del lugar; lo que trajo como resultado el hecho de que todos los años se tuviera que matar un reyezuelo, creyéndose que así se terminaba cíclicamente con la vida del hada asesina reencarnada en el cuerpo del pobre pajarillo (Moore, A. W. 1891, 133).

En la Irlanda del siglo XIX, los niños solían salir a la caza del reyezuelo algunos días antes de Navidad. Cuando lo veían, lo mataban también a pedradas y después lo ataban a una rama de acebo, adornada con cintas de colores, y la afianzaban al extremo de una larga pértiga. Con ella, y simulando que transportaban un gran peso, iban en procesión festiva de casa en casa para pedir un aguinaldo después de cantar delante de la puerta los siguientes versos:

“El reyezuelo, el reyezuelo, el Rey de todas las aves,
el día de San Esteban fue cogido en la retama.
Aunque es pequeño, su familia es importante.
Os suplico, buena Señora, que nos deis un presente.

Mi hucha hablaría si lengua tuviera,
y dos o tres chelines ningún daño harían.
Canta, acebo; canta, hiedra, canta hiedra, canta acebo.
Una copita ahogaría la melancolía.

Y si usted es generosa,
ojalá se gane el cielo.

Pero si usted nos da poco,
Los chicos del reyezuelo se enfadarían”

*(The wren, the wren, the King of all birds
St Stephen's day was caught in the furze
Although he is little his family's great,
I pray you, good Landlady, give us a treat.*

*My box would speak if it had but a tongue,
And two or three shillings would do it no wrong,
Sing holly, sing ivy – sing ivy, sing holly,
A drop just to drink, it would drown melancholy.*

*And if you draw it of the best,
I hope in Heaven your soul may rest;
But if you draw it of the small
It wont't agree wid the Wren boys at all).* (Croker, Crofton, T. 1981, 233).

Al terminar el día los muchachos enterraban al reyezuelo y dejaban un penique junto a su cuerpo (Danaher, K. 1972, 243-246). A finales del siglo XIX al reyezuelo ya no lo llevaban muerto, colgado de una rama de acebo, sino vivo, y metido en una caja o jaula. La transportaba un grupo de chiquillos disfrazados, que iba de casa en casa cantando los versos mencionados y pidiendo el correspondiente aguinaldo. En la actualidad esta tradición se mantiene en la península de Dingle, lugar del occidente irlandés en donde su aislamiento y malas comunicaciones han contribuido a su conservación, sin alterar apenas sus vínculos con el pasado (MacDonogh, S. 1983, 9).

La cacería del reyezuelo arraigó también en los territorios más cercanos a Irlanda; principalmente en la isla de Man, en el occidente de Gales y en la comarca escocesa de Galloway, frente a la costa oriental de Irlanda. Precisamente los testimonios más antiguos que se conservan sobre esa cacería en las Islas Británicas proceden de Gales, de la zona de Pembrokeshire, y son de finales del siglo XVII, aunque allí se realizaba el día de Reyes. En el siglo XIX en Gales tampoco se mataba al reyezuelo, sino que lo metían en una jaula y lo llevaban los niños por las calles, igual que en Irlanda. Esta tradición la efectuaban en algunos lugares el día de Reyes, pero en otros el día de San Esteban, aunque a finales de ese siglo se optó sólo por el día de San Esteban (Hutton, R. 1996, 98).

En la isla de Man los niños solían regalar una pluma del reyezuelo a todo aquel que les diera un aguinaldo. Los pescadores creían que esa pluma los protegía durante todo el año contra los temporales (Frazer, 1966, II, 319). Incluso a veces, antes de salir a pescar, y siempre que podían, mataban cada año un reyezuelo para llevar a bordo su cadáver como amuleto protector contra los posibles percances en el mar (Hardwick, C. 1980, 238), y para librarse de perecer ahogados (Moore, A. W. 1891, 134).

En diversas leyendas podemos ver la explicación que se da popularmente para justificar la cacería del reyezuelo. Así, en el siglo XIX se comentaba en Irlanda que cuando las tropas irlandesas estaban preparándose para atacar al ejército inglés, una bandada de reyezuelos se posó sobre los tambores de los soldados irlandeses. Con el ruido que produjeron alertaron a los ingleses y las tropas irlandesas fueron derrotadas. Desde ese día los irlandeses despreciaron al reyezuelo (Lady Wilde, 1971, 177). En Cornualles se contaba que el reyezuelo había despertado a los guardianes de San Esteban cuando este

Santo intentaba escaparse de su cautiverio, circunstancia que determinó que lo volvieran a apresar y que poco después muriera lapidado. Otra leyenda, también de Cornualles, justifica la cacería del reyezuelo relatando que cuando San Pablo se convirtió al cristianismo, toda la maldad que había en su alma se trasladó al cuerpo de un reyezuelo; y desde entonces hay que sacrificarlo para evitar que sea él el que mate a cualquier animal de tamaño inferior al suyo (Deane, T. Et al. 1975, 133). En Galicia la gente del campo también despreciaba al *chasco*, el petirrojo, porque, según la leyenda, cuando los soldados de Herodes iban persiguiendo al Niño Jesús se encontraron con un *chasco* y le preguntaron si lo habían visto pasar; el pájaro respondió enseguida diciendo “*chas, chas; por aí ben vas*”. Incluso en algunas comarcas no se comía su carne pues decían que la mitad de su cuerpo pertenecía al diablo. La misma creencia se contaba con respecto al *paspallás*, la codorniz. Cuando le preguntaron los judíos por dónde huía la Sagrada Familia, éste respondió: “*paspallás, por aí ben vas*”. Por eso los niños no respetan su nido (Rodríguez González, E. 1958, v. *chasco*). Pero estas leyendas, y otras parecidas que también hablan de la traición de los reyezuelos que revelan con sus cánticos los escondrijos de los soldados católicos, o de santos que después fueron martirizados, son simples intentos de racionalizar una tradición precristiana para utilizarla con fines evangelizadores. Algunos autores opinan que el reyezuelo encarnaba la representación de un espíritu maligno sobre el que se hacía recaer una serie de males que amenazaba la vida humana. Para protegerse, era necesario efectuar un rito sacrificial, una ceremonia catártica que concluía con la muerte del pajarillo, o su puesta en libertad en aquellos casos en los que esta tradición ya se había humanizado. Así, con la celebración de ese rito al final de cada año, se expulsaba de la comunidad al mal en general (Thomas, N. W. 1906).

Es necesario recordar que aunque en muchos países se consideraba de mal agüero matar un reyezuelo, sin embargo, se mataba ceremonialmente una vez al año. Moore, a finales del siglo XIX, opinaba que para comprender esta contradicción debemos fijarnos en el significado que se le atribuía en la isla de Man a la posesión de una de sus plumas o a su cuerpo muerto; lo que, en su opinión, era indicio de la sacralidad del reyezuelo; es decir, un ser sagrado que debía morir para que las personas participaran de sus virtudes protectoras (Moore, A. W. 1891, 139, 144). Sin embargo, necesitamos más información para poder interpretar los demás aspectos que constituyen esta tradición, pues hay otros indicios que es necesario contemplar antes de emitir unas conclusiones finales.

En Irlanda los eclesiásticos medievales sentían una especial antipatía hacia el reyezuelo, motivada por el hecho de que se le relacionaba con las antiguas prácticas paganas de ornitomancia que realizaban los druidas. Esto se deduce no sólo de la lectura de un glosario irlandés del siglo IX, el glosario de *Cormac of Cashel*, en el que se deriva el término *dreán* (reyezuelo) de *draoi-éan* (pájaro druida), sino también de otros textos medievales en los que se habla de los pronósticos que se efectuaban al observar el vuelo de las aves (O Hogáin, D. 1990, 35). En otro texto en el que se relata la vida de un santo irlandés del siglo VII, *La Vida de San Moling*, al reyezuelo se le llama *pájaro mago*, puesto que con él se efectuaban pronósticos (Hutton, R. 1996, 97). En la tradición gallega perviven también estas creencias pues se dice que el canto del *carrizo* aporta noticias que son buenas cuando el pájaro canta del lado derecho del oyente, y malas cuando canta a su izquierda (Fraguas, A. 1990). También en Irlanda el canto del reyezuelo da lugar a diferentes interpretaciones según el punto cardinal de donde venga o del lado que se escuche (Ross, A. 1968, 260). Estas coincidencias se deben a la pervivencia en el folklore de antiguas

prácticas de ornitomanía; pero para poder comprender todo su significado simbólico nos falta averiguar por qué se efectuaban precisamente con el reyezuelo. Su explicación está en la relación de las aves con los dioses, pues tanto en la tradición celta, como en la escandinava, algunos seres divinizados poseían facultades para transformarse en aves, y como tales aparecen con frecuencia representados en la iconografía celta (Davidson, H. E. 1993, 109); motivo suficiente también para justificar la inquina que le tenían los religiosos al reyezuelo por su relación con una divinidad pagana o su reencarnación en ese pajarillo.

Insistiendo sobre origen de la cacería del reyezuelo, es importante ver una posible relación de esa tradición con el sacrificio del rey, o jefe de una comunidad, con cuya muerte se auguraba la renovación de la vida (Hole, C. 1979, 166). Miranda Green, siguiendo a Matthews (1987, 80), cree que la tradición irlandesa de matar un reyezuelo *simboliza la muerte del año viejo en invierno y el renacimiento de una nueva primavera* (Green, M. 1995, 59). Frazer opina que con la muerte ritual del reyezuelo los campesinos y pescadores se beneficiaban con las virtudes mágicas que se suponía que emanaban del rey muerto (Frazer, 1966, II, 322). El condicionante de ese extraño comportamiento era la creencia, que en Irlanda se siguió conservando hasta la Edad Media, de que la prosperidad del pueblo y de la naturaleza en general, dependían de la virilidad del rey. En la antigua Irlanda creían que de los reyes emanaba una fuerza fertilizadora que afectaba tanto a los hombres, como a los animales, a las cosechas y a la pesca. Para acceder al poder, el rey debía participar en una curiosa ceremonia mediante la cual se suponía que se casaba con la diosa de sus súbditos, la cual representaba no sólo al territorio, sino también a todas las fuerzas que emanaban de él (O Corráin, D. 1971, 32). Por lo tanto, un rey con defectos o enfermizo no debía reinar, ya que sus debilidades empobrecían al reino. Esta concepción de la sacralidad del rey por estar casado con una diosa, no era exclusiva de los pueblos celtas; pero es digna de notar la pervivencia de esta tradición en la sociedad irlandesa, incluso mucho tiempo después de la llegada de los romanos (MacCana, P. 1970, 121). Su origen es indoeuropeo, porque también en el *Rigveda* se describe un rito muy parecido al que se celebraba en Irlanda. La reina hindú se acostaba al lado de un potro sacrificado y ambos eran cubiertos con un manto. A continuación, un coro de sacerdotes y de mujeres describía la unión sexual que tenía lugar entre la reina y el potro, que representaba al Universo. Finalmente el potro era asado en un fuego ritual, y su carne se ofrecía al dios Prajapati. Miranda Green llama la atención sobre un texto griego escrito por un autor llamado Agesilaos, que relata una historia curiosa sobre la génesis de la diosa gala Epona; dice que un misógino llamado Phoulouios había copulado con una yegua, y que de esa unión había nacido una hermosa joven a la que la propia yegua puso el nombre de Epona. Markale ve un claro parecido entre este relato y el rito que describe Giraldus Cambrensis que veremos más adelante (Green, M. 1995, 185; cf. Markale, J. 1975). Por otro lado, Snorri, en la saga *Hákonar Saga goda* 17, nos ofrece también otra descripción del sacrificio ritual de un caballo que se celebraba en Hladir a principios del invierno. El rey, a pesar de ser cristiano, era forzado a participar en ese rito. Cocían la carne del caballo en un gran caldero y el rey tenía que comer un trozo para satisfacer los requerimientos de sus súbditos (Davidson, H. E. 1993, 91). Giraldus Cambrensis recogió en el siglo XII una curiosísima ceremonia de la coronación de un rey de Ulster en la que es evidente la pervivencia de la antigua concepción celta de la unión del rey con su diosa, en este caso representada por una yegua blanca:

Hay en las zonas norteñas y más alejadas de Ulster, a saber, en Kenelcunill, un pueblo determinado que está acostumbrado a nombrar a su rey siguiendo un rito a la vez extravagante y abominable. Cuando toda la población de este territorio se ha reunido en un lugar, introducen en el medio de la concurrencia una yegua blanca. Y el que va a tomar posesión, no como jefe, sino como bestia, no como rey sino como proscrito, tiene una relación bestial con la yegua delante de todo el mundo; demostrando que él también es un bruto. Después matan inmediatamente a la yegua, la cortan en trozos y la hierven en agua. Disponen después que el hombre se bañe en ese agua para lo cual se sienta en el baño rodeado de su pueblo. Luego él y sus súbditos comen la carne de la yegua. El rey bebe y traga el caldo en el que se baña, pero no en una copa o con la ayuda de las manos, sino sumergiendo la boca en el líquido en el que está inmerso. Cuando este rito inicuo ha concluido, se le otorga la soberanía y el poder (Cambrensis, G. 1982, 110).

En Irlanda se creía que el matrimonio sagrado del rey con la diosa producía una alteración total del entorno. En los antiguos relatos irlandeses se habla de la esterilidad de la tierra y de la desolación del paisaje allí donde no hay rey. Pero cuando éste aparece el mundo renace con su presencia. Por ese motivo a las divinidades femeninas, señoras de un determinado territorio, se las describe con atributos negativos cuando no están casadas; son feas, desgreñadas, desvalidas... Pero su aspecto cambia radicalmente en cuanto se casan con el rey. Se transforman en mujeres de resplandeciente hermosura. En el relato de *Niall Noighiallach* se cuenta cómo Niall, que fue un guerrero celta del siglo V, llegó a convertirse en rey de Irlanda. El texto de este relato está en una versión del siglo XI, pero su origen es anterior (Mackillop, J. 1998, 305). En él se describe el encuentro de Niall con una vieja bruja delante de una fuente. La vieja se ofrece a darle de beber a cambio de un beso. El joven no sólo accede, sino que se acuesta con ella, con lo cual la vieja se transforma al instante en una hermosísima doncella que se declara representante de la soberanía de Irlanda (MacCana, P. 1970, 120). Esta idea de relacionar a una hermosa mujer con el territorio irlandés, y la necesidad de su matrimonio con un rey, es una creencia que se mantuvo viva hasta la época moderna en las mentes románticas de muchos escritores que esperaban que un rey irlandés liberara al país del dominio británico (O Corráin, D. 1971, 34). El propio nombre del país, *Éire*, (*Erin* en la forma inglesa), procede precisamente del nombre de la diosa *Ériu*, diosa tutelar de Irlanda, que aparece en el *Libro de las Invasiones* con motivo de la llegada a Irlanda de la tribu de los *Milesios*, a los que se enfrentó la diosa *Eriu* con todos sus poderes de encantadora; presentándose unas veces como una hermosa mujer que atraía la atención de los hombres, y otras, transformándose en un horrible cuervo (Ross, A. 1968, 205).

Uno de los testimonios más antiguos que se conocen en España relacionado con el sistema tradicional indoeuropeo de la elección del rey, lo encontramos en la obra de Diego Rodríguez de Almela, natural de Murcia y arcipreste de Santibáñez, que en el siglo XV redactó su libro *Valerio de las Historias Escolásticas y de España*, en el que recoge la leyenda sobre el rey Wamba (siglo VI). Esta leyenda la utilizó Lope de Vega en su obra *El rey Wamba*. También aparece información legendaria sobre la vida de ese rey en el libro que en el siglo VII redactó el obispo de Toledo, San Julian, *Historia rebellionis Pauli aduersus Wambam*; aunque en él no se recoge la leyenda que cita Diego Rodríguez de Almela, en la que se cuenta cómo un labrador llegó a convertirse en rey (Menéndez Pelayo, 1949, 20). Es un típico relato en el que, conjuntamente con aspectos que pertenecen

al folklore universal, que se pueden rastrear hasta los siglos VII y VI, pues es una leyenda que existe entre los eslavos de Bohemia y de Hungría, posee también la leyenda de Wamba información que nos remite al ritual indoeuropeo de la elección del rey, así como sobre los antiguos ritos relacionados con la labranza. Según la leyenda, los godos cuando se encontraron sin rey, decidieron enviar una embajada al Papa para rogarle que pidiera a Dios consejo sobre el proceder que debían seguir para conseguir un rey. Dios revela al Papa que el futuro rey deberá ser un labrador llamado Wamba. Entonces los godos lo buscan por todas partes hasta que un día los mensajeros oyen en un pueblo de Portugal, llamado Idanha a Velha, cómo una mujer que lleva una cesta en la cabeza, se dirige a un campesino, al que llama Wamba que está arando con dos bueyes, y lo invita a comer gallo cocido con arroz. Los mensajeros se alegran pues reconocen al instante a ese campesino como rey, pero Wamba, que se queda más sorprendido que ellos, cree que se están burlando y pide que lo dejen en paz pues él es sólo un humilde labrador. Pero los mensajeros insisten tercamente, con lo cual Wamba coge una vara, la clava en el suelo y dice que acepta ser rey si la vara florece; prodigio que efectivamente ocurre, y Wamba es coronado rey: Según Krappe, esta leyenda la conocían los godos muy probablemente en la época en la que convivieron con los eslavos en las planicies de Europa oriental; pues sólo así se pueden explicar los paralelos más evidentes de esta leyenda que se conoce también en Austria y en Hungría (Krappe, A. H. 1919). En la leyenda de Wamba se ven dos aspectos íntimamente relacionados en los que el personaje femenino representa un papel fundamental. Una mujer aparece en el campo acercándose a un campesino que está arando y lo invita a comer con ella. Posteriormente se convertirá en su esposa. Según Krappe, de sobra son conocidas las fiestas populares en las que los agricultores intentan por medio de determinados ritos, propiciar el crecimiento de la vegetación, confiando para ello en la magia simpática de sus ritos; entre los que destacan la celebración de comidas festivas en el propio campo de labranza, junto al arado o encima de los surcos, así como la realización del acto sexual del matrimonio en el campo o en los pajares, los juegos de parejas rodando abrazados por una pendiente, etc. Son costumbres que también se observaban en Galicia y en otros países, como sabemos por los testimonios de los siglos XIX y posteriores que dejaron algunos autores (Krappe, A. H. 1922, 270). Con esos ritos se estimulaba el crecimiento de los cultivos. Pero además, no podemos excluir su relación con la finalidad del rito tradicional de la elección del rey. En la leyenda de Wamba vemos que hay una mujer que se aparece repentinamente al campesino y lo incita a participar con ella en una comida en la que un gallo cocido, símbolo también de la fertilidad, va a ser consumido sobre la propia tierra de la que se espera que posteriormente de sus frutos. Tanto los ritos propiciatorios agrarios, como el de la proclamación del rey según el rito indoeuropeo, tenían el mismo fin: que la naturaleza diera sus frutos, para lo cual era necesaria la unión del hombre con la mujer, supuestamente representante simbólica de la tierra o de una divinidad relacionada con ella.

En cuanto al episodio de la vara que florece, Krappe lo considera también otro símbolo del mismo rito propiciatorio, del cual quedaban aún en el siglo pasado diversos testimonios en el folklore relacionado con los campos de labranza y los cultivos. Por ejemplo, los campesinos suecos hasta hace pocos años clavaban en cada surco recién labrado una rama con hojas, creyendo que así iban a tener una buena cosecha (Krappe, 1922, 277). Por último, la relación de la leyenda de Wamba con Idanha a Velha tiene una base histórica

pues diversos reyes visigodos acuñaron monedas en Egitania, el nombre antiguo de ese pueblo portugués (Alves, A. 1895, 78).

Pero el rey debía morir una vez que ya no podía cumplir satisfactoriamente su función fertilizadora. Con la muerte del rey-dios sus súbditos confiaban en que su espíritu pasara a su sucesor, y lo mataban antes de que llegara a la ancianidad. De ese modo se evitaba que la naturaleza sufriera también el mismo proceso degenerativo del ciclo vital humano. La muerte ritual del rey, ceremonia tradicional en diferentes culturas europeas y en la India, se efectuaba por estrangulamiento, ahorcamiento en un árbol, o a golpes (Williams, M. 1929, 175). En el poema escandinavo *Ynglingatal*, que compuso Thjodolf de Hvin en el siglo X, se describe la muerte ritual de varios reyes a manos de sus respectivas esposas. En ese siglo en Noruega se creía aún que el rey Jarl Hakon estaba casado con una diosa, creencia semejante a la que tenían los irlandeses. El rey irlandés era el representante del pueblo y su mujer-diosa personificaba las fuerzas la naturaleza; poseía las características propias de una diosa-madre de raíces indoeuropeas. Algunos aspectos de su personalidad se describen en un poema *El lamento de la Vieja de Beare*, compuesto en el año 900 d. de C., en el que se describe la figura de una vieja bruja de la península de Beare (al oeste de Cork), de nombre *Cailleach Bhéarra*, que en su juventud había sido esposa de reyes y diosa de la naturaleza y de la guerra (Davidson, H. E. 1993, 111). En el folklore del sur de Armagh, en Irlanda, se dice que la mansión de la bruja de Beare se encuentra en la cima del monte Slieve Gullion, y que vive encerrada en la profunda cámara del interior de un gran túmulo dolménico que popularmente se conoce con el nombre de la casa de *Cailleach Bhéarra* (MacNeill, M. 1962, 161). En el folklore irlandés de Meath se dice que esta bruja solía desplazarse llevando en su delantal grandes bloques de piedra que dejaba caer sobre las colinas para construir dólmenes (Murphy, G. 1953, 84). Esta actividad constructora es un rasgo de su personalidad, de raíces indoeuropeas, que se observa también en el folklore gallego relacionado con las *mouras* constructoras de megalitos. Éste es un tema de enorme interés, no sólo por sus paralelismos, sino también por su vinculación con las creencias ancestrales de los pueblos del área atlántica europea, como así manifesté en otro trabajo (Alonso Romero, F. 1998). En algunos de los relatos irlandeses sobre la bruja de Beare se dice que su nombre antiguo era *Boi*, que significa vaca; lo que refuerza su antigua vinculación con una divinidad de la naturaleza. Además, hay que tener en cuenta que la comarca del suroeste de Irlanda, en donde está Beare, es muy rica en testimonios folklóricos sobre el Otro Mundo, que la mentalidad celta localizaba precisamente en una isla al oeste de esa península (Alonso Romero, F. 1991). Por lo tanto, *la idea de una bruja anciana que vive en ese promontorio parece deberse a una mezcla de su personalidad sombría con la de los aspectos negativos de una diosa de la naturaleza. Su nombre Boi es sinónimo de la palabra vaca, y en la antigua tradición irlandesa se conservaba la creencia de que una vieja diosa-vaca vivía en una isla de la costa occidental, en la islita de Inis Boi, delante de la península de Beare* (Ohogáin. D. 1990, 67). Todo lo cual apunta hacia un origen muy remoto de esa divinidad con atributos propios de una diosa-madre (Davidson, H. E. 1993, 112). Es evidente que la figura de la bruja de Beare es muy compleja pues adquiere diversas personalidades según la época y el contexto popular en el que se menciona su figura; pero sintetizando, se puede decir que su personalidad original procede de una diosa-madre indoeuropea, de ahí que aparezca en contextos folklóricos no sólo como una vieja con características sobrenaturales, sino también como diosa soberana de un territorio. En el folklore irlandés y escocés aparece vinculada a las fuerzas de la naturaleza,

sobre todo, con tempestades marinas y tormentas. Por eso, su residencia puede estar en un acantilado o en un islote, para controlar los vientos y el oleaje. Pero también en lo alto de una montaña, cerca de las nubes, o en la soledad de un páramo, como protectora de los ciervos. En el folklore noruego se dice que fue ella la que desde Noruega transportó grandes rocas y piedras con las que construyó las montañas, las islas e incluso las costas de Escocia. Según Krappe, la vieja de Beare fue en sus orígenes una diosa agraria, que surgió en una época anterior a la llegada de los celtas. Por ese motivo, estaba también relacionada con el mundo de ultratumba. Su figura se podría equiparar a la de una Demeter griega, diosa de la fertilidad pero también de la muerte (Krappe, A. H. 1936, 302). Ó Cruallaoich en su estudio sobre la vieja de Beare, analizó los tres rasgos más característicos que posee su personalidad: 1) Es una mujer vieja y bruja; así aparece en el folklore del suroeste de Munster. 2) Es una mujer que crea el entorno geográfico de una determinada zona. 3) En contextos agrícolas se la describe como diosa del cereal y aparece en episodios de la siembra, la trilla o la siega. Se presenta como una diosa que desafía a los segadores a participar con ella en un concurso en el que cada uno debe demostrar su pericia como segador. Pero nadie consigue vencerla y la diosa le corta las piernas a todos. Estos relatos populares se conocen sobre todo en las comunidades campesinas del este de Galway y también en Clare (Ó Cruallaoich, G. 1988, 172). Algunas tradiciones gallegas relacionadas con la actividad de la siega, tenían vínculos muy claros con esa creencia irlandesa de la vieja de Beare como segadora (Alonso Romero, F. 1993). En algunas comarcas gallegas se efectuaron hasta mediados del siglo pasado. Su finalidad era regenerar periódicamente la fuerza de la naturaleza (Taboada, J. 1965, 115). Con esos antiguos ritos agrícolas se intentaba estimular, en cierto modo mágicamente, la renovación de la vida animal y vegetal tras el paso del invierno. En el folklore europeo y en los mitos es posible observar cómo se interpretaba la regeneración cíclica de la naturaleza por medio de determinados dioses y de personajes agrarios, de aspecto vegetal, animal o humano, que triunfaban, morían o los mataban para después resucitar. En otros casos desaparecen cíclicamente y vuelven a aparecer, se enfrentan en algún combate, son capturados, expulsados, etc. Fueron precisamente esas antiguas tradiciones agrarias las que, en opinión de Adrados, originaron el nacimiento del teatro en Grecia y fuera de Grecia (Adrados, F. R. 1972, 15).

Habíamos visto más arriba que el primer testimonio británico que se conoce sobre la cacería ritual del reyezuelo es galés, y que data del siglo XVII. Las primeras referencias irlandesas son, sin embargo, posteriores; del año 1824, que fue cuando Thomas Crofton Croker la describió en su obra *Researches in the South of Ireland*, en la que dice que *el día de San Esteban el grupo de "los muchachos del reyezuelo" iba de casa en casa pidiendo dinero y transportando una rama de acebo adornada con cintas de la que pendían también varios reyezuelos...* (pág. 233). A finales del siglo XIX se empezó a sustituir la rama de acebo por una pequeña jaula en cuyo interior iba el reyezuelo (Hutton, R. 1996, 97). Un aspecto interesante de ese grupo festivo de chiquillos que transportaban al reyezuelo, es el hecho de que fueran disfrazados; el capitán del grupo solía vestirse con ropas militares y llevaba una espada de madera. Los demás iban disfrazados con diversas prendas, pero entre ellos había siempre un personaje cómico que iba provisto de una vejiga inflada atada a un palo, y un chico que se disfrazaba de mujer. Estos dos últimos solían hacer reír con sus movimientos y gestos grotescos, mientras los demás cantaban las coplas alusivas a la cacería del reyezuelo. Varios chicos iban con caretas y cubrían el resto de sus cuerpos con gorros y capas de paja. En Dingle, después de matar al reyezuelo,

lo ataban a una rama de acebo que suspendían de un palo largo (Danaher, K. 1972, 249). En Tralee y en general en toda la península de Dingle, solía también acompañar a todo el “grupo del reyezuelo” un *hobby-horse*, o caballito festivo, que consistía en un armazón de madera que representaba la figura de un caballo y que iba cubierto con una sábana blanca. Debajo del armazón iba un joven transportándolo sobre sus hombros, y con un sencillo artilugio de cuerdas hacía que la cabeza de madera del caballo abriese y cerrase la quijada, mientras corría entre la gente asustando a la concurrencia. En algunas zonas de Kerry y de Cork al caballito festivo se le conocía con el nombre de *Láir Bhán*, la yegua blanca, y solían sacarlo la víspera de Todos los Santos, la del primero de mayo o la del día de San Juan. En Dingle al *hobby-horse* lo llamaban *capall ban* (caballo blanco) o *capallin bán* (caballito blanco). El *hobby-horse* de Padstow, en Cornualles, salía el primero de mayo; su figura la representaba un hombre que iba cubierto con una piel de caballo y que llevaba sobre su cabeza una quijada de equino (Ogier, D. 1998, 56).

Diversos autores se han ocupado de investigar el origen del caballito festivo; la mayoría opina que está relacionado con los cultos cíclicos de renovación de la naturaleza que se celebraban anualmente para estimular la fertilidad y fecundidad en general. Sus paralelos más cercanos son el caballito de Gales, llamado *Mari Lwyd*, y el de la isla de Man, el *Laare vane*. El *Mari Lwyd*, o yegua gris, lo construían con la quijada de un caballo que suspendían de un palo cubierto con una sábana blanca, y bajo ella se ocultaba el hombre que lo trasportaba. También, al igual que en Dingle, se movía la quijada con cuerdas y se paseaba por las calles en las fiestas de Navidad (MacDonogh, S. 1983, 34). En Sark y en Guernsey, dos islas normandas del Canal de la Mancha, se celebraba una especie de carnaval la noche del 26 de diciembre. Los jóvenes iban por las calles disfrazados de manera muy estrafalaria y con horribles máscaras que asustaban a los vecinos; los muchachos solían vestirse con vestidos de mujer, y las chicas con ropa masculina. También se pintaban las caras de negro, y la travesura más frecuente consistía en intentar abrazar a las jóvenes para tiznar de negro sus rostros. Uno de los muchachos transportaba un armazón de madera, cubierto con una manta, sobre el que ponían la cabeza de un caballo o de un burro. Por medio de unas cuerdas hacía mover la quijada, mientras corría detrás de la gente simulando que iba a morderla. Este festejo era la manifestación local de una tradición más universal que, según Gómez-Tabanera, procedía de un antiguo ritual indoeuropeo que arraigó entre los pueblos celtas y que pervivió con el cristianismo conjuntamente con otras representaciones paganas que fueron censuradas por San Paciano, obispo de Barcelona (circa 370), San Agustín (circa 400), Cesareo de Arles (circa 480), y otros. En esas manifestaciones festivas en las que se mostraban figuras de animales, los cristianos creyeron ver la imagen de divinidades paganas como Cernunnos y otros númenes. Y a esa misma condena se sumó san Isidoro de Sevilla (circa 636), censurando las representaciones animalísticas que se hacían en las kalendas de enero, así como también varios preladados anglosajones que, igualmente, criticaron las pantomimas en las que aparecían figuras de caballos y de otros animales (Gómez-Tabanera, J. M. 1987, 62).

Pensado Tomé, en su investigación sobre la cacería del rey Charlo (1981, 77), cita un documento del año 1527, que aparece en el libro de Rodríguez Galdo (1976, 199), en el cual se menciona la cacería ritual del reyezuelo que se efectuaba en Galicia el día de Año Nuevo. Hay que tener en cuenta que hasta el siglo XV el año comenzaba en Galicia a partir del 25 de diciembre (López Ferreiro, A. 1896, I, 49, n° 1), por lo que es probable que ese Año Nuevo se refiriera al 26 de diciembre, fecha tradicional de la celebración de dicha cacería.

En todo caso, esta diferencia de fechas no desvirtúa las semejanzas que tenía esa tradición gallega con la de otros países. En el documento mencionado se cuenta que los vecinos de Vilanova de Lourenzá (Lugo) después de cazar al reyezuelo lo ataban al extremo de un palo grueso, e iban todos con él en procesión a visitar al abad del monasterio de esa villa y se lo entregaban con gran reverencia. El abad mandaba entonces repartir vino y pan de trigo. A continuación, el grupo de vecinos se trasladaba a la casa del Concejo, y elegían a cuatro hombres para alcaldes a fin de que el abad nombrara a dos de ellos para dicho oficio. Cuando no se conseguía cazar al llamado *pájaro Rey*, es decir, el reyezuelo, en el Año Nuevo, el abad concedía a los vecinos un plazo hasta el día de Reyes. Pensado Tomé cita también una narración decimonónica de esta misma tradición, que aparece en la obra de Amor Meilán (c. 1930), en la que se cuenta que al reyezuelo *lo llevaban preso con una cinta en una lanza, y la lanza en hombros de dos vecinos*. Luego, se lo entregaban al abad, y éste le cortaba algunas plumas y lo dejaba en libertad. Cuando los campesinos no podían cumplir este rito dentro de la fecha señalada porque no habían conseguido cazar al pajarillo para ese día, el abad ampliaba el plazo, igual que en siglos anteriores, hasta el día de Reyes. A esta tradición de Vilanova de Lourenzá estaba asociada también una fórmula de reconocimiento de vasallaje, que analizó detenidamente el profesor Pensado Tomé (1981), que consistía precisamente en manifestar el abad su facultad para aceptar o rechazar a los nuevos alcaldes que nombraban los vecinos cada año. La *solta do paxaro*, como así se llamaba tradicionalmente esa fórmula de vasallaje, aparece también citada en un documento de finales del siglo XVII; en el que se cuenta que *en Villanueva de Lorençana, abadía de los frailes benitos donde detentan cincuenta o sesenta vasallos, elige (el abad) un alcalde mayor y los vasallos alcaldes ordinarios; (los frailes) tienen tal abuso que el día de los Reyes tienen obligación de ajuntarse en su consistorio el alcalde mayor y los dos ordinarios, el regimiento y todos los vasallos sin que falte ninguno, so una pena muy grave; y aquel día han de tener allí un pájaro rey chiquito del papillo colorado, el cual quince días antes andan solicitando por no incurrir en las penas; y juntos parten desde el consistorio y los dos alcaldes en medio de toda la plebe, con una jaula en dos aldabas y dentro el pájaro, y con esta orden llegan al convento donde está el abad con toda la comunidad, debajo de su dosel; y habiendo hecho una gran reverencia con una rodilla en el suelo, llega el alcalde mayor y saca el pájaro de la jaula y lo pone en las manos del abad, diciendo que aquellos vasallos, en señal de serlo, sirven a su reverendísima con aquel pájaro rey, y en señal de fidelidad piden a su reverendísima los tenga por fieles y leales; toma el abad el pájaro en las manos y saca su tijera del estuche y, abierta, la pone al cuello del pájaro y dice “Veis vasallos este pájaro (enseñándoselo); veis cómo está en mi mano cortarle la cabeça; así está en mi mano cortarla al vasallo que fuera inobediente; pero para que veáis la misericordia y liberalidad galante de este convento, suelta el pájaro y le da libertad, como a vosotros también se os da y permite que andéis libres” (Saavedra, P. 1992, 55).*

Pensado Tomé opina que ese rito pudo llegar a Vilanova de Lourenzá con los monjes bretones que se establecieron en el norte de Galicia en el siglo VI. Aunque también podría ser una importación posterior que trajeron los monjes benedictinos a mediados del siglo X, asociada a las costumbres feudalizantes de los cluniacenses (Pensado Tomé, 1981, 81). Todavía en 1994 un anciano de Vila Nova de Lourenzá decía que había oído hablar de esta tradición cuando era joven, y recordaba perfectamente que entonces los de esa villa eran

conocidos por los de Mondoñedo como *os do paxaro*, apodo que parece ser que todavía lleva una familia de esa villa, en opinión del informante que me facilitó este dato (1).

La cacería del reyezuelo en Lourenzá, según Pensado Tomé, era un tradición que probablemente llegó al monasterio de ese lugar con los monjes franceses, pues Frazer relata una costumbre muy parecida que se efectuaba en varios pueblos del sur de Francia. Por ejemplo, en Carcassone, a mediados del siglo XVIII, esa cacería empezaba el primer domingo de diciembre, y al que conseguía matar al reyezuelo lo proclamaban Rey y se le concedía el honor de llevarlo en lo alto de una pértiga. Después, todo el grupo de cazadores regresaba a sus casas y no volvía a reunirse hasta la noche del último día del año, que era cuando el rey y todos sus acompañantes iban por las calles de la ciudad alumbrándose con antorchas y atrayendo la atención de los vecinos con el batir de los tambores y el sonido de los pífanos. Se detenían delante de algunas viviendas y en sus respectivas puertas uno de los del grupo escribía con tiza la frase: *¡Vive le roi!*, así como el número del año que iba a comenzar. El día de Reyes volvía a salir el grupo festivo con el Rey caminando con gran solemnidad, vestido con un manto azul y con corona y cetro. Delante llevaban al reyezuelo atado a la pértiga, que iba adornada con ramas de olivo, roble y, a veces, también de muérdago. Tras recorrer algunas calles, entraban en la iglesia de San Vicente para oír misa. Finalmente visitaban al obispo, al alcalde y a las principales autoridades de la ciudad para pedirles un aguinaldo. La fiesta terminaba por la noche con una gran cena y un baile. En Entraigues, la cacería del reyezuelo se realizaba en Nochebuena y se lo llevaban al párroco de la villa, el cual lo ponía en libertad dentro de la iglesia tras concluir la misa del gallo. En La Ciotat, cerca de Marsella, solían cazarlo a finales del mes de diciembre; para ello iban provistos de armas blancas y de fuego, y después de capturar al pajarillo regresaban a sus casas simulando que habían cazado una gran presa. Con él se paseaban por todas las calles y, finalmente, lo pesaban en una balanza grande. La tradición concluía también con una comida. Frazer atribuye el origen de esta cacería a la necesidad de matar un animal sagrado cada año. Por eso, antes o después de su muerte, es paseado por el pueblo para que cada uno de sus habitantes pueda recibir una parte de las virtudes divinas que se suponen que emanan del rey muerto (Frazer, 1966, II, 320-322).

Algunos autores suponen que la aparente antipatía popular que se manifestaba contra esas pequeñas aves en las proximidades del solsticio de invierno, fue fomentada por la Iglesia con el fin de acabar, o de cristianizar, una tradición pagana, (O Hogain, D. 1990, 35). Aunque es evidente el papel que representaban los monjes y sacerdotes en algunas de las ceremonias de esta cacería tradicional, la sacralización del reyezuelo, que observamos en el folklore de varios países, contrasta con su sacrificio ritual al final del año; lo que indica que esa aversión popular no es más que la manifestación distorsionada por la Iglesia o simplemente por el paso del tiempo, de un sentimiento ancestral relacionado con el rito primitivo del sacrificio del rey: representado en este caso por un pajarillo que adquirió su personalidad real en virtud de las creencias sobre dicho rito.

En el documento de 1527 sobre la cacería del reyezuelo en Vilanova de Lourenzá, se menciona un dato importante para el análisis de los orígenes de esta tradición. El pájaro, que vulgarmente se llamaba, según el texto decimonónico, *pájaro Rey*, y que en el texto del siglo XVII aparece como *pájaro rey chiquito del papillo colorado*, en el siglo XVI recibía también el nombre de *rey Charlo*. Pensado Tomé apunta la posibilidad de que *Charlo*

1. Mi agradecimiento a Bieito Seivane Tapia por esta información.

tuviera que ver con el nombre del antiguo emperador de los francos, aunque no encuentra explicación convincente para ello. No es fácil, verdaderamente, como dice Pensado, *una asociación entre el pájaro cazable de Villanueva de Lorenzana y el respetable emperador; bien es verdad que la reacción contra el imperialismo medieval francés, imaginario conquistador de España, podría cuajar en convertir al famoso emperador en un humilde pajarillo al que por añadidura se le recortan las alas para que no vuele tan alto. Es una posibilidad que queda abierta...* (1981, 78). En este documento al reyezuelo se le identifica claramente con el nombre de un rey llamado *Charlo*, es decir, con un hombre al que quizá se llame así, según Pensado, como reacción contra los francos; posibilidad que nos forzaría a admitir que la cacería ritual del reyezuelo la utilizó la Iglesia como consecuencia de ese enfrentamiento con el emperador. Es una opinión muy digna de tener en cuenta ya que el emperador Carlomagno fue el que propició el acatamiento de la iglesia celta a los designios de la iglesia tradicional de Roma. Fue precisamente con Carlomagno y sus seguidores cuando la iglesia bretona comenzó a aceptar las reglas de la iglesia católica. Las diferencias principales entre esas dos iglesias radicaban precisamente en la fecha de la celebración de la fiesta de Pascua, en el mantenimiento de la figura del abad-obispo y en la manera de realizar la tonsura a los clérigos; práctica que seguían los religiosos gallegos y que fueron censurados en el Concilio de Toledo del año 633. Y es que los monjes seguidores de la iglesia céltica bretona, que se había establecido en el norte de Galicia en el siglo VI, no empezaron a acatar los designios de Roma hasta la llegada de la regla de San Benito, que se fue poco a poco imponiendo sobre las antiguas fundaciones monásticas (Alonso Romero, F. 1991, 84). Esta situación nos lleva a pensar que pudieron ser los monjes seguidores de la iglesia céltica los que utilizaron la antigua tradición de la cacería del reyezuelo para desprestigiar a los religiosos francos que imponían en Galicia las normas de Roma. El rey *Charlo*, por consiguiente, tenía que morir. Si admitimos esta posibilidad, nos encontramos con que el testimonio del siglo XVI sobre esa cacería relata una tradición de siglos muy anteriores; pero para afirmar esto, es necesario disponer de más pruebas. Y, de momento, lo único que hemos visto hasta aquí es la existencia de una tradición que se celebraba tanto en las Islas Británicas, como en Francia y en Galicia, así como su posible relación con los ritos ancestrales del sacrificio del rey. Robert Graves opina que el reyezuelo representa el espíritu del Año Viejo, y que por eso se le respetaba durante todo el año hasta que llegaba el día de su sacrificio (1977, 186). De estar en lo cierto, su cacería anual tendría una finalidad catártica con la puesta en práctica de ese mito estacional para favorecer el renacer de la naturaleza.

Para profundizar más en el origen de esa cacería, tenemos que fijarnos también en un atributo mágico que se le atribuía al reyezuelo en Galicia, y que lo menciona el Padre Sarmiento en su *Obra de Seiscientos Sesenta Pliegos* (Tomo XIV de la Col. Dávila, ms. 20391 de la B. N., fol. 152r. Pensado Tomé. 1981, 81). Cuenta Sarmiento que *si en una vara de avellano, que haga de asador, se pone un carrizo muerto a asar, se irá volviendo por sí solo el asador, sin que alguno le mueva*. En Francia se creía también que si se enfilaba en una vara de avellano un reyezuelo cazado el día de Reyes y se ponía al fuego, la vara daba vueltas por sí sola (Pensado, T. 1981, 81). A principios del siglo XX todavía se recordaba en Cornualles el juego llamado *el petirrojo ardiendo*. Los jugadores se sentaban en torno a un fuego y se pasaban de uno a otro una vara ardiendo en un extremo, a la que hacían dar vueltas. Cuando a un jugador se le apagaba la llama, tenía que pagar una prenda. En Escocia se jugaba un juego parecido; lo cual apunta hacia una muy posible

relación con la vieja creencia francesa de que el reyezuelo era capaz de mover por sí solo el asador en el que estaba espetado (Deane, T. et al. 1975, 132). En estas creencias se manifiesta otro de los atributos de esos pajarillos: su poder mágico capaz de *mover por sí solo el asador*; sin duda, una virtud más de la divinidad que se oculta tras su aspecto de aves.

La relación del reyezuelo y del petirrojo con el fuego se explica también en una leyenda inglesa que atribuye el color rojo de sus plumas a las llamas del Infierno. La leyenda relata que el reyezuelo había ido volando hasta el Infierno para obtener fuego y entregárselo a los hombres. Cuando salió de allí con las plumas ardiendo, acudió en su ayuda un petirrojo, que también se quemó. Por eso, desde entonces ambas aves poseen ese color rojizo. Otra versión de esta leyenda relata que el petirrojo se quemó sus plumas cuando descendió al Purgatorio para llevar agua a los condenados (Hole, C. 1979, 102). Son dos testimonios importantes en los que vemos cómo se justificaba la necesidad de respetar la vida de estas aves hasta el día de su sacrificio.

En el norte de Portugal, en las aldeas de Meirinhos y de Valverde, del ayuntamiento de Mogadouro (Bragança), todavía se realizaba en el siglo XIX una fiesta llamada la *matança do porco-bispo*, nombre que hacía referencia al pajarillo denominado en Portugal *pisco*, *pisco de peito vermelho*, *pisco de peito ruivo*, *porco-pisco* y *porco-bispo*; los dos últimos nombres eran los más corrientes en la zona de Tras-os-Montes. En español es el petirrojo, que en el folklore de las Islas Británicas aparece sacralizado, como hemos visto, quizá por su parecido con el reyezuelo. La leyenda portuguesa relata que el *porco-bispo* era un ave muy arrogante. En cierta ocasión, después de haber comido migas de pan hasta hartarse, se tumbó panza arriba en un prado, con las patas estiradas hacia el cielo, y comenzó a gritar:

*Meu Senhor Jesus Cristo
Deitai o céu abaixo
Que eu pego nele
nas minhas pernas.*

Al oír esta fanfarronada, una *melra* (mirlo hembra) exclamó asustada:

*Meus Deus não faças isso
Que é o porco-bispo
E não tem pernas p'ra isso.*

La respuesta airada y despectiva del *porco-bispo* fue:

*Melra cachelra,
Pica na merda.
Quem te mandou a ti responder?* (Dos Santos Junior, 1975, 323).

Esta arrogancia que el folklore portugués atribuye al petirrojo, hay que unirla al conjunto de atributos mágicos que se supone que tiene en otros contextos; así, en el folklore córico es un animal sacralizado, como ya vimos, del que, además, se dice que posee una enorme glotonería que llega a alcanzar cantidades desproporcionadas e impropias de un pajarillo. Ambas características: arrogancia y apetito desmesurado, no se corresponden con su figura, lo que nos permite sospechar, como vamos viendo, que el petirrojo es la representación simbólica de una antigua divinidad. El siguiente pareado córico así parece darlo a entender al describir su insaciable apetito:

“¡Se comió la iglesia y después el campanario,
y de no haberlo matado se hubiese al pueblo zampado!”

(*He ate the church and then the steeple,*

And if he wasn't shot he'd've ate the people!) (Deane, T. and Shaw, T. 1975, 133).

El rito de la cacería del *porco-bispo* estaba lleno de comportamientos simbólicos. Los cazadores salían en su busca el día de Navidad, armados de escopetas y seguidos de un grupo de chiquillos y de hombres que tiraban de un carro de bueyes. Al primer petirrojo que veían lo mataban a tiros con gran algarabía, como si se tratara de la caza de un jabalí. Cogían su cadáver y lo transportaban en el carro, simulando un gran esfuerzo, como si llevaran a un animal muy pesado. Llegados a la plaza del pueblo, hacían una gran hoguera con paja para chamuscar al *porco-bispo*, y lo lavaban igual que solían hacerlo con el cerdo el día de su matanza. Después, un supuesto matarife lo descuartizaba, utilizando para ello los cuchillos tradicionales de la matanza. Una porción del pajarillo se llevaba con gran solemnidad al abad de la parroquia, el cual, a su vez, entregaba un aguinaldo consistente en productos alimenticios que se repartían entre todos. Con los labradores más ricos del pueblo repetían la misma ceremonia para que también dieran algo al recibir un trocito del petirrojo. Pero la fiesta no terminaba aquí; por la tarde se reunía un tribunal con la misión de juzgar a todas las personas que pasaban ese día por el pueblo. En medio de la plaza colocaban una mesa y sillas para el tribunal. Con un carro y una escalera se armaba una improvisada horca para amenazar con la muerte a aquellos visitantes que se negaran a pagar un aguinaldo para la fiesta. Según cuenta Dos Santos Júnior, la farsa se efectuaba con tanto realismo que los pobres incautos que acertaban a pasar por allí en aquella fecha no se libraban de pagar, asustados por las amenazas y por el número de vecinos que los rodeaban impidiéndoles la fuga. En la aldea de Valverde, también del ayuntamiento de Mogadouro, la fiesta del *porco-bispo* se hacía el 26 de diciembre, el día de san Esteban (Dos Santos Júnior, 1975). En esta tradición portuguesa son evidentes no sólo sus semejanzas con la de Vilanova de Lourenzá, sino también su relación con creencias propias de los ritos de la siega, según las cuales todo extraño que apareciera en el campo durante el momento de la siega, debía ser detenido y obligado a pagar un rescate, pues se creía que el espíritu vegetal que habitaba en los cereales se reencarnaba en su cuerpo para que las hoces de los segadores no lo mataran al cortar la última gavilla en la que se suponía que se ocultaba. Si el extraño se escapaba, se corría el riesgo de que el campo de cereales no volviera a dar fruto. Esta creencia dio lugar a todas esas curiosas tradiciones que se efectuaban con la siega de la última gavilla en la que se suponía que se refugiaba el espíritu del cereal. Tema que fue ampliamente estudiado en otros países europeos por Mannhardt y Frazer principalmente. En Galicia las tradiciones de la siega relacionadas con esa creencia desaparecieron a mediados del siglo pasado (Alonso Romero, F. 1993).

Dos Santos Júnior, que no conocía la tradición de Vilanova de Lourenzá, ve en la *matança do porco-bispo* la pervivencia simbólica de las primitivas monterías del jabalí, y de la subsiguiente comida de celebración comunitaria. Alude, como refuerzo de su opinión, al culto antiguo que se le debió de prestar a las figuras de los verracos en la Península Ibérica. Pero, además, el hecho de que se celebre esa fiesta en una fecha muy próxima al solsticio de invierno, le hace pensar en una *liturgia mítica con ese fenómeno astronómico*; sobre todo, porque también antiguamente se celebraba en Braga una *montaria do porco-preto* en la fiesta de San Juan, próxima igualmente a un solsticio, aunque en este caso

estival. Según Teófilo Braga, el *porco preto*, o jabalí, simbolizaba al invierno; de ahí la necesidad de esa montería en la que se representaba el combate de *verão expulsando o inverno* (Braga, T. 1985, 211). La tesis de Dos Santos Júnior sobre la relación de la matanza del *porco-bispo* con la cacería del jabalí en el solsticio de verano, cobra más énfasis si la comparamos con las tradiciones de otros pueblos europeos en las que la figura del jabalí estaba relacionada con la fertilidad y con el mundo de ultratumba, del que se creía que dependía esa fertilidad. En Suecia y en Dinamarca era tradicional cocer una hogaza de pan con forma de jabalí el día de Navidad; se llamaba “el jabalí de Navidad” (*The Yule Boar*). Se solía hacer con el trigo de la última gavilla que se segaba, en la que se suponía que se había ocultado el espíritu del grano. A veces se guardaba un trozo que se mezclaba con la simiente del día de la siembra, y se le daba también a los sembradores y a los bueyes o caballos que arrastraban el arado. Con esto se esperaba una buena cosecha, porque el espíritu del cereal, que se había refugiado en la última gavilla, a la que también se denominaba “el jabalí”, se transformaba en el solsticio de invierno en un jabalí de pan, cuyo poder simbólico fructificador se volvía a transmitir a la tierra por medio del proceso descrito (Frazer, 1966, I, 300). Concluye Santos Júnior su interesante trabajo preguntándose *por qué foi o pisco a ave escolhida para representar simbólicamente o porco, e daí o nome de porco-pisco. Mês porqué também o nome de porco-bispo. Problema que fica em suspenso* (Dos Santos Junior, 1975, 331). Pues bien, esta extraña relación es probable que viniese motivada por la interferencia que produjo otra tradición portuguesa parecida. Cuenta Leite de Vasconcellos que en el siglo XVI los labradores de la aldea de Couto llevaban un petirrojo vivo al abad del monasterio de Paço de Sousa, cerca de Peñafiel, el día de San Esteban. Cuando no podían cazarlo, tenían la obligación de regalar al abad un cerdo cebado (Leite de Vasconcellos, 1985, 144). Los abades de la antigua iglesia de Dumio, fundada por San Martín de Braga, tenían categoría de abad-obispo, y Dumio seguía *el modelo céltico de sede monasterio-obispado que tenía al frente un abad-obispo*. La diferencia entre el modelo céltico y el romano consistía que este último tenía un obispado-diócesis, con su correspondiente obispo al frente, que fue precisamente el modelo que se acabó imponiendo sobre el céltico (García y García, A. 1986, 125). Es probable, por lo tanto, que el sitigma *porco-bispo* se refiriera originalmente al *porco* que pertenecía al obispo, o abad, del monasterio en el que se celebraba el rito de la cacería. Pero también podría explicarse esta unión del *porco* con el *obispo* conectándola con la explicación que dimos sobre la relación del rey *Charlo* con la cacería del reyezuelo. De manera que, siento no poder ser más explícito en este aspecto. Lo que sí parece claro, es que la Iglesia cristianizó varios aspectos de esa cacería tradicional y de las creencias que había sobre esos pajarillos, e incluso la utilizó par demostrar su poder feudal, como hacía el abad de Vilanova de Lourenzá. También parece evidente, por sus paralelismos con las tradiciones y creencias del norte de Europa relacionadas con esos pajarillos, que la cacería del reyezuelo que se efectuaba en Galicia, así como la correspondiente portuguesa, es anterior a la llegada del cristianismo y pervivió en los países en los que se asentaron los celtas; principalmente en Irlanda, en donde la impronta romana fue muy débil. Ahora bien, la existencia en Djebel Akhdar, en la zona costera del nordeste de Argelia, de una creencia popular sobre un pajarillo parecido al reyezuelo, nos induce a pensar que esa cacería tuvo un origen muy remoto y probablemente relacionado con el sacrificio ritual de una víctima propiciatoria con la que se esperaba renovar la fertilidad y fecundidad de la naturaleza en general. Esa víctima era probablemente la representación simbólica de una divinidad de la

naturaleza. En esa creencia argelina, conservada en una cancioncilla popular, se atribuye al pajarillo llamado *maewe izan*, papamoscas petirrojo, parecido al reyezuelo, unas propiedades mágicas que sólo se comprenden si las contemplamos dentro del contexto general del análisis que hemos hecho. Dice así la cantiga:

“*Maewe izan*”, *el jefe de las aves;*
sólo un trozo de su carne
llena las cazuelas,
sólo una de sus plumas
los mares llena (Bynon, J. 1987, 161).

En 1958 Edward Armstrong, en su obra *The Folklore of Birds*, propuso la hipótesis de que el culto al reyezuelo debió de llegar a las Islas Británicas no con los celtas, sino durante la Edad del Bronce; llevado probablemente por los constructores de megalitos que llegaron con creencias propias del área mediterránea (1970, 166). Bynon, que recogió en la década de 1980 el folklore argelino sobre las aves, llega a la conclusión de que es necesario hacer un estudio comparativo más amplio para poder aclarar el origen remoto de este apasionante tema (1987, 162).

Después de ver los testimonios de esa cacería, de examinar las características principales de esos pajarillos y de distinguir entre los datos históricos y los etnográficos, nos sorprende ver cómo se conservó durante tanto tiempo un mito estacional de raíces indoeuropeas, que fue en gran parte controlado por la Iglesia, y que a lo largo del tiempo fue variando en sus connotaciones folklóricas, pero sin perder el hilo conductor que lo conectaba con otros pueblos muy alejados de Galicia y de Portugal. Precisar en dónde estuvo el comienzo de ese hilo es ya una tarea que requeriría el esfuerzo y el tiempo de otros más duchos que yo en estos temas. La tarea pues, como dijo Dos Santos Junior, *fica ainda em suspenso*.

BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. R. 1972. *Fiesta, Comedia y Tragedia*. (Planeta. Barcelona).
- ALONSO ROMERO, F. 1991. *Santos e barcos de pedra*. (Edicións Xerais de Galicia. Vigo).
- ALONSO ROMERO, F. 1993. El espíritu del grano: tradiciones agrícolas propiciatorias en Galicia y en otras comunidades europeas. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XLI, nº 106, pp. 367-389).
- ALONSO ROMERO, F. 1998. Las *mouras* constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. (*Anuario Brigantino*, nº 21, pp. 11-28).
- ALVES, A. 1895. Algunas tradições populares. (*Revista Lusitana*, III, 77-78).
- AMOR MEILÁN, M. 1930. *Provincia de Lugo*. (En: *Geografía General del Reino de Galicia*.
- CARRERAS CANDI (Director). Barcelona).
- ARMSTRONG, E. 1970. *The Folklore of Birds: An Enquiry into the Origin and Distribution of some Magic-Religious Traditions*. (London. 1958. 2ª edición en 1970).
- BRAGA, T. 1985. *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*. (Publicações Dom Quixote, vol. I y II. Lisboa. 1ª edición en 1885).
- BYNON, J. 1987. North African Bird Lore. New Light on Old Problems. (*Folklore*, vol. 98, pp. 152-174).
- CAMBRENSIS, GIRALDUS. (GERALD OF WALES). 1982. *The History and Topography of Ireland*. (O'MEARA, J. J. (Trad.). Penguin Classics. Harmondsworth).
- CROKER, CROFTON, T. 1824. *Researches in the South of Ireland*. (Irish Academic Press. Edición de 1981. Dublin).
- DANAHER, K. 1972. *The Year in Ireland*. (The Mercier Press. Cork).
- DAVIDSON, H. E. 1993. *The Lost Beliefs of Northern Europe*. (Routledge. London).
- DEANE, T. and SHAW, T. 1975. *The Folklore of Cornwall*. (B. T. Batsford Ltd. London).
- DOS SANTOS JUNIOR, J. R. 1975. Uma velha festa tramontana de exuberante simbolismo. (*Boletín Auriense*, vol. V, pp. 323-331. Museo Arqueológico. Ourense).
- FRAGUAS FRAGUAS, A. 1990. *La Galicia insólita*.

- (Edición do Castro. Sada).
- FRAZER, J. G. 1966. *The Spirit of the Corn and the Wild*. (En: *The Golden Bough*. MacMillan. London).
- GARCÍA Y GARCÍA, A. 1986. Ecclesia Britomiensis. (*Estudios Mindonienses*, nº 2, pp. 121-134. Diócesis de Mondoñedo).
- GÓMEZ-TABANERA, J. M. 1987. Sobre caballitos festeros (zamalzain, etc.) del País Vasco y sus relaciones. (*Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, año XIX, nº 19, pp. 61-62).
- GRAVES, T. 1977. *The White Goddess*. (Faber. London).
- GREEN, M. 1995. *Celtic Goddess*. (British Museum Press. London).
- HARDWICK, C. 1980. *Traditions, Superstitions and Folk-lore*. (Arno Press. New York. 1ª edición en 1872).
- HOLE, C. 1979. *A Dictionary of British Folk Customs*. (Granada Publishing. London).
- HUTTON, R. 1996. *The Stations of the Sun*. (Oxford University Press).
- INGERSOLL, E. 1923. *Birds in Legend, Fable and Folklore*. (Longmans. Green and Co. New York).
- KRAPPE, A. H. 1919. The Ploughman King. (*Revue Hispanique*, vol. 46, pp. 516-546).
- KRAPPE, A. H. 1922. The Ploughman King. (*Revue Hispanique*, vol. 56, pp. 264-284).
- KRAPPE, A. H. 1936. *La Cailleach Bhéara: Notes de mythologie gaelique*. (Études Celtiques, vol. I, pp. 292-302).
- KRAPPE, A. H. 1964. *The Science of Folklore*. (Norton Library. New York).
- LEAN, STUCKEY, V. 1902. *Lean's Collectanea*. (J. W. Arrowsmith. Bristol).
- LEITE DE VASCONCELLOS. 1985. *Etnografía Portuguesa*, vol. IX. (Imprensa Nacional. Lisboa).
- LÓPEZ FERREIRO, A. 1896. *Galicia en el último tercio del siglo XV*. (Biblioteca Gallega. La Coruña).
- MACCANA, P. 1970. *Celtic Mythology*. (Hamlyn. London).
- MACDONOGH, S. 1983. *Green and Gold. The Wrenboys of Dingle*. (Brandon Book Publishers. Dingle).
- MACKILLOP, J. 1998. *Dictionary of Celtic Mythology*. (Oxford University Press).
- MACNEILL, M. 1962. *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. (Oxford University Press).
- MANNHARDT, T. 1884. *Mythologische Forschungen*.
- MARKALE, J. 1975. *Women of the Celts*. (Cremonesi. London).
- MATTHEWS, 1987. *Mabon and the Mysteries of Britain: An Exploration of the Mabinogion*. (Arkana. London).
- MENÉNDEZ PELAYO, 1949. *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid).
- MOORE, A. W. 1891. *The Folklore of the Isle of Man*. (Edición facsimile, 1994. Llanerch Publishers. Felinfach).
- MURPHY, G. 1953. The Lament of the Old Woman of Beare. (*Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 55, pp. 83-109).
- Ó CORRÁIN, D. 1971. *Ireland before the Normans*. (Gill and MacMillan. Dublin).
- Ó CRUALAOICH, G. 1988. Legends of Cailleach Bhéarra. (*Bealoideas*, vol. 56, pp. 153-178).
- OGIER, D. 1998. Night Revels and Werewolfery in Calvinist Guernsey. (*Folklore*, vol. 109, pp. 53-62).
- Ó HOGÁIN, D. 1990. *Myth, Legend & Romance*. (Ryan Publishing. London).
- PENSADO TOMÉ, 1981. La caza del Rey Charlo en Villanueva de Lorenzana. (En: *Literatura y Folklore: Problemas de Intertextualidad*. (Universidad de Salamanca).
- POLLARD, J. 1977. *Birds in Greek Life and Myth*. (Thames & Hudson. London).
- RODRÍGUEZ GALDO, M. J. 1976. *Señores y campesinos en Galicia, siglos XIV-XVI*. (Santiago de Compostela).
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. 1958. *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*. (Galaxia. Vigo).
- ROSS, A. 1968. *Pagan Celtic Britain*. (Routledge and Kegan Paul. London).
- SAAVEDRA, P. 1992. *A vida cotián en Galicia de 1550-1850*. (Universidad de Santiago de Compostela).
- TABOADA, J. 1965. La "malla" en la comarca del Támega superior. (*Trabalhos de Antropología e Etnología*, vol. XX, fasc. 1-2, pp. 93-118).
- THOMAS, N. W. 1906. The Scape-Goat in European Folklore. (*Folk-lore*, vol. XVII, 258-287).
- WARING, PH. 1978. *A Dictionary of Omens and Superstitions*. (Souvenir Press. London).
- WILDE, L. 1971. *Ancient Legends. Mystic Charms and Superstitions of Ireland*. (1ª edición en 1888. O'Gorman Ltd. Galway).
- WILLIAMS, M. 1929. The Dying God in Welsh Literature. (*Revue Celtique*, vol. XLVI, pp. 167-214).