



C. LISÓN
TOLOSANA

LA SANTA COMPAÑA

FANTASÍAS REALES.

REALIDADES FANTÁSTICAS

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

AKAL BÁSICA DE BOLSILLO 95

Carmelo Lisón Tolosana

La Santa Compañía

Fantasías reales. Realidades fantásticas

Diseño interior y cubierta: RAG

1.^a edición 1998

2.^a edición 2004

© Carmelo Lisón Tolosana, 1998

© Ediciones Akal, S. A., 1998, 2004

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 91 806 19 96

Fax: 91 804 40 28

ISBN (obra completa): 84-460-2174-9

ISBN (de este título): 84-460-2164-1

Depósito legal: M. 7.337-2004

Impresión:

Fernández Ciudad, S. L. (Madrid)

Impreso en España

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Carmelo Lisón Tolosana

La Santa Compañía

Fantasías reales. Realidades fantásticas



Índice

Introducción.....	11
1. Etnografía	
Capítulo I	Verba Manent 17
	I 18
	II 27
	III 43
Capítulo II	Visionarios. Actores 53
	I 54
	II 62
Capítulo III	La estadea y la estantigua. <i>As da noite</i> .
	Las ánimas 77
	I 78
	II 95
Capítulo IV	Acompañamiento. Señales. Semuldanza.
	Visión 107
	I 107
	II 120
Capítulo V	La compañía. Configuración sintética 131
	I 132
	II 150

2. Interpretación

Capítulo VI	La retórica de la lareira	165
	I	167
	II	176
Capítulo VII	La experiencia epifánica.....	187
	I	188
	II	197
Capítulo VIII	Las dos parroquias	215
	I	216
	II	224
Capítulo IX	Naturaleza de la creencia	243
	I	245
	II	254
	III	262
Capítulo X	¿Qué es la realidad?	275
	I	276
	II	288
	III	297
Índice analítico		306

La Santa Compañía

*A los vecinos de Puebla de Alfindén,
mi pueblo*

Introducción

Al escribir estas páginas he evocado con frecuencia –y con viveza– la escena, ya entrada la noche, en la que un lugareño me contó cómo, hacía menos de veinticuatro horas, se había encontrado de golpe con la compañía; las palabras le manaban a borbotones del interior, el auditorio escuchaba silencioso y yo sentí sobre mí, al terminar, las miradas de todos: ¿qué pensaba yo de todo aquello?, parecían inquirir. Tuve también la sensación del sentido del instante, de estar –por puro azar– en el lugar apropiado, con un excelente narrador y en el mejor momento; ponían todos ellos a mi disposición un capital cultural tan pletórico en signos semióticos como denso en ambigüedad. El relato era, sin duda, excitante e irresistible, reclamaba investigación; el vidente me pareció dotado de rara sensibilidad, y el auditorio, expectante, callaba retándome a una evaluación personal que no pude dar. Esta monografía es mi respuesta.

Invito a entrar en este fascinante laberinto en el que las cosas, los espacios, los tiempos y las personas no son siempre lo que parecen ser, porque lo que parece ser tampoco es siempre lo que es. Pero lo que sí tengo por seguro es algo muy concreto: que la compañía resiste reducción psicológica o psiquiátrica, que imperiosamente exige descripción etnográfica e interpretación cultural, que la cartografía de la psique tiene que dibujarse reproduciendo las corredoiras locales, señalando las instituciones tradicionales vecinales y parroquiales y reproduciendo simbólicamente aspectos de un modo de vida ecológizado. No tengo razón para dudar de que algunos momentos visionarios puedan enriquecerse desde la llamada *endorphin hypothesis* o breve pérdida de la noción de realidad durante la cual las creencias o ideas obnubilan la objetividad empírica, algo que con alguna frecuencia parece que nos pasa a todos cuando militamos en alguna ideología, pero como esa con-

creta investigación requiere categorías analíticas gobernadas por otra episteme y como la dimensión cultural del problema es tan excepcionalmente rica y compleja, a ella voy a dedicar toda mi atención. El credo cultural es mi campo específico de acción.

El Hombre es parte indiscutible del mundo pero no está en él como la piedra, el árbol, el león o la gacela, lo habita pero como en exilio. Trata simultáneamente de acomodarse a la tiranía del medio y de distanciarse imaginativamente creando significado revelador, fusionando existencia y fantasía en un realismo mágico. Éste es el caso de la configuración mental llamada compañía que alcanza el rango óntico de privilegiada *repraesentatio* de un mundo *otro* que da cuerpo a la creencia; mundo significativo en sí mismo, extraño, inquietante y fantasmagórico en el que se refugian el medio físico-geográfico, instituciones y formas de vida huyendo de la crudeza material de la realidad para realizarse en su significado; mundo, por tanto, en el que reaparecen objetos, personas, cosas y fragmentos medio negados, emblematizados, esto es, transformados en imágenes, metáforas, símbolos y mito. La narración compañía, juego de imágenes múltiples y equívocas, de significados imprecisos y vagos como todo *récit*, simbiosis de lo cotidiano y extraño, de lo natural y preternatural, de lo divino y de lo humano exporta los sucesos reales al ámbito de un intermundo sorprendente, arcano y misterioso en el que es difícil distinguir la realidad de su eco, la ficción de la factualidad; *lingua mentis*, trae a existencia las criaturas de la noche, explora lo que está más allá de los sentidos y de la razón, muestra en acción los poderes del espíritu y ensancha los límites de la cultura.

Descendiente de un mito germánico, hija de la experiencia de la *irrémediable inquiétude humaine* bretoniana y espoleada por la demanda de sentido ante la inseguridad de una situación contingente, vulnerable y absurda, la compañía es una imaginativa creación espiritual que aglutina un conjunto de temas últimos metafísicos y aporías humanas como hombre, experiencia, comunidad, sufrimiento, realidad, ética, irracionalidad, libertad y necesidad, el *ethos* del vivir y el *pathos* de la muerte, en un intento poético de curar las heridas causadas por la pura razón, de superar —de alguna manera— lo temporal y finito, de trascender las humanas tensiones irresolubles. El empeño, como en Hölderlin, se resuelve en resignación pero atemperada por la seducción de la alegoría. En su lenguaje algorítmico la compañía es

un extraordinario esfuerzo mental para alcanzar conocimiento, o mejor, sabiduría local, a través y por medio de la imaginación; parte en su dinámico proceso de la riqueza de lo concreto, pero para sorprender el significado universal fusiona deseo con entendimiento, sensibilidad con interpretación.

Esta híbrida onticidad fuerza al investigador a partir de la epifanía del dato etnográfico pero para adentrarse en algunos aspectos de un mundo exótico, extraño, misterioso y preternatural, en el universo de la imaginación y de la creatividad que requiere para su análisis un conjunto de alfabetos mentales diferentes y de direcciones metodológicas tan objetivas como intuitivas que nos permitan la traducción *ad hoc* de reveladoras categorías populares no patentadas en nuestra lógica. La aproximación tiene que ser, además, intensiva y extensiva multiplicando los campos de reflexión (análisis histórico, social, semántico, textual, institucional y cultural). Sólo un arriesgado esquema de instrucciones imaginativas hará posible la incursión –razia, quizás– en ese espacio hermético que es la compañía, *reservoir* de lo maravilloso que se agota, testimonio de una época en ocaso. *Fugit aetas*.

Ni la compañía es una vana ficción ni las preguntas a las que da poética respuesta triviales o frívolas, sino correlatos objetivos de experiencias íntimas, retazos de deseos imposibles, expresiones de profundas verdades humanas a las que todos, incluidos nosotros, tratamos de responder en este *fin-de siècle* porque trascienden nuestras diferencias. No explica, pero como el arte y la religión revela alguna de las fuerzas irresistibles que rigen la vida humana.

No puedo menos de agradecer, y mostrar mi agradecimiento en estas líneas, a los visionarios que tuvieron a bien contarme sus personales experiencias, a aquellos que me repitieron las de sus familiares o amigos o conocidos, a los que con pasión defendieron la realidad de las procesiones nocturnas de ánimas y muertos y, no en menor grado, a aquellos que con tenacidad y rigor argumentaron en contra. También quiero hacer constar mi gratitud a la generosidad de Caja de Madrid y especialmente al Excmo. Sr. D. Jaime Terceiro, que hicieron posible esta monografía cuya lectura deseo sea tan agradable y aleccionadora como su investigación ha sido para mí.

Madrid, agosto de 1997

Etnografía

Capítulo I

Verba Manent

En 1954 entré en contacto, por primera vez, con la *santa compañía* en un texto que la describía; me sorprendió la expresión y sospeché que se trataba de una creación cultural de Galicia al menos lingüísticamente. Tuve además la impresión de que la descripción invitaba a penetrar en un universo mental imaginativo afín al de la creación artística. Me hizo pensar, por otra parte, que el contenido apenas se diferenciaba de lo que conocía bajo la denominación de *estantigua* o *estadea*. ¿Estaba en presencia de un significado errante o de tres signos con la misma referencia semántica? Apunté unas notas que dejé en un fichero, hoy ya antañón, y me olvidé del tema.

Más inmediato y fascinante fue mi contacto en 1964: un lugareño gallego de media edad se había encontrado la noche anterior con *a compañía*; me contaba la escena del encuentro todavía atemorizado. Al pasar por el recodo «do fradiño» oyó acercarse un rumor; prestó atención sobresaltado y vio de repente pasar a su vera a la *compaña*. Eran los muertos de la parroquia, a algunos de los cuales conoció y nombró, que acababan de salir, al tañer las doce en punto de la noche, del cementerio próximo. El cortejo fúnebre se dirigía a la casa de un parroquiano que pronto iba a morir. ¿Era éste consciente de la visita? ¿Le avisaban de la triste nueva? ¿Lo recordaba después? ¿Le comunicaban algún mensaje secreto o de ultratumba? El visionario no sabía responderme. ¿A qué casa se habían dirigido? El visionario no quiso responderme. La curiosidad me forzó a disparar innumerables preguntas, algunas tan fuera de contexto que provocaron sonoras carcajadas en los informantes, quienes, por otra parte, asentían a la veracidad

de lo narrado por su vecino. El diálogo inquisitivo se prolongó por horas. El placer de decir y contar de los informantes me proporcionó toda una aljaba de interrogantes que fui disparando mentalmente al dejar, ya de madrugada, el lugar de la reunión, deseando ser sorprendido por *a compañía* camino de la aldea en que residía: ¿cuál era la estructura de presunciones subyacentes?, ¿y el nudo de conexiones contextuales reales?, ¿qué había de *factum* y de *fictum* en la fascinante narración? En todo caso no tenía duda alguna de que se trataba de un mundo mental creencial no sólo de exuberante riqueza, sino desbordante en profundidad antropológica; narración *à thèse* que debía investigar primero en su detalle etnográfico.

Desde esta fecha, y cada vez que la aguja de mi personal brújula antropológica marcaba insistentemente ese horizonte creencial, prestaba especial atención y diligencia a inquirir sobre el hecho visionario en su plural dimensión, convencido de que esa peculiar antropoética oral, elemento nuclear del complejo síndrome de la muerte, era fuente imprescindible, fundamental para investigar la imaginación cultural de un pueblo en un periodo determinado de su historia. Pero esa fúnebre procesión nocturna, me preguntaba, ¿era algo específico, distintivo y único de ciertas comarcas gallegas —no de todas—, o mostraba paralelos estructurales, simetrías lógicas y analogías de contenido con otras narraciones congruentes de amplia extensión geográfica externa?

I

Narraciones de viajes misteriosos, imaginario-reales y dinámicos recorridos que relativizan el espacio y el tiempo, gozan de profundidad histórica en la literatura indoeuropea; Gilgamesh, Hércules, Teseo, Jasón y Ulises, por ejemplo, son héroes que respetando una cierta verosímil mundanidad penetran en lo fantasmagórico y desconocido. El viajero-vidente reduce el hiato entre lo real y lo imaginario y experimenta emociones misteriosas propias de un mundo *otro* —de carácter saturniano y registro nocturno—, pero siempre desde esta ladera, real, precisa, concreta y objetiva. La imaginación creadora posterior ha renovado el clásico canon primitivo con reproducciones variadas y refundiciones ecológicas que a lo largo de la historia literaria occidental han conformado nuevas configuraciones de aquellos elementos primigenios.

Éste es el caso de las procesiones nocturnas de hadas, héroes, guerreros, ánimas o muertos cuyas narraciones pertenecen, creo, al primitivo ciclo mitológico celto-germánico evocador de la muerte en cuanto misteriosa prolongación de la vida, preponderante en el temprano medioevo alemán. Voy a apuntar, en sinopsis rápida, algunos de los avatares sucesivos y ritmos diacrónicos de esta metáfora básica.

En el siglo X se había consolidado ya, después de centurias de gestación entre los pueblos germánicos, una peculiar mitología épico-guerrera presidida por Tîwaz supremo dios de las batallas. Wotan, rey entre los muertos, suplantó a Tîwaz y dirigió a las almas, en viaje nocturno, al otro mundo. Wotan, a su vez, precedió a Odín, dios de la guerra, de los muertos y de la inspiración. Éste adquirió, por su parte, de Wotan el rol de *psychopompos*: a la noche, volando o a caballo por el aire guiaba a las almas de los muertos que en procesión nocturna se dirigían de éste al otro mundo. Poco más tarde, Odín viene ya asociado en el folclore germano a la leyenda de la *Wilde Jagd* o caza salvaje (*wild hunt*, *chasse sauvage*), conocida también como *exercitus antiquus*, *esercito furioso*, *Wüstichend Heer*, *mesnie furieuse*, *mesnie Hellequin* en España, Italia, Alemania, Inglaterra y Francia, espacio geográfico que, bajo esta dimensión narrativa, configura una vasta área cultural. El *psychopompos* Odín fue pronto cristianizado pasando a ser el demonio quien, con estrépito y terror, guiaba a la procesión nocturna de muertos camino de su mansión eterna. Esta nueva estructura narrativa parece tener que ver con un incipiente modo de vida que inhuma a los muertos, sacraliza los cementerios y los visita periódicamente para venerar a los antepasados¹.

Efectivamente, intriga la coincidencia espacio-temporal que se da –principios del siglo X y área de Trier– entre esa germana narración y otra, de matriz común e idéntica estructura formal pero con detalles y personajes diferentes. El abad alemán R. de Prüm, atento a las creencias populares del vulgo, recoge en el denominado *Canon episcopi* esta variante de la cabalgada de la hueste nocturna que copio en sus rasgos relevantes: «Illud etiam non est omittendum, quod quaedam scelerae mulieres, retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et

¹ Los datos mitológicos los he tomado de H. R. ELLIS DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe*, Penguin, 1964, caps. II y IV. Véase también C. GINZBURG, *Storia notturna*, Einaudi, 1989, pp. 65 ss.

phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudo mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari». Este texto forma parte de las recomendaciones hechas a obispos para que tomen las medidas que crean oportunas para la extirpación de las supersticiones vulgares inventadas por el demonio y creídas por ignorantes mujeres. Al ser incorporado años más tarde al *Corpus juris canonici* adquirió no sólo autoridad sino extensión geográfica y prolongación temporal. Lo repite el obispo de Worms añadiendo a Diana el nombre de Herodías; lo copia Lope Barrientos en uno de sus escritos sobre arte mágica que dedica a Juan II (1405-1454), y a él se refiere Martín de Arlés en 1510, quien conoce el texto del prelado alemán, puesto que une también a Herodías con Diana².

Este conjunto monocorde de textos requiere, al menos, dos comentarios. Añade, en primer lugar, una innovación significativa al núcleo común de la narración. Los personajes en vuelo nocturnal son todos, y exclusivamente, femeninos y siguen en su viaje a una diosa pagana, a cuya llamada obedecen. Se trata, dice el texto, de mujeres *sceleratae*, esto es, malvadas, nocivas, impías y contaminadas, «pervertidas por Satán y seducidas por ilusiones y fantasmagorías demoníacas». Esta originalidad analítica proviene, me inclino a creer, de un universo mental cultural propio de clérigos, en el que la imagen y representación de la mujer sufría, en una de sus versiones, de un *status* marcadamente inferior y en cuyo repertorio tópico de valores venía asociada —aunque no sólo— a la tentación, al demonio y al mal, reproduciendo así la tradicional misoginia judeocristiana³.

Los textos todos hispano-germanos, y otros similares de diferentes naciones que por brevedad omito, transparentan, en segundo lugar, una compleja malla temática común, esto es, un conjunto relacional o red de significación que conecta unas descripciones con otras, dentro de

² Sobre esto he escrito en *Las brujas en la historia de España*, cap. III, Temas de Hoy, 1992.

³ Puede verse como bibliografía ambiental en tres periodos históricos diferentes: VV. AA., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Casa de Velázquez, 1986. B. MONCÓ, *Mujer y demonio: una pareja barroca*, Madrid, 1989, y mi libro *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, varias ediciones.

un género y en el interior de un mismo código cultural. Todo el Occidente culto se rige por la misma sintaxis simbólico-creencial y por el mismo architexto u horizonte de expectativas. Ahora bien, esta intertextualidad es todavía más inclusiva; acrece y acumula significado proveniente de otros textos narrados en otros momentos y ecologías con los que mantiene conexión temático-formal y de intención a través tanto de similitudes como de diferencias porque el tema varía al repetirse. Veámoslo volviendo al siglo X.

En esta centuria tenemos, como queda indicado, dos filones intertextuales: Odín capitaneando a su hueste nocturna compuesta por furiosos muertos maléficos, y a Diana guiando a supersticiosas mujeres engañadas por el demonio en idéntico viaje. Este inicio de cristianización de la misteriosa correría nocturna lo encontramos más desarrollado en los *Historiae Ecclesiasticae libri tredecim*⁴ de Orderico Vitale. Cuenta éste en 1091 cómo un tal Gauchelin, sacerdote de Saint-Aubin de Bonneval, yendo una noche de enero caminando por un estrecho sendero oyó un recio estrépito como si de un ejército en marcha se tratara. Se quedó asombrado al ver una muchedumbre de personas, hombres y mujeres, atormentados por el demonio. Al acercarse el fúnebre acompañamiento pudo el clérigo reconocer a algunos de ellos pues habían muerto recientemente; en conversación con ellos le ruegan transmita mensajes a sus familiares vivos. Al rehacerse del susto piensa que se ha encontrado con la *hueste herlequin* (uno de los nombres dados a la caza salvaje) de la que tanto había oído hablar pero cuya existencia siempre había negado. En esta versión el aspecto agresivo de la cabalgada de Odín aparece no sólo más domesticado, sino transformado en su opuesto: la comitiva mortuoria presenta un carácter moralizante y de exemplum para los vivos. Pero la nomenclatura sigue siendo profana, lo que no extraña al investigador de creencias populares que las tiene que perseguir en sus ramificaciones, meandros lingüísticos, metamorfosis y sorprendentes laberintos.

El obispo de París Guillermo de Auvergne confirma, en la primera mitad del siglo XIII (muere en 1249), que la femenina hueste nocturna viaja guiada no por una divinidad profana, sino por el demonio; no obstante este perfil cristiano, la mesnada se compone odínescamente de innumerable gente a caballo que lucha semejando a un poderoso

⁴ La cita la tomo de C. GINZBURG, *I Benandanti*, Einaudi, 1966, p. 76.

ejército. En esta descripción siguen convergiendo, por tanto, en forma estructurada, los dos tópicos más persistentes, aunque, en conjunto, predominan la raíz y veta paganas. En este mismo siglo el arzobispo J. de Voragine menciona, en su *Leyenda dorada*, como conocidas también en Italia las andanzas nocherniegas de la mesnada femenina. Pero aunque interesante, no es la difusión occidental la razón principal de las citas anteriores; el obispo Guillermo tiene algo mucho más importante que decir. Al reprobar esa vieja superstición como propia de cerebros enfermos y describirla en sus detalles menciona por dos veces el nombre con el que se designa a la creencia en España. Dice taxativamente: «de equitibus vero nocturnis qui [...] vulgari hispanico exercitus antiquus vocantur» y también «vulgaris illa Hispanorum nominatio qua malignos spiritus [...] exercitum antiquum nominant»⁵.

El prelado parisino detecta en la narración francesa y en la descripción española —a pesar de la variación en vocabulario— elementos, temática y valor significativo comunes, lo que le hace pensar en la existencia de una configuración creencial idéntica. Pero ¿por qué esa cabalgada nocturna es llamada en España *exercitus antiquus*? Los dos semas de la expresión latina, con sus núcleos semánticamente marcados, operan como gestos de inclusión de la narración hispana en la mitología germánica. *Exercitus* reproduce, sin lugar a duda, el elemento batallador de las mesnadas de Odín, lo que parece implicar estrecho parentesco por difusión; *antiquus* confirma implícitamente la connotación anterior al señalar el carácter arcaico de la creencia, la cual, no formando

⁵ El origen de la cita es siempre J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlín, 1875, que describe procesiones nocturnas. Me he servido de la «Réplica» de C. MICHAËLIS DE VASCONCELLOS en la *Revue Historique* 7 (1900), p. 17. He recurrido además a la fuente para comprobar la cita que reproduzco en parte porque aporta detalles significantes: «In Frankreich führt ein solches luftgebilde kämpfender geister die benennung Hellequin, Hielequi [...], in Spanien exercito antiguo [...] de equitibus vero nocturnis, qui vulgari gallicano Hellequin, et vulgari hispanico exercitus antiquus vocantur... de substantiis apparentibus in similitudine equitantium et bellatorum, et in similitudine exercituum innumera-bilium, interdum autem et paucorum equitum [...] narratur quoque, quod quidam videns hujusmodi exercitum [...] terrore percussus a via publica declinavit in agrum contiguum, ubi quasi in refugio, transeunte juxta illum toto illo exercitu, illaesus permansit et nihil mali passus est ab illis». Lo he leído en el vol. II de la obra citada de J. Grimm, en la ed. austríaca de 1968, cap. XXVI, pp. 785-786, introducida por L. Kertzenbacher. En N. COHN, *Los demonios familiares de Europa*, Alianza, 1980, pp. 272-274, pueden encontrarse referencias más amplias a G. de Aubergne y a J. de Voragine.

parte de ninguna constelación literaria islámica —o así lo creo—, bien pudo llegar a España con las inmigraciones de suevos y godos⁶.

Gonzalo de Berceo, cuya vida transcurre en la primera mitad del siglo XIII, fue contemporáneo del prelado parisino; como él, tenía conocimiento de la creencia popular nocturna extendida por Castilla. En «El milagro de Teófilo» escribe de un judío:

Sabía él cosa mala, toda alevosía,
Ca con la uest antigua avie su cofradía,

versos en los que el ejército antiguo pasa a ser designado, cambiando de registro, como *uest* antigua (del cultismo eclesiástico *hostis antiquus*), esto es, hueste antigua, enemiga, de demonios. Líneas más adelante la describe a su paso por una encrucijada, la noche ya bien mediada, de esta manera:

Vio a poca de ora venir mui grandes gentes
Con ciriales en manos e con cirios ardientes
Con su rei [el diablo] emedio, feos, ca non luzientes⁷.

En esta torva versión riojana hace cristalizar una estructura actancial precisa que trasciende el particularismo local: una milicia demoníaca, capitaneada por Satán, anula totalmente a la divinidad pagana y a su séquito femenino. Predomina en ella la focalización interna del narrador que va dirigida a potenciar la dimensión moralizante del *exemplum*, pero el significado existencial, la experiencia directa de la visión, aunque relegados a un plano secundón, asoman un tanto a la superficie, lo que es un logro del clérigo de San Millán. También lo es el realce de detalles (medianoche, encrucijada, cirios) que persisten en la etnografía gallega actual. Y aún más importante desde una perspectiva filológico-histórica es la prolongación de su nomenclatura que, en normal evolución, todavía se puede escuchar hoy en Asturias y Galicia.

Pocos años después, hacia 1250, un monje del monasterio de San Pedro de Arlanza compuso el *Poema de Fernán González*. Todo él vibra con es-

⁶ C. Michaëlis, *op. cit.*, p. 17, ve la posibilidad de una transmisión visigótica.

⁷ *Milagros de Nuestra Señora*, vv. 721 y 733.

trépito bélico y ruido de espadas y lanzas manejadas por la incansable mesnada del exigente Conde que la hace andar sin sosiego «noche e día»:

él [Conde] semeja a Satán e nos a sus criados...
los de la uest antigua [a] aquéllos semejamos⁸,

versos en los que reverdece y se potencia la idea germánica del ejército furioso y terrible al analogar el Conde al demonio-capitán y al verse ellos mismos como diablos-mesnada, inicio, por otra parte, de visión *emic*, consecuencia de la delegación de voz que el narrador hace en los personajes. Ahora bien, el préstamo de rasgos paganos materiales se queda en eco y rumor metafórico porque el significado es distintivamente cristiano.

Mientras los viajeros nocturnos continúan su misterioso camino generando cruzamientos conceptuales y conexiones de vocabulario se está produciendo en el Occidente cristiano una consolidación doctrinal importante: teniendo como fondo el horizonte legendario germano se consolida en orgánico cuerpo teológico, y se extiende en el siglo XIII la concepción del purgatorio; esta doctrina de canonistas y teólogos llega al pueblo principalmente por medio de *exempla*⁹. Dante baja al purgatorio y dialoga con los muertos muy a principios del siglo XIV pero en ese mismo siglo está aceptada ya la idea inversa, esto es, de que las ánimas pueden salir del purgatorio para pedir sufragios a sus parientes, y es también en este siglo cuando aparece el purgatorio en algunos testamentos de moribundos. Teniendo todo esto como fondo parece congruente la reelaboración literaria germano-italiana de la creencia matriz: el dominico J. Nieder (1380-1438) recoge la versión popular según la cual las mujeres capitaneadas por Herodías dicen *videre animas purgatorii*¹⁰. Más preciso es todavía Jacopo Passavanti cuando nos dice –siglo XIV– que los viajeros nocturnos capitaneados por el demonio son muertos vecinos y conocidos de los

⁸ Leo los versos en A. REDONDO, «La “mesnie hellequin” et la “estantigua”. Les traditions hispaniques de la “chasse sauvage” et leur resurgence dans le “Don Quichote”», *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVI-XVII siècles)*, Burdeos, 1983, pp. 1-27 (p. 6).

⁹ J. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, 1985, pp. 84 ss. Cito por la ed. de 1991. Del mismo autor: *La naissance du Purgatoire*, París, 1981.

¹⁰ C. Ginzburg, *I Bannanti*, cit., p. 66, n.

que los ven¹¹, lo que, obviamente, implica que vuelven a sus antiguos lugares de residencia. Bernardo Basin, canónigo de Zaragoza y maestro en teología por la Universidad de París, repite a finales del siglo XV en su *De actibus magicis ac magorum maleficiis* que algunos creen ver a las almas del purgatorio en procesión nocturna¹², y el franciscano Alfonso de Espina las describe por las mismas fechas en su conocido *Fortalicium fidei* de 1495 como almas en pena que vagan por mandato de Dios. La transformación por inversión de actantes ha sido completa.

Mientras el contenido poemático propio de una Castilla guerrera cristaliza, en concordancia con el *ethos* del tiempo, en procesión de almas en pena, el vocabulario berceano-arlanzón muestra reelaboraciones en consonancia con la evolución del castellano. Íñigo de Mendoza se refiere a «la hueste más antigua» en sus coplas de *Vita Christi* de 1470¹³, expresión que se reproduce en la contracción «huestantigua» de *La Celestina*¹⁴ a finales del siglo XV, mientras que aún encontramos «mala güeste» en el batihoja Lope de Rueda en la primera mitad del siglo XVI¹⁵, «hueste antigua» en Francisco de Villalobos en 1544¹⁶ y «estentigua» en J. Uzeda de Sepúlveda¹⁷. Pero paralelamente y con más brío camina la voz «estantigua» que se impone desde principios del siglo XVI y llega hasta hoy en algunas comarcas de Galicia. Nombran a la «estantigua» Diego Guillén de Ávila en 1511, Hernando Alonso de Herrera en 1517, la anónima *Comedia serafina* de 1521, Diego Hurtado de Mendoza que la usa todavía en su *pedigree* germano en 1575, Luis de León en 1583 y Covarrubias y Avellaneda y Quevedo y Góngora y Nieremberg y Salas Barbadillo, etc., puesto que llega a hacerse tópico en ilustrados y pueblo. De esta forma una antigua leyenda germana se reviste de un vocabulario hispano-latino cristianizándose a la vez; en su vertiente negativa o de dureza evoluciona de caza salvaje y

¹¹ N. Cohen, *op. cit.*, pp. 276-277.

¹² *I Benandanti*, cit., p. 67, n, lo mismo que la cita que viene a continuación, p. 76, n.

¹³ A. Redondo, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ P. 247 de la ed. de Clásicos Castellanos.

¹⁵ Sí son de él los Autos *Los desposorios de Moisés y Naval y Abigail*. Véase la p. 247 de la nota anterior con el comentario de J. Cejador y A. Redondo, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶ J. COROMINAS y J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, Gredos 1989, «estantigua».

¹⁷ J. E. GILLET, «Corominas' Diccionario», *Hispanic Review* XXVI (1958), p. 277. De las pp. 277-279 tomo las referencias que siguen.

ejército furioso a espíritus maléficos en algarada nocturna, a cortejo de espectros, a muertos y a almas en pena. En el largo caminar ha ido prodigándose en pluridimensionales radiaciones semánticas afines, pero siempre ha hecho posible una lectura preternatural de una narración maravillosa y terrible.

Esta mirada *en arrière* ha descubierto la existencia de una micro-entidad histórico-cultural o campo inteligible de estudio cuya exploración analítica ha obligado a conjugar dilatadas geografías y amplios periodos temporales occidentales. Pero en una pesquisa de este carácter no hay espacio para la precisión microscópica propia de la intensa etnografía campera, primero por la complejidad del tema, segundo por la escasez del testimonio documental, tercero por la transformación continua del canon en sus detalles, actantes y nomenclatura y cuarto por el carácter pluridimensional de la narración cargada de variables connotaciones teológico-simbólicas. El mundo imaginario viene siempre marcado por su trama laberíntica y por la ambigüedad, lo que da pie a continuas transformaciones significativas pero dentro de un orden y sobre el mismo tema original. La heterocronía va con la heteroglosia; la exploración etnohistórica se realiza en un bosque de posibilidades en el que las sendas direccionales se bifurcan reiniciándose variantes que o mueren pronto o se desarrollan con lozanía según lugar, tiempo, tradición, contexto e historia. La contingencia, la posibilidad y el azar tienen en todo ello su parte.

Otro *caveat* para justipreciar la propuesta línea evolutiva de la leyenda es la ausencia de narración *emic*; no sabemos, realmente, qué pensaba el pueblo de la última Edad Media o del Barroco sobre estas procesiones de muertos, desconocemos el mundo mental de creyentes y no creyentes, sus respectivos argumentos y comentarios. La tradición literaria que nos ha llegado es culta, elitista, clerical; no garantiza, por tanto, la precisión de la narración local ni el exacto significado de su contenido. La palabra escrita no está siempre por la hablada. Las inferencias que de la cultura escrita clerical hacemos relativas a la cultura oral popular no son observables o comprobables por falta de etnografía pertinente y porque se trata de dos modos diferentes de enfoque, siendo el uno nada más que murmullo o eco distante del otro.

También es cierto, por otra parte, que los clérigos, debido a su labor evangelizadora, estaban expuestos a la cultura popular, a su contenido y, sobre todo, a sus creencias paganas o heterodoxas; de aquí la vero-

similitud de las noticias que nos dan provenientes de la permanente tensión entre dos concepciones o fuerzas heterogéneas y opuestas. Además es imperativo subrayar para reforzar el argumento difusionista, el carácter universal, generalizador, centralizante y asimétrico de la cristiandad en su nivel pensante superior. Clérigos, abades y prelados repiten y extienden de Alemania a España y de Italia a Inglaterra los mismos conceptos pertinentes y hasta, a veces, las mismas palabras, y éstas son las que nos han llegado a nosotros en su virtualidad englobadora y homogeneizante.

Por todo esto –pero teniendo también en cuenta las reservas anteriores– creo que el argumento aglutinador e interpretativo que he desarrollado es sugerente y relega a segundo plano la vaguedad e imprecisión señaladas. La eclesiástica y la popular son dos culturas conversantes, en incesante diálogo, con fronteras lábiles y préstamos frecuentes; no se pueden ignorar ni tergiversar recíprocamente en grado extremo. La sistematicidad y permanencia de ciertos elementos alegóricos en su variación externa, su filiación convergente más su expansión geográfica sugieren, por una parte, una cierta arqueología espiritual común y solidaria y, por otra, una cierta unidad cultural formal o *Familienähnlichkeiten*, algo así como un *mini-corpus* proteico-mítico distintivo que durante la Edad Media y posteriormente compartió el Occidente europeo. Contribuye a validar esta doble inferencia el modo narrativo o forma de organización del material por contenido y cronología, esto es, por secuencias contingentes de sucesos que a pesar de la transformación de significado y permutación de elementos pueden ser encuadrados en una misma configuración sincrética debido al acuerdo o fondo común que subyace a su información (la vida después de la muerte) o axiología. Estantigua es, sin duda, un castellanismo pero también es un legado cultural occidental.

II

El préstamo de rasgos, los significados y usos análogos tanto del concepto matricial germánico como de su vástago cristiano medieval, el esporádico retorno al pasado y la proliferación léxico-semántica siguieron su plurisecular viaje evolutivo después del Barroco. Voy a intentar trazar las grandes líneas, nada más, del trayecto evocando, ante todo, el espíritu de la narración, pero ciñéndome ahora a Galicia y después al mundo cultural céltico en un breve *excursus* comparativo para

poder justipreciar la singularidad de la creación poético-espiritual gallega.

Parece poderse rastrear en los documentos inquisitoriales de finales del siglo XVI y principios del XVII referentes a Galicia la existencia de una creencia popular sobre una dinámica ubicación de las almas de los muertos locales y la posibilidad de contacto con ellos. El orensano Alonso de Toro, labrador, fue testificado en 1571 por un vecino del lugar que «estando en cierta parte y pasando muchos mosquitos por allí dijo [...] que [...] eran brujas que iban al pan a la montaña». Ante el desacuerdo de su vecino dijo que «eran almas de finados, que había mucho tiempo que ninguno había ido al paraíso ni al purgatorio ni al infierno»¹⁸. Seis años más tarde otro orensano, Baltasar de Araujo, fue también testificado ante la Inquisición por afirmar «que cuando un alma salía del cuerpo de uno no se juzgaba luego, ni iba a la gloria ni al purgatorio ni al infierno, sino que andaba por ahí»¹⁹. El lucense y embaucador Alonso de Mouço recorría las aldeas a principios del siglo XVII a pesar de sus setenta años, haciéndose pasar por «hombre santo». A una mujer le dijo que su madre estaba en el infierno, pero no su marido, porque «andaba por allí penando»²⁰. Por último, la viuda Hermida, de cincuenta años, curandera ambulante por los lugares del obispado de Tuy, afirmaba «que los miércoles y sábados se juntaba en el otro mundo, en audiencia con las ánimas del purgatorio»²¹.

Aunque pocos, los casos son reveladores y significativos, primero por su contenido básicamente similar, por su cronología coincidente y por su dispersión geográfica; no son patrimonio de una sola comarca. Segundo, porque ejemplifican de manera puntual el modo de propagación de la creencia. Curanderos trotamundos, ensalmadores y brujo-sabias itinerantes²² vendían remedios salutíferos pero presenta-

¹⁸ Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, Legajo 2042, cuadernillo 8, caso 97.

¹⁹ AHN *op. cit.*, núm. 18, fol. 3v.

²⁰ *Idem*, fols. 11 ss.; septiembre de 1604, agosto de 1605, núm. 42.

²¹ *Idem*, cuadernillo 54, caso 7, finales 1612-1613, fol. 3v.

²² La iglesia excomulgó desde el principio a estos curanderos, charlatanes, adivinos, hechiceros, etc., que andaban buscando sustento por los lugares, como prueban los Sínodos de Santiago en 1289, pp. 275 y 284; de Tuy en 1528, p. 402; de Orense (1543-1544), pp. 159 y 234-235 y Mondoñedo en 1541, pp. 75 ss., recopilados bajo la dirección de A. García en *Synodicum Hispanum. I Galicia*, BAC, 1981. Sobre la brujo-sabia en la actualidad puede verse mi *Brujería...*, cit.

dos en marco religioso de su invención en cuanto a detalles; estrategia de acercamiento, diálogo y modo de seducción de gentes del pueblo apropiados, porque éstas piensan, en realidad, de la misma manera, esto es, frente o en paralelo al catecismo y al sermón que no ocupan mucho tiempo en la vida rural.

Si tenemos en cuenta las difíciles condiciones de vida debidas al aislamiento, pobreza, necesidad, enfermedad temprana y presencia continua de la muerte, no extrañará la creación de una muy popular *do-it-yourself-religion* que deriva gran parte de su impulso de una forma de piedad focalizada no tanto en el dogma ni en la enseñanza oficial cuanto en la petición de ayuda sobrenatural en las frustraciones, miedos, enfermedad y muerte de miembros de la familia y de la comunidad. Al solapar los curanderos híbridos remedios (plantas, brebajes, oraciones, conjuros, etc., que en las citas anteriores he omitido) con revelaciones de ultratumba relativas al estado de seres queridos difuntos, articulan experiencias vitales y antepasados en una peculiar narración paralela a la del purgatorio ortodoxo, estructurado todo desde la cohesión interna de un modo concreto de vida en el que la casa, el linaje y la parroquia son determinantes. De aquí que esas enunciaciones individuales curanderiles sean, en realidad, casos particulares de formulaciones de temas generales, testimonios de la sociedad que los crea y de la cultura que los informa y les hace significar; sólo tienen sentido y son comunicables en el interior de un conjunto de presunciones, expectativas y creencias colectivas, de la mayoría. Ese discurso verbal es social.

Tercero, la lateralidad de los textos citados con respecto al núcleo de testificaciones de que son acusados, hace que las referencias a las ánimas y al purgatorio vengan menos mediatizadas por interpretación tergiversadora. No obstante esta primera apreciación, esas almas errantes que sin reposo ni sosiego²³ merodean o pasan por el firmamento local, pueden comportarse como espíritus benéficos de los vivos —último caso— o ser potencialmente analogables a brujas —primer caso—, ambigüedad y bivalencia características de la etapa de adaptación y conformación ecológica de una politrópica narración. Tampoco concretan los testificados la ubicación del purgatorio, ni especifican los límites

²³ En el siglo XVI estuvo extendida en el Occidente la creencia en espíritus que, sin ser *ángeles o demonios*, viajaban en perpetua moción; espíritus medios que al no tener residencia fija daban pie a especulación un tanto heterodoxa. W. EMPSON, *Essays on Renaissance Literature*, vol. II, Cambridge, 1994, cap. «The Spirits of the Dream».

de ese espacio misterioso por el que viajan las ánimas de los que fueron. Se ven, desde luego, localmente, lo que hace presumir que su centro de acción o que el comienzo y final de sus correrías se halla en la comunidad en que vivieron. Parece que tanto el motivo sobrenatural como el que los actores sean difuntos adquieren fuerza de indicadores de su probable conexión con el cementerio parroquial. Veámoslo en contexto.

Aunque la circunscripción parroquial es, como en el resto de España, mucho más antigua²⁴, cobra, ciertamente, empuje y vigencia durante el siglo XVI. Su peso numérico regional —más de 3.300—, su dispersión geográfica y sus funciones organizativas, además de las religiosas, hacían de la feligresía rural el centro generador de actividad cívico-ritual. Al frente de cada iglesia parroquial había un rector con obligada residencia; el Sínodo de Tuy²⁵ de 1528 ordena que el cura de ánimas resida «en la cabeça de la parrochia [sic] donde esta la yglesia principal [...] pues para esto tienen diputado casas y casales cabe la yglesia». Cada párroco ha de tener un sacristán que enseñe a leer y escribir a los niños, las oraciones y los mandamientos; esto lo debe hacer «en la cabeça mañanas y tardes» y, como el cura, el sacristán deberá residir «en la cabeça del beneficio». En este mismo Sínodo se nombran los libros a guardar en la iglesia. El tiempo es también parroquial: además de las fiestas del ciclo litúrgico que marcan y dividen el tiempo está ordenado «Que en cada yglesia se taña cada día la campana [...] a boca de noche»²⁶, hora crepuscular para comenzar el descanso y rezar un Ave María. La última morada de todo vecino es, necesariamente, parroquial, se ha de sepultar en el cementerio de la feligresía; el que por alguna razón de peso elija sepultura en otra parroquia, no podrá olvidar la propia en su manda. El obispo orensano González Orozco obliga a que de la donación otorgada «aya la meytad aquella yglesia donde hera feligres»²⁷. Más aún: en el Sínodo de Mondoñedo de 1534 se regula que si uno fallece fuera de la parroquia los derechos de las

²⁴ Sobre su evolución en Galicia, puede verse *La parroquia rural en Galicia* de J. FARÍÑA, Madrid, 1975. Para una perspectiva antropológica actual, véase mi *Antropología cultural de Galicia*, Akal, cap. III.

²⁵ Remacha lo preceptuado por los Sínodos de Santiago de 1229 y 1313. *Synodicon...*, *op. cit.*, p. 293; para la cita, pp. 455, 417-418 y 467.

²⁶ Orense, Sínodos 1543-1544, *op. cit.*, p. 247.

²⁷ *Synodicon, op. cit.*, p. 123. Su obispado va de 1395 a 1408.

exequias deberán pagarse al cura de la parroquia de que era miembro²⁸. La parroquia con su iglesia y cementerio, con las procesiones de difuntos y las sepulturas²⁹ sobre las que se rezan solemnes responsos, no sólo marca y define, sino que fija el cuerpo del feligrés hasta hacerle formar parte consustancial con sus propios cimientos³⁰ al obligarle a permanecer en su ámbito telúrico en reposo eterno. De esta forma y con espíritu de retrospección —al que incita la ideología de la casa³¹— se crea una forma exclusiva de existencia: la parroquia de los muertos. Con toda esta red de propiedades objetivas y con este campo cronotopológico de fuerzas creo verosímil esperar que la conocida narración de la procesión nocturna fije pronto la entrada y salida de las ánimas en el panteón parroquial.

Costumbres, instituciones, creencias y narraciones vienen sinco-padas por ritmos discursivos en un *punctum* a finales del siglo XVI y principios del XVII desde el que casi necesaria e imperceptiblemente se va a saltar a algo que, en realidad, no contienen ni la sintaxis ni la experiencia. Ahora bien, como los elementos iniciales están ahí, en autoostensión, siguen su proceso ecológico y acumulativo invitando a la imaginación creadora a una más congruente representación metafórica de las relaciones y espacio local. Y como lo total y radicalmente innovador es incluso difícil de concebir, tanto la narración como los modos de experiencia tienen que venir enmarcados en un pretexto y acomodados en un fondo o contexto que hagan posible su intelección³². En todo comienzo, se ha repetido, hay recuerdo. Y como, a la vez, los elementos retórico-institucionales básicos —*signatura rerum*— se hallan presentes en la Galicia del siglo XVII, la innovación parcial, con su inherente cortejo de intención y azar, está también ahí al menos en estado latente, lo que implica que la estantigua en su formulación regional de *compaña* está llamando a la puerta. Sólo falta su concreción en una representación sinóptica, un *réarrangement du préexistant* a lo Bergson.

²⁸ *Idem*, p. 62.

²⁹ *Idem*, p. 487, Sínodo de Tuy de 1528.

³⁰ Recuérdese que algunas sepulturas están en el interior de la iglesia y que muchos cementerios gallegos forman parte de la misma.

³¹ Me remito a *Antropología cultural de Galicia* para el desarrollo de este concepto.

³² Sobre el posible uso etnológico de estos conceptos he escrito en el cap. III de *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, 1986.

Pues bien, la cabriola imaginativa más la palabra decisiva se produjeron, con un aceptable grado de probabilidad, después de principios del siglo XVII. Testigo el P. Martín Sarmiento, el primero, según los datos de que dispongo, en rubricar de manera expresa, en frase tan certera como escueta, la hipótesis que estoy sugiriendo. Dotado de sensibilidad lingüística y buen catador de la creencia popular, se afanó por recoger en un viaje por Galicia en el verano de 1745, todo un vocabulario de nombres, expresiones y frases distintivas recién caídas de los labios de sus informantes. Uno de estos breves apartados dice taxativamente: «*Hostia, hostea, ostia*. Lllaman también así a la compañía (o *hueste*) tan famosa en Galicia. Viene de *hostis*, y de aquí *hueste*». Y sigue: «*Estantiga*. Todo género de fantasma nocturna [...]»³³. En esta parquedad de palabras está emboscada toda una plural revelación que vale la pena glosar. Para Sarmiento, «compañía», «hueste» y «estantiga» son conceptos equipolentes, correferentes, variaciones verbales de una unidad cultural discursiva que paulatinamente se ha ido conformando por el crecimiento contextual e intertextual de un significado histórico. Pero hay algo más que solidaridad léxica y convergencia metafórica en el apunte del benedictino: Sarmiento realza en superlativo tanto la extensión regional como la antigüedad de la narración, puesto que una «tan famosa» creencia «en Galicia» requiere un cierto tiempo para propagarse, aseveración explícita que fácilmente retrotrae la versión y nombre locales al siglo XVII. Además, al homologar en un solo toque de pluma «hueste», «estantiga» o estantigua y «compañía» reactiva la morfología tradicional de la narración (caza salvaje, hueste antigua, estantigua) y de paso y oblicuamente marida el canon con la fuerza creadora de la cultura gallega infundiendo a la forma una visión local.

Al P. Sarmiento debemos algo más. En el *Catálogo* ensancha el espacio semántico de compañía de esta esclarecedora manera: «llaman hacia Orense *xaira* a la hueste, compañía y *estantiga nocturna*». Y más adelante: «*Jâns, as jans*. Dícese hacia Orense: fulano *vio as jâns*, y es lo mismo que ver la *compañía* o hueste». *As jâns o xans*, nombre este último con el que todavía hoy se conoce a la compañía en ciertas áreas (véase

³³ F. M. SARMIENTO, *Catálogo de voces y Frases de la lengua gallega*, ed. y estudio de J. L. Pensado, 2 vols., Salamanca, 1970 y 1973. A partir de la p. 261 se reproduce la *Memoria de algunos nombres, verbos, expresiones y frases, etc., de la lengua gallega, que oí, estando en Galicia el verano de 1745, y con especialidad estando en la villa de Pontevedra*.