

CASTIGOS FIGURADOS A JUDAS Y JUDÍOS EN LA SEMANA SANTA ESPAÑOLA.

El caso particular asturiano

Reinerio ÁLVAREZ SAAVEDRA

reinerioalvarez6@gmail.com

PUNISHED FIGURES TO JUDAS AND JEWS IN THE SPANISH PASSION WEEK. The particular Asturian case

Resumen: En el presente trabajo se trata de determinar la extensión, contenido, razón, vigencia y caducidad de un objeto cultural consistente en una práctica que necesariamente debe ser abordada, a los efectos de suficiente comprensión, desde consideraciones hechas bajo enfoques de la Antropología, Sociología, Historia e incluso Psicología. Los elementos que la componen vienen informados a través de fuentes primarias y secundarias suficientemente autorizadas. Nos interesó el porqué de su subsistencia hasta el último tercio del siglo XX y la casi ausencia de interés académico, siquiera fuera por su peso dentro del elenco de las tradiciones locales asturianas.

Abstract: The present work tries to determine the extension, content, reason, validity and expiration of a cultural object consisting of a practice that must necessarily be approached, for the purposes of sufficient understanding, from considerations made under anthropology, sociology, History and even Psychology. The elements that compose it are informed through sufficiently authorized primary and secondary sources. We were interested in the reason for their subsistence until the last third of the twentieth century and the almost absence of academic interest, even for their weight within the cast of local Asturian traditions.

Palabras clave: Judíos. Judas, Semana Santa. Iglesia. Celebración. Fiestas de Judas
Jews. Judas, Holy Week. Church. Celebration. Festivals of Judas

Introducción: la tradición de “matar judíos” (figuradamente) durante la Semana Santa en Asturias

“Hay tres jueves que relucen más que el sol, Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión”, según el refranero popular, aunque existen más variantes. Son paremiologías descriptoras de la coincidencia del jueves con algunas celebraciones católicas, no obstante en muchas partes el Corpus se celebra al domingo siguiente del día señalado. Es un dicho español pero cobra especial significación para los hechos consistentes en “matar judíos” dentro de Asturias. El Jueves Santo es una de las jornadas más importantes del año litúrgico porque se celebra la “Institución de la Eucaristía”. Terminada la Cuaresma, esta ceremonia discurre en un ambiente ciertamente inquietante: gozo por el sacramento eucarístico y ahogo debido los sucesos que han de acaecer en la memoria. Toda vez repartida la Comunión, se traslada el Santísimo Sacramento en procesión al Monumento o “Altar de la reserva”¹: efímero, fuera del presbiterio y de la nave central (optativamente se puede ubicar en una capilla lateral e incluso fuera del recinto sagrado). Allí se deposita el copón con el Santísimo (cubierto por el canopeo): queda cerrado y el oficiante va retirándose, circunspectamente, a la sacristía acompañado de ministros y acólitos.² En el Diccionario de autoridades (RAE, 1990) el Jueves de la Cena o Jueves Santo figura como:

“Aquel en que Christo nuestro bien instituyó el Sacramento Eucharístico, en la cena que tuvo con sus Apóstoles para celebrar la Pascua. Latín. *Feria quinta in coena Domini*. CHRON. GEN. part. 3. f. 72. El Rey envió luego a decir al Arzobispo, que fuese a él a la Cibdad de Oviedo, y esto era *Jueves de la cena*” (RAE, 1990:II, 327).

Pero el Jueves Santo no es el único día de la Semana de Pasión en que transcurren los episodios estudiados, éstos se desarrollan durante el Triduo Pascual según la costumbre de cada lugar, que los dirigen a unas u otras fechas. El hecho central de la “matanza simbólica de judíos” deambulaba en el ámbito asturiano principalmente el Jueves Santo, pero cabía también en el Viernes Santo.

Pareciera que espectros del pasado están al acecho y los vástagos de la repugnancia patriotergera emergen raudos casi hasta nuestros días inopinadamente (cosa común en el orbe) como aborrecedores del supuesto extraño (en este caso “el judío”). Esa actitud contra el hebraísmo subsistió³ en Asturias, con otros elementos, “matando judíos a modo folclórico”, para condenar por medio de tan improcedente ritual a “quienes mataron a Jesús”.⁴

En esta fase de presentación es cuando cabe preguntarse la existencia, o no en su caso, de un antihebraísmo histórico característico español a partir del siglo XVIII manifestado, como poco, en aspectos residuales de hechos con mayor significación sociocultural antecedente. Podemos afirmar que sí, y su precedente radicaría en los estereotipos mantenidos persistentemente a través de la historia de española:

“[...] si desde luego hay antijudería o antijudaísmo, ya que la pertenencia al judaísmo se torna en signo de enemiga del Estado-Iglesia, era antijudaísmo en un puro *positum* o postizo, que ni siquiera tiene en cuenta la calidad del judío, y funciona, según dije, como estereotipo político para designar todo lo que no es la antropología del cristianismo-español viejo” (Lozano, 2007:29).

1 Porque allí se “reserva la hostia consagrada”.

2 Pueden producirse ciertos cambios permitidos por la Iglesia.

3 Respecto a épocas anteriores al siglo XV para todo el ámbito español.

4 Esta justificación se repite en todos los lugares donde se produjeron los hechos tratados u otros análogos.

Asturias, casi sin judíos residentes, no se sustraía al “antisemitismo castizo” hispano del XIX.⁵ Álvarez Chillida analizó, desde el punto de vista social y religioso, la concepción castiza del antijudaísmo español, abanderada por determinados grupos tradicionalistas defensores del Antiguo Régimen, tales como los absolutistas, carlistas y las reacciones de sus contrarios: liberales o progresistas. Sin embargo, ese antijudaísmo en ausencia notable y notoria de judíos presentes se convierte intelectualmente dentro de España al antisemitismo racial durante el paso del XIX al XX, es el caso de Sabino Arana –entre otros muchos– dentro de cuya obra se leen afirmaciones de “antisemitismo racista” (Álvarez Chillida, 2002).

Para finalizar la parte introductoria indicaremos que circulamos por el texto tratando alrededor de las actitudes contra lo judío, en una apreciación amplia. Que estamos ante unos eventos atribuidos erróneamente en exclusiva al Principado viene recogido por varios estudiosos interesados en la cuestión, que sin el necesario rigor se refieren a la “costumbre asturiana de matar judíos” sugiriendo una exclusividad o especialidad respecto a España, es el caso del autor de *España Mágica* (Sánchez Dragó, 1997). Éste, igual que otros, no tiene en cuenta el espacio más extenso a través del cual se desenvuelve dicha costumbre con diversas y apariencias e intensidades.

Casos documentados en el Principado de Asturias

Como paso previo, debemos señalar que Asturias se comprende en tres macro comarcas, subregiones o zonas (Morales; Murcia: 1987) dentro de las cuales se verifica íntegramente el objeto de investigación, con lo que nos podemos adelantar hablando de un fenómeno identificable en el conjunto de Asturias: Centro, Occidente y Oriente. Es cierto que caben muchas otras divisiones pero hemos escogido la diseñada por Guillermo Morales y Emilio Murcia en razón de la coherencia investigadora con una comprensión del espacio que gozase de aquiescencia generalizada y fácilmente entendible para cualquier aproximación del ajeno a los extremos de las bases que articulan e informan la Ordenación del Territorio.

La cuestión se concentraba en la befa montada el Jueves o Viernes Santo. De esta guisa se vaciaban, casi en mera querencia,⁶ al final de la misa de Jueves Santo en Proaza (zona Centro) dentro y fuera de la iglesia. Había ruidos, golpes y sonido de carracas⁷ sonando en clima de fiesta. La parroquia mantuvo dicha práctica hasta tiempos recientes (Álvarez, 2014).⁸ Otra hecatombe discurría parecida en Caravia (Oriente de Asturias), bastante tiempo antes:

“Al empezar los maitines [el día de Jueves Santo], los que llevaban los

5 Para diversos periodos se ha acuñado el término “castizo” al referirse a realidades diferentes moduladas ideológicamente en cada momento. A principios del presente siglo se habló, en referencia la economía española, del “liberalismo económico castizo”.

6 Las personas que asistían a los Oficios apenas percibían el sentido de lo que estaban celebrando, para ellos se trataba de una manifestación tradicional en la que imperaba lo espontáneo, contrastando con los demás días de la Semana Santa y Cuaresma.

7 “CARRACA. Es también un instrumento de madera de que usa la Iglesia en el tiempo en que en la Semana Santa no toca campanas, para hacer señal a los Oficios Divinos. Tiene una rueda de madera con rayos que se mete fija en un palo, a quien abraza otro grueso y de cuatro esquinas, hecho una hendedúra hasta la mitad, y a las dos orejas dos agujeros, que entran en el mismo palo abrazando la rueda; pero holgados: y a un lado de la misma hendedúra se clava una tablita delgada, a la qual hiriendo la rueda con las puntas al mover el brazo al rededor, hace un ruido desapacible. Latín. Crepitaculum. BARBAD. Coron. fol. 98. Se calzaron unas castañetas tan philistéas, que pudieran ser tablillas demandaderas de San Lázaro, y aun carracas horribles en una noche de tinieblas. PANT. part. 2. Rom. 18” (RAE, 1990: I, 192).

8 En general, la conclusión definitiva –allí donde todavía se celebraban estos actos– se produce a partir del Concilio Vaticano II; no obstante la mayoría se habían empezado a suspender en décadas anteriores.

*bárganos*⁹ formaban una circunferencia en el centro de la iglesia, y cuando el sacerdote apagaba la última vela, para matar a los judíos se ponían de rodillas y empezaban a descargar fuertes golpes sobre las losas de la iglesia, hasta que los palos quedaban hechos astillas. Esta costumbre fue suprimida hace doce años “(Llano, 1982: 220).¹⁰

Añade que aquellos más jóvenes iban armados con matracas¹¹ y ronquiell¹². Braulio Vigón, en su vocabulario de Colunga (subregión Central), trae a las mientes el tema enunciando para el término *xudíos*: “Judío [Cast. Ant.: *iudío*]= *Mat’los xudíos*: tocar las carracas en la iglesia al concluirse las tinieblas el día de Jueves Santo” (Vigón, 1955: 475). Disponemos de referencias dentro del concejo –aparte de la propia de Colunga (capital municipal)- en las parroquias de Libardón o Pivierda, al oeste en las riosellanas¹³ de Berbes o Leces y varias al este de la ría de Villaviciosa, colindantes con feligresías colunguesas, entre numerosos otros ejemplos cercanos (Álvarez, 2014).

Los parroquianos de Cangas del Narcea (en el Occidente astur), antaño Cangas de Tineo, buenos gestores del fragor,¹⁴ la entamaban a golpes de puño, manotadas sobre las paredes y bancos, e incluso aprovechaban la sonoridad de la carpintería del confesionario (Álvarez, 2014). De igual manera que en otros sitios reinaba la carraca, pero para mejor atronar (y más a mano que los instrumentos musicales) muchos mozos iban provistos de parazas¹⁵ que son cortezas de árboles dedicadamente preparadas para la ocasión. Las carracas y matracas eran sustitutas naturales (en el universo ideal del católico) de las campanas durante fechas tan señaladas, dado que éstas dejaban de tocar el anuncio de los Oficios pasa a ser avisados por aquellas.

“Existe la asociación de las Tinieblas a lo infernal y a las carracas y matracas. En contrapartida se asocian las campanas y campanillas con la luz y el cielo. Por esa razón, en la España medieval cristiana las carracas y matracas se utilizaban durante las procesiones en los días fúnebres de la Semana Santa como sustituto de las campanas, pues éstas se mantenían en silencio como muestra de luto” (Lozano, 2007: 664).

“El sonido de la campana simboliza el poder creador [...] En cuanto a su posición, al aparecer suspendida tiene relación con el elemento místico que envuelve a todos los cuer-

9 “*Bárganu*: estaca llantada en vertical, que s’emplega con otres pa zarrar praos o finques” (Diccionariu de la Llingua Asturiana, 2000: 152).

10 Este texto se publicó en 1919 por lo que la práctica se verificaría todavía a principios del siglo XX.

11 “MATRACA. s. f. Cierta instrumento de madera con unas aldabas o mazos, con que se forma un ruido grande y desapacible. Usan de ella los Religiosos para hacer señal a los Maitines: y assimismo sirve en lugar de campana en los tres días de la Semana Santa. Covarr. dice se llamó Matraca por la figura Onomatopeya, del sonido que forma. Latín. *Crepitaculum ligneum*. CAST. Hist. de S. Dom. tom. 1. lib. 2. cap. 65. Suelen los Frailes, quando alguno está en lo ultimo, llamar a todo el Convento (sea de noche, o sea de día) con unas tablas o *matraca*, porque se hallen todos en la muerte de su hermano” (RAE, 1990: II, 514).

12 “Ronquiella, La : *sust.* Matraca, xuguete o instrumentu [compuestu d’un mangu con una rueda dentada sobre’l que voltia una llingüeta qu’al dar cola rueda mete munchu rufu]. 2 Cosa, oxetu [que fai rufu grave o molestu]. 3 Cuernu [que faen sonar los pastores p’avisase, pa espantar a dellos animales]. 4 Ronquera. 5 Dificultá [p’alendar]. 6 *fam.* Persona [que cafia, que molesta]” (Diccionariu de la Llingua Asturiana, 2000: 1083).

13 Ribadesella: concejo del Oriente colindante con Caravia y cercano a Colunga.

14 En Cangas del Narcea se celebra durante las fiestas de la Virgen del Carmen “La Descarga”: un lanzamiento de miles de voladores (cohetes) que retumban en el cielo de la villa cubriéndola de humo.

15 “Paraza, la: *sust.* Corteya [d’un árbol, d’un frutu]. 2 Raxa, tayada [de daqué]. Forgaxa, porción [pequeña de madera, de lleña que queda al forgar]. || A paraces, quitando’l pulgu mui gordo” (Diccionario de la Llingua Asturiana, 2000: 900).

pos colgados entre el cielo y la tierra” (Morales y Marín, 1984: 83). En la muerte del hijo de Dios las campanas dejan de tañer y es cuando las carracas se utilizan como auxiliares. Dentro del Principado de Asturias estos instrumentos entran simbólicamente en el juego del ritual tratado para clamar por la venganza del pueblo a medio de un sistema permitido, tolerado y aderezado al fin de ajustar cuentas con el prójimo indeseado –o condenado-. Corrientemente se relacionaba cada vuelta de carraca con la muerte de un judío (Álvarez, 2014).

En el Centro de Asturias rebosan más ejemplos, los siguientes son de ese espacio. Por el concejo de Aller, en Felechosa, a la tarde iban los mozos y chaveas a la iglesia con palos, si eran de nozal¹⁶ mejor. Formaban un círculo esperando el pláceme del sacerdote parapetado tras el altar, para empezar a descargar golpes encima del suelo. En otros casos, como el de Nembra¹⁷, bastoneaban también la piedra sacramental. Después la parroquia hacía acopio de las astillas resultantes, porque encajadas en los huecos de la casa hacían tal como protección metafísica sirviendo para bendecir los sitios que alojaban personas y animales (Lada; Alonso, 2007). Acontecía en el pueblo de Blimea (San Martín del Rey Aurelio) que el jueves del Triduo daban golpes con fondeyes¹⁸ sobre un muro que limitaba el campo de la iglesia, en el que previamente se habían dibujado trazas de judíos con tiza u otros materiales (Álvarez Chillida, 2002).

Para los habitantes del cercano Valle de la Agüeria era fiesta de guardar todo el día, hasta que en el segundo tercio del siglo XX pasó a sólo media jornada. “Hubo una época na que, en saliendo d’escuela, l’escolináu de La Vara diba a la capiella a *matar o espantar xudíos* a base de muchu ruñu y glayando ¡Xudíos fuera!” (Couceiro; Antuña, 2007: 343-344). Antes de entrar a la iglesia de Cocañín “espantaban judíos” gritando lo mismo, para acometer el consabido ritual dentro de los muros del templo. Queda fiel recuerdo y todavía se conserva una carraca grande a manera de testimonio (Couceiro; Antuña, 2007).

Matizan el Jueves Santo en Morcín¹⁹ [La Foz]²⁰: “El xueves mediu sentu, el vienes sintu antiru” (Fernández Álvarez, 2007: 172), pues el jueves por la tarde había la misma gala que en el resto de Asturias y el viernes era un día metido de lleno en la Pasión y Muerte de Jesucristo. Las carracas de madera estaban fabricadas por los padres de los actores.

Podes (Gozón) tenía en el calendario la efemeride de “matar los xudíos” el Viernes Santo, durante el que mantenían “un papel mui importante los neños y los riquirraques; y llevábase alantre’l día de Vienres Santu, el día de la muerte de Xesucristo na cruz” (Fernández Fernández, 2007: 576-577); acorde lo hacían en Caldone (Gijón) cuando tocaba función esa misma jornada (García Sánchez, 2007).

La normalidad con la que se trata, casi a día de hoy, la usanza queda patente en el discurso del año 2013 pronunciado por un ciudadano asturiano, con representación pública y publicada, dado en el central municipio de Siero durante una reunión profesional “que glosó las tradiciones y costumbres en la Cuaresma asturiana”:

“Tengo un recuerdo muy vivo de otra tradición llena de simbolismo, hoy lamentablemente perdida: el matar judíos. Acudíamos el Jueves Santo a la iglesia, niños y mayores, llevando bastones, *carracas* y *matraques*, y cuando el cura decía que los judíos habían matado a Cristo, se armaba en el templo un alboroto tremendo: los hombres y las mujeres golpeaban el suelo con

16 “Nozal, el/la: *sust.* *Juglans regia*, árbol [de corteza ablancazo y fueyes grandes de color verde claro, que da un frutu comestible]. || Güe de nozal, inseutu [que cría nel *Juglans regia* o nozal]” (Diccionario de la Llingua Asturiana, 2000: 860).

17 Nembra, pueblo del concejo de Aller (Asturias).

18 “Fondeya, la: *sust.* Corteza [d’un árbol]” (Diccionario de la Llingua Asturiana, 2000: 624).

19 Concejo de.

20 Capital del municipio.

los bastones o palos, los *nenos* hacían sonar les *carraques* y *matraques*. La algarabía era total” (Álvarez, 2014: ficha 14).²¹

A caballo entre el Centro y Oriente regional, en el primero según la distribución territorial escogida u Oriente siguiendo las circunscripciones electorales vigentes, encontramos Nava. En el municipio, según Saúl Torga, andaban por los andurriales rurales celebrando a la comparsa, antes de la misa, en la manera como él mismo describe:

“[...] acudían al templo hombres y mozalbetes armados de bárganos de acebo o roble, mientras que los niños llevaban ranciellas, carracas o matracas; los cirios encendidos se iban apagando al final de cada salmo por el sacristán y una vez concluido el oficio y hecha la tiniebla, los hombres puestos de rodillas y en círculo iniciaban un horroroso estruendo, golpeando con sus garrotes el pavimento, hasta hacerlo añicos, mientras los niños hacían sonar sus ranciellas” (Torga, 2008: 231).

Vecinos de Laviana, otro concejo del Centro, contaban los judíos “relativamente muertos” siguiendo la cantidad de vino consumida (Martínez, 1985). Se ha de señalar que contra el criterio municipal. Paralelamente, jóvenes de Peñerúes (Morcín) –otro lugar próximo– cantaban haciendo las Estaciones: “Ya vinieron los Xudíos,/ yá mataron a Xesús./Echa vino, Pepe/y mata la lluz” (Fernández, 2007: 172-173). Aquí los padres –siguiendo a la autora– construían, bien talladas, carraques para los hijos que practicaban, como en otros sitios, el atronar dentro del recinto sagrado. La provincialmente próxima (detrás de las montañas cantábricas) ciudad de León tuvo y tiene juego de las chapas, timbas de alcohol y procesiones de Semana Santa, todo junto a la vez, en convivencia irreverente tolerada por las autoridades civiles y religiosas. De parecida manera a lo acontecido en Laviana se “matan judíos” (en presente) ingiriendo alcohol según diversas combinaciones y grados, tal como borrachera de oblación a la jarana. Las tomas quedan justificadas en la identificación de cada cáliz –en realidad vaso– con una víctima del rito.

Tenemos abundantes noticias certeras de esta manifestación en poblaciones del antiguo Reino de León: comarca del Gordón o la de Astorga y, por efecto simpático, sus aldeaños (Álvarez, 2014). Coartada para la juerga, más que explicación, es enredar la demostración para mantener la charada; así que, a efectos de saltarse la abstinencia pascual, se “estropea el vino”²² a fin de birlibirloque encajar la libación masiva en el ciclo de la Pasión: sugiriendo una simulación del vinagre que se dio a Jesús en la cruz. En Villarejo de Órbigo (León) no “mataban judíos” pero había estruendo sonoro el Viernes Santo:

“A la tarde yera’l rosariu col cantu’l miserere tamién, y faíanse las tinieblas (representando la muerte de Cristu, antias el xueves). Yera que diban rezando y cantando unas oraciones col miserere. Apagaban una vela de cada lláu d’un triángulu que tenían (siete nos llaos, y una gorda na metá, na punta’l triángulu). La vela’l mediu diexábanla encesa cuando acababan oración por oración, vela por vela, d’apagar todas; ésta metíanla debaixo la mesa l’altar. Quedaba tou escuru, y poníanse a faer sonar las carracas, matrículas, un carracón de la igrlesia. Dalgunos clavaban con puntas la ropa de las muyeres y outras gayolas” (Pozuelo, 2007:565).

21 El texto es recogido de un tercero y lo he contrastado personalmente.

22 Se rebaja el vino haciendo una especie de limonada.

La matanza teatral (pero con más trasfondo) se reproduce en todos los puntos de Asturias, sean en las comarcas del Centro, Occidente u Oriente. A mayor abundamiento, Aurelio de Llano cuenta que en aquellos lugares donde el suelo era de madera actuaban golpeando los poyos del pórtico con el propósito de no reventar los tablones, pone como ejemplos: Pola de Allande, Riosa, Quirós y Villanueva de Teverga. La extensión regional de la práctica es refrendada por los autores de *Fiestas de Asturias* cuando afirman:

“Ciertamente, también en el campo han permanecido abigarrados determinados rituales; existía la costumbre en algunos lugares de Asturias de romper varas de chopo y de acebo sobre el suelo de la iglesia el día de Jueves Santo –lo que A. de Llano denomina *matar a los judíos*– al sostener la creencia de que el segmento parroquial se cubría de bendiciones [cortezas] y, puestas aquellas en cruz en el corral servirían para alejar las inclemencias del tiempo” (Gómez; Coma, 1985:22).

Más raro es el trájín de los chiquillos pisando caracoles que identifican con judíos, otra variante de la tradición descrita por el folclorista Constantino Cabal:

“Los matan sobre todo el Jueves Santo, hacia las tres de la tarde, en que se juntan todos los chiquillos con su palo cada uno, y marchan en tropel hacia las ‘murias’ en busca de caracoles [...] Y no queda una sebe²³ sin mover, ni hueco sin registrar, porque los caracoles son ‘judíos’ e ir a matar caracoles es ir a ‘matar judíos’, lo mismo que ir a la Iglesia a la hora de las Tinieblas” (Cabal, 1925: 262).

Son muchos más los dechados a revisar y queda dicho lo extendido que estaban, geográficamente hablando, en Asturias. Si, entonces, se trataba de cosa regular habrá que subrayar dos argumentos: uno, precisamente, lo común de la costumbre a toda la región y otro los parentescos que la misma tiene cerca sus límites. Y allende los montes, como veremos, por el resto de España, añadiendo sus zonas de irradiación moral.

La ausencia de interés central por profundizar en el estudio de estos episodios como fenómeno cultural, cabe explicarla en la banalización intelectual entorno a estas expresiones, o más bien en el colocarlas dentro del círculo de las tesisuras donde: “Rememorar ciertos acontecimientos que fueron dolorosos en su momento puede proporcionar incluso bastante satisfacción y placer. Sólo en la medida en que su recuerdo no nos sea grato tendemos a olvidar los acontecimientos desagradables” (Fielding, 1972: 71). Sea como fuere, estamos en presencia de una crónica de la intolerancia, aunque sea a nivel residual, pero no menos significativa en relación a la persistencia de los estereotipos, cuando dichas nociones adquieren la siguiente utilidad:

“Supone una forma eficaz de llamar la atención sobre los conceptos erróneos y sobresimplificados que la gente tiene sobre otras personas. Por su verdadera naturaleza, todas las clasificaciones son respuestas selectivas a un entorno complejo, y por eso son necesariamente versiones de la realidad de algún modo simplificadas” (Lindesmith; Strauss; Denzin, 2006: 93).

23 Aunque el autor no lo indique es una palabra asturiana: “sebe, la: sust. Zarru [d’una finca fechu d’arboláu, d’artos]. 2 Zarru [fechu con piedra, con palos]. ll Nun ver sebe, fam. ser mui azarientu, nun tener mieu a nada. Ser poco respetosu” (Diccionario de Llingua Asturiana, 2000: 1108).

Escasa presencia comunitaria notable de judíos en Asturias

El Siglo de las Luces nos proporciona precedentes claros de los discursos sobre las contradicciones que inundarán toda la posterior historia contemporánea²⁴ española, cuando siguen vigentes las viejas costumbres y se inicia la crítica hacia determinadas de ellas. Alrededor de lo judío el Padre Feijoo criticó las visiones tópicas y se movió tras la estela del “revisionismo histórico en torno al pasado judío en España” (González García, 2000: 26). Transcurriendo el siglo XVIII la mayoría poblacional asturiana estaba compuesta por ennoblecidos, éstos, civiles y eclesiásticos, mantienen una notable vinculación y lealtad a la corona; lógica por otra parte. La Ilustración asturiana cuenta con Jovellanos, Martínez Marina, Flórez Estrada o Canga Aguelles; ellos y bastantes otros son ejemplos de la contribución territorial al movimiento en España. Pertenecientes a la Iglesia Feijoo, ya citado, el austero Juan García Avello y Agustín González Pisador (obispos) o el también obispo Llano Ponte, bienintencionado en malos tiempos -al que la revolución empujó a la reacción-, comparten aires reformistas. Sin embargo, es tiempo de tensiones entre Roma y el Reino de España que llegaron a la ruptura con la Santa Sede. Sobre el contingente de hidalgos, Silverio Cerra afirma que Asturias estaba formada (en el siglo XVIII) por una cualificada mayoría de tales, precisando que:

“Socialmente era [Asturias] una población compuesta en su inmensa mayoría (más o menos las $\frac{3}{4}$ partes) por hidalgos [...] Aquí no queda ni rastro de los moriscos tan numerosos hasta comienzos del siglo XVII en otras partes del sur y el levante español. Tampoco había ningún residuo de judíos o cristianos nuevos, pues el mínimo grupo judío medieval de Oviedo, ya debía de haber desaparecido totalmente antes de 1492” (Cerra, 1996: 42).

Los antecedentes de esta situación en Oviedo, antes del periodo que estamos tratando, fueron profundizados por Ruiz de la Peña, investigando alrededor de las evidencias y abundando en los argumentos sobre la escasez de efectivos hebreos e inexistencia de tensiones entre comunidades:

“Con posterioridad a esa fecha [año de 1285 cuando los judíos ovetenses aparecen como contribuyentes junto a los de León, Mansilla, Laguna y Valderas], y hasta muy avanzado el siglo XIV, la información relativa a los judíos de nuestra ciudad es casi nula. Quizá su posible enmascaramiento con nombres cristianos pueda contribuir a explicar el silencio de las fuentes locales en este punto. También pudo ocurrir que la comunidad hebrea ovetense, siempre de muy modesta entidad, hubiese disminuido sus efectivos por el cambio de residencia de algunos de sus miembros o por conversión al cristianismo, supuesto éste del que como señalábamos al principio, disponemos de algunos testimonios reveladores [...] en ningún momento la documentación ovetense medieval revela la existencia del mínimo ambiente de tensión entre la población cristiana de la ciudad y la pequeña comunidad judía” (Ruiz de la Peña, 1990: 86-91).

La misma dirección prosiguen otras aseveraciones académicas que apoyan la ausencia de conflictos y la corta entidad poblacional del colectivo mosaico asturiano en las pocas localizaciones estudiadas, como las examinadas por Javier Rodríguez:²⁵

24 Para el presente trabajo a partir de la Guerra de la Independencia.

25 Al cual cito como ejemplo de otros autores que siguen parecidos criterios.

“Hasta la Baja Edad Media no se detectaban en Asturias núcleos de población hebrea, sin duda debido a la marginalidad geográfica al tardío desarrollo de la vida urbana. Se sabe que había juderías, numéricamente pequeñas, en Oviedo, Avilés, Cangas del Narcea y Lluarca. La concurrencia de judíos en Oviedo está en relación con el crecimiento demográfico y expansión mercantil de la ciudad, junto con la influencia de las peregrinaciones a San Salvador. [...] Dado su escaso número, las comunidades mosaicas de Asturias no debían constituir ningún peligro ni suscitar las iras populares como en otros lugares de Castilla. Su número debió disminuir a lo largo del siglo XV, bien por el cambio de residencia o por conversiones al cristianismo más o menos sinceras. En la documentación fiscal de finales de este siglo no aparece el nombre de ninguna aljama. La expulsión decretada en 1492 pasó prácticamente desapercibida en Asturias, si es que quedaba alguno” (Rodríguez, 2002: 586).

Avala, además, lo dicho la escasez de restos toponímicos indicadores de presencias hebreas. Entre los detectados está el de Cangas del Narcea, tierra en que se encuentra Sana-buega “que presenta una inequívoca documentación medieval como ‘Sinagoga’ en el *Libro Registro de Courias* (224,234) y que posiblemente remite a un culto judío en la zona” (García, 2005: 548).

Queda aclarado que carecer de vecinos judíos inmediatos no significa que las herencias seculares del Reino Español, en esta materia, y sus tradiciones pasen de largo o hayan desaparecido. Asturias mantuvo un ánimo colectivo persistente en la práctica, tradición ritual maldita, consistente en “matar judíos”. La costumbre, aunque a la postre sea de boquilla, abunda a lo ancho y largo de la península ibérica. No es un particularismo regional, todo lo contrario, constituye repetición, convencimiento, folclore, fiestas, participación y cierta trasgresión. El pueblo repite el estruendo que se hace en otras épocas del año y combina fascinación con visiones miopes o viciadas.

Corriendo principios del siglo XX, Roso de Luna, en el valle de Soto de los Infantes,²⁶ cuenta cuando transcurriendo un ágape servido por una dicharachera “Prudencia Perfecta” - que obedece a las obsoletas imágenes de “atrevida, inoportuna y metomentodo” - aquella recuerda su creencia en las hilanderas (por ninfas o xanas) a pesar de las recomendaciones del cura: “[...] porque una de la Ablaneda, que, por misericordia de Dios, vivía en la parroquia entre cristianos siendo ella una perra judía sorbió la sesera de tal modo a mi muchacho pequeño, que si non le mandu a tiempo a Buenos Aires...” (Roso, 1980: 368). Curiosa mixtura a la que aporta la mitología y el antijudaísmo en una combinación popular por extendida en el imaginario común. Ahí quedan fijadas creencias trufadas con herencias históricas que dejan ninfas, moros, moras y judíos/as, sin demasiados distinguos y en un saco común poco definido e incognoscible racionalmente. El antisemitismo pascual que estudiamos es comprensible sólo dentro del contexto social asturiano de cada momento, haciéndose patente en la trama hispana de la que Asturias es una parte activa e integrada sin disconformidades. La impresión del texto perteneciente a Roso de Luna se realizó en los talleres de la Helénica madrileña (Pasaje de la Alhambra, 3) transcurriendo 1916.

Desde el prisma de los estudios sobre las tradiciones, fechados a finales del XIX y principios del XX, resulta representativo de las convenciones negativas el compilador de tradiciones asturiano Constantino Cabal –citado antes- cuando afirma que: “Había en Asturias judíos, más de la cuenta, positivamente, y todavía Casariego²⁷ encontró este cantar que entonó Asturias a la hora de su expulsión:”-Ea, judíos, a enfardelar,/Que mandan los reyes/Que paséis la mar...” (Cabal, 1984: 69).

26 Concejo de Salas.

27 Se refiere a Jesús Evaristo Casariego, un estudioso Tradicionalista.

Sobre el Oviedo medieval, todavía en 1972, se publicaba en un diario de tirada regional, es verdad que recogido dentro de un apartado redactado con cierto desenfado, lo siguiente:

“Más o menos en lo que hoy ocupan la plaza de Riego y parte de la Universidad, se encontraba el barrio denominado La Judería. Allí vivían judíos prestamistas, cambistas y banqueros de los de entonces, que limaban las monedas de plata hasta dejarlas de una guisa que recordaba cualquier mapa político de África, en lugar de una moneda civilizada y temerosa de Dios” (Luis, 1972: 201).

Acontecimientos relacionados en el resto de España e Iberoamérica

La muerte del Señor rompe el ciclo social cristiano. Precisamente, el Obispo Pisador, en las *Constituciones Sinodales de Oviedo*, se fija en las prácticas –formales e informales– que se dan durante la conmemoración de los hechos relatados en la Historia Sagrada. El Jueves Santo se subraya como jornada especial a la vista de la referencia expresa al cierre y horario ese preciso día.

“[...] y baxo la misma pena [veinte ducados] prohibimos se haga Procesión alguna de noche, ni aun en la Semana Santa; y que se tengan abiertas las puertas de la Iglesia la noche del Jueves Santo mas que hasta las diez, poco mas ò menos, y no se volverán á abrir hasta las seis de la mañana con corta diferencia, y en los demas dias, quando mas tarde, se cierren como un quarto de hora después de las Oraciones” (Pisador, 1786: 271).

Lo cierto es que representa una fecha particular para la Iglesia donde, por una u otra causa, la grey quería participar y lo hacía dentro del edificio sagrado, confundiéndose –por mucho aspaviento de paréntesis o excepción que se haya hecho– el supuesto jolgorio con la liturgia. En ese sentido sobraba complicidad del oficiante, el cual, cuando poco, marcaba los tiempos y dividía los ámbitos temporales canonizados, dejándolos acotados respecto a los informales. Se ha de considerar, al tiempo, el amplio espectro secular donde se han desarrollado estas manifestaciones, cuando el pueblo buscaba coartadas para reinar en las calles –y santuarios– con sus propias exteriorizaciones; aunque fuera por escasos lapsos de tiempo.

Sin embargo, no es sólo el Jueves Santo un día que produce atención singular de González Pisador, también está el Viernes Santo alrededor del cual el Obispo previene que:

“Igualmente prohibimos la impropia y perjudicial costumbre [...] de la función ò repartición del *Bollo*, que llaman, y que se hace en la Iglesia en el Viernes Santo de cada año al tiempo de la adoración de la Cruz con la turbulencia, algazaras, y voces que se dexan reconocer, incorrespondiente à tan Sagrado lugar y santo día [...]” (González Pisador, 1786: 261).

El Prelado prosigue en sus *Constituciones*:

“[...] y [prohibimos] que en el Jueves Santo se pongan Guardas enmascaradas en los Monumentos, pero sì exhortando à los fieles à la devocion de custodiarle con la modestia y compostura debida” (González Pisador, 1986: 272).

Y ocurriría algo parecido, que explica en parte lo anterior, en Gallegos de Salmirón (Salamanca), lugar donde el Jueves Santo por la mañana los disfrazados de judíos visten un supuesto traje antiguo, descrito por José Manuel Pedrosa:

“[...] calzón corto, muy apretado, chaquetilla de paño fino, botones de plata, botas bajas, calcetas blancas caladas, camisa bordada fina, fajo de merino negro, una banda o cinta blanca de derecha a izquierda con una lazada de la que pende un espadón antiguo [...]” (Pedrosa, 2007: 39).

Allí mismo damos de bruces con que los “judíos” montan guardia ante el Monumento por turnos de cuatro horas –en parecidas circunstancias a lo prevenido en la prohibición de Pisador-, y al llegar el cura presentan armas para después participar en procesión, los últimos, con las autoridades (Pedrosa, 2007). Bien es cierto que los “guardas enmascarados” no vienen reconocidos como judíos en Asturias según el tenor literal de lo prohibido en las Sinodales, pero los parecidos y aproximaciones están servidos.

La quimera de “matar judíos” y acontecimientos similares se reproducen, con diversos rituales, en todo el territorio español. Es el caso de Barruera (Lérida), porque allí seguían a conciencia el patrón (la algarabía y ruido del Jueves Santo) sumándose al estruendo y estrépito conocido. Los vecinos, y allegados, de Boí (Lérida) iban a las serrerías buscando barras de hierro y martillos para las ceremonias (Pedrosa, 2007).

Sin hablar de judíos, los habitantes de Guareña (Badajoz) montan alboroto para que salgan los diablillos –que crucificaron a Jesús- del Santo: “¡Chacho!, qué jolgorio hay en las tinieblas/en cuanti las últimas candelas s’apagan/[...]/ qu’hay que meter bulla/pa que los diablillos del Santo se salgan” (Chamizo, 1963: 137-138).

Judas hispanos humillados en la Semana Santa.

Existen ejemplos que rozan materialmente con lo descrito atendiendo a los contenidos, sin obedecer a iguales formas. Así, eclosionaron en el folclore nacional variables folclóricas contra la figura de Judas, coincidiendo en el calendario de la Semana Santa. Las mismas son tenidas en cuenta aquí puesto que identificaban, desde sus periodos iniciales hasta la madurez, a Judas con “lo judío”,²⁸ incluso en determinados lugares se habla de las “fiestas de judíos” o existen varios Judas (en puridad judíos) e incluso “Judesas” o “Judesas”, en plural.

Localidades burgalesas disponían las fiestas de Judas que duran/duraban varios días. Los lugareños desfilaban y batallaban luciendo uniformes de infantería, dragones y granaderos, incluso lucían uno figurado de “la Artillería y Caballería de los Turcos”. Sacrificar Judas personificados en peles constituía práctica extendida también en España y fuera. Las funciones eran comunes hasta muy entrado el siglo XX, yendo acompañadas de batallas entre partidos valedores y hostiles al personaje. En esas incumbencias andaban los burgaleses por Lerma, Castrillo del Val o Belorado (Valdivieso, 1993), incluso en la capital provincial. Siguiendo en Burgos (provincia), más concretamente en Villadiego, a día de hoy, día tras pasan del pecado a la armonía con idéntica expiación. Por cierto, el acervo cultural recuerda que allí los judíos refugiados llevaban calzas amarillas como supuesta señal de protección Real. A rebufo de semejantes desmanes cuentan que en Villanueva de Odra hirieron de una perdigonada al que actuaba de Judas, motivo por el cual se suspendió la diversión definitivamente (Álvarez, 2014).

Entreveradas al ciclo pascual madrileño están las demostraciones del Domingo de Resurrección²⁹ en Robledo de Chabela, Majadahonda, Montejo de la Sierra, Tielmes de Tajuña o Chozas de Canales, lugares en que abrasan espantajos (en la última localidad no uno sino varios) que representan personajes portadores de indelebles máculas sociales. Y otros más en El Berrieco, Berzosa de Lozoya o Villamanrique de Tajo (Álvarez, 2014). Discurriendo a lo largo de territorios vecinos caben múltiples desarrollos locales:

28 Es cierto que las todavía existentes carecen mayoritariamente de ese sesgo y no se pueden identificar con actitudes directamente identificadas contra lo judío.

29 Se prolongan varios días.

“El caso es que en la provincia de Guadalajara aún quedan lugares, no muchos por desgracia, donde se mantenía hasta hace poco y, en algunos casos todavía se mantiene, la costumbre de confeccionar judas y darles su merecido: Ablanque, Bocígano [...] Cifuentes, Cogollor (donde son confeccionados por la chiquillería), Escariche (con sentencias al cuello), Huertahernando, Luzón, Maranchón, Megina, Moranchel (con judas y judesa), Navalpotro, Pareja, [...] Saelices de la Sal, Santa María del Espino (también con judas y judesa, a los que se dispara con escopetas), Zaorejas (donde su expresión sexual es máxima) o en Zarzuela de Jadraque” (López, 2005: 164-168).

Las situaciones festivas de Peralejos de las Truchas (Guadalajara) introducen también lo erótico cuando algunos mozos elaboran los espantajos con telas cogidas prestadas de tendales en las casas moradas por zagalas solteras. Tornando los papeles, ciertas muchachas de Cogolludo, también Guadalajara, construyen un corro con los *Judas* en medio, dedicándoles canciones como: “El pobre pelele / se fue a la estación, / y por sinvergüenza / volvió sin calzón”, pero los mozos están pendientes del fracaso de aquellas para arrebatárselos y echarlos al pilón o les cuelgan letreros y atributos impúdicos con alusiones de tono conjeturable (Arribas, 1999: 391). La Paca y el Judas de Bocígano (Guadalajara) son un par de muñecos a inflamar, en versión masculina y femenina, y sus ramas ardientes (materia prima de la construcción) susceptibles de ser utilizadas para la persecución vecinal. Hay quemas rituales, sólo a título de ejemplo, en Tayuelas (Cuenca) con imprecaciones públicas previas al oficio y lanza de petardos rateros. En Cabezuela del Valle (Cáceres) antes de la hoguera se pasea al monigote en burro. Más al norte, la gente de Álava efectúa concurso con el muñeco, al ganador se le cuelga de un chopo, juzga, condena y lleva a la fogata: en un ciclo inexcusable. El de Tudela (Navarra) figura un títere mequetrefe con puro explosivo, al que se le da mecha para mover al conjunto como volatín que es.

Al sur, en El Alosno (Huelva) el juego es adornar los cinturones masculinos con flores y después, hábilmente, ir despojándolos de ellas “tal como si los caparan”, y lugares varios de la geografía hispana cultivan o cultivaban la imagen de una acompañante/es –tal como referimos- llamada *Judesa*.

El Manteo de Judas significa otra versión del tipo de fiestas examinadas hasta aquí, siendo propio de localidades castellanomanchegas y otros municipios españoles como Moreda de Álava (País Vasco).

Todo lo anterior no queda en España. Hay acontecimientos reconocibles con lo estudiado en varias partes del continente americano de tradición española, es así en Chile, Venezuela o Uruguay, donde se pide aguinaldo so capa de recordar la entrega de las treinta monedas en pago de la traición a Jesucristo, para emplearlo en celebraciones colectivas: particularmente fuegos de artificio. Purísima del Rincón (Guanajuato, México) celebra en Semana Santa las festividades de los judíos, que son disfrazados protagonistas de la detención de Jesús.

Interpretación de los hechos asturianos estudiados en la comprensión ritual

En las sociedades industrializadas existen restos intencionales destinados a la formación de *communitas* espontánea. *Communitas* generalmente puede definirse en oposición a estructura, la *communitas* aparece donde dicha estructura no lo hace (Turner, 1969). Además, lo provocado y producido dentro de la liminalidad es lo que Turner denomina *communitas*, con un significado diferente al de Paul Goodman (Goodman; Goodman, 1947).

La interpretación de Adolfo García Martínez alrededor de los “ritos de inversión de estatus” en Asturias, sobre todo en su fase transicional, anota como hitos el carnaval las fiestas

propias³⁰ e, incluso, fines de semana y vacaciones; especificando como tales la Navidad y Pascua: o lo que equivale a de invierno y primavera. Bien es cierto que en este último asunto sigue, él mismo lo dice, a Enrique Gil Calvo (García, 1984: IV, 33-48).

Para el fenómeno estudiado nos encontramos en el camino de ese modelo de ritos de inversión,³¹ descubriendo una ruptura ritual durante la *communitas*³² con los siguientes componentes:³³

Un grupo definido: varones jóvenes y niños (entorno a la adolescencia).

Esporádica participación de féminas en el mismo periodo.

Colaboración necesaria y manifiesta del resto de los parroquianos.

Violación de normas, donde el sacerdote es cómplice -y él es parte del pueblo- tanto del desconcierto como de la invasión del espacio sagrado.

Expresión de conductas “desordenadas” o de “desobediencia ritual”, siempre continuando al Catedrático Adolfo García, patentizadas y contenidas dentro de la batahola protocolar o canónica.

Inclusive el elemento carnavalesco queda manifiesto en la guardia citada por el Obispo Pisador que nos hace conocer certeramente el espectáculo.

A través de lo dicho queda explicada la existencia de una inversión y evidente desorden que interrumpe momentáneamente el ritmo pascual, el cual escénicamente desembocará en la resurrección de Cristo.

No participa de ello quien está al margen de la vida comunitaria, verbigracia las familias de luto o los excluidos. Y aquí radica la supuesta paradoja, a la vista de que quien no concurre efectivamente en el trasunto social se integra por la ausencia, cumpliendo las convenciones del común: no está el que no debe estar en un convencimiento asumido colectivamente.

El marco, la atmósfera y situación era propicias para consumir el rito. De un lado el inicio del ayuno ese día jueves³⁴, y la erección de un templo dentro del templo con Sepulcro y Monumento³⁵.

Conclusiones

Ciñéndonos al caso asturiano, los actos reseñados declaran, en el plano explícito, acciones de rebeldía ante la injusticia que implica el óbito del Señor (aparte la significación transcendental). Eran acciones ritualizadas provenientes de una suerte de representación teatral que declamaba el Pueblo de Dios “iracundo” con los hechos rememorados; aunque

30 Fiestas cercanas y festejos en general.

31 “La inversión puede simbolizarse por el cambio de sexos, la violación de tabús o de normas, la humillación del superior por el inferior, el sometimiento del fuerte al débil, el despilfarro de comida y bebida, el triunfo del desorden, la invasión de lugares privados, el triunfo de la irracionalidad y el ocio, etc.” (García Martínez, 1994: IV, 47).

32 “[...] en la que se sumergen los individuos al ser liberados o separados ritualmente de la estructura, para posteriormente ser reincorporados a ella por el propio rito” (García Martínez 1994: IV, 47).

33 Advirtiendo que establecemos unas conclusiones aplicables conjuntamente para acciones con contenidos diversos adaptados en cada lugar y circunstancias.

34 “AYUNAR EL TRASPASSO. Es no comer ni beber desde el Jueves Santo à medio día, hasta el Sabado Santo en tocando à la glória. Lat. *Toto biduo, vel triduo omni prorsus cibo & potu abstinere*. LOP. Dorot. fol. 38. Esta Quaresma ayunó el traspasso, que la tuve por muerta. BARBAD. Coron. fol. 213. *Concediósele el trasquélo, porque ayunasse al traspasso*” (RAE, 1990: I, 510).

35 “MONUMENTO. Lllaman assimismo el túmulo, altar o aparato, que el Jueves Santo se forma en las Iglésias, colocando en él, en una arquita a modo de sepulchro, la segunda hostia que se consagra en la Missa de aquel día, para reservarla hasta los Oficios de Viernes Santo, en que se consume” (RAE, 1990: II, 603).

éstos felizmente están abocados a la Resurrección. Pero el otro sesgo es el netamente informal popular, donde hacen mestas corrientes festivas con los efluvios actorales de los vivos en noche/eclipse que se quiere prolongar porque simbólica y físicamente desemboca en la luz: el día. Estos ritos vienen de perlas para ensanchar espacios de hermanamiento con las jerarquías, obligadas en cierta medida a estar a bien con los fieles, resultando que hacían la vista gorda ante unas demostraciones populares impertinentes y concordantes con la intención última –no demasiado sutil– que consistía en dejar protagonizar al pueblo la versión secular –por popular, paralela y contemporánea en su tiempo– de las celebraciones litúrgicas después de la triste y sosa Cuaresma. Hablamos de espacios laicos permitidos y tolerados por las Jerarquías. En suma concluimos que:

1. El Principado de Asturias no tuvo presencia notable de judíos en relación a otras zonas de su entorno y sin embargo mantuvo hasta casi finales del siglo XX una práctica centrada en el rechazo, ritualizado como hemos insistido, hacia éstos. La ausencia de fricciones o colisiones entre comunidades (cristiana y judía) nos hace pensar en la adopción de esquemas o construcciones culturales importadas desde el exterior.

2. Respecto al presente ritual astur, transcurre en segmentos temporales reducidos que suponen paréntesis en la liturgia o planeamiento canónico católico, de tal suerte que no siendo parte del cuadro ceremonial, se inserta, aparentemente, por separado; lo que exige aquiescencia y colaboración activa de la Iglesia oficial, al menos en la parroquia donde acontece. Una de las consecuencias es la confusión entre la parte oficializada o formalizada y la informal, que al cabo concluye siendo tan previsible como la primera. En fin, convive un Pueblo de Dios obediente y disciplinado, junto a/con actuantes directos³⁶ en los sucedidos, que son ambos cómplices en todo lo que acaece.

3. No es propósito del presente trabajo determinar la procedencia de los hechos referidos, ni un análisis sincrónico de su desarrollo. Nuestro interés se centra en la razón de existir, como consecuencia de la irradiación que efectúan los sistemas culturales dominantes hacia todos los extremos de su influencia, con un complejo de valores, hábitos, costumbres que son adoptados de diversas maneras, generalmente acrítica, puesto que vienen dentro de una amalgama de pensamiento –y poder coercitivo– que los hace comprensibles por el entramado social. La pieza estudiada muestra un valor antropológico indiscutible porque es un objeto de existencia uniforme en un lugar (Asturias) con una geografía accidentada en lo interno y en sus comunicaciones con el exterior ibérico.

4. Los procesos analizados evidencian el amplio espectro en el que lo popular actuaba con una libertad incomprensible a la luz de la percepción y razón de nuestros días. Además se dibuja la relación entre el Carnaval y lo sagrado de la manera en la que relacionó carnes-tolendas con Cuaresma Julio Caro Baroja.³⁷

5. El “castigo figurado” a las figuras de Judas y los judíos tiene un significativo dependiente de las fechas en que sea observado. El sustrato antijudío es indiscutible, pero va perdiendo ese sentido a medida que se avanza hacia el siglo XX. Hoy en día las celebraciones centradas en Judas que siguen existiendo carecen siquiera de dicho recuerdo. Los sentidos originales pasan al acartonamiento significativo, valorando lo puramente aparente amoldado a las ideas extendidas. Aún así, en su versión genuina, eran acciones de humillación y escarnio público.

³⁶ Pueblo de Dios también.

³⁷ “Existe una relación clara del Carnaval con la Cuaresma. Al ser el Catolicismo antiguo una fuerza social tanto como espiritual, semejante asociación de actos antitéticos como son los carnavales y los cuaresmales, tenía un significado profundo en la vida de los pueblos y de los individuos. Pero en el momento en que la unidad católica se deshace, en que los mismos católicos ajustan más su conducta a la inteligencia que al corazón, la imaginación o los sentidos, no sólo el Carnaval, sino todas las demás viejas fiestas tienden a desaparecer, a morir” (Caro Baroja, 1983: 158).

6. Los actos asturianos estudiados forman parte del imperio de lo popular resistente a la estandarización. Que sean hechos de tal naturaleza no justifica su contenido, decantado hacia la desaparición a fuerza del progreso y el desarrollo humano. El recuerdo y recapitulación sobre sucedidos superados por la razón práctica, y los puros Derechos Humanos reconocidos universalmente, nos facilitan determinar su no repetición.

7. La utilización de materiales originales, en su contexto y con examen crítico, acometen un empeño de reivindicar campos que todavía surten de componentes para el ejercicio de una antropología con ingredientes clásicos.³⁸

Bibliografía

ACADEMIA DE LA LINGUA ASTURIANA.

2000 *Diccionario de la Llingua Asturiana*. Uviéu: ALLA.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo.

2002 *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. Madrid: García Pons.

ÁLVAREZ SAAVEDRA, Reinerio.

2014 *Fichas de cultura asturiana* [Orig. Inédito].

ARRIBAS, José Luis.

1999 *Cogolludo, su historia, arte y costumbres*, Guadalajara: Aache.

CABAL, Constantino.

1925 *Los Dioses de la vida*. Madrid: Talleres de Voluntad Serrano, 48.

CABAL, Constantino.

1984 *Contribución al diccionario folklórico de Asturias (Apodo-Arriero)*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

CARO BAROJA, Julio.

1983 *El Carnaval*. Madrid: Taurus.

CERRA, Silverio.

1996 “Iglesia asturiana e Ilustración en el siglo XVII”, en José Miguel Caso González (Direct.), *Asturias y la Ilustración*: 39-65. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

COUCEIRO, Josefa; ANTUÑA, Ceferino.

2007 “El ciclu festivu nel valle L’Agüeria”, en *Astures-Revista Asturiana de Cultura*, XV: 343-344.

CHAMIZO, LUIS.

1963 *El Miajón de los Castudos*. Madrid: Aguilar.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Matilde.

2007 “Fiestes en preu, romería na caleya”, en *Cultures-Revista Asturiana de Cultura*, XV: 153-174.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Xurde.

2007 “Delles notes sobre les fiestes de la parroquia de Podes (Gozón)”, en *Cultures-Revista Asturiana de Cultura*, XV: 576-577.

FIELDING UGBURN, William.

1979 “Inmovilidad y persistencia en la sociedad”, en Nisbet, R. (Comp.). *Cambio Social*: 52-74. Madrid: Alianza Universidad.

GARCÍA ARIAS, Xoxé Lluis..

2005 *Toponimia de Asturias*. Oviedo: Editorial Prensa Asturiana.

GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo.

1994 “Los ritos de paso”, en *Enciclopedia de la Asturias Popular*: IV, 33-48. Oviedo: La Voz de Asturias.

GARCÍA SÁNCHEZ, Xosé María.

2007 “Fiestes y conmemoraciones na collación de Caldone”, en *Cultures-Revista Asturiana de Cultura*, XV: 181.

³⁸ Utilizados en los principios de la Ciencia Antropológica.

- GODMAN, Percival; GODMAN, Paul.
1947 *Communitas: medios de vida y formas de vida*. Chicago: University of Chicago Press.
- GÓMEZ, Eloy; COMA, Gema.
1985 *Fiestas de Asturias*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Isidro.
“La cuestión judía y la crisis del 98”, en Izquierdo, R.; Uriel, B.; Moreno, Y. (coords.): 24-44. *Los judíos y la España contemporánea: historia y visiones, 1808-1998*: 24-44. Cuenca: Universidad de Castilla- La Mancha.
- GONZÁLEZ PISADOR, Agustín.
1786 *Constituciones Synodales del Obispado de Oviedo*. Salamanca: Andrés García Rico, Impresor.
- LADA, Concepción; ALONSO, Genaro.
2007 “Delles fiestas nel conceyu D’Ayer”, en *Cultures-.Revista Asturiana de Cultura*, 15: 41-97.
- LINDESMITH, Alfred; STRAUSS, Anselm; DENZIN, Norman.
2006 *Psicología Social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LÓPEZ, José Ramón.
2005 *Guadalajara, fiestas y tradición*. Guadalajara: Nueva Alcarria.
- LOZANO, José.
2007 “El antijudaísmo español, una decisión política”, en Álvarez Chillida, G; Izquierdo, R. (Coords.). *El antisemitismo en España*: 15-30. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- LOZANO, Tomás.
2007 *Cantemos al Alba: origins of songs, sounds, and liturgical drama of hispanic New Mexico*. Mexico: University of New Mexico Press.[Trad. Rima Montoya].
- LUIS, Carlos María de.
1973 *Los asturianos y sus cosas*. Oviedo: La Nueva España.
- LLANO, Aurelio de.
1982 *El libro de Caravia*. Oviedo: Instituto de Estudio Asturianos [Orig.1919].
- MARTÍNEZ, Elviro.
1985 *Tradiciones Asturianas*. León: Everest.
- MORALES, Guillermo; MURCIA, Emilio (Directs.)
1987 *Criterios para una demarcación territorial en Asturias*. Oviedo: Servicio Central de Publicaciones del Principado de Asturias.
- MORALES Y MARÍN, José Luis.
1984 *Diccionario de Iconología y Simbología*. Madrid: Taurus Ediciones.
- PEDROSA, José Manuel.
2007 “El antisemitismo en la cultura popular española”, en Álvarez Chillida, G; Izquierdo, R. (Coords.). *El antisemitismo en España*: 31-56. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- POZUELO, Francisco Javier.
2006 “Fiestas nel pueblín de Villareyu d’Órbigu (Villarejo de Órbigo)”, en *Cultures-.Revista Asturiana de Cultutura*, XV: 557-574.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.
1990 *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ, Javier (Direct.).
2000 *Diccionario Histórico de Asturias*. Oviedo: Editorial Prensa Asturiana.
- ROSO DE LUNA, Mario.
1980 *El tesoro de los lagos de Somiedo*. Gijón: Silverio Cañada [Orig. 1916].
- RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio.
1990 *El comercio ovetense en la edad media*. Oviedo: Cámara Oficial de Industria y Navegación de Oviedo.
- SANCHEZ DRAGÓ, Fernando.
1997 *España mágica*. Madrid: Espasa Calpe.

TORGA, Saúl.

2008 *Notas sobre el municipio de Nava*. Oviedo: Fundación Melquíades Álvarez.

TURNER, Víctor.

1969 *The ritual Process. The structure and the anti-structure*. Nueva York: Adline Publising.

VALDIVIESO, Jaime.

1993 “La función de Judas, una costumbre ya desaparecida en la provincia de Burgos”, en *Revista de Folklore*, 147: 75-80.

VIGÓN, Braulio.

1957 “Vocabulario dialectológico del concejo de Colunga”, en *Revista de Filología Española*, Anejo LXIII: 475.

