

El disfraz de ciervo y otros testimonios del carnaval medieval en el alero de San Miguel de Fuentidueña

Gerardo Boto Varela

Universitat de Girona

Departament de Geografia, Història i Història de l'Art

Ferrater Mora, 1

17071 Girona

RESUMEN

En consonancia con una dialéctica frecuentemente cifrada en el arte románico, los márgenes esculpidos de San Miguel de Fuentidueña (Segovia) rinden cuenta de una cultura específicamente popular. Estos testimonios contradicen, pero también sancionan, el discurso doctrinal y escatológico del interior del templo, al tiempo que ejemplifican la instrumentalización de imágenes profanas por parte del estamento eclesiástico.

Palabras clave:
paganismo, carnaval, escultura románica.

ABSTRACT

The mask of stag and other evidences of medieval carnival in the eaves of San Miguel de Fuentidueña

According to the current opinion about Romanic Art issues, the sculpted fringes of San Miguel de Fuentidueña (Segovia) show a characteristic popular culture. These examples both deny and sanction the doctrinal and eschatological teaching iconography developed inside the temple. They also demonstrate the way the Church controlled any secular image.

Key words:
paganism, carnival, Romanesque sculpture.

La parte más sustancial de la escultura del interior de San Miguel de Fuentidueña se encuentra en el tramo medio del muro septentrional¹. Sobre un capitel se enfatiza el destino escatológico del alma, la trascendencia de la psicostasis en tal proceso y la relevancia de san Miguel como ejecutante de la misma (figura 1). Contiguos se encuentran a un lado el martirio de san Esteban —paradigma del sufrido cristiano que soporta con humildad la instigación más brutal— y al otro la escena de Alejandro elevado al cielo por grifos². Esta imagen del hombre que somete a las bestias indómitas y asciende al cielo material fue paradójicamente valorada por la óptica moral cristiana como una caída en la soberbia. En la primera cesta de este mismo muro norte se relata la visita al sepulcro vacío, la imagen que durante el románico sintetiza la muerte, anástasis y resurrección de Cristo. Su ubicación en el arco de triunfo absidial concuerda con el contenido cristológico de la talla. En cambio, el tema alejandrino, profano al tiempo que mítico, es desplazado al fondo de la nave.

A los capiteles historiados del flanco derecho del edificio —considerado desde el ábside— se encaran las figuraciones monstruosas de las cestas sinistras. Sin la posibilidad de apostillar un discurso programático concreto a partir de las arpias, los leones y los dragones que exponen estos relieves, no cabe sino considerarlos como una amenaza disuasoria para el fiel. Desde su ferocidad, parecen glosar el destino de los condenados del otro lado de la nave. Estos tres capiteles del muro meridional presentan una composición simétrica, equilibrada, que contrasta con los relieves historiados. Lejos de aparentes incongruencias en la dialéctica orden y caos, los capiteles del muro N exponen dinámicamente una narración, mientras los meridionales muestran motivos estáticos, como tantas

veces ocurriera con las figuraciones monstruosas. No obstante, narración y simetría convergen en el Alejandro *moralisé*, arquetipo del héroe que, en su triunfo sobre las bestias, se pierde para la vida ultraterrena. Su significación anticristológica es la más habitual en la escultura románica hispana³. A la hora del pesaje de las acciones morales su balanza se precipitaría por la gravedad de la *superbias*, de un modo antinómico a lo que ocurriría con el diácono Esteban⁴. Las Marías ante el sepulcro vacío reflejan de modo elíptico otra victoria, la de Cristo sobre el mal y la muerte, que oportunamente abre la posibilidad de la salvación. Al fondo de la nave y en las ventanas del ábside quedan cestas vegetales que nada aportan a la semántica de las imágenes referidas⁵.

El margen esculpido: el alero de San Miguel de Fuentidueña

La cornisa exterior de la nave y el ábside está jalonada por cuatro capiteles y sesenta y cinco canecillos⁶. Sobre los capiteles que coronan las columnas adosadas al ábside, aparecen respectivamente sirenas de doble cola, aves, leones y la Huida a Egipto, única imagen historiada de todo el conjunto exterior del edificio, excepción hecha de un capitel de la portada occidental.

En los canecillos, las cabezas monstruosas más incisivas aferran entre sus mandíbulas un cuerpo humano en un caso y una serpiente en el otro. Ciertamente guardan una manifiesta semejanza con las testas de algunos demonios del infierno antes referido. Morfología y actitud revelan la idea de una agresión física por parte de estos agentes del Maligno. Estos dos canecillos, consecutivos, están

*Quiero expresar mi agradecimiento al Profesor Joaquín Yarza por sus oportunas indicaciones bibliográficas y a Alejandro García Avilés por su lectura crítica de este trabajo.

1. I. RUIZ MONTEJO, *El románico de villas y tierras de Segovia*, Madrid: Encuentro, 1988, cap. IV, «San Miguel de Fuentidueña», p. 66-94. J. HERNANDEZ, *Fuentidueña y su alfoz: notas histórico-arqueológicas*, s.l., 1985, p. 163 y s.

2. R. HINKS, «The Master of Animals», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1937-1938, I, p. 263-265. Ch. SETTIS FRUGONI, «Historia Alexandri elevati per gryphos ad aerem». *Origini, iconografia e fortuna di un tema*, Roma, 1973. De la misma autora: *La Fortuna di Alessandro Magno dall'Antichità al Medioevo*, Florencia, 1978.

3. Para el ámbito peninsular véase el estudio de F. ESPAÑOL, «El sometimiento de los animales al hombre como paradigma moralizante de distinto signo: la "Ascensión de Alejandro" y el "señor de los animales" en el románico español», *Actas del V C.E.H.A.* (Barcelona, 1984), Barcelona, 1986, p. 43-64.

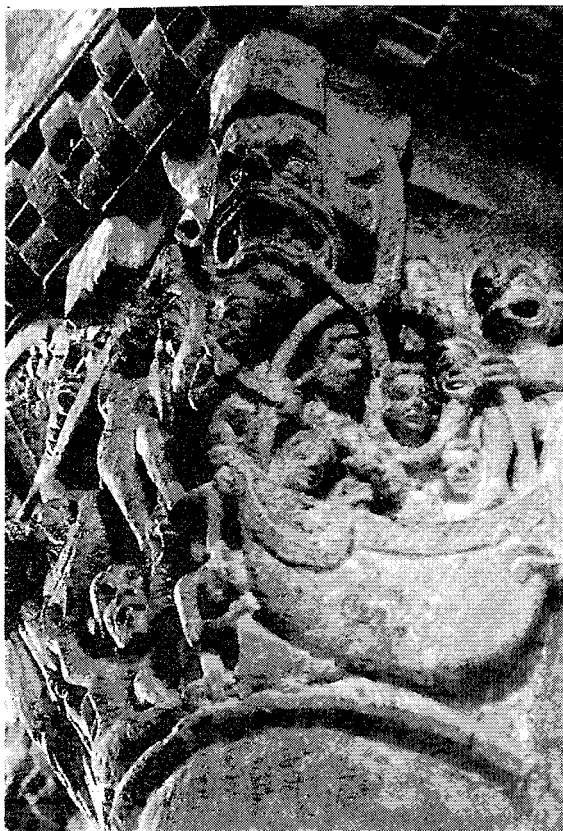
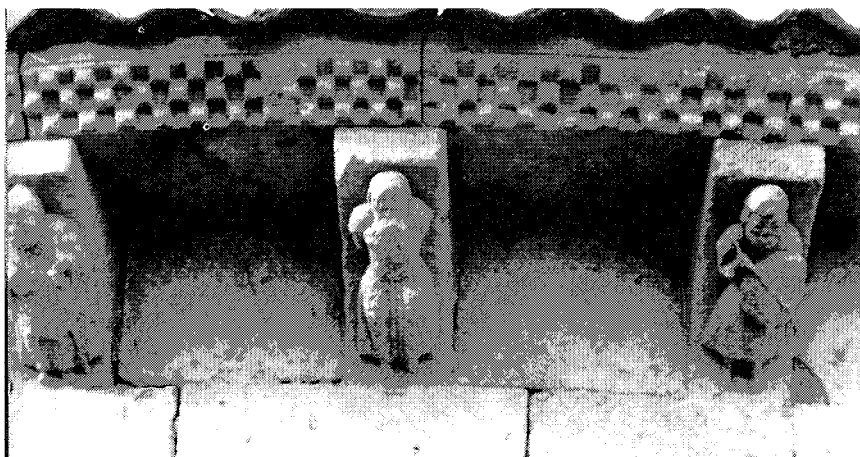
4. J. YARZA, «San Miguel y la balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, VI-VII, 1981, p. 5-36. Después en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 119-155. Resalta el autor que en San Miguel de Estella psicostasis y anuncio a las Tres Marías podrían completar un programa dedicado al arcángel (p. 146). Ambos temas se encuentran en Fuentidueña, si bien en el caso de las Marías ante el Sepulcro vacío no se representó al emisario divino. El tema en otro centro de

Figura 1.
San Miguel de Fuentidueña.
Interior, capitel de la nave.
El infierno.

Figura 2.
San Miguel de Fuentidueña.
Exterior, canecillos del alero.
Cabezas monstruosas e
híbridos.

Figura 3.
San Miguel de Fuentidueña.
Exterior, canecillos del alero.
Obispo, músico y guerrero.

Figura 4.
San Miguel de Fuentidueña.
Exterior, canecillos del alero.
Hombre disfrazado de ciervo,
pareja en cópula, cabeza bovina
y busto de mujer.



la misma área en E. UPMANN, «Algunas notas sobre los capiteles historiados de San Martín de Segovia», *Archivo Español de Arte*, 28, 1955, p. 55-71.

En relación con la contraposición humildad/soberbia, véase M. RUIZ MALDONADO, «La contraposición *superbia-humilitas*. El sepulcro de Doña Sancha y otras obras», *Goya*, 146, 1978, p. 75-81. Se analizan aquí conflictos espirituales protagonizados por héroes bíblicos, en lugar de

míticos, prefiguraciones del triunfo de Cristo.

5. A pesar de diferir respecto a Ruiz Montejo en la interpretación del capitel de Alejandro entre grifos y en ciertos extremos en la escena de la psicostasis, coincido con esta autora en la consideración del programa como un conflicto espiritual entre la oportunidad brindada por la Redención de Cristo y el mal que acusa al hombre en vida, la tenta-

ción de los vicios, y le martiriza perennemente tras la muerte. I. RUIZ MONTEJO, *op. cit.*, p. 73.

6. La distribución temática de los modillones es la siguiente: cuatro cabezas animales, nueve testas monstruosas y siete humanas; ocho animales monstruosos de cuerpo entero; trece figuras humanas, en busto y de cuerpo entero, sobre doce canecillos; el resto son geométricos o vegetales.



Figura 5.
San Miguel de Fuentidueña. Exterior, canecillo del alero. Hombre disfrazado de ciervo.

7. Este catálogo de bestiario monstruoso lo complementan en Fuentidueña un híbrido de reptil y can, un basilisco, arpias y centauros.

8. H. DE LUMLEY, «Le masque chez l'homme préhistorique», en *Le carnaval, la fête et la communication* (Actes des Rencontres Internationales de Nice, 1984), Niza, 1985, p. 175-179. Una pintura rupestre de la caverna magdaleniense de Trois Frères (Ariège) nos brinda una representación del dios-ciervo: un hombre cubierto con una piel de ciervo y la cabeza del animal sobre la suya, exactamente igual que los *pagani* de los siglos V-VII y las miniaturas del XIV que más abajo señalamos. Véase n. 41. Alrededor de él se ejecuta una danza de posiciones rituales. Grabados de hueso del British Museum y del Musée des Antiquités Nationales de St. Germain de Laye muestran también un hombre-ciervo que danza acompañado de un arco musical. F. KLINGENDER, *Animals in art and thought to the end of Middle Ages*, Londres, 1971, p. 117 y s. considera que la idea central de los rituales vinculados al ciervo y a Cernunnos era la muerte y resurrección de un zoomórfico espíritu de la fertilidad. La conexión entre creencias y arte bárbaros se concretaría en los rituales de la época de La Tène (grafitis escandinavos de la Edad del Bronce o determinadas cue-

flanqueados por un dragón y una sirena-ave de cabeza deforme (figura 2). En el resto de los casos las cabezas realizan muecas y gestos burlescos que las desfiguran. La violencia antropofágica se registra aún en otro canecillo habitado por una fiera de cuerpo entero y un humano ya parcialmente devorado⁷.

A estos testimonios de una imaginación onírica y temerosa —desenvuelta no obstante en los límites de un repertorio prefijado por recetas de taller— se yuxtapone una serie de representantes de los diferentes estamentos sociales. A pesar de la indefinición atributiva que afecta a algunas labras, en otras se reconocen *laboratores*, *bellatores* e incluso un *orator* prelado (figura 3). No faltan las figuras marginales de músicos, danzarines y fornicadores, protagonistas de un submundo moral despreciado por la Iglesia como encarnación y estímulo a la lascivia.

Anejo a la pareja que copula —de cuya extracción social la caperuza, propia del *rusticus*, disipa toda duda— un canecillo acoge una cabeza humana barbada con cornamenta de ciervo (figura 4). Esta monstruosidad anatómica no es el resultado de una hibridación concebida *ex nihilo* por el escultor de Fuentidueña (figura 5), sino que en realidad se trata de una imagen polisémica censada ya en diferentes culturas prerromanas.



Figura 6.
Musée Cluny (París). Pilar de los Nautas, relieve de Cernunnos. Cliché de la Réunion des Musées Nationaux.

El hombre-ciervo en la Antigüedad

Hombres con cabeza o defensas de cérvidos se encuentran pintados en alojamientos rupestres prehistóricos —p. ej. las cuevas magdalenienses de Bisón de la Pasiega (Santander) o Font-de-Gaume (Dordogne)⁸—. No obstante, bajo esta morfología se presentó a lo largo de toda la Antigüedad a la divinidad celta Cernunnos, el ciervo antropomórfico (figuras 6 y 7).

En época galorromana la teriolatría de Cernunnos fue sincretizada con Mercurio, asociación que, en todo caso, no monopolizó las vinculaciones del dios celta dentro del recién importado panteón latino. Con la pervivencia de la fisonomía híbrida de hombre y animal se conservó también el componente esencial del culto a la divinidad: la renovación cíclica y estacional de las defensas del ciervo era una imagen patente de la fecundidad que se deseaba obtener en cada nuevo periodo anual. A partir del primitivo concepto de abundancia y regeneración que encarnaba el ciervo, el correlato divino de éste, Cernunnos, representaría también la fertilidad y, por extensión, la fecundidad humana⁹. Atendiendo a algunos restos aislados, Blázquez consideraba que en



Figura 7.
Muséu de Reims. Estela de Cernunnos.

la Hispania prerromana también se practicaron ciertos ritos mágicos en torno al ciervo antropomorfizado¹⁰.

La imagen, reconvertida ideológicamente, protagonizó más tarde las celebraciones romanas al inicio del nuevo año, las *Kalendae Ianuariae* del Bajo Imperio. Su presencia en tales festividades es una muestra más de la absorción del bagaje religioso celta operada por la cultura latina. La fuente de abastecimiento sería, en este caso, Cernunnos¹¹. Como consecuencia, la figuración teriomórfica se difundirá por todo el imperio incorporada ahora a la iconografía de las mascaradas de enero. En los nuevos contextos la función ritual inicial se verá trastocada, de modo que el antiguo dios pagano no tardará en devenir demonio cristiano de acuerdo con una ley general de la evolución. Son numerosas las divinidades que no pudieron ser asimiladas, que no acertaron a prestar sus atributos, funciones o nombres al santoral cristiano. Como consecuencia, fueron arrojadas al dominio de lo infernal. Y, continuando en su decadencia degenerativa, pronto no serán más que objetos de burla y diversión¹².

vas hispanas del Calcolítico). Las imágenes zoo-mórficas, «desmembradas» e ino-cuas en el momento de su posterior generalización, perderán la conexión con los rituales de valor totémico.

9. PH. F. BOBER, «Cernunnos: origin and transformation of a celtic divinity», *The American Journal of Archeology*, 55, 1951, p. 13-51. La interpretación romana latinizaba las divinidades nativas mientras los galos buscaban hacer lo propio ante las deidades romanas asimilándolas a sus propios dioses. Cernunnos se fundió en algún caso con la divinidad tricéfala celta, implicando al dios ciervo con fuerzas ctónicas. Un desarrollo posterior de esta vía incrementó su vínculo con el inframundo, lo que favoreció su carácter dual de señor de la fertilidad y de la muerte y el mal. A fines del siglo II el concepto de fecundidad de Cernunnos será asumido por los *Genii* de la abundancia. El otro avatar, conservado durante más tiempo, pudo facilitar su precipitación en el infierno cristiano, destino al que por lo demás ya estaba condenado desde el momento en que no fue digerido y reconvertido por el dogma de la Iglesia. Bober añade a su estudio un índice con todas las representaciones conocidas de Cernunnos hasta 1950. En contra de las equiparaciones pueriles (*sic*) de dioses galos y romanos J. MARKALE (pseud.), *Le christianisme celtique et ses survivances populaire*, París: Imago, 1983, p. 130. Véase también P. LAMBERTS, *Contribution à l'étude des divinités celtiques*, Brujas, 1942. O. KLINDT-JENSEN, «Le chaudron de Gundestrup. Relations entre la Gaule et l'Italie du Nord», *Annalecta Romana Instituti Danici*, I, 1960, p. 45-66.

En la Antigüedad el ciervo fue valorado como un animal lascivo. PLINIO, *Historia Natural*, X, 83, VIII. La cornamenta del ciervo como mecanismo que asegura la fidelidad conyugal y combate la alopecia es una receta que aparece referida en *Liber de lapidibus* de Orfeo (R. HALLEUX y J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, París: Les Belles Lettres, 1985, p. 95) o en los tratados sobre talismanes. WOLFF, *Curiosus amuletorum scrutator*, 1692, p. 11, 79, 376. J. B. THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, t. I, París, 1741 (1ª ed. 1679), p. 332-333. WECKER, *Les secrets et merveilles de nature*, Rouen, 1651, p. 105. La cornamenta puede estimular, según diferentes autores, tanto la fertilidad como la esterilidad. W. DEONNA, «Talismans en bois de cerfs», *Ogam*, VIII, 43, febrero 1956, p. 3-14, valora los cuernos de ciervo de los sepulcros galorromanos como instrumentos profilácticos a la vez que lascivos.

10. J. M. BLÁZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas*, t. II, *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, p. 243 y s. Del mismo autor: «Ma-

gia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua», *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, p. 137-158. A partir de un resto de *sigillata* hispánica hallada en Bronchales (Teruel) — fechada en la segunda mitad del siglo I — en la que se identifica a un hombre con cabeza de ciervo, Blázquez considera las mascaradas de cérvidos como una manifestación indígena de tipo mágico, antes que una costumbre romana importada, que buscaría convocar la idea de fecundidad. En este sentido, creo poder interpretar una parte de la figuración del cinturón de San Martín de Oscos (M.A.N.), cuyos motivos y distribución recuerdan, por cierto, al caldero de Gundestrup. Sobre una pintura numantina que pudiera representar a Cernunnos véase, del mismo autor: «Una réplica desconocida al dios Cernunnos de Val Carmonica: el Cernunnos de Numancia», *V Congreso Arqueológico Nacional* (Zaragoza, 1957), Zaragoza, 1959, p. 190-193. Esta identificación ha sido rebatida por F. ROMERO, «Notas de cronología cerámica numantina», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XLII, 1976, p. 377-392 que considera la imagen como una figura zoomórfica en «perspectiva cenital». (Debo esta referencia a Fernando Pérez Rodríguez-Aragón). BLÁZQUEZ defiende su opinión en *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, p. 55 y s. Para las cuestiones culturales véase también J. MANGAS, «Religiones indígenas en Hispania», *Historia de España Antigua*, II, Madrid, 1978, p. 579-650. Un culto al ciervo, de extensión incierta, debió existir en la Lusitania, y quizá en otras partes de la Península, con un carácter preferentemente oracular y oniromántico. R. M. VALDIVIESO OVEJERO, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus alrededores*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1991, p. 33, n. 19.

11. En la Galia existía la costumbre de cubrirse el 1º de enero con pieles de ciervo y comentarios sobre la cabeza. W. DEONNA, «Du divin au grotesque. Cernunnos et le Cocu», *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 1926, p. 28-37. Considera que el disfraz de ciervo estuvo presente en todas las mascaradas lúdicas de origen agro-pastoral, donde entablaría, desde su animalidad, una relación dialéctica con un personaje humano femenino. Esta oposición humano/humano no humano en el pensamiento primitivo en M. NEDELCO-PATUREA, «Jeux masqués et théâtre paysan en Roumaine», en *La masque du rite au théâtre*, París, 1985, p. 61-68. La práctica del disfraz de ciervo en Rumania, y no en otros países del Este, denunciaría la responsabilidad romana en la difusión del motivo del ciervo en las prácticas de máscaras.

12. W. DEONNA, «Du divin», op. cit., p. 37. Es sabido que la iconografía cristiana incorpora a las

imágenes de los demonios rasgos extraídos de dioses del paganismo. Véase W. DEONNA, *Comment les idées et les monuments changent de sens. Du dieu au diable*, Études d'archéologie et d'art, 1914, p. 1 y s. En este sentido J. SEZNEC, *(Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, 1983, p. 48) recuerda que la Iglesia no expulsó a las antiguas divinidades, sino que las degradó a la altura de los espíritus maléficos. Un personaje con cuernos de ciervo asumiendo en su destierro infernal el papel de Lucifer en W. M. VOELKLE, «Morgan manuscript M. 1001: The Seven Deadly Sins and the Seven Evil Ones», en A. E. FARKAS y otros. (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in Honor of Edith Porada*, Maguncia: Philipp von Zabern, 1987, p. 101-114, figura XXXVII-1 (NY, Pierpont Morgan Lib., ms. 1001, folio 84). E. KONGIGSON, «Le masque du démon. Phantasmes et métamorphoses sur la scène médiévale», *La masque*, op. cit., p. 103-116 reflexiona sobre el demonio enmascarado bajomedieval. Por su parte J. B. RUSSELL, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca & Londres: Cornell Univ. Press, 1984, p. 63 se refiere a la asimilación de Cernunnos con el demonio medieval, como ya señalara Deonna, «Du divin au grotesque», op. cit., p. 36 y s. Remite Russell a R. LOWE THOMPSON, *The History of the Devil, the Horned God of the West*, Nueva York, 1929 y a P. MACCANA, *Celtic Mythology*, Londres, 1970. Lo interesante, en todo caso, es entender cómo el Cristianismo adapta esos motivos foráneos para reforzar su propios intereses. Véase ahora L. BARKAN, *The Gods make flesh. Metamorphosis & the pursuit of paganism*, New Haven-Londres, 1986. Pero la tradición judeo-cristiana acoge en su interior y otorga carácter sagrado a seres monstruosos con cuerpo humano y cabeza animal, como Cernunnos u otras muchas divinidades. Al respecto Z. AMIENOWA, «Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12, 1949, p. 21-45. Al igual que con las divinidades, la ortodoxia cristiana afrontó aquellas tradiciones populares, cuajadas de paganismo, que no podían ser reintegradas a su discurso y prolongaban su existencia a pesar de las prohibiciones. R. MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, París-Montreal 1975, p. 36 y s. Los hábitos mentales ligados a la vida concreta y a la experiencia cotidiana no fueron extirpados tan fácilmente como la sombra de los dioses de la Antigüedad. Las mascaradas animales que estudiamos es un paradigma de ello.

Calendas y mascaradas en la literatura patrística y sinodial

De las calendas de Enero, las más relevantes y populares de todo el año, la jerarquía eclesiástica denostaba sobremanera tres costumbres: las *strenae*, contrarias a la caridad que debía regir el espíritu cristiano durante todo el año y no únicamente en unas fechas concretas; la adivinación, como voluntad demoníaca y maléfica de arrebatar a Dios el control del tiempo y la sucesión incógnita de los acontecimientos, y las mascaradas, en las que indecencia y locura encontraban terreno abonado¹³. La exitosa vigencia secular de los disfraces, y más concretamente el de cérvido, propiciará la animadversión eclesiástica, que reconocerá en el hombre metamorfoseado el mismo carácter supersticioso, pagano —y en consecuencia diabólico— advertido en la celebración anual en la que se operaba el enmascaramiento¹⁴. La representación del ciervo, al igual que la asunción de otras apariencias impropias que abolían la distinción entre hombre y bestias, fue considerada inicua por algunos padres de la Iglesia en tanto que negación de la semejanza divina¹⁵. Los juegos de amor, la música y las danzas impías no tardaron en ser asociados a los disfraces de ciervo y otros animales en la literatura doctrinal y sinodial.

En su brillante estudio sobre el carnaval, Julio Caro Baroja rastrea la literatura patrística que combatió la pervivencia de las calendas a lo largo de la cristiandad¹⁶. Las referencias a los disfraces de animales y en concreto al de ciervo —*cervullum facere*— son constantes en estas obras. Las más tempranas se deben a Tertuliano (principios del siglo III), san Paciano (360-390), san Ambrosio de Milán (397), san Agustín (354-430), Asterio de Amasea (fines del siglo IV), san Juan Crisóstomo (344-407), Pedro Crisólogo (ca. 380-450), san Máximo de Turín, san Cesáreo de Arles (470-543), san Isidoro (636), san Eloy de Noyon, San Bonifacio (siglo VIII), Alcuino o Rabano Mauro en pleno renacimiento carolingio. Más tarde escribirán los canonistas Burchard en Occidente y Teodoro Balsamon en Oriente¹⁷.

Un sermón, atribuido al pseudo san Agustín o a Cesáreo de Arles según los diferentes autores, menciona explícitamente —como sucederá aún en el siglo XI— los disfraces de cabra y ciervo¹⁸. El texto resulta especialmente interesante en relación con algo señalado más arriba. El autor, tras la pertinente referencia etnológica, se lamenta de que el hombre, hecho a la imagen y semejanza de Dios, conceda, mediante estas imposturas que le desfiguran, adoración y sacrificios a los demonios¹⁹. Por su parte, san Isidoro (*De ecclesiasticis officiis*, I, XLI) criticaba a los hombres que se disfrazan de animales y adquieren apariencia monstruosa, que mutan su aspecto varonil por el afeminado, cayen-

do además en la superstición de los augurios, que ejecutan bailes y danzas desordenadas además de las prácticas sexuales más reprobables, estimulados por la enajenación etílica²⁰. Las calendas se entendían ya en el siglo VII como una ocasión para transgredir todas las normas abandonándose a los vicios del cuerpo. Aton de Vercelli en la segunda mitad del siglo X conservará esta opinión.

Estas prácticas sacrílegas, solapadas en el calendario cristiano con el ciclo de Navidad, no debieron ser erradicadas a pesar de la infatigable persecución de la que fueron objeto. Reincidentes, sus actores conocieron la condena de los concilios de Braga (572) —canon LXXIII—, I de Auxerre (585), Trullanus (Bizancio, siglo VI) —canon LXII— y de los penitenciales del obispo de Canterbury, Teodoro (668-690), del obispo de Worms, Burchard (ca. 1008-1012), y del canonista griego Teodoro Balsamon (siglo XII)²¹.

Las referencias hispánicas más modernas se encuentran en los penitenciales de Silos y Albelda²². El exilense, parco en detalles, refiere: «non liceat Kalendas Ianua. observare, neque in collectiones herbarum, incantationes adtendere nisi cum simbolo atque oratione deomnica omnia exercere»²³. Por su parte, el Albeldense o Vigilano, redactado según McNeill en el 976 a partir de otros anteriores, en su canon 84 reza: «Qui in saltatione femineum habitum gestiunt et monstruose se fingunt et maias et orcum et pelam et his similia exercent, 1 ann. penit»²⁴. Mientras que para Smith *maias* se referiría a jóvenes vestidos de modo afectado, *orcum* al ogro y *pelam* a un joven ricamente vestido subido a espaldas de un hombre durante el baile, Caro interpreta estos términos respectivamente como la *maya* actual castellana, el demonio medieval y la máscara exterior. En todo caso, este penitencial describe, en medio del baile, toda una procesión carnavalesca con travestidos, enmascaramientos animales y demoníacos junto a jóvenes engalanados que, seguramente, celebran el advenimiento primaveral. Isidoro y Albelda coinciden en el empleo del concepto monstruoso si bien, a diferencia de otros autores europeos, ninguno de los dos cita de manera explícita el disfraz de ciervo.

Dentro de las complejas celebraciones de calendas hay un extremo un tanto confuso que afecta a los protagonistas. En algunos textos se menciona «*cervullum et vetula facere*» mientras otros refieren «*cervullum et vitula*». La proximidad fonética de los vocablos latinos dio lugar a equívocos en más de una ocasión. Sin embargo, creo que se trata de dos emparejamientos distintos, ciervo-vieja y ciervo-ternera, que en ocasiones llegarían a solaparse. Si ciertamente encontramos el ciervo junto a la anciana en culturas primitivas vinculadas a la agricultura y el pastoreo²⁵, ciervo y bóvido ocupan la parte baja del ara de Cernunnos conser-

13. M. MESLIN, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain*, Bruselas, 1970, p. 70 y s. Las fiestas privadas de las calendas de Enero, de las que formaban parte las mascaradas, contaban además con la participación de una serie de prácticas supersticiosas: v. gr. la disposición de comidas y bebidas sobre la mesa para asegurarse, como si de un presagio se tratara, la abundancia durante el resto del año. Estos ritos auspiciadores, los *vota et strenae*, eran regalos y votos ofrecidos entre familiares y clientes. Las influencias célticas en las mascaradas romanas de primero de año sufrieron una *koime* con otros rituales de distinta procedencia, como los *Lupercalia* y los *Matronalia*. *Ibidem* p. 89. J. C. SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona: Crítica, 1992, p. 77 y s. La concepción cristiana del tiempo, donde cualquier circunstancia astrológica tiene un sentido explícito porque se encuentra ya en el Plan de Dios, creará verse amenazada por estos ritos.

14. Los pueblos precristianos medían el tiempo y el inicio de los ciclos anuales atribuyéndoles unos valores inaceptables para la Iglesia, que los calificó de supersticiosos. Tal era la opinión de san Martín de Braga al respecto de que el año comenzase en las calendas de enero en lugar de hacerlo en el equinoccio de primavera —25 de marzo—, en relación con la Pascua, a pesar de que ésta fuera una fiesta móvil: primer domingo después de la primera luna llena posterior al equinoccio. M. DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales*, Ed. R. Jove Clois, Barcelona: El Albir, 1981, n. 13, p. 62. Para los padres de la Iglesia celebrar el principio del año es la glorificación de un orden puramente terreno y representa una confusión entre creación y creador —S. AMBROSIO, *PL*, 17, 361—. Otros padres atacan la glorificación del tiempo que, en sí mismo no posee ningún valor sacro, pero sólo Martín propone una solución práctica tan concordista. M. MESLIN, *La Fête des Kalendes*, op. cit., p. 108.

15. Según Cesáreo de Arles muchos hombres, aún cristianos, se cubrían con piel de animales y llevaban la cabeza sobre su rostro «qui ceruulum facientes in ferarum se vultum habitus commutare». *Sermo*, 192, 2. *Corpus Christianorum*, CIV, 779, p. 100. En otro pasaje Cesáreo exhortaba a castigar a los enmascarados: «si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnula, vel cervula exercere, ita durissime castigat, ut eos peniteat rem sacrilegam commississe». *Sermo XIII*, 5, *Corpus Christianorum*, CIII, 67. Del mismo modo, León Magno se refiere a los «insipientes homines qui... vel cervulum, aut agniculas faciunt, hoc est, suffitores, et cornua incantant» a fin de que no se les conceda la comunión. *Epistola canonica*, *PL*, 56, 891.

16. J. CARO BAROJA, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1992 (Madrid, 1965). A la hora de revisar la historia del folklore carnavalesco Caro, antes que de supervivencias —término quizá en exceso reduccionista—, prefiere hablar de transformaciones significativas en una continuidad temporal. Algunas manifestaciones folklóricas—entre ellas la que aborda este estudio— serían palimpsestos culturales: sobre una imagen se superpondrían diferentes significados en función de la cultura del momento.

En otro sentido, el autor considera que la ordenación temporal de los viejos rituales del carnaval pagano quedó ajustada al santoral de un modo homogéneo en todo el Occidente cristiano. El ritmo festivo, de diciembre a marzo, sería pues semejante en el Imperio romano y la cristiandad. No en balde es el resultado de una herencia rediseñada. Un caso concreto referido a las mascaradas de San Blas —3 de febrero— con figuración de vaquilla en *ibidem*, p. 177 y s. La uniformidad, al menos nominal, de las *Kalendae Ianuariae* a lo largo de todo el Imperio resultaría de su superposición a rituales autóctonos de cada área. Con ello no se eliminaría la idiosincrasia particular, pero los cultos religiosos no tardarían en transformarse en festividades. *Ibidem*, p. 198. Esta hipótesis solventaría la incógnita planteada por Blázquez. Véase n. 10 *supra*.

17. *Ibidem*, p. 199. Véase también en sus notas 10-25 las respectivas referencias textuales. No es difícil suponer que si Martín de Braga no habló de Cernunnos, las mascaradas del ciervo no estarían extendidas en la Gallaecia, dado que este autor diseccionó de modo pormenorizado las costumbres supersticiosas de su pueblo, específicamente las relacionadas con el inicio del año pagano.

18. *PL*, 39, 2003-2005. Véase CARO, *El carnaval*, n. 17.

19. Sobre la alteración de la imagen del hombre mediante el disfraz y la consecuente adopción de la forma del demonio —la disimilitud respecto a Dios como principio de la similitud con el diablo— en las acts del martirio de san Dionisio. J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, p. 225. cfr. CARO, *El carnaval*, n. 19. Para MESLIN, op. cit., p. 80 los cortesjes de enmascarados reaparecieron desde el siglo III en todas las regiones del mundo romano, especialmente las occidentales, e indicaban una voluntad de transformarse en otra cosa que no sea un hombre: abolir a través de las máscaras la propia personalidad y devenir dios pagano, ciervo, bestia, mujer u homosexual travestido. La máscara no es entonces una caricatura sino una afirmación del deseo de ser siendo otro. El uso en Rávena de la más-

cara figurando dioses paganos se conoce a través de Pedro Chrysologo que menciona un desfile de hombres remedando a Saturno, Júpiter y Diana. *Homilia de Pythimibus*. MESLIN, op. cit., p. 81, n. 1. Por otro lado, una demonización de los dioses paganos se encuentra en la obra de Sulpicio SEVERO, *Vita Martini*, Ed. J. Fontaine, París, 1967. En ídem *Homilia de Pythonibus et Maleficis*, Ed. A. Mai, Roma, 1844, p. 222 denuncia el enmascaramiento bajo la fisonomía de los dioses paganos (Saturno, Júpiter, Hércules, Diana, Vulcano) y el uso mismo de las máscaras, que se oponen a la creación mancillándola: «Estas deformidades que la naturaleza no ha hecho, criaturas que ignora, el arte se esfuerza en componerlas [...] No son bromas, sino crímenes. En ídolos se transfigura el hombre. Y, si adorar a los ídolos es un crimen, ¿cómo podría considerarse ser un ídolo?».

Los moralistas cristianos veían a Satán en estas prácticas. Travestirse era olvidar que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, arrebatar ilegítimamente un derecho al Creador. «Han perdido la imagen y semejanza de Dios los que son transformados por las representaciones sacrílegas». P. CHRYSOLOGO, *Sermo CLV*, *PL*, 52, 611. En este mismo sentido C. DE ARLES (¿Pseudo Agustín?), *Sermo CXXX*, *PL*, 39, 2003-2004. Se trataba de un sacrilegio en la medida en que invertía el orden del mundo, *perversio rerum ordine*. C. DE ARLES, *Sermo CXCLII*. Es ilegítimo escamotear la armonía del rostro humano, dado que éste refleja la belleza y el esplendor de la faz divina, y transformarse en ganado, fieras o monstruos. M. DE TURIN, *Homiliae*, XVI, *PL*, 57, 275. En este afameamiento voluntario de la Creación aparece el orgullo de Satán que quiere erigirse también en creador «el dios se dirige y opone a Dios» afirma el obispo de Ravena P. CHRYSOLOGO, *Sermo CLV*, *PL*, 52, 611: «no son juegos sino crímenes. El hombre se transfigura en ídolos». Cfr. D. HARMENING, *Superstitio*, Berlín, 1979, p. 141. Sobre el inconformismo del hombre con su propia condición física véase M. MESLIN, op. cit., p. 100 y s.

20. *PL*, 83, 775. L. BACKMAN, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, Londres, 1952, p. 35. Acerca de lo perverso del travestismo sexual se manifestaron autores como Cesáreo, Máximo de Turín o Asterio de Amasea. Contra el transformismo también SAN AGUSTIN—que lo considera actividad *contra naturam*—, *Adversus paganos*. *PL*, 25, 2342. Del mismo autor: *Soliloquia*, II, 16. *PL*, 32, 899; ATON DE VERCELLI, *Capitular*, 72. *PL*, 134, 844; y el IV Concilio de Braga, canon 80. Cfr. O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, p. 103 y s.

21. El texto de Teodoro de Canterbury, que aplica una penitencia de tres años a los que «se transformen en ciervo revistiéndose con el pellejo del animal y cubriendo su cabeza con la de la bestia, pues tomando la apariencia de este animal salvaje desarrollan un acto diabólico», en *Canones Penitenciales*, *PL*, 99, 927. Por su parte, el lamento de Burchard tenía ya una tradición secular: «¿Hacéis como los paganos que el primer día del año se disfrazan con las máscaras del ciervo o de la vieja mujer?». LE BRUN, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, París, 1702, p. 630-633. Una excéntrica valoración de este testimonio, como consecuencia de errores de interpretación etimológica, en L. E. NICHOLSON, «Beowulf and the Pagan Cult of the Stag», *Studi Medievali*, 27-2, 1986, p. 637-669, esp. 641 y 669. Este trabajo resigue la pervivencia y metamorfosis de Cernunnos en la tradición folklórica insular. O. GIORDANO, op. cit., p. 105-107 señala homilias y cánones que anatimizaban a los que se abandonaban a «danzas y cantos infames [...] por calles y plazas» e incluso «ante la iglesia, cerca de la basílica martirial». C. DE ARLES, *Sermo XLII*, 4, *Corpus Christianorum*, CIII, 67. En el 742 se condenan de nuevo estas prácticas. M. G. H., *Capitularia regnum francorum*, I, 10, p. 25. Otro cúmulo de referencias de textos medievales al respecto en CARO, *El carnaval*, n. 22 que reseña el prolijo *Glossarium mediae et infimae latinitatis conditum a Carolo Dufresne domino Du Cange*, T. II, París, 1842, p. 296. En su nota, Caro prescindió de lo que Du Cange refiere como el Concilio Ansiod., canon I y Halitarius in Penitent, cap. 6. Respectivamente: «Non licet Kalendis Januarii vetula aut Cervolo facere, vel strenas diabolicas observare»; «Si quis in Kalendis Ianuarii, quod multi faciunt, et in Cervulo ducit, aut in vetula vadit, 3 annos paeniteat».

22. P. FOURNIER y G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, t. I, París 1931. Se refiere a los dos penitenciales castellanos en la p. 87. J. T. McNEILL, «Folk-paganism in the penitentials», *Journal of Religion*, 13, 1933, p. 450-466. esp. p. 456. J. T. McNEILL y H. M. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance*, Nueva York, 1938 (reed. Nueva York-Oxford, 1990), esp. p. 285-291. En lo referente a otros penitenciales foráneos, el llamado de Columbanus (ca. 600), canon 24, tipifica castigos para las obras realizadas en honor de los ídolos paganos. El «Penitencial borgoñón» (sin fechas, entre los siglos v-vii) advierte contra los jóvenes que se disfrazan de animales, preferentemente ciervo o vaca, en las calendas de enero, crítica presente en Cesáreo de Arles (¿O Pseudo-Agustín?) (*PL*, 39,

2001) y Eloy de Noyon (*PL*, 87, 527). En el 906 el arzobispo de Trier hace público «Regionis de synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis» en el que denuncia las calendas y de nuevo los disfraces de buey y ciervo (*PL*, 132, 186-400). Véase W. SMITH y S. CHEETHAN, *Dictionary of Christian antiquities*, t. II, Londres, 1880, p. 1616, s. v. «Penitential Books». También L. E. NICHOLSON, «Beowulf», op. cit., p. 667-669.

23. F. BERGANZA, *Antigüedades de España propugnadas en las noticias de sus reyes en la coronica del Real monasterio de Cardena...*, Madrid, 1721, t. II, p. 668. F. ROMERO OTAZO, *El penitencial silense*, Madrid, 1928, esp. p. 91-109. El Penitencial se encuentra en un manuscrito de materias heterogéneas copiado en Silos en la segunda mitad del siglo xi y conservado hoy en Londres (Brit. Lib., ms. ad. 30853). M. DÍAZ y DÍAZ, «Para un estudio de los Penitenciales hispanos», *Études de civilisation médiévale. Melanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974, p. 217-222. Señala que los penitenciales silense y albedense, además del llamado «Código de Albaro Cordobés», remedan desde el siglo x el llamado, penitencial de Cummeano, al que añaden cánones conciliares hispanos. Del mismo autor: «Textos altomedievales extrahispanos en la Península», *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII* (Santiago de Compostela, 1982), Santiago de Compostela, 1988, p. 239-265, esp. 257-258 donde reconstruye la singladura de la obra.

24. W. SMITH y S. CHEETHAN, op. cit., p. 1616. El recuerdo de estas mascaradas perdura en el P. Flórez que comenta que la Iglesia apenas podía reprimir estas prácticas a pesar de la dura amenaza de penitencia «a los que hiciesen el ciervo, la ternera o el becerro». J. CARO BAROJA, *Los pueblos de España*, t. II, Madrid, 1976, p. 102.

25. Véase la n. 11 *supra*.

vada en Reims (siglo I)²⁶. A la luz de los diferentes autores apuntados, disiento de Caro cuando considera que *vetula* sería un error de transcripción escrito en lugar de *vitula*²⁷. Presumo incluso que, en ocasiones, los disfraces de ciervo, ternera y mujer madura cohabitarían, camuflado este último tras las menciones al indecoroso travestismo sexual.

Prácticas paganas en la Hispania altomedieval

Es ya un *topos* que la resistencia pagana en la Hispania visigoda fue mayor en las áreas menos romanizadas. Pero la celebración de las calendas y el *cervulum facere* justamente se censan en regiones afectadas por la impronta latina como la Tarraconensis o la Provenza gala²⁸. Durante el románico la *christianitas* se encontraba aún en desventaja frente a la *paganitas* en un extremo de la mitad septentrional de la península Ibérica, los territorios vascos. Pero esa impermeabilidad, que nos instaría a imaginar dicha región como un reducto de supersticiones, no implica que se celebrasen allí, más que en otras áreas de asentamiento cristiano antiguo, mascaradas del tipo que analizamos²⁹. Bien al contrario. Por otro lado, este fenómeno festivo, en un primer momento urbano, perdurará durante la Alta Edad Media en el medio rural, quizá favorecido por la paulatina desmembración de la vida de las ciudades.

Égica, el monarca visigodo, dirigiéndose al XVI Concilio de Toledo (693), argüía que el reino era castigado por los pecados del pueblo, especialmente la idolatría y las supersticiones diabólicas. Ambas debían ser erradicadas³⁰. Mediante esos cultos festivo-idolátricos, en los que el poder político-religioso veía un riesgo para el bienestar de la nación, sus «incultos» protagonistas rurales aspiraban a propiciar la fertilidad. La erradicación del paganismo y las supersticiones, en principio considerada por la jerarquía eclesiástica una tarea política antes que pastoral, contó en un momento posterior con el esfuerzo conjunto de monarca y obispos³¹. Como dice Sotomayor, si el cristianismo era esencial para la «constitución» del Reino hispanogodo, idolatría y paganismo serán consideradas «anticonstitucionales»³².

Después de san Paciano, el *cervulum facere* se condenó nuevamente en el IV Concilio de Toledo (633)³³. San Isidoro denunciaba, además de las prácticas de calendas referidas arriba, otros juegos y festividades netamente idolátricas extendidas entre los visigodos que acababan arruinando del mismo modo a cristianos y religiosos³⁴. En el XII Concilio de Toledo (681), canon 11 «De cultoribus idolorum», se enfatiza que, tal y como había señalado ya san Martín Dumiense en relación con de-

terminadas prácticas supersticiosas, tras las manifestaciones idolátricas se encuentra el diablo y sus seducciones³⁵. La idolatría, en fin, era denunciada en el referido XVI Concilio de Toledo. Los penitenciales silense y albeldense abundan en la idea desde otra perspectiva.

También fuera de la península Ibérica se les aplicó el estigma de la idolatría a las festividades de origen pagano, fuera éste supuesto o real³⁶. En los espectáculos, convocatoria festiva por excelencia, tanto Tertuliano como Agustín reconocieron tempranamente un trasfondo netamente diabólico³⁷. Aton de Vercelli incidió más tarde en la corrupción implícita en los espectáculos, justos merecedores de una condena semejante a la impuesta a los adoradores de ídolos³⁸.

Protagonistas del carnaval y la fiesta medievales

El origen concreto de las mascaradas, lejos de las conjeturas evemeristas vertidas por determinados autores cristianos, en ningún caso estaría en relación con el culto a Jano. La correspondencia entre las festividades de *Kalendae Ianuariae* y dicha divinidad romana se produciría con posterioridad. A mi juicio, la génesis de esos disfraces debe buscarse en otro dios, Cernunnos, y en primigenios ritos culturales.

Advertía Caro Baroja evidentes relaciones entre las prácticas referidas en la patrística y la literatura sinodial y algunas de las celebraciones conservadas aún hoy en España y Europa. Existirían, pues, antecedentes históricos para los disfraces contemporáneos de animal, mujer y soldado propios de primeros de año o carnaval (las calendas de enero y las calendas de marzo respectivamente)³⁹. La movilidad festiva dentro del calendario estaría en función de cada área y de su adaptación particular al santoral cristiano. Además de estas coyunturas temporales, otras razones histórico-sociales desligan determinadas prácticas carnavalescas del actual carnaval. Los ritos festivos del nuevo año compitieron en la tardoantigüedad y el primer medievo con la celebración cristiana de la Natividad. Desplazados en el cómputo mensual se leyeron después como un periodo propicio para los excesos, previos a la impuesta contención ascética de la Cuaresma. En este sentido, el temprano testimonio de Isidoro no deja lugar a dudas.

A la luz de la dilatada vigencia de los elementos que participaban en las fiestas de calendas/carnaval, tal y como enfatizan los autores señalados, el canecillo de Fuentidueña supone un testimonio iconográfico excepcional (figura 5). Nos encontramos ante la imagen de uno de los protagonistas del carnaval medieval. Considero que la presencia del

26. PH. F. BOBER, op. cit., p. 50, figura 13. La presencia de los dos animales se asocia a la fertilidad y a la abundancia.

27. CARO, *El carnaval*, p. 199. J. C. SCHMITT, op. cit., p. 80 cree que en el concilio de Auxerre (575), canon 1, fueron confundidos la *vetula* —anciana— con el *vitulus* —máscaras de becerros— por una evolución de antiguas grafías; del mismo modo que el cordero —*agnicula*— devino anciana —*anicula*—. ARBERMANN, R., «The *Cervuli* and *Anticulae* in Caesarius of Arles», *Traditio*, XXXV, 1979, p. 89—119. Al respecto véase también M. MESLIN, op. cit., p. 82, n. 6 que opta por *vetula* de acuerdo con algunas regiones suizas que conservan el disfraz de vieja. Caro, en cambio, se decidía por *vitula* dado que los ejemplos mayoritarios en España son terneras antes que ancianas. Véase en L. E. NICHOLSON, op. cit., p. 667-669 como *vetula*, en los diferentes penitenciales altomedievales, puede pervertirse en *vecola*, *vecula* o *vetola*; el autor interpreta ternero e incluso vehículo(!). Desde una perspectiva más amplia, y referido a la perversión lingüística de un término que propicia iconografías inéditas, E. PANOFKY, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid: Alianza, 1979, p. 139 y s.

Por otro lado, los amuletos, joyas y pendientes que, de acuerdo con Cesáreo, Pedro Crisólogo, Isidoro o Bonifacio, se colocaban en los hombres durante las carnavaladas apuntan más bien hacia la parodización de viejas prostitutas. El significado estaría para Meslin en relación con el viejo año que concluye. Este mismo papel desempeñaría no obstante la ternera según J. LEBEUF, «Cervulus et Vetula», *Recueil de divers écrits servir à l'éclaircissement de l'histoire de France*, París, 1738, t. I, p. 280-308.

28. San Paciano fue obispo de Barcino y San Cesáreo de Arelate. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid: B.A.C., 1978, p. 309. El desaparecido tratado de san Paciano, *Cervulus*, lo reseñó el propio autor en su *Paraenesis ad Poenitentiam* (PL, 13, 1081) y aún S. JERÓNIMO en *De viris illustribus*, c. 106. Se denunciaban en aquél los excesos sexuales y la petición de aguinaldos bajo la piel del ciervo en las primeras fechas del año. Pero la denuncia pública de esas prácticas, como el propio san Paciano lamenta en otro tratado, tuvo un efecto funesto: popularizó y difundió las carnavaladas impías antes que exterminarlas: «Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto nescierat cerulium facere, nisi illis reprehendendo monstrassem». San Paciano. *Obras*, ed. L. Rubio Fernández, Barcelona, 1958, p. 136. Por otro lado, Menéndez Pelayo afirma, sin aportar la fuente, que la *Hemucula Cervula* o fiesta de ciervos aún se celebraba a fines del siglo XVIII en el sur de Francia. Para

el folklore ultrapiresnaico véase A. VAN GENNÉP, *Manuel de folklore française contemporaine*, t. I-3. *Les cérémonies périodiques cycloques et saisonnières*, I. *Carnaval, Carême, Pâque*, París: Picard, 1947, esp. cap. «Déguisements, quêtes et mascarades», p. 883-933.

29. HILLGARTH, *Popular religion in Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980. Sobre la tardía propagación del cristianismo en el norte de la Península véase p. 3 y s. Este extremo había sido ya minuciosamente estudiado por J. ARCE, «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV», *Príncipe de Viana*, XXXII, 1971, p. 245-255.

30. PL, 84, 535. Cfr. J. E. SALISBURY, *Iberian popular religion 600 B.C. to 700 A.D. Celts, romans and visigoths*, Nueva York-Toronto, 1985, p. 242 y s. La edición en castellano en J. VIVES, T. MARÍN MARTÍNEZ y G. MARTÍNEZ DIEZ, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona: CSIC, 1963, p. 498 y s.

31. A pesar del tardío dato referido a Égica, los obispos tenían potestad para amonestar y reprimir la idolatría desde el III Concilio de Toledo (589), c. xvi: «Ut episcopi cum iudicibus idola destruant, et ut domini idolatriam servis prohibeant». J. VIVES y otros. op. cit., p. 129-130. S. McKENNA, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the Fall of the visigothic Kingdom*, Washington, 1938. Este autor consideraba por otro lado que no existe ningún elemento de juicio para considerar en qué medida sobreviven prácticas paganas después del 711. *Ibidem* p. 152.

32. M. SOTOMAYOR, «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardo romana y visigoda», *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenza*. XXVIII Settimane di Studio (Spoleto, 1980), Spoleto, 1982, II, p. 639-683.

33. Se especifica además que «in temporibus quoque reliquorum calendis ianuariis, propter errorem gentiliū aguntur omnino Alleluia non decantabitur». F. BERGANZA, *Antigüedades de España*, II, Madrid, 1721, p. 668, n.º 104. Cfr. V. MARTÍNEZ, «El paganismo en la España visigoda», *Burgense*, 1972, 13, p. 489-508.

34. *Etymologiae*, VIII, 9; XVIII, 24 y 39. Algunos religiosos participarían en los desenfrenos de las calendas de enero. BURCHARD, *Decretorum liber decimus. De incantatoribus et auguribus*, cap. 36. PL, 140, 838. También PEDRO ABELARDO arremete contra los clérigos que frecuentan a los juglares y contra la introducción del canto profano en la Iglesia. PL, 178, 1210-121 (véase también lo

señalado en la n. 21 *supra*). En contra de la presencia clerical en festividades en el ámbito de la tebaída leonesa C. M. AHERNE, *Valerio of Bierzo: an ascetic of the late visigothic period*, Washington, 1949, p. 90-91. Los clérigos que hacían el juglar fueron denunciados incansablemente en los concilios de Cartagena (436), Adge (506), XVII de Toledo (694), Cahors, Aquisgrán (siglo IX), Rodez, Tulle (1287), Salisbury (1310). Las abundantes referencias denuncian lo enquistado de la situación.

35. V. MARTÍNEZ, «El paganismo», op. cit., p. 498. M. MESLIN, «Persistences païennes en Galice, vers la fin du vie. siècle», en J. BIBAUW (ed.), *Hommages à Marcel Renard*, vol. II, Bruselas, 1969, p. 512-524. Consideraba Martín el signo de la cruz como un rito protector, un indicio de que las valoraciones mágicas afectaban incluso al que combatía el paganismo. La consideración contraria de C. DE ARLES en MESLIN, «Persistences païennes», p. 516, n. 1.

36. MINUCIO FELIX: *Minucii Felicis dialogus qui inscribitur Octavius*, 37, 11. J. BEAUJEN (ed.), Paris, 1964: «Nos abstinemus de los malos placeres y de las pompas y espectáculos porque conocemos su origen en ritos profanos y porque condenamos su pernicioso carácter seductor». NAVACIANO, *De Spectaculis*, 2 y s. G. F. DIERCKX, *Novatiani opera. Corpus Christianorum*, IV, Turnholt 1972, 153-179: «Es una vergüenza que maldiga en la iglesia a los demonios y que alabe los placeres de éstos en los espectáculos [...] La idolatría es la madre de todos los juegos».

O. GIORDANO op. cit., p. 97 y s. considera que las calendas no eran sólo una oportunidad para el desenfreno, sino para reincidir en el antiguo paganismo a través de prácticas idolátricas. Ello resultaba más sangrante en la medida en que coincidía con el ciclo de Natividad. Sobre esta nefanda convergencia de las festividades paganas y cristianas MAXIMO DE TURIN, *Sermo XCVII*, 2-3: *Corpus Christianorum*, XXIII, 390-392; SAN AMBROSIO, *Sermo VII*, PL, 17, 617 y s. Sobre el tema volvió MAURICE DE SULLY en su «1 *Sermo in circumcisión Domini, Postquam consummati sunt dies octo*» romanceado, a partir de su propia homilía en latín, hacia 1180: «Li premiers jors de l'an [...] suelent li malvais crestien, solonc le costume des païens, faire sorceries et charies [...] e metre lor creance en estrenes; e disoient que nus n'esteroit riches en l'an s'il n'estoit hui estrinés». Véase C. A. ROBSON, *Maurice de Sully and the medieval vernacular homily with the text of Maurice's French homilies from a Sens cathedral chapter ms.*, Oxford, 1952, p. 87-88. La decretal de Inocencio III (1207), *Corpus iuris canonici*, FRIEDBER (ed.), Leipzig, 1922, lib. III, tit. I, cap. XII, vol. II, col. 452. «En ocasiones se hacen espectá-

culos teatrales en la misma iglesia y no sólo introducen máscaras monstruosas (*monstra larvarum*) para espectáculos de escarnio, sino que incluso en algunas fiestas que siguen inmediatamente a la Natividad, diáconos, presbíteros y subdiáconos, exponiendo por turnos al escarnio su propia locura con el obsceno delirio de su gesticulación, envilecen ante la presencia del pueblo el decoro del clero, que debería en cambio en aquel periodo alimentar la dedicación de la palabra de Dios». Traducido a partir de T. SAFFIOTTI, *I Giullari in Italia. Lo spettacolo, il pubblico, i testi*, Milán, Xenia, 1990, p. 82. Sobre el término latino *larva*, que designa al instrumento de disfraz además de connotar una manifestación diabólica —*larvas daemonum*—, A. CHASTEL, «Les temps modernes: masque, mascarade, mascarón», *Le masque*, París, 1959, p. 87-93. A. DAVID NAPIER, *Masks Transformation and Paradox*, Berkeley: California Univ. Press, 1986, p. 10-15. El riesgo de las máscaras residía para los teólogos medievales antes en la transubstanciación personal concreta, que en la asunción de personalidades abstractas. Además suponía una invitación a la idolatría, un acto de falsedad ontológica, amén de arriesgadas identificaciones demoniacas.

37. S. AGUSTÍN, *De symbolo. Sermo ad cathecumenes*. PL, 40, 638: «Fugite dilectissimi, speculaculo, fugite caveas turpissimas diaboli, ne vos vincula tenent maligni». Un autor tan obsesionado con el tema como Tertuliano reconocía idolatría no sólo en los sacrificios a los ídolos, sino también en todo acto que ofendía a Dios, desde la astrología hasta la celebración de las festividades TERTULIANO, *De spectaculis*, 1. *Corpus Christianorum*, I, 225-253.

38. A. DE VERCELLI (segunda mitad del siglo X), *Sermo IX*. PL, 134, 844-845: «non laetantur [...] in saltationibus in et circo ut histriones vel idolorum cultores, quos, hen! quidam Christiani adhuc in multis imitantur». Para este autor los espectáculos raptan la castidad, alientan la lascivia, especialmente a través del uso ilícito del cuerpo entre los juglares. Otros testimonios se deben a H. AUGUSTUDONENSIS, *Elucidarium*, 2, 52-60. PETRUS CANTOR (siglo XII), *Contra dantes histrionibus*, PL, 205, 153-156. JUAN DE SALISBURY que proponen exterminarlos, a ellos «et huiusmodi prodigis hominum» (!). *Polycraticus*, lib. I, cap. VIII. PL, 199, 405-406. Véase la traducción al castellano en *Polycraticus*, M. A. LADERO, M. GARCÍA y T. ZAMARRIGO eds., Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 131 y s. HUGO DE FOLIEDO (siglo XII) recomienda evitarlos además de a pintores, médicos y vagabundos. PL, 177, 46. Cfr. SAFFIOTTI, T., op. cit., p. 61 y s. En los siglos XIII-XV la consideración religiosa hacia los juglares será más condescendiente hasta el extremo de que

predicadores franciscanos se apropiarán de recursos juglarescos para sus fines de convocatoria. C. CASAGRANDE y S. VECCHIO, «L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e del XIII secolo», *Il contributo dei giullari alla dramaturgia italiana delle origini*, (Viterbo, 1977), Città di Castello: Bulzoni, 1978, p. 207-258. Una imagen identifica a los adoradores de ídolos con los juglares en la Biblia de Roda, referido al pasaje de Nabucodonosor en el Libro de Daniel (París, B. N., ms. lat. 6, f. 64v.). Al respecto J. LECLERCQ, «*Joculator et saltator*. S. Bernard et l'image du jongleur dans les manuscrits», en J. G. PLANTE (ed.), *Traslati Studii: Manuscript and Library Studies honoring Oliver L. Kapsner*, Collegeville (Minn.), 1973, esp. p. 143-144. Este trabajo presenta además a un sorprendente san Bernardo, en absoluto crítico con los juglares. Idem, «Le thème de la jonglerie dans les relations entre Saint Bernard, Abélard et Pierre le Vénéérable», en *Pierre Abélard, Pierre le Vénéérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, (Cluny, 1972), París: C.N.R.S., 1975, p. 671-684.

39. Aún en nuestro siglo algunos de los espectáculos celebrados en las fechas señaladas tienen como argumento la muerte de un animal y la conducción del arado. CARO, *El carnaval*, p. 204. En otras latitudes, v. gr. Abbott-Bromley en Gran Bretaña, se conserva actualmente la danza de los hombres-ciervos (*Horn dance*). La finalidad es aportar a la colectividad la prosperidad mediante la mimesis del ciervo y una ficción de su captura. *Carnavals et mascarades*, París-Barcelona, 1988, p. 140-141. En relación con la supervivencia de los disfraces de animales en el carnaval contemporáneo de nuestro país, véase C. PADILLA y otros, «Les animaux et leur représentation dans le cycle du carnaval espagnol», *Le carnaval, la fête et la communication* (Actes des rencontres Internationales de Nice, 1984), Niza, 1985, p. 405-414. Recoge numerosas referencias de disfraces de toro y vaquillas y en cambio ninguna de ciervos. Para el folklore galo véase A. VAN GENNÉP, op. cit.

mismo en una iglesia parroquial del valle del Duratón no restringe su validez a esta área. Es cierto que dentro del espectro románico peninsular resulta prácticamente inédito, al margen de casos como los de Pecharromán y Vega de Bur⁴⁰. Quizá futuras investigaciones puedan aportar nuevos registros a esta iconografía⁴¹.

Además de los disfraces, sexo, música y danza eran ingredientes inexcusables en cualquier *chorus* de carnestolendas. De la práctica sexual ya queda referida la figuración de cópula aneja a la máscara de ciervo. Música y danzas profanas corrían a cargo de los juglares. Corruptos inductores a la lascivia, fueron calificados como feos, deformes —*turpis*—, no sólo de modo despectivo sino también buscando aludir a la persona que desfigura —*turpet*— su imagen natural a través del uso de las máscaras, travestimientos, impostura de voces o contorsiones corporales⁴². Unas referencias que recuerdan sin excesivo esfuerzo las críticas de la patrística en relación con las calendas. En torno a estas figuras juglarescas se concreta una concepción profana del hombre como pecador atezado por sus deseos carnales⁴³.

40. Para san Andrés de Pecharromán, véase I. RUIZ MONTEJO, op. cit., p. 96-98. Es obra de un maestro que intervino previamente en San Miguel de Fuentidueña. Además del hombre con defensas de cérvido se representaron escenas de bestiario y circenses. Una parte muy considerable del alero se ha perdido, lo que impide aplicar conjeturas. Para el ambiguo caso de Vega de Bur, véase M. A. GARCÍA GUINEA, *El románico en Palencia*, Palencia: Instituto Tello Téllez de Meneses, 1990, figura de la p. 339. En sendos canecillos de las parroquiales burgalesas de Huidobro, Tobera y Aguilar de Bureba figuran hombres disfrazados con cuernos vacunos. Más ambiguo parece el caso de la también burgalesa cabecera románica de Cayuela.

41. La representación de los disfraces de ciervo se encuentran con mayor prolijidad en la miniatura gótica. Un Roman de Alexandre, ca. 1340 —Bodleian Library, Oxford, ms. 264, folio 25v. ídem folio 181v.— ofrece un baile protagonizado por hombres y mujeres, los primeros disfrazados de liebre, mono, macho cabrío, toro y águila. También en una historia de Merlin —París BN, ms. fr. 95, folio 261v.— se encuentra un hombre con disfraz de ciervo junto a un gatero. Dos híbridos, danzante y músico en Londres, British Museum, Stowe, ms. 17, folio 115. Un hombre con gaita y cuernos en Nueva York, H. P. Kraus Catalogue, n.º 88, folio 9. L. RANDALL, *Images in the margins*

of gothic manuscripts, Los Angeles, 1966, figura 650. Hombres con cornamentas de ciervo se encuentran también en dos manuscritos catalanes, Catedral de Tortosa, ms. 182 y Universidad de Barcelona, ms. 760, folio 47v. Véase para éste G. BOTO y J. MOLINA, «Satirique et comique. Reflexions sur la marginalia de l'enlumineure catalane de la première moitié du xv^e siècle», *Flanders in a European perspective Manuscript illumination around 1400 in Flanders and abroad*, Lovaina, 1995, p. 155-170. No conozco otros ejemplos del tema en el románico europeo que los señalados por PH. F. BOBER, «Cernunnos», op. cit., p. 44.

En la *Chronica Majora* (Cambridge, Corpus Christi College, ms. 26, folio 7) Matthew París ha pretendido representar a Brutus rindiendo sacrificios ante el Templo de Diana. El ídolo es una figura masculina imberbe con cuernos de ciervo, alas en los tobillos y un cervatillo sacrificado al pie del basamento. A mi juicio se trata de una representación de Cernunnos-Mercurio que el miniaturista inglés interpretó erróneamente. Véase M. CAMILLE, *The Gothic Idol: Ideology and image-making in Medieval Art*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989, figura 59.

Algunas obras literarias medievales que presentan al hombre-ciervo se comentan en C. GAIGNEBET y J. D. LAJOUX, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, París, 1985, p. 95-98. Entre otras refiere la *Vita Merlini* de la que más arriba apunto un caso ilustrado.

En este contexto creo que cobra significación y propiedad la presencia de lo que presumo juglares en el mismo alero de San Miguel de Fuentidueña⁴⁴. Próximo a un capitel de las sirenas de doble cola aparece un *deshumanizado* saltimbanqui acompañado por un hombre sentado que ha perdido sus brazos, y con ellos el instrumento musical que incita a bailar al primero (figura 8)⁴⁵. No me parece casual o gratuita la inmediatez del monstruo antropófago habida cuenta de las seculares condenas a la juglaría⁴⁶.

Una única escena religiosa se labró para el alero de Fuentidueña, la Huida a Egipto (figura 9)⁴⁷. Si la figuración profana románica a menudo resulta arbitraria en su ubicación, no cabe decir otro tanto de los temas religiosos. Además, el desplazamiento a un ámbito marginal de la temática cristológica no es habitual. Supongo su presencia aquí premeditada y cargada de intencionalidad.

El testimonio estático de la Virgen con el Niño, en el que la cabalgadura se diría más bien trono, no es en Fuentidueña el episodio último del Ciclo de la Infancia. Su autonomía subraya la significación particular de la imagen. De acuerdo con el texto

42. Queda señalada la demonización que se advertía tras las metamorfosis «espectaculares». Véase n. 19. Una nueva denuncia a los disfraces carnavalescos, los histriones y los transformistas en CIPRIANO, *Epistola*, 2, Le CHANOINE BAYART (ed.), París, 1982. Cfr. *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos: problemas existenciales y problemas vivenciales*, E. SÁNCHEZ SALOR (ed.), Madrid: Akal, 1986, p. 462-463. Véase también en este sentido I. M. FRONTÓN SIMÓN y F. J. PÉREZ CARRASCO, «El espectáculo juglaresco en la iglesia románica. Sentido moralizante de una iconografía festiva», *Historia* 16, XVI, 184, 1991, p. 42-52.

43. Sobre el papel desempeñado por la imagen del juglar en canecillos y portadas románicas y su potencial polisemia N. KENNAAN-KEDAR, «Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laïque», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXIX-4, 1986, p. 311-330. Además de las obras clásicas de R. MENÉNDEZ PIDAL y M. DE RIQUER, véase E. FARAL, *Les jongleurs en France au Moyen Age*, París, 1971 (10^a ed.) y H. WADDEL, *The Wandering Scholars, Appendix E: Councils relating to the «clericus vagus» or «joculator»*, Fontana Library, 1968.

44. Además de los señalados en la n. 41 *supra*, existen otros contextos donde la proximidad de música y disfraz de ciervo es acusada. Véase n. 8.

45. La contigüidad de contorsionista —en la mayor parte de los casos femenina— y músico —masculino— es cuasi norma. Resultaría estéril recordar la multitud de ocasiones en que así sucede. En otro punto de la cornisa de nuestra iglesia se encuentra, entre un guerrero y un obispo, un músico que toca una especie de caramillo.

46. Estos tres canecillos contiguos se encuentran idénticos y mejor conservados en el alero de San Martín de Fuentidueña, expatriado hoy en The Cloisters del Metropolitan Museum de New York. Véase C. GÓMEZ MORENO, «History, stylistic analysis and dismantling», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 1961, p. 268-289, figs. 17, 18 y 25. De la misma autora: «El ábside de San Martín de Fuentidueña», *BSAA*, XXVII, 1961, 61-85. D. SIMON, «Romanesque art in American Collections. XXI. The Metropolitan Museum of Art. Part I: Spain», *Gesta*, XXIII/2, 1984, p. 145-149. No he podido comprobar si existe igualmente una figuración de hombre con cuernos en este ábside. La rica cabecera de San Martín, cantera de formación para los escultores que intervendrán después en San Miguel, parece derivarse en lo estilístico de la catedral bearnesa de Oloron, filiación reconocida también para Santa María de Uncastillo. S. MORALES, «El claustro de Silos y el arte de los caminos de peregrinación», *El románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y el claustro (1088-1988)*,

evangélico, manifiesta el alejamiento del mal, que ejemplificaba Herodes, y la muerte, que ejecutaban sus soldados. Pero en la Huida a Egipto la iniquidad también sale al camino del Salvador en forma de ídolo pagano⁴⁸. La fortaleza espiritual de Cristo frente a la acechanza pagana e idólatra, ¿podría desempeñar en Fuentidueña una función específica en relación con un contexto festivo tantas veces denostado por la Iglesia? En tal caso, se trataría de una acción profiláctica a favor de la integridad doctrinal. Sea ésta u otra la hipótesis interpretativa correcta, la intención semántica de la labra me parece en todo caso innegable.

Otros canecillos desmienten que un mismo propósito significativo rijan el conjunto del alero. Guerreros, obispo y un par de campesinos sintetizan la distribución social contemporánea. No alcanzo a ver otra cosa que una serie de representantes estamentales esgrimiendo sus atributos, muestras de los respectivos roles económicos: espadas y escudos en un caso, arados y huso en el otro (figura 10)⁴⁹. A título de hipótesis, apunto, no obstante, una interpretación conjeturada a partir de los testimonios altomedievales que combatían las mas-

(Burgos, 1988), Silos, 1990, 203-223, esp. 212-213 y ns. 36-38. Me interesa este lejano parentesco entre Fuentidueña y Uncastillo en función de lo que se refiere en la nota siguiente.

47. Un estadio degenerativo, que parte del hieratismo de Fuentidueña, en el arco triunfal de Santa Marta del Cerro (Segovia). Véase I. RUIZ MONTEJO, op. cit., p. 222, figura 165. La escena aparece esculpida en el románico hispano en otros contextos, tan distintos como los claustros de San Pedro el Viejo de Huesca, San Juan de la Peña, L'Estany, Tudela, Silos (galería W), o el desaparecido de Santa Cruz de la Serós; las portadas de Pomar de Valdivia y la Asunción de Perazancas (ambas en Palencia), Santo Domingo de Soria, Moradillo de Sedano o Santa María de Uncastillo (portada S); en el interior de Santa M^a de Villanueva de Carzana (Asturias), San Millán de Segovia, Sangüesa (ábside central), Santo Domingo de la Calzada (venta del ábside central), San Benito de Sahagún o Aguilar de Campoo (hoy en el M.A.N.); en el sepulcro de San Ramón de Roda de Isábena; en el frontal del Arca Santa. Sólo en Pomar, Calzada, Perazancas y Uncastillo se representa ajena al resto del ciclo de Infancia y ocupando un capitel. En los dos últimos casos, además, la arquivolta está ocupada por juglares y figuras afines. Pero en Uncastillo figuran también dos hombres con máscaras animales, un nuevo registro de este inusual iconograma. R. BARTAL, «The Early Representations of Urban

Society in the Romanesque Sculpture: the formation of a New Iconography», *Studia Medievalia*, 33-1, 1993, p. 109-132, esp. 121-122 y figura 6.

48. El evangelio apócrifo de Pseudo-Mateo (XVII-XIV) narra el paso de Cristo por Hermópolis. De los milagros que acaecen en el trayecto, el desbarate de los ídolos es el más subrayado durante el románico. Véase M. CAMILLE, op. cit., p. 1-24. En otro sentido, se han interpretado las representaciones de santos que descansan en ménsulas decoradas con animales como un triunfo del cristianismo sobre cultos idolátricos de tradición pagana. R. BARTAL, «La coexistencia de los signos apotropaicos cristianos y paganos en las entradas de las iglesias románicas», *Archivo Español de Arte*, 262, 1993, p. 113-124.

49. R. M. OLMOS CRIADO, *Danzas rituales y de diversión en la provincia de Segovia*, Segovia: Diputación Provincial, 1987, p. 79, señala que determinados ritos agrarios perviven en las fiestas de marzo a mayo. La interpretación de los atributos de los campesinos como huso y yugo con timón del arado en I. RUIZ MONTEJO, op. cit., p. 91. Huso y arado serán durante el románico instrumentos arquetípicos del campesinado. Éstos serán los que empleen Adán y Eva después de su caída en el mundo. Véase al respecto la ilustración de la Biblia de Burgos (folio 12v.) en J. YARZA, «Las miniaturas de la Biblia de Burgos», *Archivo Español de Arte*, XLII, 1969, p. 185-203.

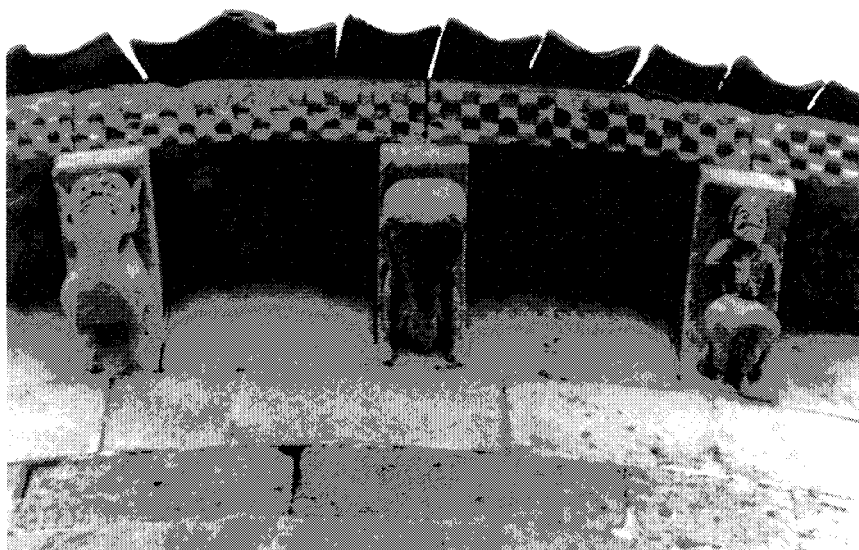


Figura 8. San Miguel de Fuentidueña. Exterior, canecillos del alero. Monstruo antropófago, acróbata danzarina y músico.



Figura 9. San Miguel de Fuentidueña. Exterior, capitel del alero. Huida a Egipto.



Figura 10. San Miguel de Fuentidueña. Exterior, canecillos del alero. Labrador y campesina.

caradas. Asterio de Amasea, que insistía en la pervisión del travestismo sexual, subrayaba que unos de los disfraces más habituales durante el siglo IV era el de hiladora⁵⁰. Testimonios folklóricos contemporáneos —Los Molinos (Madrid) o Asturias— nos presentan como protagonista de la festividad del carnaval a una hilandera junto a un toro⁵¹. Si la campesina de Fuentidueña es efectivamente una hilandera no se advierten, en cambio, indicios de travestismo. Contemporáneamente a la iglesia segoviana, pero remotamente distante, el canonista griego del siglo XII Teodoro Balsamon subrayaba que las fiestas de calendas se celebraban bajo disfraces de uniforme militar, de religiosos y de cuadrúpedos⁵². Uno está tentado de trasplantar este testimonio a Fuentidueña, donde se encuentran militares y un obispo amén de animales. Pero lamentablemente no conocemos ningún testimonio occidental paralelo. Valga, no obstante, la referencia que hace sospechosa la casualidad. Y es que la conducción del arado, vinculada a la representación de la muerte de un animal, o el disfraz de soldado son elementos carnavalescos que existen, por tradición, a lo largo de la geografía europea⁵³.

Conclusiones

Las imágenes obscenas, aun cuando tuvieran una intención moralizante⁵⁴, producían antes curiosidad por el vicio que respeto por la virtud, como diría Caro Baroja; el mismo efecto perverso que desencadenó el perdido tratado *Cervvuuus* de san Paciano⁵⁵. Pero, de acuerdo con la documentación, a principios del siglo XIII los clérigos de Fuentidueña —entre otros del área segoviana—, y no sus fieles campesinos, sufrieron la amonestación del arzobispado de Toledo por cohabitar con mujeres indecentes⁵⁶. El sexo debía placer a todos, pero debió ser el único «solaz y sustento» de los

desheredados⁵⁷. Para éstos la recompensa eterna a una vida virtuosa distaba en exceso de la inmediatez de las penurias y los gozos carnales. La dualidad semántica de las escenas eróticas —denuncia de unas actitudes reincidentes o propaganda de unos deseos reprimidos— una vez más se concreta en cada caso en virtud del contexto figurativo (figura 11). En San Miguel de Fuentidueña cabría advertir lo primero, a tenor de la presencia de la escena religiosa que disuade del paganismo y preserva el cuerpo mismo de la Iglesia. El peligro se reconoce en esa diabólica inducción a las prácticas obscenas que era la juglaría. Su poderosa capacidad de convocatoria incomodó a una jerarquía que veía en ella, además de una seria competencia, una inducción al pecado carnal. Y junto a ello la mascarada, afectada por la misma negatividad en la medida en que también distorsionaba la imagen del hombre. Pero su presencia, la de la máscara, era alarde y reproche a un tiempo⁵⁸.

El tema religioso en el alero de Fuentidueña parece buscar el adoctrinamiento de una audiencia que se diría prestaba más atención a los modillones que a las portadas⁵⁹. Los canecillos, tal y como ha subrayado la historiografía, fueron los depositarios plásticos de una cultura laica y popular que difícilmente encontraba otro cauce de expresión. Pero no es menos cierto que la distensión contracultural que dispensaban fue, en ocasiones, instrumentalizada por la Iglesia como un mecanismo de atracción con el que reconducir al cristiano hacia la doctrina⁶⁰. La coexistencia de los dos niveles culturales, el popular y el religioso, lejos de resultar impracticable, se consumaba en cada festividad en la medida en que lo popular, al derivarse del registro dominante, sancionaba la perdurabilidad de éste. Danzas, juegos, travestimientos y mascaradas eran componentes festivos de larga tradición histórica que acabaron constituyendo el carnaval tal y como se entendió desde la Baja Edad Media⁶¹.

50. A. DE AMASEA, *Homilia IV, adversus Kalendarum Festum*. PG, 40, 215-225.

51. J. CARO, *El carnaval*, p. 199-200.

52. PG, 137, 729. Véase CARO, *El carnaval*, n. 19-21.

53. J. CARO, *El carnaval*, p. 204. J. CARO BAROJA, *Del viejo folklore castellano. Páginas sueltas*, Valladolid: Ámbito, 1988, p. 223. Considera que los «elementos paganos» se integran en la sociedad popular y rural no por perversiones sino por una asunción de que la fiesta, con sus fases, supone una expresión de religiosidad colectiva en la que cada hombre participa de acuerdo con su condición social. Sobre los dife-

rentes niveles de cultura altomedievales claramente estratificados, J. LE GOFF, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales E.S.C.*, 1967-4, 22, p. 780-791.

54. Sobre la expresión antes procaz y recreativa que moralizante en estas imágenes I. RUIZ MONTEJO, «La temática obscena en la iconografía del románico rural», *Goya*, 147, 1978, p. 136-146. Cree la autora que religiosos y escultores enmascararían bajo didáctica pastoral su propio regodeo, p. 140.

55. Véase n. 28 *supra*.

56. D. COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y*

compendio de las historias de Castilla, Segovia, 1969, (Segovia, 1637), p. 327. Cfr. I. RUIZ, *El románico*, n. 15.

57. R. ARIAS, *La poesía de los goliardos*, Madrid, 1970, p. 81. Evidentemente, el carnaval no era el único periodo en que se fornicaba, pero sí quizá en el que se incentivaba su práctica. No es casual que el Espinario, durante el medio prototipo de la procacidad sexual, se identificase en ocasiones con el mes de marzo, periodo en el que se despiertan los instintos sexuales. *Etymologiae*, V, 23. PANOFKY, op. cit., p. 142. S. MORALEJO, «Marcolfo, Priapo, el Espinario. Un testimonio iconográfico gallego», *1ª Reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago, 1979), Santiago, 1981, p. 331-355.

58. Al desenmascaramiento del mal, por la presencia de la máscara misma, se suma el propósito de conjurar la vaticinada bestialización del hombre. N. F. REGALADO, «Masques réels dans le monde de l'imaginaire. Le rite et l'écrit dans le Charivari du «Roman de Fauvel»», ms. B.N.P. fr. 146». *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, M. L. OLLIER (ed.), Paris-Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 1988, p. 111-126.

59. En San Miguel los accesos N y W exhiben temática monstruosa, y un único tema historiado de difícil interpretación. I. RUIZ MONTEJO, *El románico*, p. 93.

60. Véase S. MORALEJO, «Artes figurativas y artes literarias en la

España medieval: Románico, Romanesque y Roman», *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, 32-33, 1985, p. 62 y s.

61. A. GUREVIC, «Alto e basso: il grottesco medievale», *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turin: Einaudi, 1986, p. 277-334, esp. p. 283 y s. En este trabajo queda seriamente cuestionada la concepción bajtiniana (M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza, 1987) del grottesco y el carnaval medievales, inválida para los siglos previos a la Baja Edad Media.



Figura 11.
San Miguel de Fuentidueña. Exterior, canecillo del alero. Pareja en cópula.