

DIR LA ORACION:
FÓRMULAS MÁGICAS DE LA TRADICIÓN ORAL RIBAGORZANA

Gabriel SANZ CASASNOVAS*

RESUMEN Desde la noche de los tiempos el ser humano ha intentado dominar las fuerzas naturales y sobrenaturales que lo amenazaban a través de la magia. La sociedad tradicional de Ribagorza (Alto Aragón) no fue una excepción al respecto. El presente artículo analiza las fórmulas mágicas preservadas en la tradición oral ribagorzana otorgando protagonismo a la sociedad que las recitó. En primer lugar, se consideran las fórmulas mágicas desde varios puntos de vista (terminología, transmisión y aprendizaje, gestualidad, tipología...). A continuación, se desarrollan diversas cuestiones previamente tratadas mediante cuatro casos de estudio.

PALABRAS CLAVE Tradición oral. Alto Aragón. Ribagorza. Fórmulas mágicas.

ABSTRACT Since the dawn of time, humans have tried to dominate both natural and supernatural forces which threatened them through magic. In that sense, the traditional society of Ribagorça (Upper Aragon) was not an exception. This paper analyses magical formulae preserved in oral tradition from Ribagorça by focusing on the society in which they were recited. Firstly, the magical formulae are considered from different points of view (terminology, transmission and learning, gestures, typology...). Then, several issues previously addressed are developed through four study cases.

KEYWORDS Oral tradition. Upper Aragon. Ribagorza. Magical formulae.

* Doctor en Historia y miembro de la Societat de Lingüística Aragonesa. gabrielsanz.1992@gmail.com

Todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir, simplemente, que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización.

Weber (1979: 200)

Nuestros antepasados habitaron durante siglos un mundo cuya cartografía, en lo esencial, coincidía con la del mundo habitado por el salvaje, al que Max Weber dedicó algunas de las líneas precedentes. Era aquel un mundo encantado, organizado según ritmos y lógicas incomprensibles para el ser humano contemporáneo; un mundo donde las fuerzas naturales y sobrenaturales podían controlarse, conjurarse o invocarse mediante el recitado de fórmulas mágicas que se encomendaban a la intercesión de una o varias potencias divinas.

La historia de esas fórmulas mágicas es universal, larga y prolija. Obviando el Próximo Oriente Antiguo, sus primeros testimonios en Europa occidental vienen representados por las tablillas de maldición (*tabellae defixionum*), exhumadas en yacimientos de época romana.¹ En el actual territorio de Aragón, sin embargo, debemos esperar hasta la Baja Edad Media para encontrar los primeros vestigios de fórmulas mágicas destinadas a proteger y sanar (*cf. DLAA*, n.º 132; García Herrero y Torreblanca, 1990).

Pero la principal fuente de la que manan esas fórmulas mágicas no se encuentra en letra impresa, sino en la caudalosa tradición oral. El problema es que únicamente en el Aragón oriental se ha ensayado la recolección de fórmulas mágicas de tradición oral, hasta sobrepasar en Ribagorza el centenar de ejemplares (Moret [ed.], 1997: 95-111; Carrévalo, 2007: 107-126; Oriol, Navarro y Sales, 2010: 248-252; García Ballarín y Castán, 2011: 150-151). Esta labor de recolección, si bien enormemente valiosa, queda lejos del trabajo realizado en territorios peninsulares como Asturias, en donde se dispone de una modélica monografía de más de setecientas páginas consagrada en exclusiva a las fórmulas mágicas de tradición oral (Suárez López, 2016).

A mi entender, las razones que explican la carencia de una monografía similar en Aragón son, principalmente, dos. Por un lado, la naturaleza hermética de las fórmulas

¹ Para un catálogo exhaustivo y reciente de estas tablillas, véase Sánchez Natalias (2022).

mágicas —cuestión sobre la que volveré más adelante— dificulta en extremo su documentación: es de justicia admitirlo. Pero, por otro lado, el hermetismo no ha impedido que esa labor de documentación se haya efectuado pormenorizadamente en tierras no tan lejanas a la nuestra. Así que, me temo, resulta inexcusable apuntar aquí hacia la general desafección constatable en Aragón para con todo aquel patrimonio inmaterial que no se ajusta a las identidades y los estereotipos oficiales —máxime si ese patrimonio es lingüístico—, desafección que, salvo honrosas excepciones, ha marchitado el florecimiento de una escuela antropológica y etnográfica familiarizada con las lenguas y la cultura tradicional del Aragón no castellanófono y con sus múltiples ramificaciones en el ámbito occitánico. Lo que hubiera podido ser no fue.

Por desgracia, el tiempo no perdona. La sociedad que recitaba fórmulas mágicas en su día a día es historia, y los informantes que habrían podido recordarlas, por norma general, descansan bajo losas tan pesadas como el olvido que las instituciones les labraron, aguardando la encuestación sistemática de un irrecuperable patrimonio inmaterial que, a la postre, jamás llegó. Considerando todo lo anterior, los objetivos de este artículo son humildes: en primer lugar, esbozaré las principales características de las fórmulas mágicas documentadas en Ribagorza. Para ello, atenderé a la bibliografía publicada y, sobre todo, recurriré a la información obtenida durante las campañas de encuesta dialectal que la Societat de Lingüística Aragonesa efectuó en esa parte del Alto Aragón oriental entre los años 2016-2022. En segundo lugar, ilustraré algunos de los elementos anticipados presentando cuatro casos de estudio, procedentes todos ellos del valle del Isábena.²

LAS FÓRMULAS MÁGICAS EN SU CONTEXTO SOCIOECONÓMICO Y CULTURAL

Las fórmulas mágicas reciben en ribagorzano el nombre de *oracion* —u *oració*, según la modalidad lingüística conserve o pierda la /-n/ final en sílaba tónica—. Menos

² Los fragmentos citados respetan la lengua materna de los informantes: el ribagorzano. La ortografía utilizada en las transcripciones es la grafía DLA: <<https://sites.google.com/site/societat/grafia-dla>>. Su principal diferencia con respecto a otras propuestas estriba en la representación del fonema [ʃ] mediante <g>, <j> y <ch> en función de la etimología, y en consonancia con los usos gráficos de los romances vecinos. Las localidades ribagorzananas se refieren anteponiendo su topónimo tradicional —que, en caso de existir, marco en cursiva—. Las abreviaturas empleadas son *Ep* (Espés), *Fo* (Fonz), *MR* (*Mont de Ròda* / Mont de Roda), *P* (*La Pòblla* / La Puebla de Roda), *Pa* (Pardinella), *Ve* (*Veranui* / Beranuy), *VP* (*Vilapllana* / Vilaplana). En cuanto a las abreviaturas bibliográficas, se desarrollan en el listado final.

general, aunque igualmente extendida, es la denominación *respònso*. El acto de recitar la fórmula mágica se llama en ribagorzano *dir la oracion* ‘decir la oración’ y, como veremos, puede ir acompañado de gestos, objetos y prescripciones rituales determinados. Cuando una fórmula mágica surte efecto, se dice en ribagorzano que *obra*.

En una sociedad mayoritariamente iletrada —lo cual no significa desprovista de cultura—, las fórmulas mágicas se transmitían, principalmente, por la vía de la tradición oral. Al igual que el poder de las brujas se heredaba entre miembros de la misma familia (Pallaruelo, 1984: 89-90), así las fórmulas mágicas se legaban de abuelos a nietos, de padres a hijos o de tíos a sobrinos. Todo quedaba en familia, y rara vez traspasaba los recios muros de la casa.³ En efecto, todavía hoy son patentes las reticencias a la hora de transmitir esta suerte de patrimonio oral heredado a forasteros y no iniciados, un hermetismo que, como anticipaba en la introducción, dificulta la documentación de fórmulas mágicas al observador externo, más aún cuando este se presenta como un elemento alóctono, desconocedor de la lengua, la cultura y la cosmovisión del país.

Por supuesto, hay excepciones al respecto. En primer lugar, las palabras poseen la portentosa virtud del viajar, y ese poder volátil del verbo es el que, a mi juicio, explica la presencia de una fórmula mágica ribagorzana para sellar el hogar en *Costea / Costean* (Somontano de Barbastro), convertida en un juego infantil y desprovista de su significado profundo.⁴

La tradición oral, por otra parte, ha entablado desde siempre un diálogo fluido con la literatura escrita, hasta el punto de que algunos especialistas han señalado hacia “las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea medieval y posmedieval” (Ginzburg, 2019: 228). En este sentido, no parece demasiado arriesgado plantear que la tradición oral pudo haberse nutrido de la lectura de libros específicos cuyos antecedentes más remotos serían los grimorios de época medieval y moderna. La circulación, la

³ Algo, por otra parte, habitual en este tipo de saberes. Considérese Saura (1999: 200, n. 99): “La comadrona poseía toda una suerte de conocimientos en lo que configuraba un saber más o menos fundado, más o menos transido de superstición, pero esencialmente hermético, pues se heredaba de madres a hijas —o a nietas—, e incluso hoy es difícil vencer las reticencias de las personas que conocen algo de tal práctica”.

⁴ Los niños colocaban el dedo índice sobre la palma de la mano de otro jugador y recitaban: “Forrallin-forrallan / la puerta en clau / le ha pillau el dit / como un desdich...”. En ese momento retiraban los dedos para evitar quedar atrapados. La fórmula había sido apuntada ya por Castellón (coord.) (2011: 128). Para el paralelo ribagorzano, cf. Moret (ed.) (1997: 98, n.º 38).

venta y la adquisición de esos libros —prohibidos por la Iglesia católica— continuaron hasta época muy reciente, pues un informante de *Castrosit* / *Castrocid* aseguró poseer el *Único y verdadero tesoro de milagros y oraciones de la Santa Cruz de Caravaca*. Últimamente, parece que quienes aún recitan fórmulas mágicas han renovado su repertorio con la incorporación de responsos que extraen de publicaciones periódicas:

—¿I tú te saps el respòno iste, u no?

—No. La dòna sí que el sap. Bueno, que ara al *Mensajero* ixe, de *San Antonio*, vènen... Ara vènen allí, sí. (Ep)

Aunque no sea un procedimiento habitual, las fórmulas mágicas también podían copiarse por escrito y transferirse a las personas de confianza:

Yo no la sé de memòria. La tinc que llegir yo. No se pòt ensenyar, no. Si no no... Me la van dixer escrita. (Pa)

I aguell home, antes de marchar el pare a soldat, va anar allà a que le apuntase la oració a un papèr, diu: “Perque si no tornas, que ti pasa algo...”. (VP)

Las fórmulas mágicas solían ser recitadas por miembros de la misma comunidad: familiares y vecinos del pueblo, o, a lo sumo, de pueblos cercanos. Algunos de ellos poseían un don especial, lo que en ribagorzano se denomina *tinre* o *tenir la gràcia*. Eran portadores de un poder benefactor y actuaban a petición de un tercero, ejerciendo altruistamente su poder como curanderos de animales y personas. He observado también una cierta división o especialización sexual: las mujeres que poseían la *gràcia* tendían a ocuparse de la sanación de los recién nacidos, de los niños y de los jóvenes no adultos; los hombres, de las bestias y de otros hombres adultos.

Sin embargo, nuevamente, hay excepciones. La propia liminalidad entre magia blanca y magia negra debió de favorecer la aparición de especialistas extranjeros que solían ejercer como consultores y vengadores de ofensas —normalmente, robos y deudas—. Me refiero a la figura del adivino (*endevinaire*), cuyos servicios eran contratados por la población ribagorzana emigrada al Mediodía francés para trabajar de manera estacional al otro lado de los Pirineos.⁵

⁵ En el sur de Francia, de hecho, el brujo masculino asume las funciones de adivino (*endevinaire*) y curandero (*adobaire*), de modo que se encarga de predecir el futuro y descubrir la autoría de delitos y hechizos, así como de sanar a personas y animales (Moulis, 1961: 115).

He documentado la existencia de un par de estos enigmáticos personajes: de uno de ellos me hablaron en *Ixeá* / Ejea, a los pies del Turbón; del otro, en *Veranui* / Beranuy, ya en el alto Isábena. En el primer caso, el adivino francés reveló a su cliente la identidad del ladrón que había robado el cereal recién cosechado por medio de unas imágenes en movimiento —cabe subrayar: en una época anterior al cine— bajo la promesa de que no difundiría su nombre ni urdiría ninguna venganza contra él.

El segundo caso, que reproduciré literalmente, es algo más truculento. El bisabuelo de mi informadora contrató los servicios de un *endevinaire* para que recitara la *oració de secar-se* —que analizaré más adelante— contra un moroso. Enterada la hija —abuela de la informadora, quien se refiere a ella con el apelativo cariñoso de *mamà*—, acudió igualmente al adivino para interesarse por las consecuencias que la consumación de aquel acto podría conllevar y, finalmente —constatando que la amenaza era real y que el adivino se desentendería del resultado de sus mortíferas artes—, logró persuadir al padre para que no mandara recitar la fórmula mágica. He aquí la historia en cuestión:

Eran amprat dinèrs, i no es volevan tornar. A los avuelos d'ista casa, al pare de l'avuela, tres-cèntas pesetas, pero que alavegada era molto, i no les hie van tornar. I a tots les deuevan, i no volevan tornar las... No volevan tornar es dinèrs. Un endevinaire francés, molt espabilat, le va dir mamà: “¿I quan se mòra ell?”. “Ohhh... ¿No en respònc pas!”. Volent dir: “El mal se queda pa tú”. Le va dir: “Quan ell se mòra, ¿qué pasará?”. “¡Oh!”, diu, “¿D'ell no en respònc pas!”. El endevinaire. I diu que le va dir al sèu pare: “Papà, ha dit que quan se morise, que no en responeva pas. Val més que no faiga dir cap oració...”. (Ve)

Las fórmulas mágicas se recitaban según un ritual perfectamente codificado, el cual incluía posiciones y gestos determinados, y en ocasiones involucraba objetos y animales. Era asimismo frecuente que el recitado terminara con el rezo del padre-nuestro o el avemaría, y más raramente el final de la fórmula podía comportar algunas prescripciones dietéticas.

Antes de recitar la fórmula mágica era obligatorio descubrirse.⁶ Las fórmulas mágicas contra aves de rapiña y alimañas se recitaban de espaldas al animal, cuyo

⁶ Como contrapartida, en *Quixigar* / Cajigar me contaron que el gesto de *girar-se la gorra* —es decir, colocarla del revés sobre la cabeza, o simplemente ponerla de lado— protegía al cazador contra la fórmula mágica para hacer fracasar una cacería. Y es que en ribagorzano *girar-se la boina* es también el gesto utilizado para delatar las mentiras del interlocutor.

vuelo o cuya posición podían ser descritos con ayuda de un tercero. Las fórmulas mágicas para cortar hemorragias y para hacer fracasar una cacería se recitaban de rodillas, mientras que la fórmula mágica para curar la enteritis de una caballería (*torçons*) se recitaba a lomos del animal enfermo:

Un dia vam anar a caçar ta allà, ta la serreta Grau. I salta Quinon El Villar el vecino: “Au, ya podez pllegar: ¡ve-lo, an està!” En una garrabereta, estava arrodillau. “Saca es cartuchos” —le va dir l’atro— “de la escopeta, i ya mo’n podem tornar ta casa, que mos està dint la oracion”. (P)

Tamé teniva la gràcia de que s’atorçonava un burro, se meteva allí a caballo, i a los diez minutos ya veyevas l’animal ben. Se meteva encima, reçava, i el torçon se’n iva. (Fo)

Algunos gestos concurrían igualmente durante la ejecución del ritual. La mayoría de ellos proceden de la religión cristiana: tales son los casos de la señal de la cruz, realizada al recitar las fórmulas para hornear el pan y para curar el mal de pecho (Moret [ed.], 1997: 96 y 106, n.ºs 21 y 89), o los de las cruces trazadas sobre el ombligo del enfermo de vientre (*ibidem*, p. 108, n.º 111). Otros gestos, más curiosos, provienen de un fondo popular, como el de escupir al suelo entre cinco y nueve veces para poner fin a la oración de sanar la vista.

Algunas fórmulas, además, requerían la utilización de objetos. Así, las tenazas (*estenaças*) dibujaban una cruz sobre la ceniza mientras se recitaba la fórmula mágica para sellar el hogar (*ibidem*, p. 98, n.ºs 37 y 38). La navaja se empleaba al recitar la fórmula para tallar la corteza de los árboles en primavera (*sabar*), pero también al recitar la fórmula que permitía a los cazadores proveerse de grillos de cebo (*ibidem*, p. 102, n.ºs 72-74 y 71). Cuchillos, agua bendecida y velas aparecían en las fórmulas mágicas destinadas a deshacer granizadas (*pedregadas*) y temporales dañinos (*tronadas*) (Sanz Casanovas, 2022: 164; Moret [ed.], 1997: 105, n.ºs 81-84). Las fórmulas para condimentar el alimento o elaborar el pan se recitaban justo en el momento de añadir la sal (Moret [ed.], 1997: 96, n.ºs 14 y 27). Sal y un trapo azul, precisamente, eran los dos elementos exigidos por una mujer que curaba las verrugas (*vorrugas*) en Fonç:

Le va dir a mamà que le dase un trapo açul i un pòco de sal. No sé lo que fèva ni lo que reçava ni lo que diva. (Fo)

Más raramente las fórmulas mágicas requerían la participación de animales. Es una característica que he mostrado ya al referirme a la que se usaba para curar la

enteritis de las caballerías, pero también los gatos se convertían en protagonistas de las destinadas a evitar que escaparan de casa (*ibidem*, p. 109, n.^{os} 114-116). Lo mismo les sucedía a las mariquitas, empleadas como animales augurales en fórmulas mágicas para pronosticar la procedencia del cónyuge (*ibidem*, pp. 100-101, n.^{os} 49-56).

Por un solo testimonio de Fonz, me consta que la fórmula mágica para cortar las hemorragias incluía la prescripción dietética de que el curandero, tras haberla recitado, no bebiera nada durante varias horas.

Una cuestión a subrayar es que las fórmulas mágicas no constituían en absoluto simples divertimentos folclóricos, sino que para la sociedad tradicional que las recitaba operaban a la manera de artefactos reales, herramientas tan imprescindibles, prácticas y tangibles como el arado, el cepo o la pala de hornear. Las fórmulas proporcionaban soluciones para dificultades e imprevistos cotidianos, y, consecuentemente, su tipología fue muy variada ya desde los grimorios de época medieval. Dicho de otra manera: existían tantas fórmulas como dificultades o imprevistos fuera necesario afrontar en el día a día.

La salud de animales y personas copa el mayor número de fórmulas mágicas llegadas hasta nosotros: garantizaban la protección del ganado contra aves de rapiña y depredadores, aliviaban la irritación causada por la ortiga, mitigaban el dolor de muelas, eliminaban verrugas y orzuelos, curaban las enfermedades del pecho o del vientre. Había fórmulas mágicas que servían de antídoto contra las picaduras de animales venenosos, ya fueran de escorpión (*cipladura*), ya de *escurçon* o *escurçó* (víbora). Veamos un par de testimonios al respecto:

Últimament, a casa hi era tres ovellas... Hi era sèt vacas, i tres uellas. I aquellas uellas anavan sèmpre en las vacas. Ya te podevan cruçar pel mig d'un atre ramat, que no se juntavan pa res, anavan sèmpre con las vacas... I un dia, m'acòrdo, en va quedar una fòra, va parir, i se va quedar fòra. I, hòstia, quan se van donar cuenta, bueno, ya s'era fet de nit... "¡Pus ara qualquiera la trobarà!". I mamà va dir el respòns. Va dir: "Demà s'haran fotet el cordèr...". La rabosa, claro... I en l'altre el dia, hi va anar papà a buscar-la, i la va trobar. La ovella, molt esquivosa, i el cordèr, furro coma un Cristo. Pero no el va tocar, no... (Ep)

I el pare, i el pare... Pero aquella yo no la sé... El pare en diva ta la picada de l'escurçó. Hi era... Una vegada, antes, pasavan vuit u deù ramadas per ací. I un an, uno de Cà de Padigüerri, que anavan ta allà dalt ta El Pllano, claro, alavegada, puyant la això li va picar a un gos que portava. I... I el va gritar, que sabeva la oració, diu: "¡Vine, nèn, di-le la oració a iste gos, que l'ha picat un escurçó!". (VP)

También se recitaban fórmulas para asegurar la calidad del pan amasado y horneado en casa, para aniquilar los insectos de una vivienda, para encender fuego con leña húmeda, para adiestrar un perro de caza o para hacer fracasar una cacería.⁷ Sobre-sale asimismo la número 117 del catálogo de Moret (ed.) (1997: 109), pues conserva el eco de una fórmula mágica para transformarse en gato.

Como se ve, la inmensa mayoría de las fórmulas mágicas que han llegado hasta nosotros se utilizaban para hacer el bien —particularmente, para proteger y sanar a personas o animales enfermos—, no para infligir daño alguno. La excepción más reseñable es la mortífera *oracion de secar-se*, destinada a hacer enfermar a otras personas. Sobre la plegaria disponíamos ya de algunas referencias recogidas en Campo (Masccaray, 2013: 264-265), que complementaré con mis propias informaciones de *Ixep / Ejep*, *Ixea / Ejea* y *Veranui / Beranuy*.

Para empezar, el nombre. Tal y como sucede en algunas lenguas galorromances (*FEW*, s. v. *sécher*), el verbo *secar-se* podría constituir un sinónimo de *morir*, pero seguramente se refiere más bien a la consumición causada en la víctima por una misteriosa enfermedad. Las fórmulas mágicas para castigar a los ladrones haciéndolos enfermar abundan a lo largo y ancho del mundo. En Polonia, por ejemplo, se practicaba un hechizo para propiciar la putrefacción de quien cometiera un robo (Huvelin, 2019: 58). En la Península, secar personas es un maleficio denunciado en ciertos episodios de brujería (Xam-mar Alonso, 2016: 75, y 2021: 61; Caro Baroja, 1990, II: 31-39), y, por otra parte, consumirse lentamente hasta los huesos figura como uno de los síntomas que la mentalidad popular atribuía al mal de ojo (Salillas, 1905: 44). El nombre de la *oracion de secar-se*, por ende, apunta a que el trasfondo de esta terrible fórmula mágica debe buscarse en la brujería medieval.

Desconozco cuál era la plegaria recitada, y no me consta que la fórmula se haya recogido nunca por escrito. No obstante, quizás la pieza titulada “Las doce palabras de Cristo”, anotada en la población de *Santisteve / San Esteban de Litera* (Faro, 1990: 64-67), represente un ejemplo de *oracion de secar-se*, a tenor de sus últimos versos:

⁷ Esta última, sobre la que he ido adelantando algunos aspectos con anterioridad, es una de las más citadas por los informadores. No he dado con la fórmula propiamente dicha, pero sí con sus efectos: así, en *Ixea / Ejea*, sabían quién la recitaba y aseguraban haber visto cómo el disparo contra una liebre hacía saltar pelo y sangre del animal, que, contra todo pronóstico, había escapado indemne “como si hese siu una sombra”.

“Revienta, ladrón, que las doce palabras de Cristo / bien dichas son”. Si ese fuera el caso, estaríamos ante una fórmula introducida en la tradición oral ribagorzana desde el castellano o traducida a esa lengua desde el ribagorzano. Sería, además, una función novedosa para la célebre fórmula “Las doce palabras retorneadas”, ampliamente difundida en la tradición oral iberoamericana, aunque siempre como conjuro contra el maligno o como ensalmo curativo (Rúa y García Armesto, 2023: 66).

La *oracion de secar-se*, como he dicho más arriba, se mandaba recitar contra los ladrones, categoría en la que entraban también los morosos. Unos y otros pagaban con su salud el delito cometido, sin importar que la sustracción hubiera afectado a una simple herramienta, a un conejo o al préstamo de una suma importante de dinero, porque “la distinción entre el robo y el abuso de confianza es reciente” desde el punto de vista legal (Huvelin, 2019: 58).

Resulta destacable igualmente que, al menos en *Veranui* / Beranuy, el encargado de ejecutar la venganza fuera un profesional del otro lado de los Pirineos: un *endevinaire*.

También es posible que, como Huvelin (2019: 60) sugirió para otras fórmulas similares, el llamativo deterioro físico ocasionado por la *oracion de secar-se* en el cuerpo del ladrón poseyera una funcionalidad triple: actuaba como medio de información, represión y restitución, pues el daño saciaba la sed de venganza de la víctima, castigaba al malhechor y lo señalaba públicamente como tal marcando la culpa sobre su cuerpo.

Finalmente, parece que la *oracion de secar-se* podía volverse contra quien la ordenara recitar si el robo que se pretendía castigar no había sucedido. Por ejemplo, el supuesto robo de un conejo en *Veranui* / Beranuy terminó por dañar la pierna del hombre que ordenó recitar la oración:

Uno d’ací, d’ací de Veranui, va fèr dir la oració. I diu que se va secar. Que s’era perdet un conill, pero conill no se’n va pérder degú... Pero igual se va secar la pèrna d’ell. La pèrna d’ell alavegada, diu que tamé, tamé va acabar malament. ¡Que no se pòden fèr, ixas còsas...! (Ve)

Abundando en el temor reverencial contenido en el anterior testimonio —“¡Que no se pòden fèr, ixas còsas!”—, merece la pena referir algunas otras percepciones que los informantes dejan entrever acerca de los efectos reales de las fórmulas mágicas. Todos ellos se debaten entre la fe, la fascinación y la sorpresa, sensaciones con las que cerraré

este apartado para, en el siguiente, ilustrar algunas de las cuestiones vistas con cuatro casos de estudio:

¡Ah, i que se vèu que...! Obrava, ¿eh? ¡No te pènses! (MR)

No hu sé... ¿Vèus? En això... No sé si sirve u no, pero yo casi tinc una mica de fè, en això, sí... ¿Vèus? (Ep)

Sí que... Mira, yo... Yo... Una còsa que va fèr... La padrina... Antes teníam las gallinas astí. Las obríam que ixisen ta allà. I astí anque està el contenedor... Èhhh... Veniva el falcó, me cago en Diòl, pillava una gallina i ya t'era colat per aci ta baix la gallina... I la padrina, quan... Quan soltava las gallinas, si posava de cul a la ventana, i diva la oració. I astí mateix, que puyava camino, me diu: “¡Nèn, vèn, corre, que ya està el falcó adamont de la gallina!”. I... I, yo, no sé... Deva tinre cinc u sis ans, u sèt... Me cago'n Diòl, arrinco, si escapa el falcó, i no le era tocat ni una pluma. I la gallina: “¡Cac-cac-cac-cac-cac-cac!”. I no... I allò mi va fèr... Quan altra[s] vegadas, me cago'n Diòl, ti pillava la gallina i ti era colat. (VP)

L'atro dia, mos diu: “No, que yo no crego en ixas còsas”. Du que se le era perdeu [una tarjeta]... ¡Ui, qué tanto sofoco llevava! Se le era perdeu, i que no la podeva trobar, i que va baixar, i que le va dir: “Ya le voi a reçar yo el respònso”. I que va reçar el respònso. “¡¿I pero tú te pènsas, que yo no hi crego, i que al momento la trobo?!”. (P)

CUATRO FÓRMULAS MÁGICAS DE LA TRADICIÓN ORAL RIBAGORZANA

Ordenadas de menor a mayor extensión —pues se trata de un corpus demasiado exiguo como para recurrir a una ordenación temática o funcional—, presentaré a continuación cuatro fórmulas mágicas obtenidas en el valle del Isábena. Tres de ellas (n.ºs 1-3) son variantes de piezas ya conocidas, pero, al igual que la cuarta, todas obrarán aquí para cumplir un sencillo propósito: profundizar en algunas de las cuestiones anticipadas en el apartado anterior.

Para encontrar un objeto perdido

Santa Cucurulleta,
mira-me una coseta. (MR)

Fórmulas mágicas para demandar la intercesión de santa Cucurulla se han podido atestiguar en otros puntos de Ribagorza y en Cataluña (Moret [ed.], 1997: 96-97, n.ºs 28-29; Pedrosa, 2007: 18).

Originalmente, el auxilio de la santa era requerido para encontrar los alfileres que se hubieran perdido, tal y como pone de manifiesto el siguiente paralelo ribagorzano: “Santa Cucurulla, / feu-mi trobar l’agulla” (Moret [ed.], 1997: 96, n.º 28). Sin embargo, con el paso del tiempo la aguja debió de terminar simbolizando cualquier objeto pequeño y difícil de encontrar.

A mi modo de ver, lo más significativo de esta fórmula es que la citada santa Cucurulla parece una invención popular y demostraría la existencia de una devoción vulgar distinta de la oficial. En efecto, los ejemplares ribagorzanos se distancian de otras fórmulas iberoamericanas equivalentes en las que se menciona a la Virgen o al diablo (Suárez López, 2016: 159-161).

Tampoco debe pasarse por alto cómo la especialización de la santa ha modelado la apariencia de la oración anotada en *Mont de Ròda* / Mont de Roda. Si lo que se busca es una *coseta*, en diminutivo, entonces la entidad auxiliadora también ha de ser diminuta: *Cucurulleta*, no *Cucurulla*.

Una vez recitada la fórmula, se rezaba un padrenuestro.

Para sacar una mota del ojo

Santa Llúcia bendita,
 una broça tinc a l’ull:
 ni la hi vei ni la hi vui.
 Saca-me-la-ne avui. (Ve)

Santa Lucía, patrona de la vista, es invocada en varias fórmulas mágicas de Ribagorza muy similares a esta, destinadas todas ellas a la sanación de los ojos (Moret [ed.], 1997: 107-108, n.ºs 94-110, y esp. n.ºs 102-103). Otros paralelos ibéricos, en Suárez López (2016: 515-521).

La pieza es impecable desde el punto de vista formal: difícil transmitir tanto en tan pocos versos. Tras un primer heptasílabo a modo de invocación, la fórmula condensa toda su carga semántica en los dos versos centrales para, de inmediato, liberarla expresando la petición.

Por otro lado, es interesante destacar la indefinición con la que se alude a la partícula o la enfermedad que causa la molestia: una *broça* ‘mota’. Esa ambigüedad, en

mi opinión, debía de ser consciente, y aumentaría la versatilidad de la pieza haciéndola más útil. El verso tercero, por su parte, es una obra maestra de la literatura de tradición oral: “ni la hi vei ni la hi vui” (‘ni la veo en mi ojo ni la quiero en él’). El cambio de una sola letra, la *e* por la *u*, permite comunicar dos ideas totalmente distintas en un verso breve como el heptasílabo.

Al terminar de recitar la fórmula se debía escupir nueve veces al suelo —o cinco, según otras versiones (Moret [ed.], 1997: 108, n.º 103)—. El gesto es popular y obsceno, indicativo de desprecio, pero el hecho de repetirlo en nueve ocasiones remite sin duda a las novenas del culto cristiano y vuelve a probar que la religiosidad popular seleccionó y adaptó aquellos elementos de la doctrina oficial que más le seducían.

Para alejar a las almas en pena

Ànimas que estau penant,
 anau-vo`n al vòstre repós,
 ista nit no é nit de venlla:
 no hai pensat de traure`n l`òs. (Ve)

Esta pieza, de la que no conozco paralelos en Ribagorza —pero sí en La Litera (Quintana [ed.], 1997: 236, n.º 314)—, llegó hasta mí fundida en un relato de tradición oral que, a simple vista, consideré como un chascarrillo sobre una mujer adúltera (Sanz Casanovas, 2022: 149-150). Nada más lejos de la realidad. El supuesto chascarrillo es un cuento medieval presente en el *Decamerón* de Boccaccio (1983 [1353]): vii.1), compartido por toda la cuentística europea (= Aarne-Thompson 1419) y documentado igualmente en, por ejemplo, Asturias (Suárez López, 2008: 197-200, n.º 39), de modo que la historieta, de apariencia anecdótica y burlesca, encierra una gran complejidad, por cuanto ejemplifica el fluido diálogo entre tradición oral y alta literatura que he referido en el primer apartado de este artículo, y nos sitúa en el pantanoso terreno de dilucidar cómo un cuento medieval abandonó la Italia del *quattrocento* para terminar engrosando la tradición oral de una sociedad montañesa iletrada y, en teoría, aislada.

Dado el contexto literario en el que hallé esta composición, podría objetarse razonablemente que esos versos no constituyen una fórmula mágica al uso. Pienso, sin embargo, que los tres primeros se inspiraron en una fórmula mágica real. El cuarto, en

cambio, parece un añadido posterior interpuesto para deleitar a la audiencia —piénsese en las pseudooraciones de intención humorística— y, sobre todo, para acomodar la fórmula mágica original al relato sobre la adúltera, quien comunicaba la ausencia del marido a su amante colocando un hueso en la ventana.

De aceptarse esta argumentación, la fórmula mágica original habría servido para conminar a las almas en pena a que regresaran a su descanso eterno. Las fórmulas mágicas atendían siempre a necesidades de la vida cotidiana, y lo cierto es que —por ilógico que hoy nos resulte— la sociedad tradicional confería a las almas de los difuntos el poder de traspasar las fronteras del más allá, particularmente en determinadas fechas del año como la víspera de Todos los Santos, en las que se oficiaban rituales dedicados a ellas (Plaza, 1985: 67; Sanz Casasnovas, 2022: 148-149).

Para impedir el robo de un objeto o de un animal

A l'Àngel m'encomano,
 a l'Àngel de trenta i tres:
 que no siga lligat ni pres
 ni de lladre acomés.
 Llops i cans, els dènts serrats;
 lladres i lladronas, las mans lligadas.
 Tan guardat siga [lo que vòs]
 coma Dèu va estar guardat a la crèu.
 I un padrenuestro
 a l'Àngel del trenta i tres. (VP)

En vista del castellanismo *lladronas* y, sobre todo, en vista de la ruptura de la rima, el sexto verso podría constituir una deturpación del original, que acaso dijera **lladres i lladras, lligadas las mans*. En el séptimo verso he mantenido entre corchetes las palabras literales del informador, pero en su lugar debería figurar el objeto o animal que se quiera proteger (*guardar*).

Esta fórmula posee elementos que la relacionan con otros dos tipos bien conocidos. Por su contenido, debe compararse con una plegaria de la tradición oral recitada en Urgel al emprender un viaje que, a su vez, suministra paralelos escritos desde el siglo XVI (Serra, 1914: 356-357; Llompart, 1970: 51-53). Por su función, en cambio, la pieza recuerda a las fórmulas mágicas contra el lobo, especialmente a una riojana del XVIII

(Suárez López, 2016: 308). He aquí, en suma, una antigua fórmula de caminante, algunos de cuyos motivos —el ataque del lobo, el asalto de los bandidos— eran fácilmente reconvertibles y adaptables a las necesidades cotidianas de una sociedad agropastoril como la ribagorzana.

Mi informante aprendió esta fórmula de boca de su abuela, quien la recitaba para impedir que sus gallinas terminaran entre las garras del halcón. Ahora bien, como él mismo observó, la funcionalidad de la pieza era mayor, dado que confería protección a cualquier propiedad:

Això é ta que no ti roben. Diu que si la has dit, la oració, no ti pòden robar la uella, u lo que siga... I ta la gent. (VP).

La utilización del verbo *lligar*, de hecho, me lleva a pensar que la fórmula poseyó en sus orígenes —esto es: una vez reconvertida y adaptada de fórmula de protección para el viajero a fórmula de protección *lato sensu*— una funcionalidad todavía más amplia, usándose para proteger objetos, animales y personas contra todo tipo de acción maligna que comportara la idea de sustracción, ya fuera sustracción de un bien por robo, de la salud por el ataque de un cánido o de la voluntad propia por encantamiento. No en vano, *ligo* es el verbo con el que el latín medieval sustituyó *defigo*, traducción exacta del griego *καταδεσμέω* ‘encantar’ (González Macho, 2015: 309). Por lo demás, el motivo de atar (*lligar*) las fauces del lobo para sellarlas es frecuente en fórmulas similares, documentadas desde España a la India, y podría haberse reforzado con algún tipo de ritual consistente en anudar, atar o coser (Suárez López, 2016: 293-314).

Repárese también en cómo alimañas y personas quedan englobadas en la misma categoría, una nebulosa legal que ya había concurrido al hablar de la *oracion de secar-se*. Es una asociación atávica, reiterada en una fórmula mágica de época védica para protegerse de entidades demoníacas, hechiceras, lobos, ladrones y serpientes (cf. AV XIX, 47). En tanto en cuanto atentan contra el patrimonio de la casa, las manos de los ladrones se equiparan a los dientes de lobos y perros: “Llops i cans, els dènts serrats; / lladres i lladronas, las mans lligadas”.

Por último, entiendo que el misterioso *Àngel de trenta i tres* no es otro que nuestro señor Jesucristo, muerto en la cruz a los treinta y tres años de edad.

Al término de la fórmula, récese un padrenuestro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aarne-Thompson = AARNE, Antti, y Stith THOMPSON (1961), *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- AV = *Atharva-Veda Samhitā: Translated with a Critical and Exegetical Commentary*, ed. de William Dwight Whitney y Charles Rockwell Lanman, Cambridge, Harvard UP, 1905.
- BOCCACCIO, Giovanni (1983 [1353]), *Decamerón*, Bilbao, Grijelmo.
- CARO BAROJA, Julio (1990), *Vidas mágicas e Inquisición*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- CARRÉGALO SANCHO, Josep A. (2007), *Mont-roig: el patrimoni immaterial (la literatura oral)*, Calaceite, Associació Cultural del Matarranya.
- CASTILLÓN PARDINILLA, María Pilar (coord.) (2011), *Costean: memoria de sus gentes*, Hoz de Barbastro, Ayuntamiento de Hoz y Costean.
- DLAA = NAVARRO TOMÁS, Tomás (1957), *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*, Nueva York, Syracuse UP.
- FARO FORTEZA, Agustín (1990), *Tradición oral a Santisteba (La Llitera)*, Huesca, IEA (Cosas Nuestras, 10).
- FEW = WARTBURG, Walther von, et alii (1922-2002), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 25 vols., Leipzig / Bonn / Basilea, Schroeder / Klopp / Teubner / Helbing & Lichtenhahn / Zbinden.
- GARCÍA BALLARÍN, Isabel, y Carmen CASTÁN SAURA (2011), *La sombra del olvido*, III. *Tradición oral en el Solano (valle de Benasque)*, Huesca, IEA.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen, y María Jesús TORREBLANCA GASPAS (1990), “Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)”, *Alazet*, 2, pp. 67-82.
- GINZBURG, Carlo (2019), *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península.
- GONZÁLEZ MACHO, Rafael (2015), *Edición y comentario de De mirabilibus mundi de pseudo Alberto Magno*, tesis doctoral, UNED.
- HUVELIN, Paul (2019), “Magia y derecho individual”, en *Sobrevivencias escritas 1*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 44-116.
- LLOMPART MORAGUES, Gabriel (1970), “Oraciones catalanas de cobertura existencial, en torno a un alabastro inglés del siglo XV”, *Studia Iulliana*, 40 (14), pp. 47-56.
- MASCARAY SIN, Bienvenido (2013), *Vocabulario del habla de Campo (Ribagorza, Huesca)*, Zaragoza, Xordica.
- MORET, Hèctor (ed.) (1997), *Bllat colrat! Literatura popular catalana del Baix Cinca, la Llitera i la Ribagorça*, 3. *Gèneres etnopoètics breus no musicals*, Huesca, IEA / DGA / Institut d’Estudis del Baix Cinca / Institut d’Estudis Ilerdencs.
- MOULIS, Adelin (1961), “Médecine populaire en Ariège”, *Arts et Traditions Populaires*, 2 (9), pp. 115-126.
- ORIOI, Carme, Pere NAVARRO y Mònica SALES (2010), *Literatura oral a Faió, Favara, Maella i Nonasp*, Calaceite, Associació Cultural del Matarranya.

- PALLARUELO CAMPO, Severino (1984), *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón*, Zaragoza, ed. del autor.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel (2007), “Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: mito y folclore, magia y religión”, en Sergio CALLAU GONZALVO (ed.), *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, Prames, pp. 12-45.
- PLAZA BOYA, Antonio (1985), *El mundo religioso del Alto Ésera: estudio etnológico-léxico de Castejón de Sos y comarca*, Huesca, IEA (Colección de Estudios Altoaragoneses, 3).
- QUINTANA, Artur (ed.) (1997), *Bllat colrat! Literatura popular catalana del Baix Cinca, la Llitera i la Ribagorça*, 1. *Narrativa i teatre*, Huesca, IEA / DGA / Institut d’Estudis del Baix Cinca / Institut d’Estudis Ilerdencs.
- RÚA ALLER, Francisco Javier, y María Jesús GARCÍA ARMESTO (2023), “Las doce palabras retorneadas: cuatro ejemplos leoneses”, *Revista de Folklore*, 500, pp. 66-74.
- SALILLAS, Rafael (1905), *La fascinación en España: brujas, brujerías, amuletos*, Madrid, Imp. de Eduardo Arias.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, Celia (2022), *Sylloge of Defixiones from the Roman West: A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*, Oxford, BAR.
- SANZ CASASNOVAS, Gabriel (2022), *Quan els animals ragonavan: etnotèxtons del país de l’Isàvena*, Huesca, Pirineo.
- SAURA RAMI, José Antonio (1998), “Comentario etnolingüístico de un cuento benasqués: ‘La señal’, de Carmen Castán”, *Archivo de Filología Aragonesa*, 54-55, pp. 181-206.
- SERRA I BOLDÚ, Valeri (1914), *Calendari folklòric d’Urgell*, Barcelona, Seix & Barral.
- SUÁREZ LÓPEZ, Jesús (2008), *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias*, Gijón, Red de Museos Etnográficos de Asturias.
- (2016), *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana: invocaciones, ensalmos, conjuros*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias.
- WEBER, Max (1979), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- XAM-MAR ALONSO, Carmen (2016), “Dos episodios de brujería en la Seu d’Urgell: primer tercio del siglo XVII”, *Manuscrits*, 34, pp. 63-86.
- (2021), “Comunidad y brujería en el Pirineo leridano (1551-1566)”, *Tiempos Modernos*, 42, pp. 53-71.