

Tradiciones eslavas precristianas en torno al ciclo de Pentecostés

José Ignacio LÓPEZ FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
joslfer@wanadoo.es

Recibido: Octubre de 2005

Aceptado: Febrero de 2006

Resumen

Las creencias y celebraciones de los eslavos relacionadas con el ciclo de Pentecostés son particularmente interesantes para el estudio de su mitología y de su religiosidad popular. Están bien documentadas desde la Edad Media en adelante y se centran, al menos, en dos cuestiones fundamentales: el estímulo de la fecundidad primaveral y el culto a los muertos. Estas dos líneas aparecen fuertemente entrelazadas y contribuyeron al desarrollo de una mitología de gabinete.

Palabras clave: mitología, folclore, Pentecostés.

Abstract

Some Heathen Slavic Traditions Connected with Whitsun Cycle

The Slavs' beliefs and celebrations connected with the Whitsun cycle are particularly interesting for the study of their mythology and folk religion. They are well documented from Middle Ages on and they, at least, focus on two basic questions that appear strongly mixed: stimulation of spring fecundity and cult of the dead. Their popularity contributed to the development of a 'cabinet mythology'.

Key words: Mythology, folklore, Whitsun.

SUMARIO 1. Introducción. Distribución de las fiestas comprendidas en el ciclo de Pentecostés; 2. Hierbas, árboles y reyes; 3. Pentecostés y los muertos; 4. Cantos, dioses y un toque de invención; 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción. Distribución de las fiestas comprendidas en el ciclo de Pentecostés

En las celebraciones del ciclo de Pentecostés se entremezclan los ritos agrarios con el culto a los muertos. Las tradiciones judeocristianas se asientan sobre las eslavas y se funden, de tal modo que, paralelamente a los festejos cristianos que se celebraban en esa época del año, tenían lugar otras prácticas que fueron objeto, desde la Edad Media y en todo el territorio eslavo, de dura persecución por parte del clero así como de prohibiciones de las autoridades civiles.

Desde la perspectiva actual estas celebraciones, al quedar asimiladas a una fiesta cristiana de carácter móvil, pueden variar considerablemente de fecha. El día de Pentecostés se celebra el domingo de la séptima semana después de Semana Santa, de tal modo que dicha fiesta puede caer entre el 10 de mayo y el 13 de junio, de acuerdo con lo establecido por el Concilio de Nicea del año 325, donde se fijó la fecha de la Pascua y las demás fiestas móviles relacionadas con ella. En la tradición cristiana conmemora la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y viene a coincidir con la fiesta judía de las semanas o de las primicias que tenía lugar el 6 de Siván, de acuerdo con el calendario hebreo basado en el año embolismal¹.

En el ámbito eslavo la celebración del Pentecostés se inserta en un ciclo que absorbe otras festividades próximas a ésta². Si bien los pormenores varían de un territorio a otro, la expresión del culto a la naturaleza y a los muertos son elementos comunes.

En la tradición eslava oriental el ciclo comienza el jueves de la séptima semana después de Pascua, que en ruso recibe el nombre de Семик. La siguiente fecha destacada es el sábado, víspera del domingo de Pentecostés, observado por los eslavos orientales como uno de los principales días conmemorativos del año (llamado también *задушная суббота, родительская суббота, троицкие деды*). El domingo es el día de Pentecostés, denominado comúnmente día de la Trinidad (rus. Троица, etc.). En algunas regiones se le conoce también como Русалии (serb. Русале, etc.), lo que da lugar a que bien la semana que concluye ese día o bien la semana que comienza tras él reciba el nombre de русальная неделя (búlg. Русалска неделя, etc.) en diversos territorios del ámbito ortodoxo. En esa semana siguiente destacan dos fechas: el lunes, día del Espíritu Santo (rus. Духов день, búlg. Духовден, etc.) y el jueves, llamado en las regiones meridionales de Rusia y en Polesie Навская троица, Трийца умэрлых, Сухой день, Кривой четверг. En polaco el período que abarca los últimos tres días de la semana de Pentecostés y los tres primeros de la siguiente recibe el nombre de Zielone Świątki (АФАНАСЬЕВ 1995: III. 346; ГЕОРГИЕВА 1983: 121; ГАЛЬКОВСКИЙ 1916: 94-95; OGRODOWSKA 2001: 271-275).

El desplazamiento de fechas, un retraso de trece días en total, que tiene lugar en el calendario litúrgico ortodoxo debido al uso del calendario juliano, ha provocado que en tales países tienda a caer en junio según el calendario civil gregoriano. Por ello es muy frecuente que los investigadores procedentes de dichas tradiciones sitúen estas celebraciones dentro de las fiestas estivales, lo que desde el punto de vista actual es cierto sólo en algunos países. Debemos tener presente, no obstante, que se trata de un desarrollo secundario, producto de un desajuste en el calendario.

Para salvar el problema de la movilidad de las fiestas y el desfase del calendario litúrgico ortodoxo, hemos de acudir a la noción de *clave anterior*, es decir, la pri-

¹ Sobre las disposiciones bíblicas relativas a la fiesta judía véase Éxodo 23:16, 34:22; Levítico 23:15-21, Números 28:26-31 y Deuteronomio 16:9-12. El relato del derramamiento del Espíritu Santo sobre los discípulos de Jesús en el I siglo puede leerse en el capítulo 2 de Hechos.

² En un sentido más amplio habría que situarlo dentro del ciclo ritual de primavera-verano, cuyas celebraciones comparten ciertas manifestaciones: el fuego, los muertos, mascaradas, el árbol, etc. Al afirmar esto, tengo en mente algunas de las ideas expuestas por FRAZER (2005) y ELIADE (2000).

mera fecha posible de una celebración variable (GAIGNEBET 1984: 7). Esto nos lleva a mediados del mes de mayo, por lo que habría que relacionarlas en su origen con las fiestas primaverales que tienen lugar en dicho mes, más que con las estivales de junio.

2. Hierbas, árboles y reyes

El núcleo común que unía los ritos de Pentecostés eran las costumbres relacionadas con el culto agrario. En primer lugar, se preparaba la vegetación que intervenía de algún modo en Pentecostés. Se solían recoger hierbas y flores silvestres (ya desde Семик en el caso de los rusos), con ellas se entrelazaban coronas que se ponían en la cabeza el día de la Trinidad y en otras fechas festivas, decoraban el interior y el exterior de la casa con vegetación, cubrían las puertas y los pozos, ponían guirnalda en los cuernos de las vacas, arrojaban ramas al huerto, se remojaban los árboles jóvenes del patio de la casa, bajo las ventanas, junto a la entrada, por los rincones de la vivienda, etc. Además, en el transcurso de las fiestas se organizaban banquetes y bailes, se entonaban cantos y se encendían hogueras, cargadas todas estas acciones de un importante sentido ritual.

En el siglo XVIII, las diversas costumbres y manifestaciones de la religiosidad popular llamaban poderosamente la atención de viajeros y diplomáticos que pasaban por tierras rusas en tiempos de Pedro I, por lo que era frecuente que dedicaran algún capítulo, o al menos algún pasaje, a estas cuestiones para ellos pintorescas, lo que constituye un documento etnográfico de gran valor. Así, el sueco Henrik Sederberg, en el capítulo XI de las anotaciones efectuadas durante su estancia en Rusia en los años 1709-1718, cuenta que los rusos celebraban el 21 de Mayo (entendemos evidentemente que se trata de una fecha ocasional) acudiendo a los bosques, donde trenzaban coronas de hierba o ramas verdes a través de las cuales se besaban, sin que nadie pudiera negarse a hacerlo (MANSIKKA 1922: 376).

Aporta más detalles sobre esta costumbre el danés Just Juel en su *En Rejse til Rusland under Tsar Peter* (1709-1711), donde relata cómo el 31 de mayo, día de Pentecostés en aquel año, instaló su tienda de campaña junto al río Nara, cerca de la iglesia del lugar, y fue testigo de las costumbres locales. De acuerdo con su exposición de los hechos, en la iglesia se celebraba un servicio con motivo de la fiesta de Pentecostés, durante la cual el sacerdote repartió a todos los presentes en la iglesia, hombres y mujeres, manojos de follaje verde. Al concluir el servicio, al mediodía, las muchachas de la aldea, coronadas con guirnalda verdes y entonando canciones, se congregaron en un puente que cruzaba el río Nara. Desde ahí, con griterío y alboroto, arrojaban sus guirnalda al río y regresaban a la aldea entonando canciones. En respuesta a la curiosidad del viajero las muchachas le explicaron que hacían aquello por superstición cada domingo, mientras la vegetación estuviera verde, para presagiar cuál de ellas sería la primera en enfermar, morir o sufrir alguna otra desgracia. La calamidad habría de sucederle a aquella cuya guirnalda se hundiera la primera en el agua (MANSIKKA 1922: 375-376). Esta forma de adivinar el futuro arrojando guirnalda de flores o hierbas a la corriente es una práctica bien conocida en todo el

territorio eslavo y resulta muy popular entre la juventud en diversos momentos de la primavera y el verano (АФАНАСЬЕВ 1995: III. 346).

El árbol ocupa un lugar sobresaliente en el festejo. Está ligado a toda la tradición de árboles de mayo que se extiende por Europa y persigue el fin de estimular las fuerzas de la naturaleza y asegurar la prosperidad. Todavía existe la costumbre en muchos lugares de ir al bosque por primavera a buscar un árbol, que se coloca en el centro del pueblo (ELIADE 2000: 448-452). En Rusia es muy frecuente el abedul en estas fiestas, no obstante la popularidad de tales ritos se extiende por todo el territorio eslavo con un árbol u otro (АФАНАСЬЕВ 1995: III. 344-345).

En muchas regiones estas costumbres estaban ligadas a la elección de un rey o una reina de Pentecostés o de mayo, mediante alguna prueba de habilidad cuya superación pusiera de manifiesto su vigorosidad y destreza. Casi todas las tradiciones populares europeas conservan, bajo distintos nombres, la pareja primordial: rey y reina, dueña y dueño, novio y novia, los enamorados, etc. En Silesia se nombra al vencedor de una carrera de caballos “rey de Pentecostés” y a su novia “reina de Pentecostés” (ELIADE 2000: 453-454). En Kujawy, Polonia, se nombra “rey de los pastores” al que primero saca a pastar a su ganado (KOLBERG 1978: 241-243). En Eslovaquia se registran los ritos de reyes de Pentecostés en las prohibiciones sinodales de los años 1585 y 1591, y en la obra titulada *Notitia Hungariae novae historico geografica* (1735-1742) del historiador y enciclopedista eslovaco Matej Bel z Očovej (1684-1749). Al parecer, estos ritos desaparecieron entre los eslovacos hacia el siglo XVIII (NIEDERLE 1924: 56; БАЖИЕЦЬОВА 1996: 256). Eliade afirmaba que la pareja de reyes representa una imagen alterada de la joven pareja que antiguamente estimulaba las fuerzas creadoras de la naturaleza uniéndose ritualmente sobre los surcos y repitiendo así la hierogamia cósmica del cielo y la tierra (ELIADE 2000: 454, 504-506), de ahí la realización de concursos para determinar la pareja más vigorosa, es decir, más fecunda. En algunos lugares estas celebraciones incluyen una decapitación o ajusticiamiento simulados del “rey”, que encierran un importante significado ritual. En Semic, Bohemia, la costumbre de decapitar al rey se cumple el lunes de Pentecostés. Frazer interpretaba este tipo de sacrificios simulados como una forma de promover y alentar la fecundidad de la naturaleza (FRAZER 2005: 348-350).

En la última etapa de este ciclo festivo se destruía toda la vegetación que habían empleado: la quemaban, la arrojaban a lugares apartados o la echaban al agua. Los restos secos de la vegetación de Pentecostés se empleaban como defensa contra los malos espíritus, los rayos, los incendios, o para efectuar presagios, magia curativa, etc. En el sur de Polonia a las hogueras de Pentecostés se las denomina *sobótka*, término que procede de Sabbath. La palabra *Sabbat* se emplea por primera vez en la Francia del siglo XIV en los procesos inquisitoriales contra las brujas haciendo referencia a sus reuniones, en las que el elemento ígneo y orgiástico ocupa una posición fundamental (CARO BAROJA 2003: 123-127). Al poco tiempo su uso se extiende por otros países y, según tenemos constancia, se condena su práctica en sermones polacos desde el siglo XV en adelante. Este término dará en polaco *sobótka*, que en muchas regiones de Polonia hace referencia a las celebra-

ciones de la noche de san Juan, pero que en Małopolska se refieren a Pentecostés (KOLBERG 1976: 294-296).

3. Pentecostés y los muertos

El culto a los muertos ocupaba una posición fundamental en todo el período de Pentecostés. La relación de los difuntos con el ciclo agrario es un fenómeno muy extendido en todas las culturas, que se entiende bien en virtud del carácter ctónico de ambos.

En las creencias de los eslavos se distinguían claramente dos tipos de muertos. Por un lado estaban aquellos cuya muerte había transcurrido en circunstancias normales y que habían disfrutado de un funeral correcto; éstos podían llegar a convertirse en espíritus protectores del hogar. Por otro lado, estaban aquellos que habían perecido de muerte violenta, prematura o en circunstancias extrañas. Entre ellos se contaban las muchachas fallecidas antes del matrimonio, los ahogados, los niños muertos antes de haber sido bautizados, los suicidas, etc., es decir, aquellos que, en origen, no habían tenido posibilidad de que el rito de paso que supone el funeral se hubiera desarrollado cabalmente. Estos se convertían en espíritus peligrosos, con características y denominaciones diversas. Sin duda la más célebre de todas ellas y que alcanzó una difusión universal es la de vampiro.

La relación de los eslavos con los muertos incluía toda una serie de medidas apotropaicas para protegerse de sus riesgos y de ceremonias conmemorativas dispuestas a lo largo del año. Entre esas fechas se encuentra el ciclo de Pentecostés. Incluso cuando ya se había aceptado oficialmente el cristianismo en los territorios eslavos, el clero y las autoridades civiles seguían preocupados por la pervivencia de muchas costumbres y creencias antiguas. Tal es el caso de las disposiciones legales de Břetislav II recogidas en la *Chronica Boemorum* (III. 1) de Kosmas de Praga (c. 1045-1125) que prohibían, entre otras cosas, las costumbres paganas que tenían lugar en Pentecostés, las libaciones sobre fuentes y el sacrificio a demonios, los entierros en bosques y campos, así como las *scenas* y los *iocos profanos* relacionados con los muertos (MEYER 1931: 20)³.

En el folclore de los eslavos orientales la *пысалка* es un personaje fundamental. Comúnmente se cree que son los espíritus de muchachas fallecidas de muerte no natural, en particular las que han perecido ahogadas o antes del matrimonio. La palabra es una innovación tardía, formada a partir del término *rosalia*, antigua fiesta del culto a los muertos. La fiesta de las rosas, *Rosalia* o *Rosaria* (en Roma *dies rosationis*, gr. ροδισμός) se registra por primera vez en la Italia del siglo I. En los estatutos del *collegium Silvani* desde tiempos del emperador Domiciano (81-96) se pone al nivel de otras dos fiestas muy populares, el año nuevo y el día del emperador. En el calendario cristiano más antiguo del año 354 bajo el día 23 de mayo hay una anotación que dice: “El mercado cubierto se adorna con rosas”. La fiesta permanece

³ Sobre el problema de interpretar en este texto *scenas* como “representación teatral” o como “caseta para el descanso de los espíritus” véase URBAŃCZYK (1991): 171-175. El autor se inclina por la segunda posibilidad.

fuera del culto oficial y desde el punto de vista religioso es completamente indiferente, por eso al mismo tiempo la celebran paganos y cristianos. Su fecha no está fijada rigurosamente y en los diversos territorios del país varía de mayo a junio según la floración de la rosa (a principios de mayo en Campania, a mediados de mayo en Roma, a mediados de junio en los Apeninos, en julio en la alta Italia). En principio no muestra ningún vínculo con el culto a los muertos, se trata simplemente de una celebración ligada al florecer de las rosas. Pero la costumbre de esparcir rosas sobre las tumbas recientes como ofrenda a los muertos provocó que la fiesta de las rosas se transformara en una conmemoración de los difuntos (АРНАУДОВ 1972: 129-130). En el siglo II la celebración de las rosalias se extiende por la península Balcánica y los territorios vecinos del norte de Asia Menor, donde encuentra un terreno abonado. Más tarde, en época cristiana, la fiesta de Pentecostés, que también cae en mayo-junio, se convierte en heredera de las rosalias (АРНАУДОВ 1972: 132).

La palabra *Ῥουσάλια* se registra por primera vez por Teodoro Balsamon a finales del siglo XII, en su comentario del canon 62 del IV concilio ecuménico, criticando las ferias populares que se organizan después de Pascua (АРНАУДОВ 1972: 135; MEYER 1931: 82; NIEDERLE 1924: 54). Un par de siglos más tarde Demetrio Homatjan, arzobispo de Ohrid, que vivió a principios del siglo XIII escribió *De rusaliis*, donde se escandalizaba por los juegos desvergonzados que se celebran en la semana siguiente a Pentecostés, teniendo ante sus ojos a los habitantes de la antigua Moliska, en Macedonia (АРНАУДОВ 1972: 135; MEYER 1931: 59-60; NIEDERLE 1924: 55).

Del griego, más probablemente que del latín, pasa a las lenguas eslavas. Así, en antiguo búlgaro la palabra *роусалѣа* adquiere el significado de Pentecostés. En serbio la palabra se encuentra en un manuscrito del siglo XVII (*въ роусалѣахъ ходи аи*). Desde los Balcanes este vocablo se incorpora al ruso en los siglos XI-XII (ФАСМЕР 1987: t. 3, p. 520; АРНУДОВ 1972: 135).

La palabra poco a poco fue adquiriendo nuevos significados: de la fiesta de los muertos relacionada con las rosas y asimilada al Pentecostés pasó a referirse a sus propios festejantes, que a menudo la celebraban en forma de mascarada (primero durante ese periodo y luego, por extensión, en otras épocas del año, como san Juan o Navidad), y que suelen aparecer en los textos junto a los *скоморохи*. Más tarde, se comenzó a denominar en Rusia con la forma del diminutivo femenino *русалка* a los espíritus de muchachas fallecidas de muerte no natural que ya hemos mencionado más arriba. Aunque el nombre es un préstamo, la creencia en esos demonios se evidencia patrimonial y antigua, simplemente ha tenido lugar un proceso de sustitución léxica. Posiblemente sean los mismos espíritus que en el siglo VI Procopio de Cesarea (*De bello Gothico* III, 14) identificaba como ninfas o que las *берегини* que aparecen en los sermones rusos medievales junto a los *упыри*, vampiros. En otras regiones del territorio eslavo se las puede relacionar con las *мавки* o *навки* ucranianas, las *boginki* polacas y las *вили* у *самодиви* meridionales. Sin embargo, en ellas el componente manista o resulta menos evidente o no existe, y se consideran simplemente ninfas (URBAŃCZYK 1991: 53; ГАЛЬКОВСКИЙ 1916: 60-71).

Tradicionalmente se cree que las *rusalkas* salen de las aguas a los campos y los bosques durante la semana llamada *русальная неделя*, que dependiendo de las

regiones se considera ya los siete días anteriores al domingo de Pentecostés ya los siete siguientes, y se mantienen activas hasta que acaba dicha semana, o bien hasta san Juan o san Pedro (АФАНАСЬЕВ 1995: III. 74). En Bulgaria se denomina Русалска неделя o Самодивска неделя, y se relaciona con las самодиви (ГЕОРГИЕВА 1983: 121-124).

Los eslavos a menudo consideraban que los muertos impuros podían ser causantes de heladas, sequías, inundaciones, pestes o malas cosechas. De ahí que fuera una práctica habitual dejar sin enterrar a tales difuntos, llegando incluso a exhumar los cadáveres, sospechosos de producir semejantes desgracias. Contra estas prácticas arremetió en el siglo XIII Serapion de Vladimir y en el XVI Maksim Grek. Como es bien sabido, en Rusia, desde el siglo XIII al XVIII, funcionaron las denominadas убогие дома “casas de indigentes”, eufemismo utilizado para referirse a unas fosas comunes provistas de una mísera caseta que servía de capilla, en las que en Семик se realizaban entierros masivos de todos los cadáveres de muertos impuros que se habían dejado sin enterrar (ГАЛЬКОВСКИЙ 1916: 197-201; ЛЕВКИЕВСКАЯ 2003: 191).

Sobre esta práctica escribió el artista holandés Corneille Bruyn (1652-1726/1727) a su paso por Rusia en los años 1701-1703 y 1707-1708. En su obra *Cornelis de Bruyns Reizen over Moscovie, door Persie en Indie* (Amsterdam, 1711) cuenta que en ese día algunos sacerdotes acudían por la mañana temprano a un conocido foso o pozo, adonde arrojaban los muertos impuros, entre los que estaban aquellos a los que se les había condenado a muerte en los juicios. Esos pozos, tres o cuatro en los alrededores de Moscú, se cubrían con tierra cada año, y al siguiente excavaban otros nuevos, lo que generalmente se hacía la víspera de la fiesta (MANSIKKA 1922: 375).

A una de esas fosas fue arrojado en mayo de 1606 el cadáver del Falso Demetrio. Aquel año hubo heladas excepcionalmente fuertes, y los moscovitas, para los que el Falso Demetrio era sospechoso de brujería, atribuyeron aquellos fríos a su nociva influencia. Su cuerpo fue exhumado y quemado (ЛЕВКИЕВСКАЯ 2003: 191).

Fue en 1771, cuando Catalina II tras visitar una de aquellas “casas de indigentes”, promulgó un decreto prohibiéndolas. En las ciudades de provincia, sin embargo, se continuó enterrando de la misma manera, y el temor hacia los muertos impuros ha continuado arraigado entre el pueblo prácticamente hasta nuestros días (ГАЛЬКОВСКИЙ 1916: 200; ЛЕВКИЕВСКАЯ 2003: 191).

4. Cantos, dioses y un toque de invención

La popularidad de la que disfrutaban las celebraciones de Pentecostés a finales de la Edad Media atrajo la atención del clero, que a toda costa procuraba eliminar cualquier manifestación de paganismo. La interpretación que hacían en sus sermones de las tradiciones que presenciaban, pero que no siempre entendían, tuvo un resultado muy particular: contribuyó a desarrollar lo que comúnmente se denomina *mitología de gabinete*, es decir, un intento de reconstrucción erudita de la religión eslava cuyos logros han resultado más bien toscos y desenfocados.

Sin duda el caso más claro y que más ha influido en los historiadores posteriores es el del polaco Jan Długosz (1415-1480). En el libro I de su obra *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* describe, a su modo, los antiguos dioses de los polacos. Cuenta que los polacos eran paganos y adoraban a una serie de divinidades que el cronista dispone siguiendo el modelo romano. A Júpiter los polacos le llamaban *Yesza*, a Marte *Lyada*, a Venus *Dzydzilelya*, a Plutón *Nya*, a Diana *Dzewana*, a Ceres *Marzyana*, y añade dos personajes sin paralelo romano: *Temperies*, en polaco *Pogoda*, y un “deus vitae” llamado *Zywyte*.

Pero Długosz no sólo presenta un panteón de “antiguos” dioses polacos, sino que además aborda algunos pormenores de su culto. Les atribuye el uso de templos, imágenes, sacerdotes y sacrificios e incluso celebraciones en determinadas épocas del año. En esos festejos las gentes se reunían, entonaban cantos amorosos y obscenos e invocaban a sus dioses. Explica que algunos restos de esa celebración se han conservado hasta la época en la que él escribe, a pesar de que los polacos ya habían aceptado el cristianismo quinientos años antes (966), y puntualiza que cada año por Pentecostés se repiten tales festejos, en los que se recuerda a los antiguos ídolos. El cronista denomina a dicha celebración en polaco *Stado* y en latín *grex* “manada, rebaño”, puesto que las gentes se reunían para ellos en muchedumbres llenas de excitación y ardor, para realizar banquetes y celebraciones propensos al desenfreno y la embriaguez (DLUGOSSIUS 1964: 106-108; MEYER 1931: 66-68).

Por lo que podemos saber, Długosz es el primero que se refiere a las celebraciones paganas que tienen lugar durante el Pentecostés con el nombre de *Stado*. Quizá se trate de una denominación inventada por él, pues antes no consta en ninguna fuente (al menos, en las que han llegado hasta nosotros), pero los historiadores posteriores (Miechowita, Kromer, Strykowski, Bielski, etc.) no dudaron en imitar su ejemplo.

Ahora bien, ¿fue todo fruto de su imaginación o empleó alguna fuente para documentarse? En realidad, Długosz no fue el primero en abordar esta cuestión. La información la encontramos en varios documentos eclesiásticos del siglo XV. En los *Statuta diocesis Cracoviensis* del año 1408 se prohíbe que durante el Pentecostés tengan lugar cantos paganos en los que se invoca a los ídolos, si bien no se revela cuáles son sus nombres (MEYER 1931: 65-66).

Es en los *Statuta provincialia Polonica* donde se ha conservado la referencia más antigua de supuestos teónimos polacos, de la que, según Brückner, han partido las demás. Se trata de un pasaje de autor, lugar de emisión y fecha desconocidos, pero se sabe que algunos fragmentos del manuscrito pertenecen claramente a los años 1415 y 1416. Exhorta a que los cristianos se aparten de los aplausos y cantos con los que se invoca a los ídolos *lado yleli yassa tya* cuya celebración tiene lugar por Pentecostés. Brückner aseguraba que todos los nombres de las divinidades de los polacos se podían extraer de esa única fuente (BRÜCKNER 1985: 222-235; MEYER 1931: 76).

En los *Sermones per circulum anni Cunradi*, manuscrito copiado por Jan z Miechocina en 1423 se condena a los ancianos, ancianas y muchachas que durante los tres días de Pentecostés se marchan a los bailes para invocar al diablo en vez de a Dios, a los ídolos *ysaya lado ylely ya ya*, en vez de orar para hacerse dignos de

recibir el Espíritu Santo. Señala que Cristo odia sus celebraciones y que si no se arrepienten irán con *yassa lado* a la condenación eterna. (MEYER 1931: 76-77).

Casi contemporánea a la obra de Długosz aparece la *Postilla Husitae Polonici*, de autor anónimo, que cuenta que los polacos continúan venerando por Pentecostés a los ídolos *Alado gardzyna yesse* (MEYER 1931: 76).

Del panteón expuesto por Długosz, podemos entrever a *Yesza*, *Lyada* y *Dzydzilelya* en los estribillos de los cantos condenados por la iglesia. Este tipo de estribillos y exclamaciones son muy frecuentes en la canción tradicional eslava, y no pueden relacionarse exclusivamente con un género o una época del año. Carecen de significado pleno y su valor reside en el plano rítmico, lúdico y expresivo. Por otro lado, *Dzewanna* y *Marzanna* son los nombres que se dan en algunas regiones de Polonia a las muñecas de paja que se queman o ahogan en Cuaresma, costumbre que el mismo Długosz describe en un pasaje posterior, bajo el año 965 (DLUGOSSIIUS 1964: 177-178; MEYER 1931: 68-69). *Pogoda* y *Zywye* recuerdan a ciertas divinidades adoradas por las tribus eslavas de Polabia mencionadas en la *Cronica Slavorum* (I, 52; I, 84) de Helmold (siglo XII): *Podaga* (con la variante *Pogaga*) en Plön y *Siwa* (var. *Siwe*, *Synna*) en Ratzeburg. En el caso de Długosz no está del todo claro de dónde procedían estos datos, pero sus continuadores sí conocían la obra de Helmold, ya que la citaban abiertamente. Sin embargo, entre los dioses mencionados por el historiador polaco destaca el personaje de *Nya* (var. *Nyja*, *Niia*), figura a la que muchos investigadores conceden cierto grado de autenticidad, no tanto como una divinidad genuina sino más bien como un espíritu menor. De hecho el propio BRÜCKNER (1985: 226) así lo señaló. Długosz equipara a *Nyja* con el Plutón romano “dios de los infiernos y protector de las ánimas”. Se le relaciona con el verbo *nyti* “decaer” y con la raíz del sustantivo *нави* “muertos, cadáveres” en sentido general o como un tipo específico de “espíritus de los muertos”, no constatados en territorio polaco pero bien conocidos en el ámbito eslavo, y que además tienen una importancia muy especial en los ritos conmemorativos anuales en honor de los difuntos (АГАПКИНА 1999: 152-156; ГЕОРГИЕВА 1983: 165-168).

Con el paso de los siglos los escritores posteriores a Długosz continuaron adornando y enriqueciendo el panteón que él había presentado en su crónica. A menudo cambiaban de sexo y de funciones a sus dioses. No obstante, sus efectos llegaron incluso a las crónicas ucranianas del siglo XVII. Siguiendo el mecanismo que se había implantado de tomar datos del folklore y elevarlos a la categoría de divinidades, surgirían en las crónicas ucranianas *Синопис* y *Густинская летопись* junto a los antiguos dioses rusos del panteón que Vladimir erigió oficialmente en el año 980 otros nuevos como *Купало*, a partir de la fiesta del solsticio de verano, convertida en la noche de san Juan, o *Коляда*, sobre la base de la fiesta del solsticio de invierno, asimilada a la Navidad (ГАЛЬКОВСКИЙ 1913: 293-301). Esta confusión llegó incluso al siglo XIX, dejando una huella indeleble en el espíritu de artistas e intelectuales de gran prestigio. El problema no se comenzó a enfocar desde un punto de vista más riguroso y científico hasta finales del siglo XIX y principios del XX, con la edición y crítica de las fuentes textuales antiguas.

5. Referencias bibliográficas

- АФАНАСЬЕВ, А. Н. (1995): *Поэтические воззрения славян на природу*, Т. I-III, Современный писатель, Москва.
- АГАПКИНА, Т. А. (1999): “О тодорцах, русалках и прочих навьях (мертвецы–демоны и „нечистые“ покойники в весеннем календаре славянских народов)”, *Studia mythologica Slavica*, 2, pp. 145-160.
- АРНАУДОВ, М. (1972): *Студии върху българските обреди и легенди*, т. II, Издателство на Българската Академия на Науките, София.
- БЕНОВСКА-СЪБКОВА, М. (1991): “За русалите в българския фолклор”, *Български фолклор*, XVII/1, pp. 3-14.
- BRÜCKNER, A. (1985): *Mitologia słowiańska i polska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- CARO BAROJA, J. (2003): *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid.
- DLUGOSSIUS, I. (1964): *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae (Liber I et II)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Varsaviae.
- ELIADE, M. (2000): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- ФАСМЕР, М. (1986-1987): *Этимологический словарь русского языка*, т. I-IV, Прогресс, Москва.
- FRAZER, J. G. (2005): *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- GAIGNEBET, C. (1984): *El carnaval. Ensayos de mitología popular*, Alta Fulla, Barcelona.
- ГАЛЬКОВСКИЙ, Н. (1916): *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, Т. I, Харьковъ.
- ГАЛЬКОВСКИЙ, Н. (1913): *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, Т. II, Москва.
- ГЕОРГИЕВА, И. (1983): *Българска народна митология*, Наука и изкуство, София.
- GIESZTOR, A. (1985): *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa artystyczne i filmowe, Warszawa.
- KOLBERG, O. (1976): *Diela wszystkie, tom 3. Kujawy, część I*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań.
- KOLBERG, O. (1976): *Diela wszystkie, tom 5. Krakowskie, część I*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ, Е. (2003): *Мифы русского народа*, Астрель, Москва.
- MANSIKKA, V. J. (1922): *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen*, Helsinki.
- MEYER, C. H. (1931): *Fontes historiae religionis slavicae*, Berolini.
- NIEDERLE, L. (1924): *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých slovanů. Díl II, Svazek I, Náklad Bursíka & Kohouta, Praha.*
- OGRODOWSKA, B. (2000): *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Verbinum, Warszawa.
- POTKAŃSKI, K. (1924): “Wiadomości Długosza o polskiej mitologii”, en *Pisma poświęcone Karola Potkańskiego*, t. II, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, pp. 1-93.

РЫБАКОВ, Б. А. (1997): *Язычество древних славян*, Русское слово, Москва.

РЫБАКОВ, Б. А. (1987): *Язычество древней Руси*, Наука, Москва.

URBAŃCZYK, S. (1991): *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków.

ВАЛЕНЦОВА, М. М. (1996): “Типы движения в западнославянских «королевских» обрядах”, en T. A. Агапкина (отв. ред.), *Концепт движения в языке и культуре*, Индрик, Москва, pp. 255-270.

ZADROŻYŃSKA, A. (1985): *Powtarzać czas początku. Część I: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Wydawnictwo spółdzielcze, Warszawa.