

# **EL PODER DE LA PALABRA EN EL CONJURO DE LAS TORMENTAS. LA ORACIÓN DE LAS PALABRAS RETORNADAS**

## **THE POWER OF THE WORD IN THE SPELL FOR STORMS. THE PRAYER OF RETURNED WORDS**

Juan Francisco Jordán Montés \*

Recibido: 24/04/2025 • Aceptado: 25/08/2025

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.660001>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

### **Resumen**

Análisis del valor de la palabra en las oraciones del folklore tradicional español, en concreto, en las llamadas Palabras Retornadas y en los ritos para contener las tormentas y los rayos.

### **Palabras clave**

Palabra, oración, rito, sonido.

### **Abstract**

Analysis of the value of the word in the prayers of traditional Spanish folklore, specifically in the so-called Returned Words and in rituals to contain storms and lightning.

### **Key words**

Word, prayer, rite, sound.

---

\* Instituto de Estudios Albacetenses. Email: juanfrancisco.jordan00@gmail.com.

## 1. INTRODUCCIÓN

La palabra constituye el elemento esencial y relevante en los rituales y ceremonias (Sidorova, 2000). Una ceremonia, aunque esté completa en gestualidad y escenografía, si está exenta del sonido de la voz humana, cualidad esencial y singular como especie animal, del lenguaje ritual, es estéril y está abocada al fracaso; o, al menos, a una merma muy significativa de sus potencialidades.

Y si la palabra no es posible pronunciarla con la boca, es necesario escribirla para que ejerza su poder benéfico (a veces maléfico) para que expanda su carácter salutífero o apotropaico, según las circunstancias ambientales del individuo o de la comunidad donde se emite o se traza.

Esta circunstancia la entendieron perfectamente los egipcios, y así lo reflejaron en las fórmulas, ruegos, súplicas, encantamientos, impetraciones y diversos sortilegios que escribieron o dibujaron en los llamados *Textos de las Pirámides*<sup>1</sup> del Imperio antiguo del reino del Nilo (Sethe, 1908; Speleers, 1923-24; Mercer, 1956; Faulkner, 1969; Molinero, 2003; Allen, 2005; Kosack, 2012). O en los *Textos de los Sarcófagos* del Imperio medio (Griesammer, 1974; Altenmüller, 1975; Lesko, 1979; Faulkner, 1994; Jürgens, 1995; Plas y Borghouts, 1998; Carrier, 2004; Gracia, 2006, 2024), tanto en los muros de las cámaras sepulcrales como en las paredes internas de los ataúdes.

En el mundo hebreo es asaz evidente el poder de la palabra para ordenar la creación y dominar a los seres creados.<sup>2</sup> Así, es muy conocido cómo Yavé crea progresivamente el cosmos tan sólo por medio de Su palabra: «Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz» (Gn 1, 3).<sup>3</sup> Nada se dice de un gesto, de una actitud; es suficiente, y necesario, el recurso y el empleo de la palabra, como expresión de la voluntad divina para que el universo se adapte al deseo de Dios.

<sup>1</sup> En español la traducción, notas y comentarios de las declaraciones antiguas por parte de Francisco López y Rosa Thode, en [https://www.mercaba.es/egipto/textos\\_de\\_las\\_piramides.pdf](https://www.mercaba.es/egipto/textos_de_las_piramides.pdf) o bien en <https://amigosdelantiguoegipto.com/wp-content/uploads/2023/03/LosTextosdelasPiramides.pdf>

<sup>2</sup> Pensamiento que se mantiene incólume en el NT, en concreto en el Evangelio de Juan, donde leemos la frase inicial bien conocida: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio junto a Dios. Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1, 1ss).

<sup>3</sup> Hemos utilizado, salvo indicación expresa, la versión y traducción de la Biblia proporcionada por la editorial BAC.

Para corroborar esta circunstancia, comprobamos cómo el mismo Yavé, tras crear al hombre, coloca a todos los animales y plantas que ya había formado con antelación, para que Adán les ponga un nombre: «Y Yavé Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo les llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera» (Gn 2, 20). En consecuencia, es la palabra la que origina la materia, la que establece las cualidades de ésta y la que nomina a las cosas y seres, influyendo en su misma existencia. El que sabe y domina el nombre de las cosas, influye en su devenir y en la propia voluntad de la criatura, digamos, inferior.<sup>4</sup> De hecho, el propio Dios se niega a responder con nitidez a Moisés cuando éste le pregunta por su nombre. Dios únicamente le contesta: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14). Nadie, ningún mortal, debe ni merece conocer el nombre más sagrado.

Y es la palabra la que salva. De nuevo Juan, el evangelista, muy proclive a incidir en el valor taumatúrgico de la palabra, escribía «Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16). Del mismo modo, en la resurrección de Lázaro, Jesús utiliza la palabra con voz potente para volver a la vida a su amigo (Jn 11, 43): «Diciendo esto gritó con fuerte voz: Lázaro, sal fuera. Salió el muerto...».

La palabra no sólo otorga salud y vida, sino que contiene las fuerzas de la atmósfera en el NT, tal y como deseaban nuestros campesinos. Así, en la escena en la que Jesús calma la tempestad es bien evidente que recurre a su voz poderosa para aquietar olas y vientos en el mar de Galilea (Mt 8, 23-27, Mc 4, 35-41, y Lc 8, 22-25). En la versión de Marcos leemos: «Él estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal. Entonces le despiertan, y le dicen: –Maestro, ¿no te importa que perezcamos? Y, puesto en pie, increpó al viento y dijo al mar: –¡Calla, enmudece! Y se calmó el viento y sobrevino una gran calma. Entonces les dijo: –¿Por qué os asustáis? ¿Todavía no tenéis fe? Y se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: –¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?».

También en el NT hay una referencia muy significativa en Lucas. Cuando Jesús expulsa al diablo de un endemoniado, le dice con imperio que

---

<sup>4</sup> De modo no muy desemejante se expresaba Platón en *Protágoras* 320-322, cuando afirmaba que tras la creación del hombre por parte de los dioses, «una vez que el hombre adquirió parte de lo divino», y que fue el único de los animales que reconoció a las divinidades, «pudo articular con arte sonidos y nombres». V. C. García Gual (2017), *Mitos. Platón*. Madrid: Alianza Editorial. 43.

enmudezca para que se produzca su obediencia inmediata: «Jesús le ordenó diciendo: Cállate y sal de él. El demonio, arrojando al poseso en medio, salió de él, sin hacerle daño» (Lc 4, 31-37). De alguna manera, Cristo cercena toda capacidad de reacción del espíritu maligno. Es palabra contra palabra para alcanzar un fin benéfico, profiláctico, curativo.

Una última alusión incide en todo lo expuesto<sup>5</sup> y se encuentra en Lucas 5, 5, donde leemos «Y respondiendo Simón, le dijo: Maestro, hemos trabajado toda la noche, y nada hemos pescado; mas en tu palabra echaré la red». De nuevo un milagro sólo es posible, y sólo se produce y genera, con la participación y pronunciación de la palabra de la divinidad.

En suma, el dueño y señor del universo recurre a la palabra suya para seducir, atraer, proteger y salvar a todas sus criaturas. Por ello y, en consecuencia, los seres humanos, aplicando el universal principio de la imitación de los gestos y arquetipos de lo divino y de lo sagrado, ya fueran aquellos hechiceros, encantadores, magas, taumaturgos, salutaores, curanderas..., al menos desde el mundo hitita (Álvarez-Pedrosa, 2023), acudirán también a la voz para dominar las fuerzas de la naturaleza, impetrar favores e influir incluso en la salud o hasta en la conducta de sus semejantes.

Evocamos la actuación de los llamados salutaores (Torres Fontes, 1972; Callejo e Iniesta, 2001: 33-60; Jordán, 2004; Ortega 2015) cuando acudían, en la España rural, a sanar o matar a niños enfermos de rabia, con la anuencia expresa de las familias y el conocimiento tácito de los vecinos, sin ya esperanza de intervención de médico o de sanación procedente de santo. Antes de practicar el homicidio de caridad y de realizar sus rituales (encender un fuego con ramas de sarmiento de vid; escupir con su saliva en el fuego; asperjar con agua bendita el cuerpo del niño...), recitaba esta plegaria preparatoria:

Virgen santa,  
Madre del Señor,  
te devuelvo este niño,  
acógeto en tu corazón.

Es decir, antes de apagar la vida del infante («la dejaba terminar» en el eufemismo que recogimos en su día), era necesario ser perdonado, como un verdadero verdugo, por la víctima y por la divinidad.

Esta circunstancia ya la encontramos en la antigüedad clásica. Luciano de Samosata nos explica con increíble exactitud el conjuro realizado por una

---

<sup>5</sup> Aquí vamos a utilizar la traducción de Reina Valera.

hechicera para recuperar el amor de un esposo ofendido por celos. Además de utilizar granos de sal esparcidos en el fuego y de una prenda o cabello de la víctima fumigado con azufre, era imprescindible pronunciar el nombre del esposo y de la esposa a reconciliar, amén de decir «con toda rapidez un ensalmo mágico compuesto por palabras extranjeras y escalofriantes» (*Diálogos de las cortesanas*, IV: *Melita y Báquide*). De nuevo la palabra es esencial que sea compañera inseparable del rito, de los gestos.

Recordemos cómo las propias filacterias hebreas (Leslie y Livingstone, 1974: 1088; Murray y Murray, 2013: 452; Ropero, 2014: 1556), aunque mejor usar el término judío tefilín, recurren a la palabra escrita de distintos pasajes bíblicos para garantizar la salud y la seguridad del portador, ya sea contra enfermedades, accidentes o fuerzas demoníacas.<sup>6</sup> Filacterias que, de alguna manera, perduraron en el mundo cristiano, cuando las gentes sencillas y campesinas portaban escritos del evangelio de San Juan; o bien los marinos portugueses y castellanos, para contener las embestidas del océano Atlántico contra sus frágiles naves, recitaban el inicio del mismo evangelio de San Juan ante las furiosas olas (Delumeau, 1978: 68 y 42).

Si la palabra es un canto, muy posiblemente se eleve el potencial del sonido para rebasar límes. Recordemos la cantiga CIII de Alfonso X el Sabio, cuando el canto de un ave provoca que un monje permanezca en éxtasis, sin que él perciba el transcurso del tiempo, durante trescientos años, deleitándose en el Paraíso gracias a la experiencia musical (Filgueira, 1936; Devoto, 1990; Girón, 2003; Poole, 2007; Disalvo, 2024). Pero este tema mejor se recoge en la mitología clásica: tanto la hechicera Circe como la ninfa Calipso, para seducir y retener a Odiseo en su agradable presencia, recurren al canto melodioso, al mismo tiempo que tejen, alegoría espléndida de la captura del héroe viajero (respectivamente, *Odisea X*: 220-227 y *Odisea V*: 58-62). No sólo es muy conocido el poder del canto de Orfeo para someter a las fieras en los bosques, contener a las sirenas que asediaban la nave de Odiseo o inclinar a su favor a Perséfone y a Hades con el fin de rescatar y recuperar a su esposa

---

<sup>6</sup> En el AT aparecen citadas con nitidez en Deuteronomio 11: 18-21, donde leemos: «Poned, pues, en vuestro corazón y en vuestra alma las palabras que yo os digo; atadlas por recuerdo a vuestras manos y ponedlas como frontal entre vuestros ojos. Enseñádselas a vuestros hijos, habladles de ellas, cuando estéis en tu casa, cuando vayáis de viaje, al acostaros o al levantaros. Escríbelas en las jambas de tu casa y en tus puertas, para que vuestros días y los días de vuestros hijos, sobre la tierra que a vuestros padres Yavé juró darles, sean tan numerosos como los días de los cielos en la tierra». En el NT se citan en (Mateo 23:5).

Eurídice (Virgilio: *Geórgicas*, IV). Recordemos al poeta y músico Arión, cuando los marineros de la nave en la que viaja le quieren asesinar. Él ruega que se le permita cantar y arrojarse personalmente al mar y suicidarse, sin que intervenga la tripulación. Concedido su deseo, invoca a los dioses desde la proa, y ya abandonado en las aguas, gracias a su voz, convoca a los delfines, los cuales le salvan y le conducen a la costa (Luciano de Samosata: *Diálogos marinos*, VIII).

El concepto salutífero del canto no es exclusivo del Mediterráneo. En el Ártico, en Finlandia, el libro del *Kalevala*, en el Canto III, se destaca el poder mágico del canto del héroe Väinämöinen y cómo a través de ellos se evocaban los orígenes del cosmos, pero también cómo Väinämöinen con su voz «se agitó el lago, tembló la tierra, vibraron los cobrizos montes, estallaron las duras rocas, se partieron en dos las piedras, también las rocas ribereñas».<sup>7</sup>

Hemos de mencionar, sin duda alguna, la aportación de Laín Entralgo (Laín, 1987), cuando pormenorizadamente, exponiendo las fuentes históricas y literarias del mundo grecorromano, establece que la palabra en el *epos* homérico adquiría tres posibles valores y propósitos esenciales: la impetración de la plegaria ante las divinidades; el mágico a través del ensalmo o conjuro para alcanzar un don o un beneficio de la naturaleza (lluvia, fertilidad, caza, etc.); y el de la sanación psicológica ante una enfermedad o dolencia (p. 32). Laín Entralgo resaltaba, además, la *epodé* o ensalmo mágico de Orfeo (p. 57), de tal modo que no era sólo la música de su lira la que encantaba a las divinidades infernales, a Perséfone y Hades, sino su propio canto. Y del mismo modo se observa en las *Píticas* de Píndaro (p. 58 ss).

El valor de la palabra como elemento indispensable en la liturgia se hará muy evidente en el medioevo inicial cristiano. Y remitimos primero a un caso muy concreto, citado y comentado por Oronzo Giordano (Giordano, 1983: 52). Nos referimos a Beda el Venerable (672-735) en Inglaterra, cuando el autor de la obra *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, se ve obligado por las circunstancias a traducir una serie de oraciones a la lengua vernácula de sus paisanos, porque las gentes del común, y también sacerdotes escasamente preparados, ya no captaban los significados del latín clásico, ni lo entendían tampoco en las predicaciones. El problema y el reto eran similares en el imperio carolingio e incluso antes, tal y como refleja Gregorio de Tours, quien, aunque era perfectamente capaz de escribir en latín su *Historia Francorum*, es consciente del valor de la palabra emitida en lengua vernácula para entrar en

---

<sup>7</sup> Edición de Joaquín Fernández y Úrsula Ojanen en Editora Nacional, Madrid, 1985.

las almas e instruir las gentes. Así, escribe «¿Ignoras que aquel que nos habla un lenguaje adaptado a la inteligencia del pueblo, como tú puedes hacerlo, es por esto mismo mejor comprendido?» (Aguirre-Durán, 2020: 300).<sup>8</sup>

Los teólogos y obispos consideraban que la palabra resultaba esencial en la celebración de la eucaristía y que no era suficiente asistir y ver la ceremonia; era imprescindible *escuchar la palabra*, entenderla en la lengua nacional del pueblo, y comprender el rito.

Es muy posible que la palabra escrita, con el transcurso de los siglos, adquiriera en la mente de las gentes sencillas, mas también en los ilustrados, un aura de sacralidad, de poder taumatúrgico, de sanación, de fidelidad estricta y perenne a la voluntad de Dios... Pero siempre permaneció en el mundo rural y de nuevo en el paisanaje humilde, el poder mágico y espiritual de la palabra entonada durante los rituales de curación, de protección... Y en la invocación al mismo Dios.

## 2. EL PODER DEL GESTO COMO COMPLEMENTO DE LA PALABRA Y EN CONTRA DE LAS TORMENTAS

Cuando realizamos nuestra primera campaña de prospección etnográfica sistemática en Yeste y en Nerpio (Albacete) (Jordán y de la Peña, 1992: 145ss),<sup>9</sup> una anciana de una de las aldeas del primer municipio nos enseñó una lección que nunca olvidaremos y que no habíamos aprendido en los cursos de la Universidad: las oraciones, es decir, las palabras, eran capaces de contener las amenazas de una tormenta, sin necesidad de efectuar gestos o ritos. Pero no al revés: «Si no se dicen las palabras santas, no sirven de nada la sal o el nochebueno ¿Me entiende? La nube mala no se irá. Es así... Así se hacía de antiguo».

La solemne declaración de la anciana atestigua que en las comunidades rurales de montaña de Albacete y de Murcia, el rezo, la oración, alcanza una categoría independiente del rito o de la ceremonia, y que por sí misma es suficiente para contener y apaciguar las fuerzas malignas o catastróficas que anida-

<sup>8</sup> *De virtutibus sancti Martini I: Praefatio.*

<sup>9</sup> De los diez métodos que atestiguamos en su día, según la información obtenida de los aldeanos y aldeanas, hemos seleccionado únicamente una tercera parte para ilustrar lo que aquí defendemos. El libro *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, publicado por el Instituto de Estudios Albacetenses, se puede consultar libre y gratuitamente en internet y a él remitimos.

ban en los «nublos», sin perder un ápice de efectividad. Por el contrario, el rito y los gestos realizados para evitar las granizadas, los rayos o las lluvias torrenciales, eran absolutamente ineficaces si no se acompañaban de las palabras divinas y fracasaban en su intención. No constituían un superfluo adorno; eran también eficaces y necesarios. Pero no imprescindibles como la palabra.

Aquellas gentes de las aldeas del alto Segura contenían y conjuraban las granizadas, las lluvias torrenciales y los latigazos eléctricos que se cernían como calamidades sobre sus campos de cultivo, animales de labranza y viviendas, por medio de una serie de rituales que resumimos:

a. Mujeres y niños salían a las puertas de las casas y esparcían puñados de sal, derramando sus pellizcos en forma de cruz<sup>10</sup> en el suelo, pero haciendo con los dedos de la mano la «higa» (Fornés y Puig, 2005; Paolini, 2009; Sanz-Lázaro, 2023).<sup>11</sup> Mas era, al mismo tiempo, vital pronunciar oraciones profilácticas, la más espectacular por su extensión y contenido la de las Palabras Retornadas.<sup>12</sup> Oración ésta, la de Las Palabras Retornadas, que no sólo se utilizaba como oración protectora y contra las tormentas, sino que en ocasiones constituían sus estrofas elementos de villancicos. Autores incluso entienden que son una herencia directa de un cuento de remotos orígenes y correspondería al modelo Aa-Th. 2010 (Ortega, 2013: 96). Añadamos una excelente exégesis de los elementos, ya sean objetos o personajes, de las Palabras Retornadas y que desarrolla Juan Manuel Ramos Berroso (Ramos 2019). A él remitimos para estos asuntos.

---

10 El empleo del símbolo de la cruz para conjurar las tormentas data seguramente desde los mismos orígenes de la cristiandad. Un testimonio de Gregorio de Tours (538-594) nos delata esa práctica, consentida y admitida por el clero. En *De virtutibus sancti Martini I: capítulo 9*, leemos que perdidas por el oleaje las cruces que ondeaban en las antenas de los navíos, las oraciones y la invocación a san Martín, contienen la furia de una tormenta en la mar que amenazaba con hundir una flota. De nuevo la palabra, las oraciones, son esenciales en el rito de protección contra las fuerzas de la atmósfera, aun sin la presencia del emblema de los cristianos.

11 Gesto apotropaico que vimos hacer en algunas remotas aldeas de Nerpio, como en la de Pedro Andrés y que ya está constatado en *La Celestina* (Acto XI) y en boca de Sancho Panza en *El Quijote*. Es un gesto tan antiguo como el mundo del antiguo Egipto (Vázquez, 1989: 181).

12 Las Palabras Retornadas en otros lugares de España pueden recibir diversas denominaciones (Del ángel custodio; Palabras dichas y retornadas; Retorneadas...). También son citadas como de san Juan Retornado (Espinosa, 1933).

- b. Quemar en la chimenea los llamados «nochebuenos» (Caro, 1946; Satrústegui, 1988; Moreta y Álvarez, 1992; Dueñas, 2006; García, 2014), troncos de olivo (Castro, 2004: 263) que en el día y noche del 25 de diciembre, el del nacimiento de Cristo, habían ardido parcialmente, o que se habían reservado previsoramente en el seno del hogar, en concreto para los días que hubiera amenaza de pedrisco o de rayos.<sup>13</sup> La magia y la teofanía de aquella jornada del nacimiento de Jesús, o la de los olivos, emparentados simbólicamente con los de Getsemaní durante el inmediato preludio de la Pasión de Cristo, otorgaban a la madera unas virtudes excepcionales, impregnada de lo sagrado. El humo y las llamas que desprendían aquellos nochebuenos, o bien los troncos de olivos, celosamente custodiados y guardados en los hogares, constituían un remedio infalible para dispersar las malas nubes y la «Ira Mala»: «Las nubes se disolvían en el aire... Se enquistaban (aniquilaban)».<sup>14</sup> Pero de nuevo era necesario el vínculo con una oración profiláctica.
- c. Colocar ramas de olivo o de romero en forma de cruz. El primer vegetal está asociado a Cristo en la oración de Getsemaní; el segundo a la Virgen María, ya que es una especie arbustiva que, según las leyendas del folklore popular, protegió a la Virgen en su huida hacia Egipto, ocultándola cuando era perseguida por Herodes. También valían las palmas exhibidas en el Domingo de Ramos, porque habían adquirido poder sagrado (Blanco, 1987a: 42-43, 1987b: 64-76; Moreta y Álvarez, 1992: 47; Rubio, Pedrosa y Palacios, 2007: 73).
- d. Enarbolar o colocar en las puertas de las casas reproducciones y réplicas de la Cruz de Caravaca, ya que la original custodiada y venerada en el santuario de esa localidad murciana, contiene un fragmento del *lignum crucis* y se estimaba de gran eficacia contra las tormentas (González, 1999).
- e. Para contener o desviar las tormentas intensas o las granizadas, también se recurría a los cantos rodados de los ríos, recogidos en el día de San Juan, el de

---

<sup>13</sup> También servían y valía la leña parcialmente quemada durante la comida o recogida en el día del Jueves Santo. Y del mismo modo, las ramas de romero cortadas en la noche de san Juan o las ramas de olivo que se habían impregnado de lo sagrado cuando fueron lanzadas como ofrenda a las imágenes de las procesiones de Semana Santa.

<sup>14</sup> También servían esos nochebuenos y sus cenizas para expulsar a las brujas de las inmediaciones de las aldeas, para que los ganados y los cultivos crecieran con salud y vigor, etc.

Jueves Santo o durante el Domingo de Resurrección, antes de que la luz solar del día de San Juan iluminara las aguas fluviales o durante las jubilosas campanadas del domingo. Debían ser 33 piedras (los años de Cristo cuando murió), 12 (el número de los apóstoles principales) o 3 (por la Santa Trinidad). Mas, como en los casos anteriores, si bien los gestos eran importantes, sin duda, como colocar los guijarros recolectados en forma de cruz y delante de la puerta de la casa o en el lindero del huerto, o ante las cuadras y establos, se requería una oración. Los gestos actuaban casi como un complemento de las oraciones protectoras, las cuales se enunciaban a viva voz y al mismo tiempo.

Que el sonido era vital para el gesto, lo corrobora la afirmación de los campesinos de Yeste y Nerpio cuando decían que era necesario el repique de las campanas para adjuntar su poder sagrado a las piedras sabiamente distribuidas ante los hogares o campos.

f. El sonido apotropaico de las campanas contra las tormentas, rayos y granizadas ya estaba recogido, con cierta ironía, por Jesús Rodríguez López en 1910, en Galicia (Rodríguez, 1910: 83-84)<sup>15</sup> y por Ferreres (Ferreres, 1910).<sup>16</sup>

Sabemos por la tradición oral que todo sonido y toque metálico de las campanas es como una palabra santa, una auténtica oración de origen divino, capaz de contener con su broncíneo poder sonoro tanto a los poderes infernales y a las brujas, como al mal de ojo, además de proteger a los recién nacidos o a los enfermos y agonizantes y difuntos, sin olvidar su utilización en catástrofes y acciones bélicas. Sus aplicaciones son múltiples (Rua y Rubio, 1986: 84ss; Blanco, 1987b: 67ss; Llop, 1988; Alonso y Sánchez, 1997; Guerrero y Gómez, 1997; Callejo e Iniesta, 2001: 87-106; Enríquez, 2006; Rubio, Pedrosa y Palacios, 2007: 137ss; Louzao, 2018). La campana es la boca, el badajo la lengua, sin duda.

Una única oración alusiva a ellas, recogida en León (Rúa y Rubio, 1986: 86) nos es suficiente para entender su poder divino:

---

<sup>15</sup> Hemos consultado y manejado la edición facsímil de la editorial Maxtor, Valladolid, 2001.

<sup>16</sup> Con una interesante introducción del uso de las campanas en la cristiandad antigua. Hemos consultado la reproducción de la obra original recogida en <https://archive.org/details/lascampanassuhis00ferruoft/page/18/mode/2up>.

Tente, nube, tente tú,  
que más puede Dios que tú.  
Tente, nube, tente palo,  
que más puede Dios que el diablo.

En Burgos hay una variante similar (Marcos, Pedrosa y Palacios, 2007: 136):

Tente nublo, tente tú  
que Dios vale más que tú.  
Si eres agua, ven acá;  
si eres piedra, vete allá,  
cien leguas más allá,  
allá, allá, allá.

### 3. LAS ORACIONES PROFILÁCTICAS: LA ESENCIA DE LAS PALABRAS RETORNADAS<sup>17</sup>

Se observará, empero, que no todas las palabras sirven, sin unas determinadas condiciones, para el fin primordial de detener, desviar o aminorar la fuerza de las tormentas. Cuando recogíamos y grabábamos las oraciones, advertimos enseguida que muy a menudo a las oraciones que se podrían considerar paganas o de creación popular, se añadían plegarias cristianas, como el Padrenuestro o el Dios te salve María.

La oración de las Palabras Retornadas debía declamarse, por añadidura, «sin equivocarse», nos decían las ancianas que nos proporcionaron las diferentes versiones. Si se producía un error en la locución, era imprescindible regresar al origen y empezar de nuevo. La recitación, en coordinación con el ritual, debía ser perfecta, conforme a un modelo ideal inicial, heredado, que «viene de antiguo», decían. Esto ratifica que la palabra fue siempre esencial para alcanzar la eficacia en la sanación o para evitar una catástrofe natural.

De modo semejante, como nos advertía una anciana en la aldea de La Graya (Yeste), la oración de las Palabras Retornadas «se podía decir sin tasa, pero siempre en número impar».

---

<sup>17</sup> Del mismo modo, de las decenas de oraciones que en su día recogimos en Yeste y en Nerpio (provincia de Albacete) para contener o desviar las tormentas o la «Ira Mala», nos vamos a centrar en la extraordinaria de las Palabras Retornadas. Otras oraciones que recopilamos en su día mencionaban como taumaturgos a san Bartolomé, a santa Bárbara, etc.

Nos impresionó también, en la serranía de Albacete, cómo se recitaban las Palabras Retornadas. Era mediante un runrún permanente, al estilo de un mantra que añadía, sin duda, un valor protector al contenido del conjuro y que otorgaba una cualidad relajante y terapéutica a las propias palabras pronunciadas. Es cierto que la salmodia, por su extensión, requería velocidad de locución; pero no era la única causa. El rumor cautivador que salía de aquellas bocas contribuía a exorcizar los rayos, las granizadas, la violencia torrencial de las precipitaciones. En efecto, el lenguaje ritualizado no «se dice», como el lenguaje que se pronuncia cotidianamente en la anodina existencia y común. Por el contrario, situaciones extremas, de peligro o extraordinarias requieren un sonido especial y singular, ya sea mediante el canto o la plegaria, cualidades que precisamente otorgan el poder a los sonidos articulados del lenguaje humano (López, 2004). Cada episodio de la vida necesita una entonación diferente, una musicalidad característica.

A las Palabras Retornadas<sup>18</sup> (Montenegro, 1916; Bouza-Brey, 1936; Ortega, 2013; Rúa y García, 2023), fórmula y oración sumamente poderosa desde la serranía del Alto Segura y Alto Guadalquivir hasta Cartagena, sin duda alguna, era conveniente, empero, añadirle las oraciones católicas, como las antes citadas o incluso el epílogo del Credo. Con ello se incrementaba la santidad y el poder de lo pronunciado. Y su eficiencia.

Las Palabras Retornadas no fueron las únicas recitadas o rezadas, es evidente, para contener calamidades o catástrofes naturales. El trabajo de las investigadoras María del Carmen García y María Jesús Torreblanca y los textos y fuentes históricas que manejan, lo confirma (García y Torreblanca, 1990).

Hemos de advertir también que la oración de las Palabras Retornadas no sólo se aplicaba y recitaba contra las tormentas y las granizadas, sino también para erradicar el mal de ojo (Jordán, 2010: 310ss); o incluso para que un moribundo alcanzara una «buena muerte», es decir que no sufriera, y ascendiera hasta el Paraíso (Jordán y Villanueva 1996: 336ss). Otros investigadores incluso han documentado su uso para contener el merodeo de las brujas o las acechanzas del diablo, ya que una de sus perversiones consistía en provocar tormentas de granizo y causar la ruina de campos y gentes (Violant, 1949: 534).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Un estudio antiguo sobre el origen y significado de los diferentes elementos de esta oración en A. Espinosa, (1930), 390-413.

<sup>19</sup> Hemos usado la edición facsímil, realizada por Alta Fulla (1986).

Concluimos, antes de proseguir, recordando los trabajos de Pedrosa sobre la eficacia y variedad de las oraciones, en una mutable frontera entre «lo mágico y lo religioso» en toda la Península Ibérica (Pedrosa, 2000).

#### 4. LA INTERPRETACIÓN DE LAS PALABRAS RETORNADAS

Las Palabras Retornadas se encuentran, con esa o con otras denominaciones similares, en toda la Península Ibérica, desde Galicia (Bouza-Brey, 1936),<sup>20</sup> Asturias (De Llano, 1922<sup>21</sup>; Suárez, 2009; 2016: 343-348) y el País Vasco (Lekuona, 1930; Giese 1935), en el septentrión, hasta el Campo de Cartagena (Ortega, 2013), al mediodía, transitando por el viejo reino de León, sin olvidar Castilla (Hergueta, 1934: 197-202; Díaz, 1980) o Extremadura (Gil, 1931: 113-116; Ramos, 2019). Pero también en Portugal (Chaves, 1936).<sup>22</sup> Mas las Palabras Retornadas constituyen una fórmula patrimonial al continente europeo (Asensi, 2016), como establecen varios investigadores, quienes han retrotraído la oración y/o conjuro incluso al mundo céltico (Child, 1904).

Ya hemos indicado que las Palabras Retornadas pueden ser denominadas de diferentes maneras (nota 12). El calificativo es por la circunstancia singular que se recitaba dividida en varias fórmulas o segmentos, doce en concreto. Aunque a veces eran trece, cuando interviene o se maldice al demonio. A medida que se avanza en el enunciado de cada una de las secciones, de manera acumulativa en la progresión, desde la primera a la duodécima (o decimotercera) se retrocede al principio, a la primera fórmula inicial, para recomenzar con el hilado de la secuencia. En algunos lugares el rezo se realiza, por el contrario, desde la fórmula 12 a la 1.

Esta oración de las palabras retornadas se concibe frecuentemente como salmodia, entendido como canto monótono y uniforme, mas también como

---

<sup>20</sup> En Galicia, según algunas versiones recogidas o citadas por Bouza-Brey, la denominación es *As palabras de San Johán retorneadas*.

<sup>21</sup> Hemos usado y consultado la publicación realizada por el Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, titulada: *Del folklore asturiano. Mitos supersticiones, costumbres*. Págs. 103 ss.

<sup>22</sup> La bibliografía antigua portuguesa y las versiones lusas de las Palabras Retornadas, fueron expuestas en 1936 por Luis Chaves. A su artículo de ese año, citado en la bibliografía, remitimos para su conocimiento.

ensalmo, como oración salutífera, y hasta como conjuro protector. E incluso se concibe como parte integrante de un cuento.

A principios del siglo XX esta oración atrajo la atención de numerosos investigadores, en el doble y paralelo proceso creciente de los nacionalismos periféricos y de la lenta industrialización de España, así como su progresiva transformación en una sociedad urbana, en la cual se comenzaba ya a mirar, unas veces con recelo, otras con simpatía, el folklore popular, ya fuera para denostar costumbres atávicas y consideradas retrógradas, ya para justificar e incrementar los valores de una identidad nacional. O simplemente, también, se observaba y analizaba con curiosidad por eruditos y sabios, como Menéndez Pidal, quienes deseaban conocer las mentalidades y modos de ser de los españoles anteriores o incluso coetáneos a su época.

Aurelio Macedonio Espinosa (Espinosa, 1930: 402) sugirió la posibilidad de un origen, de estas Palabras Retornadas, en la lengua persa *pelvi*, acaso de época sasánida y en el marco de la religión mazdeísta o zoroástrica.

Fermín Bouza-Brey (Bouza-Brey, 1936), del mismo modo y siguiendo la estela de Espinosa, estableció o coincidió con el citado en la posibilidad de un origen oriental, con diferentes versiones y caminos: budista, islámico, hebreo... (Espinosa, 1930: 395-397).

Luis Chaves (Chaves, 1936) centró su atención en una interesante variante, la oración o conjuro del Ángel Custodio, en el ámbito portugués.

Recientemente se ha planteado de nuevo el origen oriental de las Palabras Retornadas, atendiendo a diversas fuentes literarias persas, hebreas o islámicas (Asensi, 2016). Y Suárez ha establecido que el modelo de las Palabras Orientales pertenece al cuento tipo ATU 812, el que corresponde a «Atarle los huevos al diablo» (Robles, 1994),<sup>23</sup> encontrando, además, un valioso precedente en latín en el siglo XVI (Suárez, 2016: 346).

---

<sup>23</sup> Este modelo argumental narra el encuentro de un hombre o de una mujer con el diablo, en un momento en el que el devoto necesita la colaboración del maligno para emprender una empresa difícil. Así, pacta con Satanás para recibir su ayuda circunstancial, a cambio, lógicamente, de entregar el alma el día de su muerte. Pero a la hora de la verdad, el taimado humano, arrepentido o medroso de las consecuencias de esa alianza temporal con el demonio, recurre a recitar las Palabras Retornadas, inspirado por san Juan, por un ángel o por la Virgen María. Así rompe el juramento o pacto con Lucifer y salva su alma de la condena.

## 5. LA VERSIÓN DE LAS PALABRAS RETORNADAS DEL LLANO DE LA TORRE (YESTE, ALBACETE)

Esta versión la recogimos hacia el año 1989 (Jordán y de la Peña, 1989) en nuestras prospecciones de campo y decía así:

Del señor ángel de la guardia dime las palabras retornadas. La una, la casa santa de Jesussalem(n),<sup>24</sup> donde Cristo puso el pie para subir al cielo, amén.<sup>25</sup>

Del señor ángel de la guarda dime las palabras retornadas. La una la casa santa de Jesussalem(n), donde Cristo puso el pie para subir al cielo, amén. Las dos, las dos tablas de Moisés, amén.

Del señor ángel de la guarda dime las palabras retornadas. La una la casa santa de Jesusalem(n), donde Cristo puso el pie para subir al cielo, amén. Las dos, las dos tablas de Moisés, amén. Las tres, las tres Marías, amén.

A partir de aquí ni reiteramos ni trasladamos la repetición de las diferentes fórmulas acumuladas, sino que únicamente dejamos la frase que se corresponde a su número correspondiente.

Las cuatro..., los cuatro evangelios.  
Los cinco..., las cinco llagas.  
Las seis..., las seis velas que ardieron en Galilea.  
Las siete..., los siete dolores.  
Las ocho..., los ocho coros.  
Las nueve..., los nueve meses.  
Las diez..., los diez mandamientos.  
Las once..., las once mil vírgenes.  
Las doce..., los doce apóstoles.  
Las trece..., los trece rayos del sol que le caigan al demonio  
y le partan el corazón.

Al concluir la oración será imprescindible santiguar a la nube y santiguar-se el orante, como medida profiláctica esencial y primordial.

---

<sup>24</sup> Como ya indicamos en su día, en aquellos años en los que realizamos las entrevistas, nuestras informantes no decían Jerusalén, sino Jesússalem(n), acaso por una confusión o quizás por una asimilación fonética entre Jesús y Jerus(alén)... Es trabajo para los filólogos para el cual estamos absolutamente incapacitados.

<sup>25</sup> En la aldea del Vado de Tús se halló una ligera variante: «La una la gran casa santa de Jesussalem(n), donde murió Cristo por nuestro bien, por librarnos del enemigo malo, amén».

## 6. EN LAS ANTÍPODAS DEL SE PENINSULAR

Como ya hemos indicado, las Palabras Retornadas fue una oración extendida por toda la superficie de la Península Ibérica. En esta ocasión comparamos las secuencias de las fórmulas entre ambos ángulos, el SE y el NW.

### 6.1. Las Palabras Retornadas en Galicia, según Bouza Brey en 1936

Las diferencias no son excesivamente importantes en comparación con lo recogido por nosotros en Albacete o por Juan Ortega Madrid en Cartagena, lo que desvela un origen común o una raíz compartida en la Península, al margen de su posible procedencia hindú, hebrea o griega, según estipulan diferentes investigadores, que ya hemos ido mencionando, y para cuyo comentario somos legos.

No obstante, sí se perciben una serie de matices, derivados lógicamente de la distancia geográfica y de los diferentes ambientes históricos que experimentaron Galicia al norte y Murcia-Albacete al sur.

La versión gallega fue recogida por Bouza-Brey en 1933, en la provincia de Ourense, aunque la informante, la señora Florinda, declaró que la había aprendido en la de Pontevedra (Bouza-Brey, 1982: 140ss). Se inicia con una amenaza de un demonio hacia un mozo, quien regresa de noche de su trabajo a casa; el diablejo le plantea un dilema:

«Se me dis as palabras de San Goan (*sic*) agoramesmo aíqui retorneas ou desaparezo eu ou desapareces ti».<sup>26</sup>

Ante el duelo planteado, en el que sólo puede haber un vencedor, el joven no se arredra y comienza a defenderse, blandiendo la oración que Bouza-Brey recogió y nos ofreció y que comentamos someramente.

La primera diferencia respecto a la nuestra se encuentra en la primera estrofa, ya que en Galicia se decía: «A la una, una más claro el sol que la luna».<sup>27</sup> Los elementos astronómicos están ausentes en el SE de España, terri-

<sup>26</sup> «Si me dices las palabras de San Goan (*sic*) ahora mismo te vuelves aquí o desaparezco o desapareces tú».

<sup>27</sup> Usaremos en este apartado concreto las versiones proporcionadas por Bouza-Brey, en la recopilación de artículos y estudios que realizó José Luis Bouza Álvarez. El trabajo original es del año 1936 y fue publicado en la revista *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnología*, (8), 5-26.

torio donde se concede especial relevancia a «la casa santa de Jesussalém(n)», entendemos que el Templo de Jerusalén.

La segunda diferencia es de matices. Mientras que en el ángulo NW de España se dice «A las dos, dos táboas de Moisés, de donde San Goán (*sic*) vai y ven», en Murcia<sup>28</sup> la fórmula se reduce a las Tablas de los Diez Mandamientos, con Moisés incluido, pero no San Juan.

La tercera diferencia es muy llamativa. En Galicia se alude a «las tres puertas de París, de donde entra San Pedro vallaís (?) a decir misa». Esta complejidad está ausente en Murcia, donde todo se reduce a las Tres Marías o a las tres personas de la Trinidad, según las versiones.

Las fórmulas 4 –cuatro evangelios– y 5 –cinco llagas–, son idénticas en ambos extremos de la Península Ibérica. Del mismo modo la fórmula 6, que en Murcia se recita como las seis velas, en Galicia es «seis cirios».

La cuarta diferencia es sustancial. En Murcia se declara que son «los siete dolores», se entiende que de la Virgen María en la Crucifixión y durante la vida y muerte de Jesús, mientras que en Galicia se oraba con «las siete lámparas».

La quinta diferencia es también ostensible. En Galicia se recuerdan «las ocho mil puertas de París», mientras que en Murcia se alude a «los ocho coros», entendemos que angelicales.

La sexta diferencia se produce a la inversa. Es en Galicia donde se menciona un posible motivo religioso, «las nueve coroas de angues (*sic*)»,<sup>29</sup> mientras que en Murcia se recuerda ahora un motivo astronómico: «los nueve meses».

Las fórmulas diez, once, y doce, respectivamente los Diez Mandamientos, las Once mil vírgenes y los Doce apóstoles, son plenamente coincidentes en Galicia y en Murcia.

---

<sup>28</sup> Cuando aquí decimos Murcia englobamos por simplificación dos provincias: Albacete y Murcia, ya que el territorio de la vieja Oróspeda integraba parte de ambas demarcaciones administrativas. Y hemos comprobado que los términos municipales de Moratalla, Caravaca, Calasparra (todos ellos de Murcia), Hellín, Elche de la Sierra, Liétor, Ayna, Molinicos, Letur, Bogarra, Riópar, etc. (todos ellos de Albacete), además de otros en la provincia de Jaén, constituyen una koiné cultural y etnográfica corroborada por diversos investigadores. Es suficiente repasar los trabajos de campo de Jesús Navarro Egea para comprender esa afinidad en las tradiciones y en la mentalidad del folklore: en la parte meridional de esa región, por ejemplo, *Moratalla: memoria de la vida tradicional*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio (2009); en la parte septentrional de la misma región de la Oróspeda, los trabajos de Antonio Castillo y David Oya: *La Sierra del Agua. 120 viejas historias de Cazorla y Segura*. Granada: Editorial Universidad, 2018.

<sup>29</sup> Queremos entender un problema de transcripción o de fonética defectuosa del informante entre angues (serpientes) y anges (ángelos).

## 6.2. Las Palabras Retornadas en Galicia, según Amador Montenegro Saavedra en 1912

Semejante interés muestra la versión recogida por el investigador Montenegro Saavedra (Montenegro, 1916), un cuarto de siglo antes de la Guerra Civil Española, a principios del XX, entendemos que prácticamente sin alteraciones el texto a causa de la industrialización o de los cambios de mentalidad. Y sin los tamices de una educación primaria universal, que pudieran acaso observar los conocimientos ancestrales, recibidos en el seno de las familias campesinas o de pastores, como algo degradante, arcaico, primitivo, vergonzante.

Esta versión, según las acotaciones de Amador Montenegro, se inicia con un interesantísimo diálogo entre el diablo y la persona que recita la plegaria, la cual se niega a proporcionar al demonio otra información que no sea la estrictamente imprescindible para salvarse él o salvar la comunidad de una calamidad:

—Sabes as palabras de San Johan retorneadas? Eu chas direi que be as sei.<sup>30</sup>  
 —Meu amigo, dime a unha.  
 —Amigo teu, non; servo de Dios, sí. A unha é o sol mais craro que a lua, onde Cristo vai y ven a casa de Jerusalén, dómíne amén.<sup>31</sup>  
 —Meu amigo, dime as duas. Amigo teu, non; servo de Dios, sí. As duas, duas taboliñas de Moisén. A unha é o sol mais craro que a lua, onde Cristo vai y ven a casa de Jerusalén, dómíne amén.

A continuación, sólo dejamos el epígrafe inicial y recordando la reiteración cíclica a medida que se avanza en la enumeración de las doce o trece fórmulas. De todos modos, ver la secuencia íntegra en Bouza-Brey (1982: 153ss).

As tres, tres patriarcas...  
 As catro, catro evangelistas...  
 As cinco, cinco chagas...  
 As seis, seis cirios...  
 As sete, sete lámparas...  
 As oito, oito portas do Paradiso...  
 As nove, nove croas (cruces) de anges (ángeles)...

---

<sup>30</sup> ¿Conoces las palabras de San Johan retornadas? Sólo diré que lo sé.

<sup>31</sup> Tu amigo, no; siervo de Dios, sí. A la una el sol brilla más que la luna, donde Cristo va y viene a la casa de Jerusalén, amén.

As dez, os dez madamentos...  
As once, as once mil virges...  
As doce, doce apostolos...  
—Meu amigo, dime as trece.  
—Amigo teu, non; servo de Dios, sí. As trece, trece raíñas (reinas) do sol, para que revente o demo maior e os que andan ao redor. Os doce apóstolos... (etc.).

La contundencia final es igualmente muy interesante, ya que los rayos del sol en Murcia y Albacete, o las reinas del sol en Galicia, destruyen todo posible puente habilitado para el tránsito de las fuerzas de Satanás y proclaman, de nuevo por la palabra, la destrucción futura y definitiva del Padre de la Mertira.

De hecho, Bouza-Brey recogió en la provincia de Pontevedra, en el año 1925, un final en el que el fiel se garantiza su propia defensa ante el diablo hasta incluso en el día de su muerte física como persona. Y dice así (Bouza-Brey, 1982: 158):

As trece, trece raíñas do sol, onde estourou o demo maior e os que andan ao redor; e si non estourou, estourará. Arreda, Barrabás, que conmigo nunca entrarás, nin de noite, nin de día, nin non fin da miña vida. Pola gracia de Dios e da Virgen María, un Padre nuestro e un Ave María.

### 6.3. Las Palabras Retornadas en Asturias, según Aurelio de Llano Roza de Ampudia (de Llano, 1922: 103ss)

En sus trabajos de campo, Aurelio del Llano obtuvo una versión de las Palabras Retornadas que se recitaban cuando fallecía un vecino y era necesario que cruzara «un puente» de este mundo al otro, sorteando las asechanzas del diablo. Por ello, en un extremo del puente el diablo detiene al alma y le pregunta (texto de Aurelio del Llano):

—Alma mía, de las Doce Palabras Retornadas dime la una. (El alma responde con seguridad):  
—Alma tuya, no; de Dios, sí. Yo te diré la una, que bien la sé: la una, la Virgen pura.  
—Alma mía (prosigue el demonio con su interrogatorio), de las Doce Palabras Retornadas, dime las dos.  
—Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré las dos, que bien las sé: las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.  
—Alma mía, de las Doce Palabras Retornadas, dime las tres. Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré las tres, que bien las sé: las tres, las tres Marías; las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura...

Y así sucesivamente. El conjunto de la salmodia, resumido y cuyo contenido no varía en lo sustancial con lo que entonaba en Murcia y Albacete, queda de este modo:

Los cuatro evangelistas.  
Las cinco llagas.  
Los seis cirios ardiendo.  
Los siete gozos.  
Los ocho coros.  
Los nueve cielos.  
Los diez mandamientos.  
Las once mil vírgenes.  
Los doce apóstoles.

Nos interesa especialmente el final de la oración, recogido por Aurelio de Llano, que confirma un uso funerario y que reza así:

Las doce ya te las dije; trece no las aprendí (se entiende que es un número nefasto y diabólico). Vete al infierno, demonio que esta alma no es pa ti.<sup>32</sup>

#### 6.4. Las palabras retornadas contra el diablo en Asturias, según Suárez López

Suárez López (2016: 343ss) encuentra varias versiones de esta oración destinadas en Asturias para repeler la presencia del diablo.

El combate o duelo entre alma y demonio nosotros lo encontramos, curiosamente, en los Danzantes de Isso (Hellín, Albacete), no en forma de palabra o jaculatoria, sino como música de acompañamiento (Carreño y Jordán, 1987; Jordán, 2011). En efecto, cuando un vecino de la aldea de Isso estaba agonizando, sus familiares podían solicitar la presencia de los llamados Danzantes de Isso, una suerte de cofradía de ánimas, los cuales acudían solícitos a la casa del moribundo. Se colocaban alrededor de su lecho y, con el permiso de los deudos, comenzaban a bailar y tañer instrumentos. El objetivo declarado por nuestro informante, don Antonio Rueda, entrevistado hacia 1977, era «para que el alma del difunto fuera bien orientada en su viaje al cielo y obtuviera allí un buen lugar». Es decir, las palabras cantadas y la música guiaban al difunto devoto en su trayectoria estelar, sorteaba al «enemigo

---

<sup>32</sup> En una variante asturiana, recogida por Aureliano de Llano, se decía esto: «Espíritu malignu, márchate de aquí, no tienes nada en mí, ni en los que están aquí».

malo» (eufemismo «para no mentar al diablo») y garantizaban el tránsito libre más allá de las puertas del Paraíso.

Pensemos que, en Marruecos, la cofradía de los Gnawa, exactamente tal y como hemos visto que practicaban los Danzantes de Isso, también recurrían a castañuelas y crótalos metálicos, a la vez que cantaban y bailaban, cuando eran llamados por las familias de moribundos o de enfermos. Así, ahuyentaban a los *yennun* (demonios) o genios malignos que ocasionaban las dolencias (Aguadé, 1999).

Otras versiones de Asturias fueron recopiladas recientemente, haciendo una labor de historia de la investigación, por Suárez (2016).<sup>33</sup> Exponemos una de ellas:

Una es una, la Virgen pura,  
que parió en Belén  
y quedó Virgen pura  
para siempre jamás amén.  
Dos son dos, las dos tablas de Moisés.  
Tres son tres, las tres personas distintas.  
Cuatro son cuatro, los cuatro evangelistas.  
Cinco son cinco, las llagas de nuestro padre san Francisco.  
Seis son seis, las seis candelas que hay en Galilea.  
Siete son siete, los siete coros.  
Ocho son ocho, los ocho gozos.  
Nueve son nueve, los nueve gozos.  
Diez son diez, los diez mandamientos.  
Once son once, las once vírgenes.  
Doce son doce, los doce apóstoles.

## 6.5. En el País Vasco

A pesar de las diferencias lingüísticas entre el español de Castilla y el euskería de Vasconia, los elementos y personajes que se mencionan en las Palabras Retornadas recitadas en Euskal Herria no difieren en lo primordial, lo que corrobora una fuente común, matizada por la cultura, el idioma y el ámbito político; pero en lo esencial el conjunto es idéntico. La principal diferencia es el epílogo del conjuro, donde aparece la figura salutífera del gallo del alba, característico precisamente de leyendas y cuentos en los que el canto del ave,

---

<sup>33</sup> Según este investigador la oración de las Palabras Retornadas se pronunciaba para contener las acometidas y tentaciones del diablo, durante la vida o en el umbral de la muerte.

anunciador de la luz del amanecer, vence al demonio y sus artimañas, cuando en la narración el personaje humano ha hecho un trato con el diablo para que le construya durante la noche un puente, un acueducto (Gómez, 1820), un castillo, hasta una iglesia, etc.

En la versión recopilada por Lekuona (Lekuona 1930: 114; Giese, 1935) leemos esto (resumido, sintetizado y traducido del euskera):

Di uno. De nuestro Señor es uno, Él nos salvará.  
Di dos. Dos, los altares de Roma.  
Di tres. La Trinidad.  
Di cuatro. Los cuatro evangelistas.  
Di cinco. Las cinco llagas de Jesucristo.  
Di seis. Las seis lumbreiras.  
Di siete. Los siete sacramentos.  
Di ocho. Los ocho cielos.  
Di nueve. Los nueve órdenes.  
Di diez. Los diez mandamientos.  
Di once. Los once mil ángeles.  
Di doce. Los doce apóstoles.  
Di trece. El gallo ha cantado en el mundo. El ángel hermosea  
el cielo. Un Ave María a la Madre Virgen.

## 7. VALORACIÓN FINAL DE LAS PALABRAS RETORNADAS

Hay que destacar de las diferentes versiones de esta oración algunos aspectos interesantes:

a. El diálogo que sostiene el orante con el que enseña la oración, en ocasiones un ángel o San Juan e incluso, según versiones, la misma Virgen María. Pero no sería descartable que la información que garantiza la protección contra las tormentas y que se establece en el inicio de la oración de las Palabras Retornadas, se obtuviera de los seres del Averno, residentes en el infierno. Hay numerosos precedentes en ese sentido, en especial en Galicia y en Asturias, como ya hemos visto.

b. La fórmula final de la oración de las Palabras Retornadas es en realidad una llave que clausura toda posible salida del demonio. Esta circunstancia se corrobora con la versión obtenida del Vado de Tús (Albacete), ya que el demonio aparece mencionado en el preámbulo y en el epílogo de la oración, como antagonista o ser que intercepta al fiel o devoto.

c. La presencia del demonio es más inquietante en una tercera versión recuperada en la aldea de Sege (Yeste, Albacete), donde el diálogo del preámbulo entendemos que se refiere con nitidez a un enfrentamiento dialéctico entre el orante y el demonio, del cual se va a obtener la información.

El texto que recogimos en su día decía así: «Amigo, duermo, no duermo. Y amigo dime las palabras retornadas. Amigo tuyo no; las palabras retornadas yo te las diré...». Y se iniciaba la secuencia recopilada del Llano de la Torre (Yeste, Albacete).

Una variante de este exordio la hallamos en Arguellite y en Fuentes (Yeste, Albacete), donde se decía: «Hombre ¿duermes o no duermes? Las palabras retorneadas (*sic*; no retornadas) del ángel de la guarda dime la una...». Y se iniciaba el ciclo conocido.

d. En algunas aldeas de Yeste y Nerpio, como en Fuentes, la enumeración de las palabras retornadas era a la inversa. Es decir, no se comenzaba por la primera jaculatoria, sino que el relato comenzaba por la última fórmula. Pensamos que la inversión de la secuencia adquiría un significado especial: impedir la entrada del demonio en el mundo de los hombres, alterando la cartografía mítica, invirtiendo el orden y así desorientando al maligno en sus intentos de acceder al tiempo y espacio presentes.

e. Hay que destacar, empero, las figuras y objetos bíblicos que aparecen en el texto, lo cual garantizaba la efectividad y el poder sagrado de lo recitado, por simple osmosis: las Tablas de Moisés, los Evangelios...

f. La oración de las Palabras Retornadas también se empleaba, además de contra las tormentas, para contener las acometidas del diablo o de las brujas.

g. Recordemos el valor taumatúrgico<sup>34</sup> y prodigioso del rumor, de la entonación de las oraciones recitadas (a veces cantadas), y en particular de las Palabras Retornadas, que añade poder y eficacia al conjuro, al ensalmo.

h. Al margen de su procedencia, la antigüedad de este tipo de oraciones y conjuros contra las tormentas es extraordinaria. En el mundo tardovisigodo, ya en el siglo VIII, según recoge Pedrosa (Pedrosa, 2000: 67), citando una traducción de Diego Santos (Santos, 1994: 27-29), en la Pizarra de Carrio

<sup>34</sup> Taumaturgia: Sintonía y combinación entre las palabras griegas θαυμά (milagro) y εργον (trabajo).

(Asturias), ya hay conjuros para expulsar las tormentas a territorios no habitados por cristianos o alejados de los campos de cultivo y de los ganados. Pues algo absolutamente semejante recogimos nosotros en Yeste y Nerpio, en fórmulas impetratorias para expulsar las tormentas allá donde no vivían cristianos o no crecía o se criaba nada útil para el alimento de los campesinos.

Si en Carrio, en la época tardovisigoda, se escribió e imploró que la tormenta fuera alejada hasta «donde ni el gallo canta, ni la gallina cacarea, donde ni el arador ni el sembrador siembran, donde no hay nada para darle nombre...», en Yeste y en Nerpio, en diferentes plegarias recogidas por nosotros, escuchamos de boca de las ancianas estas expresiones: «Señor, aleja tu nube a otras casas, donde la gente es mala», «Nube mala, vete allá, a la sierra de las Cabras a descargar y no nos hagas mal...». El propio Pedrosa (2000: 81) recoge una oración siciliana en la que aparecen el gallo y las gallinas, pues la nube tormentosa le dice al conjurador: «No me cortes, no me contrarrestes, que yo me iré más allá del mar, donde no haya gallos y gallinas, y donde no haya moradas cristianas». Pedrosa menciona y transcribe otra oración francesa similar y aún otra gallega (Pedrosa, 2000: 80 y 89).

Es decir que se trata de unconjuro y exorcización que debió ser común en todo el ámbito mediterráneo, al menos desde época grecorromana, luego asumido por los pueblos germánicos, y mediante el cual se expulsaba al mal, en este caso en forma de tormenta, hasta más allá del límites de la civilización, de lo cultivado, de lo pastado por los ganados y de lo transitado y habitado por las personas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguadé, J. (1999). Sobre los gnawa y su origen. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, (4), 157-166.
- Aguirre-Durán, M. (2020). Gregorio de Tours y la hagiografía del siglo VI. Aproximaciones histórico-teológicas al libro Sobre las virtudes de san Martín. *Anuario De Historia De La Iglesia*, (29), 293-310.
- Allen, J. P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Alonso Ponga, J. L., y Sánchez del Barrio, A. (1997). *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz.
- Altenmüller, B. (1975). *Synkretismus in den Sargtexten (Göttinger Orientforschungen*, IV/7). Wiesbaden: Ed. Harrassowitz.

- Álvarez-Pedrosa, J. A. (2023). Ritos que se dictan: oralidad y escritura de los textos mágicos hititas. *Veleia*, (40), 37-51.
- Asensi, J. P. (2016). Origen árabe popular europeo de las Doce Palabras. *eHumanista IVITRA*, (9), 254-266.
- Blanco, J. F. (1987a). *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Diputación Provincial.
- Blanco, J. F. (1987b). *El tiempo. Meteorología y cronología populares*. Salamanca: Diputación Provincial.
- Bouza-Brey, F. (1936). Un conto oriental na Galiza. As versións galegas das palabras retorneadas. *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnología*, VIII (1), 5-26.
- Bouza-Brey, F. (1982). *Etnografía y folklore de Galicia* (vol. I). Vigo: Xerais de Galicia.
- Callejo, J., Iniesta, J. A. (2001). *Testigos del prodigo. Poderes ocultos y oficios insólitos*. Madrid: Oberón.
- Caro Baroja, J. (1946). Olentzaro. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la Montaña Navarra. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, (2), 42-68.
- Carreño Rueda, A., y Jordán Montés, J. F. (1987). Los danzantes de Isso. Interpretación de su danza y cantos funerarios. En *III Jornadas de Etnología de Castilla- La Mancha* (Guadalajara, 1985), 401-414. Ciudad Real: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Carrier, C. (2004). *Textes des sarcophages du Moyen-Empire égyptien* (3 vols.). París: Ed. du Rocher.
- Castro Latorre, I. (2004). Liturgia del Olivo: funciones y significado en la Semana Santa de Sevilla. *Zainak*, (26), 259-274.
- Chaves, L. (1936). O Anjo Custódio ou as Palavras ditas e tornadas. *Revista de Guimaraes*, (46), 8-24.
- Child, F. J. (1904). *English and scottish popular ballads*. N. York: Houghton Mifflin Company (1965).
- De Llano Roza de Ampudia, A. (1922). *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos (1972).
- Delumeau, J. (1978). *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Devoto, D. (1990). El tiempo en las Cantigas. En F. Márquez Villanueva y C. A. Vega (eds.). *Alfonso X of Castile the Learned King (1221-1284): an International Symposium, Harvard University, 17 November 1984*. 1-16. Cambridge: Dept. of Romance Language and Literatures of Harvard University.

- Díaz Viana, L. (1980). Las Doce palabras: romance y leyenda. *Revista de Folklore*, (0), 2-7.
- Disalvo, S. (2024). Gran Bretaña e Inglaterra en algunas de las «Cantigas de Santa María» de Alfonso X. *Estudios de Historia de España*, XXVI (1), 34-48.
- Dueñas Pérez, E. X. (ed.) (2006). El carbonero Olentzero y el obispo san Nicolás. En *Oalentzeroren tradizioia Lesaka eta Euskal Herriko Eguberrietan/ La tradición de Olentzero en la Navidad de Lesaka y Euskal Herria*. Bilbao: Eusko Ikaskuntza/ Sociedad de Estudios Vascos.
- Enríquez, J. C. (2006). Los sonidos de la tierra. Los rituales campana y las prácticas comunicativas vascas de devoción y creencia en la Edad Moderna vasca. *Zainak*, (28), 465-484.
- Espinosa, A. M. (1930). Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las Doce Palabras Retorneadas. *Revista de Filología Española*, XVII (4), 390-413.
- Espinosa, A. M. (1933). La leyenda de don Juan y las doce palabras retorneadas. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, (15), 216-219.
- Faulkner, R. O. (1969). *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Faulkner, R. O. (1994). *The ancient Egyptian Coffin Texts* (3 vols.). Warminster: Ed. Aris & Phillips Ltd.
- Ferrerres, J. B. (1910). *Las campanas. Su historia, su bendición, su uso litúrgico, dominio de propiedad sobre ellas, influencia de su toque durante las tempestades*. Madrid: Administración de Razón y Fe.
- Filgueira Valverde, J. (1936). *La cantiga CIII: noción del tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Regionales.
- Fornés Pallicer, M. A., y Puig Rodríguez-Escalona, M. (2005). Insultar con gestos en la Roma antigua y hoy. *Minerva. Revista de Filología Clásica*, (18), 137-151.
- García Herrero, M. C., y Torreblanca Gaspar, M. J. (1990). Curar con palabras. Oraciones bajomedievales aragonesas. *Alazet*, (2), 67-82.
- García Pérez, G. (2014). La Tronca de Navidad. *Boletín de la Sociedad Ateneísta de Aire Libre*, (46), 9-19.
- Giese, W. (1935). Las Doce Palabras Retorneadas y Trece. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXVI (4), 627-632.
- Gil García, Bonifacio (1931). *Cancionero popular de Extremadura*. Badajoz: Centro de Estudios Extremeños (Valls: Ed. Castells).
- Giordano, O. (1983). *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos.

- Girón Negrón, L. M. (2003). El canto del ave: Música y éxtasis en la cantiga de Santa María 103. En M. P. Manero Sorolla (ed.). *Literatura y espiritualidad: Actas del Seminario Internacional (Universitat de Barcelona, 3-4 abril 2000)*, 35-59. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- Gómez de Somorrostro, A. (1820). *El acueducto y otras antigüedades de Segovia*. Madrid: Imprenta de D. Miguel de Burgos.
- González Blanco, A. (ed.) (1999). *El culto a la Santísima y Vera Cruz y el urbanismo en Caravaca y su término municipal*. Murcia. Universidad de Murcia.
- Gracia Zamacona, C. (2006-7). Un corpus funerario egipcio: los textos de los sarcófagos. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, (19-20), 41-59.
- Gracia Zamacona, C. (2024). *Los textos de los ataúdes del Egipto Antiguo. Variabilidad, legitimación y diálogo*. Atlanta: Society of Biblical Literature. Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (UCA).
- Grieshammer, R. (1974). *Die altägyptischen Sargtexte in der Forschung seit 1936. Bibliographie zu de Bucks, The Egyptian Coffin Texts I-VII (Ägyptische Abhandlungen*, 28). Wiesbaden: Ed. Harrassowitz.
- Guerrero Carot, F. J., y Gómez Pellón, E. (Coords.) (1997). *Las campanas: cultura de un sonido milenario*. Actas del I Congreso Nacional de Campanas. Santander: Fundación Marcelino Botín.
- Hergueta y Martín, D. (1934). *Folklore burgalés*. Burgos: Diputación Provincial.
- Jordán Montes, J. F. (2004). Eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial. *Revista Murciana de Antropología*, (10), 241-260.
- Jordán Montés, J. F. (2010). El mal de ojo en las sierras del Segura y Mundo (Albacete). *Homenaje a Alfonso Santamaría Conde*. 203-319. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Jordán Montés, J. F. (2011). Los Danzantes de Isso: animeros y veladores de difuntos. *Zahora*, (54), 7-34.
- Jordán Montés, J. F., y De la Peña Asencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Jordán Montés, J. F., y Villanueva Iniesta, J. A. (1996). Costumbres funerarias en la serranía de Albacete. Curso bajo del río Mundo y Sierra del Segura. *Albasit*, (39), 317-345.
- Jürgens, P. (1995). *Grundlinien einer Überlieferungsgeschichte der altägyptischen Sargtexte* (Göttinger Orientforschungen, IV / 31). Wiesbaden: Ed. Harrassowitz.

- Kosack, W. (2012). *Die altägyptischen Pyramidentexte. In neuer deutscher Übersetzung.* Berlín: Brunner.
- Laín Entralgo, P. (1987). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica.* Madrid: Editorial Anthropos.
- Lekuona Etxabeguren, M. (1930). Cantares populares. *Anuario de Euskofolklore*, (10), 35-95.
- Lesko, L. H. (1979). *Index of the spells on Egyptian Middle Kingdom coffins and related documents.* Berkeley (Cal.): Ed. B.C. Scribes Publications.
- Leslie Cross, F., & Livingstone, E. (1974). Phylactery. *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* Londres: Oxford University Press.
- Llop i Bayo, F. (1988). Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas. En *Fiesta y liturgia: Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez.* 121-134. Madrid: Universidad Complutense.
- López Eire, A. (2004). Lenguaje, ritual y poesía. *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, (7), 63-86.
- Louzao Villar, J. (2018). El sonido de las campanas: una aproximación al paisaje sonoro católico en la España contemporánea. *Huarte de san Juan. Geografía e Historia*, (25), 149-171.
- Mercer, S. A. B. (1956). *Literary Criticism of the Pyramid Texts.* Londres: Luzac & Compant LTD.
- Molinero Pozo, M. A. (2003). *Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides.* Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- Montenegro Saavedra, S. (1916). Las palabras de San Juan retorneadas. *Boletín de la Real Academia Gallega*, (103), 154-161.
- Moreta Lara, M. A., y Álvarez Curiel, F. (1992): *Supersticiones populares andaluzas.* Málaga: Arguval.
- Murray, Peter y Murray, Linda (2013). Phylactery. *The Oxford Dictionary of Christian art and Architecture.* Londres: Oxford University Press.
- Ortega Madrid, J. (2013). Las doce palabras santas: una cita en el campo de Cartagena. *Murgetana*, 128, 93-102.
- Ortega Madrid, J. (2015). El último saludaor. *Murgetana*, (132), 89-114.
- Paolini, D. (2009). El gesto obsceno «dar las higas» en *Celestina*. *Celestinesca*, (33), 127-141.
- Pedrosa, J. M. (2000). *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos.* Oiartzun (Gipuzkoa): Sendoa Editorial.
- Plas, D. Van Der, y Borghouts, J. F. (1998). *Coffin Textes Word Index (Publications Interuniversitaires de Recherches Egyptologiques Informatisées*, 6. Utrecht/París: Ed. CCER. Ut.

- Poole, K. R. (2007). In Search of Paradise: Time and Eternity in Alfonso X's *Cantiga* 103. *eHumanista*, (9), 110-128.
- Ramos Berrocoso, J. M. (2019). Las Doce Palabritas. Transcripción y comentario de un villancico del norte de Extremadura. *Revista de Folklore*, (450), 5-19.
- Robles Fernández, A. (1994). Las ligaduras mágicas en el Sureste: Atar al diablo el día de la Encarnación. *Revista Murciana de Antropología*, (4), 7-19.
- Rodríguez López, J. (1910). *Supersticiones gallegas*. Madrid: Imprenta de Ricardo Rojas.
- Ropero, A. (2014). Filacteria-tefilín. *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie.
- Rúa Aller, F. J., y García Armesto, M. J. (2023). Las doce palabras retorneadas: cuatro ejemplos leoneses. *Revista de Folklore*, (500), 66-75.
- Rúa Aller, F. J., y Rubio Gago, M. E. (1986). *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. León: Diputación de León, Breviarios de la Calle del Pez.
- Rubio Marcos, E., Pedrosa, J. M., y Palacios, C. J. (2007). *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos*. Burgos: Tentenublo.
- Santos, F. D. (1994). *Inscripciones medievales de Asturias*. Oviedo: Principado de Asturias.
- Sanz-Lázaro, F. (2023). Hay una higa para quien da consejo sin que se lo pidan. *Avisos de Viena*, (5), 55-63.
- Satrústegui, J. M. (1988). Olentzero. Estudio del personaje mítico vasco. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, (51), 5-21.
- Sethe, K. (1908): *Die Altaegyptischen Pyramidentexte* (4 vols. 1908-1922). Leipzig: Hinrichs.
- Sidorova, K. (2000). Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, 10 (20), 93-103.
- Speleers, L. (1923-24). *Les textes des pyramides égyptiennes*. Bruselas: Vanderpoorten et Co.
- Suárez López, J. (2009). *Cuentos medievales de tradición oral en Asturias*. Oviedo: Red de Museos Etnográficos de Asturias.
- Suárez López, J. (2016). *Fórmulas mágicas de tradición oral asturiana*. Gijón: Ediciones Trea.
- Torres Fontes, J. (1972). El saludador. En *Homenaje a D. José Ballester* (131-138). Murcia: Año Internacional del Libro.
- Vázquez Hoys, A. M. (1989). Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H<sup>a</sup>. Antigua*, II, 171-196.
- Violant i Simorra, R. (1949). *El Pirineo español*. Madrid: Editorial Plus-Ultra.

