

Revista de **FOLKLOR**

N.º 285



El Aguador

José Luis Díez Pascual ■ José Ramón López de los Mozos
Arturo Martín Criado ■ Miguel Ángel Picó Pascual
Juan José Prat Ferrer

Editorial

El estilo oral, que parte de un gesto laringobucal por el cual se cristaliza el espíritu, no es algo casual o arbitrario sino que obedece a unas leyes o fórmulas cuyo último sentido es la comunicación, es decir, la relación entre alguien que piensa y dice algo y otro que lo escucha. En esa comunicación, el mensaje tiene algo de personal pero lleva además elementos éticos y estéticos que dan carácter a la simple mecánica.

La mecánica con la que se transmiten los conocimientos tiene sus propias características que también forman parte de la misma tradición. Un niño, en su aprendizaje, tiende a imitar esa mecánica, pero no sólo imita el contenido del mensaje sino el continente; el ritmo, el gesto, el acento, la melodía le ayudan a recordar los textos, los movimientos, las actitudes, que van a ser parte de su cultura y de su identidad.

Los pasos fundamentales en el camino que lleva a un individuo a especializarse en transmisión oral, son los siguientes:

1. Preparación a través de una percepción sensible de impresiones puntuales y diversas: un individuo recibe, a lo largo de su vida pero ya desde la infancia, sensaciones múltiples que van conformando su personalidad, van determinando sus preferencias o gustos y van encauzando su vocación. Sobre las impresiones que han determinado inicialmente su predilección, un niño almacena con más interés y deleite nuevas y sucesivas sensaciones que crean en él la necesidad de alimentar y cuidar tal inclinación.

2. Educación o instrucción interna: es decir, cultivo de la memoria, relación de conceptos e imágenes, representación conceptual, facilidad para convertir esas representaciones en algo artístico, etc.; la necesidad de alimentar su inclinación le lleva casi inconscientemente a practicar intelectualmente sobre determinados recursos que le ayuden a mejorarla y dar a todo eso un sentido artístico.

3. Educación o instrucción externa: esto es, ejercitarse en el desarrollo de una capacidad vocal, gestual, rítmica y melódica, plástica, etc.; no sería posible la transmisión adecuada de aquella vocación o del mensaje que contiene, si no se tuvieran las cualidades para comunicar; así, el individuo adquiere desde la infancia, y generalmente por imitación y mejoramiento de las propias cualidades, los trucos y recursos con los que mejor transmitir, entregar o comunicar su repertorio.

4. Elaboración intelectual y estética sobre estructuras determinadas. Lo cual conduce al uso de recursos fijados por el sentido común y la experiencia. La educación o la instrucción en determinadas formas poéticas, musicales, gestuales o plásticas—todas ellas constitutivas de un bagaje identitario—ayudarán a que cada individuo sea capaz de manifestarse personalmente a través de moldes comunes que le son familiares y cercanos. A esos moldes se los podría denominar normas de la lengua étnica.



S U M A R I O	
	Pág.
El mito de la Magna Dea en la cultura contemporánea..... Juan José Prat Ferrer	75
Escenas folklórico musicales en la pintura de Goya..... Miguel Ángel Picó Pascual	89
Diez cuentos de animales Arturo Martín Criado	91
San Agustín, fiesta de Fuentelencina (Guadalajara) José Ramón López de los Mozos	98
La meteorología en el refranero..... José Luis Díez Pascual	104

El mito de la Magna Dea en la cultura contemporánea

Juan José Prat Ferrer

El feminismo, como movimiento cultural que ha desarrollado una visión crítica de los sistemas androcéntricos de dominación, aboga por la igualdad entre los sexos y por el respeto a los derechos humanos de todos los individuos de la sociedad. Como consecuencia de esta posición ideológica, el feminismo ha desafiado también la visión androcéntrica de las ciencias humanas y sociales. Ejemplo de este desafío es la crítica que se ha hecho al nombre que se ha dado a las figuras prehistóricas encontradas por toda Europa, “venus”, nombre que implica una función erótica, en que la mujer es percibida como objeto sexual. Por otra parte, la búsqueda de una sociedad en la que las mujeres fueran iguales o superiores a los hombres ha sido una de las tareas de muchas investigadoras feministas.

Según la visión feminista, los mitos y los símbolos occidentales han servido para reforzar los sistemas de dominación y de explotación. En el pensamiento europeo la desigualdad ha sido siempre interpretada de forma jerárquica, vertical; esto supone que al ser diferentes los hombres y las mujeres, éstas deben ser inferiores. Todo lo relacionado culturalmente con las mujeres (la maternidad, la crianza, el trabajo doméstico) se ha considerado como subordinado al mundo masculino.

Las feministas han centrado gran parte de su energía en estudiar la identidad sexual que las culturas asignan a los individuos de uno u otro sexo. La identidad sexual (*gender*) (1) es un concepto anglosajón que se refiere a los atributos culturales, sociales, mítico-religiosos, económicos y políticos que se asocian a cada sexo; se basa en diferencias social y culturalmente definidas, y cambia tanto en el espacio como en el tiempo en las diversas comunidades humanas. Las culturas asignan funciones diferentes a hombres y mujeres, y los individuos aceptan —o se ven forzados a asumir— características consideradas masculinas o femeninas, en relación con las actividades familiares, sociales y económicas, el mayor o menor acceso a recursos, el poder de tomar decisiones y la visión del mundo desde una u otra perspectiva.

El estudio de las relaciones entre los sexos requiere el estudio de la totalidad de la cultura, pero desde una nueva perspectiva. Un área de sumo interés es el que versa sobre la subordinación de la mujer al hombre tanto en un sentido geo-

gráfico como histórico. La búsqueda de una sociedad igualitaria de acuerdo a esta perspectiva comenzó con la antropóloga de orientación marxista Eleanor Burke Leacock (1922–1987), que desarrolló su labor a partir de los años cincuenta impartiendo clases en diversas universidades neoyorquinas, pero sufriendo a la vez el rechazo de muchos académicos que la consideraban un elemento incómodo. Leacock fue una de las primeras investigadoras feministas en afirmar que existían sociedades igualitarias en las que hombres y mujeres trabajan separados, pero con igual consideración. Para ella, la subordinación de las mujeres se debe a la naturaleza jerárquica de estas sociedades; por otra parte, con la llegada del capitalismo la familia se separa de la vida pública y queda constreñida al dominio de lo privado; a partir de este hecho, el trabajo de la mujer pierde su valor (2).

A mediados de los años setenta surgió el movimiento conocido como feminismo cultural. En 1974 Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere publicaron una colección de artículos de varios autores con el título de *Woman, Culture and Society*, donde consideraban que no se podía encontrar una sociedad igualitaria en el mundo actual. A pesar de que reconocían que se daban casos de sociedades en que las mujeres han obtenido cierto grado de poder y de respeto, como las que había descrito Leacock, defendían que todas las sociedades contemporáneas conocidas se basan en una asimetría en donde la dominación del hombre predomina, y las mujeres quedan excluidas de las actividades económicas y políticas más importantes. Sus funciones como madres y esposas contienen menos prerrogativas que las de los hombres. Otra investigadora, Sherry Beth Ortner (1941–), llegó a conclusiones parecidas. Ortner publicó en *Woman, Culture and Society* un artículo que dio mucho que pensar, “Is Female to Male as Nature is to Culture?” (1974). En él se preguntaba si la inferioridad social y cultural de la mujer se debía a que vivía más cercana a la naturaleza, ocupándose de la “baja cultura”, mientras que los hombres se dedicaban a la “alta cultura”. Veía que ésta era un constructo cultural difícil de superar, dada la realidad biológica de las mujeres y la universalidad de la dominación masculina. Ortner empezó así un debate sobre las diferencias entre cultura y natura respecto a la identidad sexual. Por otra parte, Susan Moller Okin en

Women in Western Political Thought (1979) afirmaba que en el pensamiento occidental, para que dos cosas sean iguales, deben ser lo mismo, y así las diferencias biológicas acaban significando desigualdad. Para ella, la mujer, a menos que deje de parir y de criar, no podrá ser igual al hombre en las condiciones actuales.

El feminismo cultural rechaza la idea de que la opresión de la mujer es culturalmente inevitable; admite que la inferioridad social femenina se perpetúa por los mecanismos culturales, pero rechaza la idea de controlar el cuerpo femenino para concentrarse en redefinir lo femenino desde dentro, y no desde una visión androcéntrica, sin la carga de vergüenza y sentimiento de inferioridad que se había asignado a las funciones del cuerpo femenino. Como resultado de esta forma de pensar, muchas mujeres empezaron a ver una conexión entre los ciclos de su cuerpo y los de la naturaleza, lo que las llevó a desarrollar una nueva forma de espiritualidad basada en el concepto de la vida como centro de sacralidad, espiritualidad que concebía el cuerpo y la naturaleza como elementos sagrados, puesto que sirven para producir y sostener la vida; por tanto, era preciso desarrollar una armonía entre cultura y naturaleza y condenar los sistemas que llevan a la explotación, contaminación y destrucción de estos sistemas naturales.

Dos años después del artículo de Sherry Ortner, y en un intento de revolucionar las ideas religiosas, Merlin Stone escribió un libro titulado *When God was a Woman* (1976), que representa un cambio en el concepto de deidad en la cultura occidental, en el que no cabía la idea de mujer. La idea de una gran diosa que regía suprema los destinos del universo no deja de ser muy atractiva para este movimiento, ya que simboliza esta unión entre la naturaleza y lo femenino.

Otros pensadores, no necesariamente feministas, han visto que este movimiento perpetúa la idea de un estereotipo que mantiene las diferencias entre hombre y mujer, mientras que no apoya al mismo tiempo la idea de las diferencias individuales entre los seres humanos. Esta visión, de aceptación de la mujer biológica y natural, continúa centrada en los símbolos de la madre nutricia. Son los mismos símbolos que usan las sociedades androcéntricas, y por tanto, seguir rindiéndoles culto equivale a mantener la visión patriarcal tan dañina para las mujeres. Al elaborar una diferencia sexual basada en las diferencias biológicas, se obvian las diferencias culturales, y el problema es que el concepto de mujer es precisamente un constructo cultural. Consecuentemente, otras feministas, como Denise Riley han optado por tomar la postura de afirmar que no

hay mujeres, enfatizando así la igualdad del ser humano.

Riane Eisler es una socióloga y abogada vienesa, cuya familia huyó del nazismo, se instaló en Cuba y después emigró a los Estados Unidos. Estudió y enseñó en la Universidad de California en Los Ángeles. Introdujo en los estudios culturales los conceptos de modelo de cooperación (*partnership*) y de dominación (*domination*) como las dos formas en que las relaciones, creencias e instituciones se estructuran. De estos modelos trascienden los binomios religioso y secular, derecha e izquierda o desarrollo tecnológico y subdesarrollo, que tan amplio uso tienen en el pensamiento occidental. Eisler se ha dedicado a luchar por los derechos humanos, en especial para que se incluyan los derechos de las mujeres y los niños, esfuerzos que le han valido el reconocimiento de muchas instituciones internacionales.

The Chalice and The Blade: Our History, Our Future (1987) es su primera y quizá más famosa obra (ha sido traducida a diecinueve lenguas), centrada en el estudio de la evolución de las culturas desde hace treinta mil años hasta el presente. En esta obra describe una antiquísima sociedad cuya cultura se basa en la no violencia, la igualdad y la armonía, según el modelo de cooperación. Esta sociedad, cuyo culto se dirigía a la Diosa Madre, es el modelo para un futuro de igualdad entre los humanos y de desarrollo sostenido en sus relaciones con la naturaleza (3).

Junto con el feminismo se desarrolló, en especial en el mundo anglosajón, un movimiento masculino que, inspirado en un concepto de auto-ayuda jungiana, buscaba la liberación de las represiones que la sociedad impone al hombre. Robert Bly publicó *Iron John* (1990), obra del tipo de auto-ayuda en la que presenta a un sabio hombre salvaje que interpreta de una nueva forma uno de los cuentos de los Grimm. Este mismo año, Robert Moore y Douglas Gillette escribieron una obra con la misma intención, *King Warrior Magician Lover: Rediscovering the archetypes of the mature masculine* (1990).

MAGNA DEA

El movimiento neopagano de la brujería moderna es un buen ejemplo de la fascinación por lo oculto que se ha desarrollado en Europa a partir del Romanticismo. Las creencias que los grupos pertenecientes a este movimiento han propagado han influido mucho en la creación de un pensamiento mítico-científico que se relaciona estrechamente con el feminismo en cuanto que proponen una Magna Dea como deidad a la que inicialmente rendía culto la humanidad.

No se encuentran datos escritos seguros sobre un culto organizado a una diosa madre identificada con las fuerzas naturales y sobrenaturales hasta el siglo II de nuestra era, con la descripción que Apuleyo hace del culto a Isis en su *Asno de oro*, lo cual no quiere decir que no hayan existido cultos de este tipo con anterioridad. Al parecer, hasta esta época los cultos a las deidades femeninas pertenecerían a un pensamiento politeísta, en el que cada dios o diosa personificaba un aspecto de la realidad sobrenatural. Tras la implantación del cristianismo, sobrevivieron entre las clases rurales creencias relativas a los númenes menores, pero los dioses mayores, erradicados del pensamiento popular, sobrevivieron, bajo nuevas formas y aplicándoseles un simbolismo relacionado con lo humano y lo social, en el arte culto y en la literatura occidental. Fue a principios del siglo XVIII y durante el Romanticismo cuando se empezó a relacionar a los antiguos dioses con las fuerzas de la naturaleza, más que con las actividades humanas.

En 1849 el estudioso alemán de lenguas y literaturas clásicas, Friedrich Wilhelm Eduard Gerhard (1795–1867), afirmó por primera vez que las antiguas diosas derivaban de un culto único a la diosa madre. Por esta época se puso de moda hablar de la Madre Tierra. A partir de entonces, varios estudiosos han abordado el tema. Una década más tarde, en 1859, el anticuario e investigador inglés George Webb Dasent (1817–1896) tradujo los *Norske Folkeeventyr* con el título de *Popular tales of the Norse* (4); en este trabajo se preguntaba sobre los orígenes de las costumbres populares y la relación de la diosa Freya con las brujas europeas.

El grupo conocido como Cambridge Ritualists llevó a cabo una reinterpretación radical de la historia y naturaleza de la filosofía y de la religión griega a partir de la última década del siglo XIX al introducir en sus investigaciones filológicas los datos y métodos de la antropología y de la sociología de la religión, sin desdeñar las aportaciones de la lingüística, la arqueología, la folklorística, la psicología o la historia. Lewis Richard Farnell y Arthur Bernard Cook estudiaron los cultos antiguos griegos por medio del método comparativo, considerándolos como elementos o artefactos de una civilización (5). Lewis Richard Farnell publicó entre 1896 y 1909 los cinco tomos de *The Cults of the Greek States*, obra en la que estudia los cultos de Dionisos y Démeter y sus fuentes; para Farnell, el culto se relaciona con el cultivo y con los ritos centrados en la vegetación. Trató la temática de la hierogamia, el uso de fórmulas y gestos místicos, los sacrificios humanos, el canibalismo ritual y la locura sagrada (6).

Por su parte, Arthur Bernard Cook (1868–1952), profesor de arqueología clásica muy querido por sus discípulos en Cambridge, publicó los tres tomos de *Zeus: A Study in Ancient Religion* entre 1914 y 1919. Cook estudió, entre otras cosas, el culto a los meteoritos y a los rayos y su relación con el culto a Zeus; se fijó también en el culto y los atributos de Diana y encontró más equivalencias con Némesis, diosa de la vida de los bosques, que con la Artemis griega.

EL MATRIARCADO

En 1861 el jurista y antropólogo alemán Johann Jakob Bachofen (1815–1887) había publicado en *Stuttgart Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, uno de los primeros estudios sobre la historia de la familia, donde por primera vez se sostiene la tesis de que en la evolución de las culturas antes del patriarcado la sociedad se regía por una ginococracia, y que en una etapa aún más primitiva existió un periodo de promiscuidad sexual. Para llegar a estas conclusiones utilizó fuentes clásicas y las sustentó con relatos de viajeros a pueblos “salvajes”, que describían casos de sociedades gobernadas por mujeres. Para él, era una constante en todas las sociedades el hecho de que el matriarcado como institución hubiera existido antes que el patriarcado, que lo reemplazaba. Distinguió tres etapas en la evolución social humana: hetairismo, ginococracia y patriarcado. En el hetairismo, etapa de promiscuidad sexual, sólo se podía asegurar la consanguineidad materna de los individuos. Poco a poco las mujeres, apoyándose en la religión, llegaron a obtener el poder. La ginococracia se desarrolló cuando las hijas comenzaron a heredar de la madre, idea a la que llegó por analogía con la herencia paterna y no como resultado de estudios etnográficos, aunque Bachofen adujo como prueba ciertos mitos amazónicos y las religiones de la gran madre. Cuando los varones se apoderaron del control de la religión surgió el patriarcado. Curiosamente, Bachofen no utilizó el término “matriarcado”, que es resultado de la traducción al inglés de términos como *Mutterrecht* o *gynaiokratie*.

John Ferguson McLennan (1827–1881) publicó en 1866 un ensayo titulado *Primitive Marriage*, incluido en 1876 en sus *Studies in Ancient History*. Al estudiar la familia primitiva, llegó a descubrir el totemismo, creencia de que existe una relación entre familias y animales o plantas específicos; esta relación está también asociada al culto de los ancestros. Es una forma de religión que puede encontrarse en los cultos zoolátricos y fitolátricos de la antigüedad clásica. Introdujo

también el concepto de exogamia. Sin conocer su obra, llegó a conclusiones muy similares a las de Bachofen sobre la importancia de la descendencia matrilineal y del matriarcado. McLennan afirmaba que antes del matriarcado había existido una etapa sexualmente promiscua en que los hijos eran propiedad de todo el grupo.

Las teorías de Bachofen y McLennan tuvieron una gran influencia en el pensamiento europeo, sobre todo británicos, y en el siglo XX ya se aceptaba que la cultura antigua centrada en la Madre Tierra y en la Magna Dea extendida por el mundo mediterráneo, había sido reemplazada por la de los dioses padres llevada por los invasores indoeuropeos. Las ideas de Bachofen influyeron en el antropólogo estadounidense Morgan, que en su obra *Ancient Society* (1887) defendió ideas muy parecidas. Los antropólogos británicos Edward Burnett Tylor (1832–1917) y S. Hartland también aceptaron las tesis de Bachofen.

El antropólogo escocés James George Frazer (1854–1941) escribió entre 1890 y 1915 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion (La rama dorada)*, extensa obra nacida de una búsqueda: la explicación del asesinato ritual del sacerdote del templo de Diana en Aricia, costumbre que relacionaba con el sacrificio ritual del rey consorte. En este libro estudia, entre otras muchas cosas, los ritos relativos a la Diosa Madre:

Podremos deducir que una gran Diosa Madre, personificación de todas las energías reproductivas de la naturaleza, fue adorada bajo diferentes advocaciones, pero con substancial semejanza de mito y ritual, por muchos pueblos del Asia Menor; que asociada a ella había un amante suyo, o mejor una serie de amantes divinos, aunque mortales, con los que se emparejaba año tras año, y su ayuntamiento se consideraba esencial para la propagación de los animales y de las plantas (7).

Frazer, al igual que Tylor, creía que la religión era producto de una mentalidad primitiva, y que el mito acababa tomando forma en ceremonias ritualísticas que muchas veces afectaban la estructura del poder de las sociedades.

La historiadora clásica inglesa Jane Ellen Harrison (1850–1928), perteneciente a los Cambridge Ritualists, y primera erudita británica del clasicismo que consiguió una reputación internacional, se hizo muy popular en los ambientes intelectuales británicos de la década de los ochenta del siglo XIX gracias a sus lecciones sobre religión griega, dirigidas, en especial, a un público femenino. En ellas demostraba una gran fascinación por los rituales paganos. Esto, junto con su

ateísmo y su peculiar feminismo, proyectado hacia el mundo antiguo, hizo que se hablara constantemente de esta peculiar profesora de Cambridge en la sociedad inglesa de sus tiempos. Virginia Wolf la consideraba su maestra. Harrison creía en la existencia de una sociedad centrada en lo femenino que precedió a la religión patriarcal entre los antiguos griegos; se basaba en las imágenes de las diosas madres y en los antiguos relatos. La religión patriarcal, según Harrison, invadió completamente los dominios antes asignados a las mujeres, incluyendo el derecho a los hijos. Como ejemplo citaba el nacimiento de Atenea del muslo de Zeus (8).

Harrison, al principio de sus *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), encuentra que en los festivales griegos prehoméricos y en los cultos místéricos el lugar de honor estaba reservado a la diosa que aparecía como la madre de los vivos y los muertos y cuyo consorte solía ser una serpiente. Esta serpiente es, bajo la forma de dragón, la que destruyen los héroes, acto que relaciona en *Themis* (1912) con el fin del culto a los poderes de la fertilidad.

LAS EXCAVACIONES DEL PALACIO DE CNOSSOS

En 1878 el mercader y anticuario griego Minos Kalokairinos, descubrió en la colina de Kefala, en Creta, dos habitaciones de lo que se suponía que era un palacio, pero los dueños del terreno, que eran turcos, lo forzaron a detener sus excavaciones. El famoso arqueólogo alemán Heinrich Schlieman (1822–1890) intentó comprar estas tierras, pero el precio que pedían los dueños era excesivo, y abandonó el proyecto. Por otra parte, el arqueólogo inglés Arthur Evans (1851–1941) llegó a Creta en 1894 para intentar descifrar la escritura misteriosa de los cretenses; un año más tarde publicó los resultados con el título *Cretan Pictographs and Prae-Phoenician Script*. Gracias a la independencia de Creta, Evans pudo iniciar las excavaciones de la colina de Kefala.

En 1901 excavó el palacio de Knossos en Creta y para 1903 ya había puesto al descubierto casi todo el palacio. Las excavaciones duraron hasta 1931, excepto durante el periodo de la Primera Guerra Mundial, en que tuvieron que detenerse. Evans publicó sus descubrimientos con el atractivo título de *The Palace of Minos at Knossos* en cuatro tomos. En las paredes del palacio, descubrió figuras de danzarinas que se enfrentaban a un toro y también encontró figuras de mujeres con los senos al aire que sujetaban serpientes en sus brazos. Esto lo llevó a pensar que los creten-

ses, antes de la llegada del culto a Zeus, habían adorado a una diosa bajo su aspecto dual de virgen y madre y a un dios que era a la vez su hijo y su amante. Este pensamiento se puso de moda y por los años veinte y treinta los arqueólogos echaban mano de estas ideas para considerar que las figuras femeninas del Paleolítico y del Neolítico eran representaciones de la Magna Dea. Los arqueólogos de esta época victoriana sin duda estaban influenciados por la antropología y la filología decimonónica. Surgió la teoría de que los hombres no conocían su papel en la procreación y que, por tanto, la fertilidad femenina resultaba un misterio y como resultado de esta creencia, se honraba a las mujeres.

ARQUEOLOGÍA, FOLKLORÍSTICA Y BRUJERÍA

El periodista estadounidense Charles Godfrey Leland (1824–1903), después de haber estudiado leyes en Princeton, Heidelberg y Munich, y de haber participado en la revolución parisina de 1848, volvió a su ciudad natal de Filadelfia para dedicarse al periodismo, ya que como abogado no veía futuro. Fue un folclorólogo aficionado que estudió las costumbres gitanas, la lengua de los buhoneros, las leyendas de los indios, y todo lo que le parecía misterioso y oculto, entre otras cosas, la brujería italiana. Escribió más de cincuenta libros sobre estos temas y se preocupó mucho por el desarrollo del sistema educativo. En *Aradia: Gospel of the Witches* (1899) afirmaba que había descubierto supervivencias del antiguo culto a Diana en la Toscana entre las brujas.

La egiptóloga británica y especialista en jeroglíficos Margaret Murray (1863–1963), quería dedicarse a la arqueología en una época en que esta profesión estaba prácticamente vedada a las mujeres. Estudió lingüística y se especializó en egiptología y jeroglíficos. Gracias a sus conocimientos, pudo participar en las excavaciones de Flinders Petrie, egiptólogo de la University College de Londres, en la última década del siglo XIX. Así pudo entrar en esta universidad.

Murray era feminista; en 1921 publicó *The Witch-Cult in Western Europe*, obra en la que afirmaba que la persecución de brujas en Europa había sido un ataque de una sociedad patriarcal contra antiguas religiones ginecocéntricas que suponían una amenaza para la cultura dominante. En 1931 publicó *The Splendor That Was Egypt*, sobre egiptología. Gracias a su labor como investigadora fue nombrada miembro del Royal Anthropological Institute; fue también presidenta de la Folklore Society de 1953 a 1955. Murió a los cien años tras haber publicado sus memorias.

Gerald B. Gardner (1884–1964) descendía de una familia escocesa. Su interés en la brujería quizá se deba a que uno de sus antepasados, una mujer llamada Grissell Gardner, había sido acusada de bruja y quemada en 1610; además, su abuelo se había casado con una mujer de quien se decía que era una bruja. Gardner era rosacruz, pertenecía a una sociedad llamada la Hermandad de Crotona, grupo que practicaba un ocultismo que tenía sus raíces en el romanticismo decimonónico y en el movimiento masónico.

Gardner viajó por Europa y Asia Menor en expediciones arqueológicas. En Chipre encontró que mucho de lo que estaba viendo lo había soñado anteriormente, y esto lo llevó a creer que había vivido en ese lugar y época en una vida anterior. Antes de la Segunda Guerra Mundial se introdujo en círculos donde se practicaba la brujería; este grupo estaba compuesto por personas que afirmaban que habían heredado estas creencias de sus familias, que sus rituales ancestrales habían sobrevivido las persecuciones.

En 1954 Gardner publica *Witchcraft Today*, y en él seguía las tesis de la antropóloga inglesa Margaret A. Murray, autora del prólogo de la obra, de que la brujería moderna era una supervivencia de los antiguos cultos paganos europeos. A finales de esta década, Gardner creó el culto Wicca (que él escribía Wica); afirmaba que había recibido estas enseñanzas de brujas que pertenecían a la Hermandad de Crotona, y en sus ceremonias introdujo ritos creados por el extravagante ocultista inglés Aleister Crowley (1875–1947). Gardner creó un ritual con elementos procedentes de su experiencia en sociedades ocultas, como el vendar los ojos, mantener el secreto ritual, y los grados de iniciación; incorporó también elementos del tarot, varitas mágicas, cálices y el pentáculo o estrella de cinco puntas encerrada en un círculo, además de un gusto por arcaísmos de la lengua inglesa.

Otra de las innovaciones de Gardner fue el nudismo ritual, cosa que no se practicaba en los círculos ocultistas ni se sabe que se haya practicado en las antiguas religiones. Algunos de los ritos que prescribía se acercaban al sadomasoquismo y el acto sexual ritual, aunque esto último se suavizó simbolizándolo por medio de la daga y el cáliz. Otro de los ritos que incluía era el beso quintuple, en los pies, las rodillas, un poco más arriba del pubis, en los senos y en la boca.

LA ARQUEOLOGÍA Y LAS FIGURAS DE LA DIOSA

El arqueólogo londinense James Mellaart (1925–) fue profesor de la Universidad de Es-

tambul, trabajó en el Instituto Británico de Arqueología de Ankara, donde también impartió clases. Regresó a Inglaterra, donde enseñó, hasta su jubilación, en la Universidad de Londres.

Dirigió excavaciones en Anatolia, al sur de Turquía, de 1951 hasta mediados de los sesenta. En 1958 descubrió la ciudad de Çatalhöyük (Turquía), que se considera como la ciudad más antigua conocida en el mundo; tiene entre ocho y diez mil años de edad y llegó a tener unos diez mil habitantes. Encontró en este yacimiento varias figuras femeninas que consideró que eran representaciones de la diosa madre; una, a la que le faltaba la cabeza, era una mujer desnuda y al parecer grávida, sentada en lo que parecía ser un trono, y flanqueada por leopardos. La población no estaba fortificada y todas las casas tenían aproximadamente el mismo tamaño, cosa que interpretó como signos de una ciudad que albergaba una sociedad igualitaria. Las ruinas de Çatalhöyük pronto se convirtieron en lugar de peregrinación, y la figura, en objeto de culto (9).

La arqueóloga lituana radicada en Estados Unidos, Marija Gimbutas (1921–1994), profesora de arqueología europea de la Universidad de California en Los Ángeles, y especialista en el neolítico de los Balcanes, es la autora de *Indo-European and Indo-Europeans* (1970). En esta obra explica que entre el cuarto y el tercer milenio antes de Cristo sucedieron grandes cambios en Europa, resultados de la llegada de las sociedades que pertenecen a la Edad de Bronce. Gimbutas afirma que en la cultura Kurgan, sociedades de bandas nómadas que vivían al norte del Mar Negro, se gestaría el protoindoeuropeo, que esta cultura comenzaría a extenderse por el oeste hacia el 4000–3500 a. C., y que hacia el 3500–3000 a. C. empezarían a ocupar el territorio que va desde el este de Europa Central hasta el norte de Irán, una de las teorías más aceptadas entre los estudiosos de la arqueología y la lingüística. La emigración de los kurgans no consistió, como han querido ver algunos, en invasiones masivas de guerreros bárbaros a caballo que destruían las culturas que a su paso encontraban. Los cambios que se produjeron fueron en realidad un choque entre culturas que tuvieron como resultado cambios en la estructura social y en las ideologías que regían las sociedades europeas. Estos cambios, que tendrían sus repercusiones en la lengua, la economía y las creencias religiosas fueron graduales y tardaron dos milenios.

Gimbutas encontró en sus excavaciones en los Balcanes, varios objetos de la época neolítica en los que veía representaciones de la Magna Dea o de su aparato reproductor. Las figuras femeninas del paleolítico y del neolítico, según Gimbutas son de carácter sagrado, que identifican los ciclos

de la naturaleza con lo femenino. A estas figuras las llamó diosas, y afirmaba que eran imágenes de madres y de protectoras de la vida infantil, de la Madre Tierra y de la Madre de los Muertos, pero que había muchas otras que no se podían generalizar bajo el concepto de la diosa madre. Son figuras que representan vida, muerte y regeneración, que son conceptos que van más allá de los de fertilidad y maternidad. No se limitaban a ser símbolos de fecundidad, sino que tenían funciones múltiples, ya que se asocian con otros símbolos; son metáforas visuales de un sistema social. Gimbutas encontró también figuras masculinas, a las que llamó dioses, pero su trabajo se concentró en el estudio de las representaciones de lo femenino.

Para poder interpretar la sociedad prehistórica y las creencias que en ella se desarrollaba, Gimbutas desarrolló una metodología interdisciplinar que llamó “arqueomitología”; gracias a las aportaciones de otras disciplinas como la antropología, la mitología, la religión comparada, la lingüística o la historia, Gimbutas podía ampliar la interpretación de los datos que le proporcionaba la arqueología. Gimbutas creía que las creencias de las sociedades tradicionales cambian con mucha lentitud, y que por tanto, sobreviven en las manifestaciones folklóricas, supervivencias de sociedades arcaicas; el folclore es, pues, una fuente de datos para los patrones culturales arcaicos.

Fruto de estas labores es el libro *The Gods and Goddesses of Old Europe* (1974), libro que volvió a editar en 1994 cambiando un poco el título: *The Goddess and Gods of Europe* (1994), que inaugura la arqueomitología. En esta obra examina paralelos culturales en la simbología para llegar a la conclusión de que en la Europa prehistórica existió una cultura centrada en la mujer; esta cultura terminó entre el 4300 y el 2800 a. C., y se pasó de una sociedad matrilineal y pacífica a una sociedad patrilineal y violenta. Gimbutas llegó a la conclusión de que la sucesión matrilineal representa una etapa anterior a la llegada de los indoeuropeos a Europa, donde se había desarrollado una cultura, ampliamente difundida, igualitaria y centrada en el culto de la Magna Dea en su triple dimensión de madre, nutridora y matadora. Para Gimbutas la diosa era la representación de unidad de toda la vida vegetal, animal y humana en la naturaleza unidad que abarca todos los poderes y estructuras o patrones naturales y que se representa bajo la forma femenina de la Madre Tierra. A Marija Gimbutas no le gustaba usar el término “matriarcado”, porque reflejaba una estructura que recuerda la del matriarcado

The Language of the Goddess (1989) y *The Civilization of the Goddess* son otras dos obras de

Gimbutas en las que continúa esta línea de pensamiento. *The Living Goddesses* (1999) es el libro que dejó casi acabado antes de su muerte. En él muestra sus ideas sobre los papeles que desempeñaban hombres y mujeres en las culturas matrilineales centradas en el culto de la Magna Dea, y cómo su recuerdo pervive en el folclor. Las culturas neolíticas, hasta entonces estables, que Giambutas define como igualitarias y matricéntricas se vieron reemplazadas por estructuras patriarcales, pero quedaron ciertos elementos en el substrato de las culturas europeas, gracias a los cuales podemos obtener más información sobre lo que podían ser las sociedades anteriores a la llegada del patriarcado.

En la época en que Marija Gimbutas desarrollaba su trabajo arqueológico y su teoría sobre la Magna Dea, en las décadas de los setenta y los ochenta, varias autoras, sobre todo estadounidenses, desarrollaron con sus publicaciones un nuevo pensamiento feminista, que se unía al movimiento ecologista y a un nuevo sentido de la espiritualidad centrada en la tierra más que en el cielo y que han influido en el imaginario colectivo de las últimas décadas (10). Este pensamiento supone el rechazo de las religiones y los sistemas sociales patriarcales y su aceptación como estructuras universales, defendiendo un papel para las mujeres como líderes y creadoras de cultura. En esta época se desarrollan en los países anglosajones movimientos como el neopaganismo, la brujería moderna y la espiritualidad feminista que intentan dar un papel diferente a lo femenino en las estructuras socio-religiosas.

LA INVESTIGACIÓN DE LOS MITÓLOGOS

Ejemplo de los estudios que se produjeron a mitad del siglo XX sobre la Magna Dea es la obra del psicólogo alemán de la escuela jungiana, Erich Neumann (1905–1960), titulada *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (1954) y centrada en el análisis psicológico de la figura de la Magna Mater en el inconsciente colectivo de todos los pueblos y culturas:

La Gran Diosa [...] es la encarnación de la identidad femenina que se desarrolla tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada mujer; su realidad determina la vida individual así como la colectiva. Este mundo físico arquetípico que las múltiples formas de la Gran Diosa abarcan es el poder subyacente que incluso hoy [...] determina la historia psíquica del hombre moderno y de la mujer moderna (11).

Dos años más tarde aparece el farragoso libro de Graves *The White Goddess* en el que sostiene

la tesis de que al principio de la cultura occidental existía un lenguaje poético vinculado con el culto a la diosa, lenguaje que “fue corrompido al final del periodo minoico cuando invasores procedentes del Asia Central comenzaron a sustituir las instituciones matrilineales por las patrilineales y remodelaron o falsificaron los mitos para justificar los cambios sociales” (12). Graves hace suya la idea de una diosa ancestral o una trinidad de diosas y de una cultura destruida por la sucesiva llegada de invasores indoeuropeos, que viene a destruir un periodo muy parecido al heitairismo que proponía Bachofen:

La revolucionaria institución de la paternidad, importada en Europa desde el Oriente, llevó consigo la institución del casamiento individual. Hasta entonces sólo había casamientos de grupo de todos los miembros femeninos de una sociedad totémica particular con todos los miembros masculinos de otra; la maternidad de cada niño era segura, pero su paternidad discutible, y no venía al caso. Una vez producida esta revolución, la situación social de la mujer cambió: el hombre se hizo cargo de muchas de las prácticas sagradas de las que lo había excluido su sexo, y finalmente se declaró jefe de la familia, aunque muchos bienes seguían pasando de madre a hija (13).

Por su parte, la bruja californiana Starhawk, cuyo nombre original es Miriam Simos escribió *The Spiral Dance: A rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (1979), obra que estudia el movimiento Wicca. Starhawk considera que la brujería es una de las religiones más antiguas del mundo occidental, que se desarrolló durante la época glacial hace más de treinta y cinco mil años. Según Starhawk, se rendía culto a una gran diosa, que se presenta como una trinidad: doncella, madre y anciana, y a un dios cornudo, cazador que moría y resucitaba cada año. Los chamanes masculinos se vestían con pieles y cuernos representando a su dios, mientras que las sacerdotisas presidían las ceremonias desnudas. Como prueba de la antigüedad de esta religión aduce las figurillas femeninas que se han encontrado por toda Europa; algunas de estas figuras representan a la diosa dando luz a una criatura, que es a la vez su hijo y su amante.

Starhawk afirma que en esta antigua religión se celebraban ocho fiestas importantes, cuatro coincidían con los solsticios y los equinoccios y otras cuatro son festividades antiguas que coinciden con fiestas que se celebraban por toda Europa y que aún se celebran: el dos de febrero (Luperalia, Imbolc, Purificación–Candelaria), el primero de mayo (Beltane, Walpurgisnacht), el primero de agosto (Lammas o Lugnasad) y el prime-

ro de noviembre (Samhain, Halloween, Todos los Santos–Fieles Difuntos).

Esta antigua religión, centrada en el culto de la Magna Dea, producía una sociedad pacífica, igualitaria que vivía en comunión con la naturaleza. Con la llegada de los indoeuropeos Europa sufrió el cambio hacia una estructura patriarcal que introdujo las armas y la guerra, y más tarde el cristianismo, que trajo el control de las élites. Sin embargo, la antigua religión sobrevivió estos embates muchas veces adaptándose a las nuevas formas en un sincretismo que produjo la brujería occidental, que a partir del siglo XIV y durante cuatrocientos años fue duramente reprimida al identificarla con el culto al Diablo. Starhawk afirma que la mayoría de las víctimas fueron mujeres, no sólo ancianas y enfermas mentales, sino también curanderas, líderes y mujeres de mentalidad independiente, y que se llegó a ejecutar a nueve millones. Como consecuencia de ello, esta religión pasó a la clandestinidad y las tradiciones se pasaban en secreto en grupos muy reducidos y selectos hasta que en el siglo XX vuelve a resurgir, recreando los ritos antiguos.

CRÍTICA DESDE EL FEMINISMO

La obra de Gimbutas ha sido criticada por llegar a conclusiones, al parecer, exageradas. La arqueóloga de la Columbia University, Lynn Meskell, ha sido una de estas personas que ven en la obra de Gimbutas y de sus seguidoras una visión romántica de la mujer basada en su papel de madre, gracias a su capacidad reproductora y nutricia, y en la sociedad pacífica que crearon. Meskell no encuentra ningún dato que evidencie esta visión. La investigadora y teóloga Cynthia Eller se ha opuesto también a esta concepción de la prehistoria europea. En *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America* (1993), obra en que estudia la espiritualidad feminista de la norteamérica anglosajona, mantiene que las afirmaciones de Gimbutas no pueden ser otra cosa que fantasía, ya que no existe ninguna prueba arqueológica que las sustente. Los restos arqueológicos encontrados que representan figuras femeninas no necesariamente son las representaciones de la diosa madre que se pretende. Considera que es un nuevo mito de los orígenes humanos basados en el culto a la diosa, que sustentado por feministas, no sirve sino para consolarse de un presente patriarcal desarrollando un pensamiento mítico (disfrazado de ciencia, que es el mito de nuestros tiempos) sobre un pasado matriarcal.

En *Living in the Lap of the Goddess* trata la cuestión de la mentira ennoblecedora que susten-

ta a muchas feministas, la creencia en una Magna Dea anterior a las sociedades patriarcales (14). Para Eller, el matriarcado es un mito que se debe destruir porque a la larga es pernicioso para las mujeres. Eller distingue entre un mito sobre los orígenes que no necesita ser comprobado como verdad histórica para que tenga poder sobre las mentes de una reconstrucción científica del pasado. La creencia en una sociedad matriarcal igualitaria, pacifista, en la que los poderes de la naturaleza eran venerados bajo formas femeninas lleva consigo la idea de que la dominación masculina y el androcentrismo no es una condición humana universal e inevitable (y por tanto, bajo la concepción de un pasado que valida un futuro), se puede llegar a otro tipo de sociedad en la que estas dos fuerzas, lo matriarcal y lo patriarcal, se equilibren. El peligro está en que esta visión del pasado puede producir dos reacciones; una es que el progreso hacia la historia no llegó sino con las estructuras patriarcales, lo cual sería una falacia del tipo *post hoc ergo propter hoc*; la otra es que esto puede ser una forma de pensamiento que representa una venganza pasiva que toma forma en la creencia de un gobierno de mujeres, pero que se queda tan sólo en la imaginación de un pasado. Por otra parte, esta creencia tiene un lado positivo, y es que afirma la visión de la mujer como ser autónomo y creativo capaz de liderazgo.

Eller continúa esta línea de estudios en *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future* (2000), que es una obra más crítica. Eller define el matriarcado como una sociedad en la que la posición de la mujer es igual o superior a la del hombre y cuya estructura mental se centra en lo femenino. Para Eller, esta idea del matriarcado es una idea utópica que lleva a un escapismo hacia un pasado mejor. Para Eller, el hecho de que se hayan encontrado objetos de valor semejante en tumbas de hombres y de mujeres no prueba que no hubiera dominación masculina, como tampoco prueba la ausencia de guerras el que no se haya encontrado armas; también afirma que aunque haya existido un culto a deidades femeninas, tal como parecen indicar las figuras neolíticas, esto no sirve de base para afirmar que este culto no libraba a las mujeres de la subordinación a los hombres. Por otra parte, Eller afirma que el mito del matriarcado ha tenido unas consecuencias psicológicas y espirituales importantes a finales del siglo XX.

Eller aduce que gran parte de estas ideas se desarrollaron en la Inglaterra victoriana, y que en sus mentes buscaban una salida a la represión sexual imaginando que gracias a la teoría del desconocimiento de la función procreadora masculina se habían imaginado una época en que la

monogamia y la castidad no eran valoradas y en la que existía un comunismo sexual. Este mismo impulso fue el que llevó a la antropóloga Margaret Mead a conclusiones exageradas sobre la promiscuidad sexual entre los adolescentes de Samoa.

Este tipo de escritos han molestado a un buen número de feministas. La lingüista Deborah Tannen en *The Argument Culture* (1999) y la psicóloga Phyllis Chesler in *Woman's Inhumanity to Woman* (2001) han criticado las afirmaciones que Eller hace y la acusan de fomentar la división que existe entre las pensadoras feministas en las últimas tres décadas.

LA BRUJERÍA Y LOS HISTORIADORES

Robin Briggs, historiador de las religiones de la Oxford University ha escrito sobre la persecución de las brujas en diversas regiones de Europa, sobre todo Francia, Suiza y Alemania, entre 1550 y 1630 en su libro *Witches and Neighbors* (1996). No sólo estudia las brujas, sus prácticas, el lugar que ocupaban en la sociedad, las creencias sobre la brujería, los métodos que se usaban para perseguirlas, sino que examina la sociedad en que estas creencias se mantienen. En sus exámenes de documentos sobre los juicios se da cuenta de que la mayoría de las brujas procesadas pertenecían a la clase baja, lo que le lleva a suponer que se estaba produciendo una diferencia ideológica entre las clases sociales que las persecuciones sin duda alentaban al considerar los estamentos más bajos como plagados de supersticiones. Anota también que la cuarta parte de los acusados eran hombres; en Francia llegaban a la mitad, y en Islandia al noventa por cien de los casos. La investigación de Briggs se concentra en lo que ocurría en los pequeños poblados y en las comunidades rurales de países que habían sufrido las commociones sociales que supuso la Reforma. Encuentra que la cultura rural daba mucho valor a las buenas relaciones entre vecinos, ya que una economía tan frágil como la de las clases rurales europeas necesitaba de una estructura de ayuda común entre todos los vecinos. Cualquier signo de envidia, mezquindad o enemistad con el resto de la comunidad era interpretado como fruto de las fuerzas del mal. No eran ni líderes ni mujeres de mentalidad independiente; la mayoría eran mujeres pobres y poco queridas por sus vecinos. Los acusadores eran sus propios vecinos, y no el clero o las autoridades civiles. Briggs afirma que, como regla general, a las autoridades no les gustaba inmiscuirse en casos de brujería, en una época en que la oposición hacia este tipo de juicios encontraba cada vez más opositores; encuentra que, de hecho más de la mitad de los acusados acababan siendo declarados

inocentes, y que ninguna de las víctimas de esta persecución fue ejecutada por practicar una religión pagana.

Philip G. Davis, profesor de religión de la Universidad de Prince Edward Island, publicó *Goddess Unmasked: The Rise of Newpagan Goddess Spirituality* (1998) donde estudia el nacimiento del culto Wicca. Davis es de la opinión de que el movimiento se origina a partir del interés que los románticos franceses y alemanes demuestran en el poder de las fuerzas naturales, en especial las que se relacionan con lo femenino. Afirma que el movimiento Wicca fue creada por el funcionario inglés aficionado a la antropología Gerald B. Gardner.

El historiador inglés Ronald Hutton, profesor de la Universidad de Bristol desde 1981, ha escrito *The Pagan Religions of the Ancient British Isles* en el que da una visión panorámica de las creencias religiosas en las Islas Británicas desde tiempos prehistóricos hasta el cristianismo medieval; utiliza datos procedentes de la arqueología, de textos sobre creencias y del folklor. Estudia cómo los símbolos y la imaginería paganos acabaron por ser incluidos en el cristianismo de la Edad Media, y mantiene que en el complicado proceso de adaptación del paganismo al cristianismo, gran parte de este simbolismo se perdió: Para Hutton la antigua religión británica era mucho más compleja de lo que se cree. En otra de sus obras, *The Stations of the Sun*, estudia el sincretismo religioso de las festividades británicas siguiendo el año ritual; analiza las tradiciones antiguas y modernas, cristianas y paganas y las creencias que sobre estas celebraciones se han mantenido hasta hoy.

Otra de sus obras, publicada en 1999 es *The Triumph of the Moon*; en este libro nos ofrece una historia de la brujería anglosajona, centrándose en el culto Wicca. La primera parte del libro versa sobre los antecedentes a la creación de Gardner, y nos lleva por la época victoriana y el reinado de Eduardo de Inglaterra; examina la influencia que en la cultura inglesa tuvieron los escritores de ficción, poesía, ensayos y tratados que, bajo una visión romántica, avivaron el interés por un pasado precristiano, por los cultos a las diosas y el dios Pan. La segunda parte del libro se centra en el desarrollo del culto Wicca, examinando las afirmaciones de sus seguidores y detractores.

Examina a personajes como Madame Blavatsky, Aleister Crowley, David Herbert Lawrence, Dion Fortune, Alex Sanders, Starhawk y Cunningham Murrell, un curandero decimonónico. La obra de William Butler Yeats, D. H. Lawrence y más tarde, la de Robert Graves, han servido para que la imagen tradicional de la brujería, heredada de los viejos tratados inquisitoriales o los escritos

por los reformadores de costumbres, haya cambiado en la mente del público anglosajón gracias a que estos escritores han presentado una visión mucho más positiva de estas creencias y ritos.

Hutton estudia con cuidado el papel que Gardner ha tenido en el desarrollo del movimiento Wicca. Al igual que Philip G. Davis, cree que la religión que fundó Gardner no proviene de una tradición ancestral, sino que es una mezcla de materiales relativamente recientes. Hutton encuentra que las dos fuentes principales que sirvieron de inspiración a Gardner son el folklorólogo aficionado estadounidense Charles Geoffrey Leland, que en el siglo XIX afirmaba que había descubierto en Toscana supervivencias del antiguo culto a la diosa Diana, y la egiptóloga británica Alice Murray, que, influida por Leland, en los años veinte creó una teoría sobre creencias y ritos antiguos centrados en la mujer y relacionados con la brujería. La experiencia personal de Gardner, su pertenencia a círculos ocultistas y nudistas explican también la incorporación de ciertos elementos ritualísticos al culto wicca.

Hutton prueba que las antiguas costumbres paganas no sobrevivieron ocultas bajo prácticas cristianas en la Edad Media, excepto por algunas costumbres populares aceptadas, y que, desde luego, no sobrevivió ningún culto a deidades paganas. Va aún más lejos al afirmar que algunas de las costumbres que se consideraban antiguos rituales son de origen medieval, y algunas incluso se desarrollaron en el siglo XVIII. Las creencias de un origen pagano para las costumbres populares se desarrollaron con la reforma protestante en su lucha ideológica contra las tradiciones romanas. Tampoco encuentra Hutton ningún dato que evidencie las ocho festividades del calendario Wicca o que las conecte con los celtas u otra religión pagana; afirma que los equinoccios no se celebraban, esta es una creencia que desarrollaron los ocultistas del siglo XIX, ni que haya una fiesta pagana antecesora al domingo de Resurrección (*Easter*, celebrada por los wicca actuales como *Ostara*).

Los nueve millones de víctimas de las persecuciones es otra de las exageraciones que desmonta Hutton. Esta creencia se deriva de las afirmaciones de la feminista británica Matilda Gage, que la tomó de un historiador alemán del siglo XVIII. La mayoría de los investigadores no aceptan un número superior a los cuarenta mil.

LOS DATOS DE LA ARQUEOLOGÍA ACTUAL

El arqueólogo de la Stanford University, Ian Hodder, volvió a hacer en 1993 excavaciones en Çatalhöyük, usando los métodos y técnicas más

modernos, como el análisis isotópico de los esqueletos que encontraba. Gracias a este análisis se puede conocer la alimentación de los antiguos pobladores. Encontró que los hombres tenían una dieta más carnívora y por tanto más rica en proteínas, mientras que las mujeres eran más bien vegetarianas. Esta diferencia en la alimentación parece sugerir que habría también una división del trabajo, cosa que se aleja de la sociedad igualitaria que defendía Gimbuta.

En la expedición de Hodder también se encontraron figuras masculinas, femeninas o de sexo indeterminado, pero más frecuentemente de animales. Éstas fueron examinadas en el contexto en que se encontraban, según dicta la metodología actual; encontró que casi todas las figuras femeninas se habían encontrado en basureros; una figura femenina desnuda y entronizada fue encontrada en un granero. Estos contextos no sugieren que las figuras sean objeto de culto religioso, lo más que se puede decir de ellas es que pueden ser talismanes. En otras excavaciones en yacimientos de la Edad de Piedra hechas en Grecia, Turquía y el sudeste europeo se han encontrado fortificaciones, huesos con señales de heridas y armas, lo cual sugiere que estas sociedades no eran tan pacíficas como se pretendía. La creencia en una sociedad igualitaria y pacifista centrada en la mujer es, pues, una creencia mítica.

EL CULTO WICCA EN LA ACTUALIDAD

Alrededor de doscientos mil miembros se pueden contar entre los seguidores de la religión Wicca en Estados Unidos. Hoy día esta religión se divide en diferentes comunidades: los gardnerianos, que siguen las enseñanzas de Gardner, practican el nudismo, la flagelación y las ataduras; los alejandrinos, fundados por Alex Sanders, más liberales y eclécticos, incorporan un dios al estilo de Adonis, y no obligan a sus miembros a practicar el nudismo. La bruja Mary Nesnick ha combinado los dos ritos en uno nuevo llamado Algard. Los diánicos, que tienen dos ramas, la tejana, cuyos miembros honran a la gran diosa y al dios cornudo, su consorte; las diánicas feministas, con una estructura mucho más relajada, ya que las decisiones se toman por consenso, sus miembros son sólo mujeres y hay una fuerte presencia lesbiana. Los célticos o wicca-baptistas, eclécticos y muy dados a la magia; los georgianos, fundados por George Patterson, que siguen de cerca a los alejandrinos y, finalmente, los discórdianos o erisianos, que se consideran una “desorganización irreligiosa”; mantienen que el caos tiene tanta importancia como el orden, y practican el humor como método de liberación.

A raíz de los ataques contra sus creencias, los miembros del movimiento wicca han adaptado sus creencias para sobrevivir como grupo. Afirman que sus creencias no tienen por qué tener raíces históricas, representan un mito sobre los orígenes. Ya no se perciben como practicantes de una tradición ancestral que sobrevivió a través de los siglos, y a los que se mantienen en la línea tradicional los llaman “fundamentalistas”. Los más liberales se apoyan en el mismo concepto que Joseph Campbell tiene del mito; según este mitólogo, el mito, en su nivel más profundo, no es una construcción ideológica, sino que se produce por la percepción de lo maravilloso y de la manifestación de lo divino en la vida, lo que lleva a un concepto de un cosmos interconectado. Las metáforas que proporciona el mito dan sentido a la vida personal y a la cultura en que ésta se desarrolla.

LA RESPUESTA FEMINISTA

En las últimas décadas del siglo XX, la idea de que no todas las religiones se centraban en la representación de la dominación masculina fue una fuente de inspiración para muchas investigadoras y sirvió para que surgieran una serie de obras de arte y estudios en los que se desarrollaba el discurso feminista. Estas autoras se tenían que enfrentar a los estudios que estaban minando la creencia en el igualitarismo, el pacifismo y la ginecocracia.

Anne Baring y Jules Cashford publicaron *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* (1991), un estudio sobre el arquetipo de la gran madre de inspiración jungiana. Carolyne Larrington editó la obra de veintiuna autoras que participaron en *The Feminist Companion to Mythology* (1992); en esta obra se estudiaba, sobre todo, las figuras míticas femeninas en relación con la identidad y función de la mujer. Sandra Billington y Miranda Green editaron la obra *The Concept of the Goddess* (1996), en la que recogieron trabajos sobre el arquetipo de la gran madre, casi todos obra de mujeres. Susan Seller hizo un repaso de las ideas mítico-folklóricas que subyacen en las obras de novelistas en *Myth and Fairy Tale in Contemporary Women's Fiction* (2001).

La antropóloga y profesora de la Universidad de Wisconsin en Madison, Maria Lepowsky afirma que la creencia en la asimetría y la dominación masculina distorsiona los análisis que se hacen de las culturas, y por tanto se interpretan los datos de acuerdo con este sistema. En *Fruit of the Motherland: Gender in an Egalitarian Society* (1993), obra en que estudia las funciones que las mujeres desarrollan en la sociedad más allá de las reproductoras y de crianza, contradice a los

eruditos que consideran la desigualdad de los sexos una condición universal. En sus investigaciones sobre sociedades melanesias en la isla de Vanatinai de Nueva Guinea, encontró una sociedad matrilineal y descentralizada en la que hombres y mujeres se consideran iguales en el sentido de que ninguno es superior al otro en cuanto autonomía, control de los medios de producción, que están repartidos entre los sexos y control de la vida pública y ritual.

La antropóloga de la Universidad de Pennsylvania, Peggy Reeves Sanday, que estudió la cultura de los minangkabau de Sumatra, afirma que la estructura social de un pueblo no se basa en una división de los sexos en el poder político, sino en las estructuras socioculturales y cosmológicas y en cómo se complementan los sexos en ellas. En las sociedades de los minangkabau, consideradas matriarcales sin que ello implique que dominen las mujeres, la descendencia es por vía materna y cada miembro de la sociedad encuentra su identidad personal y cultural de esta manera. En estas sociedades las ceremonias relativas al ciclo de vida de las mujeres acercan a los diferentes clanes, y en ellas se veneran los símbolos maternos que representan el amor, el sentido del deber y el respeto a la tradición.

Sanday rechazó la idea de una asimetría sexual universal y la de que ser lo mismo equivale a ser igual. Cuestiona el modelo orgánico Radcliffe-Brown y la noción de solidaridad social de Durkheim en sus estudios sobre sociedades tradicionales. De hecho, el poder que un sexo ejerce en un área difiere del que ejerce en otra, con lo que la igualdad y la asimetría son conceptos que no ayudan. Abandona la cuestión de identificación sexual personal para estudiar los signos que marcan la identidad sexual en el habla, las imágenes, los mitos y los ritos.

Sanday se apoya en la obra de Greg Urban, *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals* (1991) para afirmar que la identidad sexual no es una característica inmutable de los individuos, sino un conjunto de signos que las personas usan o que se les asigna. Según Urban, un discurso eficaz para una comunidad se comunica a menudo, es decir, circula, pero al hacerlo tiende a fijarse y a pasar de una a otra generación. Los signos que más circulan en el intercambio comunicativo son los más eficaces; por tanto cobran una gran importancia, y así un mito que se cuenta a menudo es más importante que uno poco contado, lo cual es importante a la hora de evaluar la función que se asigna a personajes significativos de diferente sexo. Lo que importa no es si un personaje tiene un papel relevante en un relato mítico, sino si este mito circula activamente en la sociedad.

Sanday examinó durante dos décadas ciento cincuenta sociedades primitivas, y en *Female Power and Male Dominance* (1981) refleja la conclusión a la que llegó de que la dominación masculina no ha sido universal, ya que se han encontrado sociedades matrilineales, y sociedades en que las relaciones entre los sexos se desarrollan en un plano de igualdad. Sanday acepta, pues, el concepto de matriarcado, pero señala que el problema de este concepto reside en las nociones culturales de Occidente, que lo consideran como un patriarcado en el que mandan mujeres. Por ello, propone una nueva definición desde otra perspectiva cultural. El problema del debate entre natura y cultura, según Sanday, está en que se igualan las diferencias sexuales biológicas a las diferencias de identidad sexual y a las que imponen la vida doméstica y pública (15).

La etnoarqueóloga Susan Kent (1952–2003) afirmaba que el igualitarismo no es una categoría estática, y que el hecho de que algunos estudiosos no admitan que exista este tipo de cultura se debe a que su ideología les impide ver esta realidad. Kent consideraba que la cultura es un todo en el que se integra la identidad sexual y la función que se asigna a los sexos; si una parte de la cultura cambia, esto influye en las demás, y la función social de los sexos se ve afectada (16).

Ruth E. Tringham, Margaret W. Conkey y Janet Spector, arqueólogas y feministas afirman que la arqueología no se ha ocupado de hacer estudios objetivos en la cuestión de los sexos o de la identidad sexual, y que, además, la experiencia de la función que los sexos desempeñan en la actualidad influye en la interpretación de los datos arqueológicos hacia el androcentrismo. Se oponen a la visión utópica de Gimbutas y afirman que la teoría sobre el origen del patriarcado a partir de un matriarcado original, además de ser utópica y escapista, tiene el peligro de cerrar nuestra imaginación a las muchas otras formas de vida posibles (17).

LA MAGNA DEA Y LA CULTURA POPULAR Y COMERCIAL

A pesar de los esfuerzos que se han llevado a cabo por poner cierto grado de sentido común en estas cuestiones, la verdad es que la creencia en la Magna Dea ha echado hondas raíces en la cultura popular, fomentada, por otra parte, por los medios de comunicación de masas. Ciertamente, el mito de la Diosa es de una fuerza tal que será difícil desbancarlo, dado que cumple la importante función de dar mayor sentido y validez a lo femenino en la cultura. Así, por ejemplo, en revistas pseudocientíficas se pueden leer afirmaciones como las siguientes:

La mujer cumplió siempre la función de promotora de la evolución humana. Ella fue quien descubrió la agricultura, la artesanía, la cerámica, las hierbas medicinales. Su protagonismo se extendió desde la noche de los tiempos, hace 30.000 años, cuando se elaboraron las Venus prehistóricas que constituyen la primera iconografía de la Diosa Madre, hasta hace unos 7.000 años.

El reinado del principio femenino que ésta personificó presidió la religiosidad humana hasta el V y IV milenio a. C. Y su presencia en los altares de Occidente perduraría hasta hace menos de 2.000 años (18).

La novelística actual también ha sabido explotar este mito; además de la ya citada novela de Robert Graves, puede tomarse entre los muchos ejemplos que se podrían citar, la novela que en estos días está en los primeros puestos de las listas de los *best sellers*, *El código Da Vinci*, de Dan Brown. En ella se vuelve a hacer uso de la creencia en una entidad divina femenina, esta vez encarnada en María Magdalena, a quien se identifica con el Santo Grial y se afirma que fue la esposa de Jesús, cuyos descendientes se integran en el Priorato de Sión; a esto se une una conspiración por parte de la jerarquía de la iglesia católica para suprimir estas creencias, conservadas gracias al legado de los templarios, y mantener la religión en su androcentrismo. Esto, unido a una trama policíaca, le ha asegurado el éxito editorial.

En el mundo hispánico, hay algunas escritoras como Ángeles Mastretta, Isabel Allende, Laura Esquivel o Gioconda Belli, que retoman el realismo mágico y lo entroncan con la realidad femenina; la mujer, dedicada a la “baja cultura” se presenta como un ser más terrenal y a la vez más místico. Desde esta posición, el mundo visto desde la cocina, por primera vez como corriente literaria internacional, se ejerce una dura crítica a la sociedad machista, en un logrado esfuerzo por dar a la mujer un protagonismo que le ha sido negado por la tradición cultural heredada.

Una de las constantes con las que se encuentra el investigador de los mitos o de las creencias, ya provengan del mundo de los eruditos o de los ambientes populares, es la búsqueda de un pasado que valide el presente. Los cambios que conlleva la nueva situación de la mujer a partir de la Revolución Industrial son de tal magnitud que ha sido necesario fundamentarlos con la formación de un mito que sirviera de modelo al nuevo papel que desempeña la mujer. Este mito debe revestirse de pensamiento científico, puesto que en nuestros días la ciencia ha pasado a ocupar mucho del territorio antes asignado a la religión. A pesar de lo endeble que se ha demostrado que son las pre-

misas en las que se sustenta, y de los peligros que podría suponer para el desarrollo del feminismo, el mito de la Magna Dea se ha impuesto en el imaginario colectivo de la sociedad occidental, ya que supone una vuelta al orden original de los seres humanos.

NOTAS

(1) La lengua inglesa permite diferenciar entre *gender* y *sex*, ya que el género gramatical en inglés en la inmensa mayoría de los casos se refiere al sexo, y, por lo general, los sustantivos carecen de género, con lo cual se puede crear una diferencia entre cultura y biología, asignando *género* a una categoría cultural y *sexo* a una biológica. Este hecho no ocurre en otras lenguas, como las latinas, donde género es una categoría puramente gramatical donde una palabra de género masculino como “individuo” se puede referir a una mujer y una de género femenino como “víctima” se puede referir a un hombre; el vocablo “género” en español significa también “tipo” o “clase” e incluso “mercancía” (en inglés se usa otra palabra, *genre* o *merchandise* para expresar este significado). Prefiero traducir el concepto anglosajón de *gender* por “identidad sexual” o por “papeles asignados a los sexos”, y no caer en una fácil traducción de urgencia, fruto de la fuerza con que la cultura anglosajona se impone al resto del mundo en una especie de colonialismo cultural.

(2) Cf. Alten (1998).

(3) Otras publicaciones tuyas son: *Dissolution* (1977), *The Equal Rights Handbook* (1978), *Sacred Pleasure* (1995), *Tomorrow's Children* (2000) y *The Power of Partnership* (2002).

(4) En Noruega, el naturalista y escritor Peter Christian Asbjørnsen (1812–1885) y el poeta Jørgen Moe (1813–1882) publicaron con el título de *Norske Folkeeventyr* (1841–1844) una serie de colecciones cuentos maravillosos y jocosos, de rimas infantiles y cantos populares, tomando, como habían hecho los Grimm, las partes que consideraban las mejores de cada versión. Esta obra fue muy apreciada en toda Europa.

(5) Cocchiara (1954), p. 448.

(6) Cf. Loisy (1990), pp. 27–31. Farnell escribió también *Outline History of Greek Religion: Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality* (1921).

(7) Frazer (1944), p. 385.

(8) Compárese este relato mítico con el del nacimiento de Eva del cuerpo de Adán, en este caso, de su costilla.

(9) James Mellaart ha escrito varios libros frutos de su experiencia investigadora: *Earliest Civilizations of the Near East* (1965, en colaboración), *Catalhöyük: a Neolithic Town in Anatolia* (1967), *The Earliest Settlements in Western Asia: From the Ninth to the End of the Fifth Millennium B.C.* (1970), *Excavations at Hacilar* (1970), *The Archaeology of Ancient Turkey* (1978) y *The Neolithic of the Near East* (1981).

(10) Mary Daly, Merlin Stone, Susan Griffin, Charlene Spretnak, Carolyn Merchant o Gerder Lerner.

(11) Neumann (1972), p. 336 (tanto en esta cita como en otras, la traducción del inglés al español es mía).

(12) Graves (1983), p. 10.

(13) Graves (1983), pp. 525–526.

(14) Parte de estas ideas ya habían aparecido en la antología compilada por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974).

(15) Sanday es autora de *A Woman Scorned: Acquaintance Rape on Trial* (1996), *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood and Privilege on Campus* (1990) y *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy* (2002).

(16) Kent ha editado la obra colectiva *Gender in African Archaeology* (1998).

(17) Cf. Marler (2003). Conkey escribió con Spector el artículo “Archaeology and the Study of Gender” (1984); Tringham y Conkey son autoras de “Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology” (1995).

(18) Cruz (2004), p. 20.

BIBLIOGRAFÍA

ALTEN, Kristin, (1998): “Eleanor Burke Leacock”, Indiana University. <<http://www.indiana.edu/~wanthro/leacock.htm>>. Mayo de 1998. Acceso: 2 de febrero de 2002.

BARING, Anne y CASHFORD, Jules (1991): *The Myth of the Goddess: Evolution of an image*, Viking, Nueva York.

BILLINGTON, Sandra y ALDHOUSE-GREEN Miranda J. (1996): *The Concept of the Goddess*, Routledge, Londres y Nueva York.

BRIGGS, Robin, (1996): *Witches and Neighbors: the Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking Books, Nueva York.

BROWN, Dan (2003): *El código da Vinci*, Juanjo Estrella, trad. Ediciones Urano, Barcelona.

CAMPBELL, Joseph (1969–1976): *The Masks of God*, 3 tomos, Penguin Books, Nueva York.

CHESLER, Phyllis (2001): *Woman's Inhumanity to Woman*. Thunder's Mouth Press y Nation Books, Nueva York.

COCCHIARA, Guiseppe (1954): *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Turín. Versión inglesa (1980): *The History of Folklore in Europe*, John N. McDaniel., trad. Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.

CONKEY, Margaret W. y TRINGHAM, Ruth E. (1998): “Archaeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology”, *Feminisms in the Academy*, Domna C. Stantonand y Abigail J. Stewart, eds. The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 199–147.

CONKEY, Margaret y SPECTOR, Janet (1984): “Archaeology and the Study of Gender”, *Advances in Archaeological Method and Theory*, 7, Michael Schiffer, ed. Academic Press, Nueva York, pp. 1–38.

- CRUZ, Luis G. la (2004): "El regreso de la Diosa", *Año Cero*, 6, 167, Madrid, pp. 16–20.
- DAVIS, Philip G. (1998): *Goddess Unmasked: The Rise of Neopagan Goddess Spirituality*, Spence Publishing Co., Dallas.
- ELLER, Cynthia (1993): *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Crossroad, Nueva York.
- ELLER, Cynthia (2000): *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Beacon Press, Boston.
- FRAZER, James George (1944): *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México. [La primera edición, *The Golden Bough*, en dos tomos es de 1890; la edición monumental en doce tomos es de 1907–1914; la edición abreviada por el autor es de 1922].
- GARDNER, Gerald (1971): *Witchcraft Today*, The Citadel Press, Nueva York. Original: 1954, Rider and Company, Londres.
- GIMBUTAS, Marija (1982): *Gods and Goddesses of Old Europe*, University of California Press, Los Ángeles.
- GIMBUTAS, Marija (1989): *The Language of the Goddess*, Harper & Row Publishers, San Francisco.
- GIMBUTAS, Marija (1999): *The Living Goddesses*, University of California Press, Los Ángeles.
- GRAVES, Robert (1983): *La diosa blanca*, Luis Echávarri, trad. Alianza Editorial, Madrid. Original: *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, 1946.
- HARRISON, Jane E. (1989): *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion*, Merlin Press, Londres. Original: 1912, The University Press, Cambridge.
- HARRISON, Jane Ellen (1991): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, tercera edición, Princeton: Princeton University Press. Original: 1903 The University Press, Cambridge.
- HUTTON, Ronald (1996): *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*, Oxford University Press, Oxford.
- HUTTON, Ronald (1999): *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford.
- KENT, Susan (1998): *Gender in African Archaeology*, Altamira Press, Walnut Creek (California).
- KENT, Susan (1999): "Egalitarianism, Equality, Equitable Power", *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, T. L. Sweely, ed. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 30–48.
- LARRINGTON, Carolyne ed. (1992): *The Feminist Companion to Mythology*, Pandora, Londres.
- LELAND, Charles G. (1899): *Aradia or the Gospel of the Witches*, David Nutt, Londres.
- LEPOWSKY, Maria (1993): *Fruit of the Motherland: Gender in an Egalitarian Society*, Columbia University Press, Nueva York.
- LOISY, Alfred (1990): *Los misterios paganos y el cristianismo*, Ana P. de Godar, trad. Barcelona: Paidós. Original: 1914, *Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien*, Nourry, París.
- MARLER, Joan (2003): "The Myth of Universal Patriarchy: A Critical Response to Cynthia Eller's Myth of Matriarchal Prehistory", *Awakened Woman e-magazine*. <www.awakenedwoman.com/br_myth_matriarchal.htm> 30 de marzo de 2003. Acceso: 25 de mayo de 2004.
- NEUMANN, Erich (1972): *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Ralph Manheim, trad. 2ª ed. Princeton University Press–Bollingen Series XLVII, Princeton. La primera edición es de 1955.
- OKIN, Susan Moller (1979): *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- ORTNER, Sherry (1974): "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Woman, Culture and Society*, Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, eds. Stanford University Press, Stanford, pp. 67–87.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist y LAMPHERE, Louise eds, (1974): *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- SANDAY, Peggy Reeves (1981): *Female Power and Male Dominance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SELLER, Susan (2001): *Myth and Fairy Tale in Contemporary Women's Fiction*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- STARHAWK (Miriam Simos), (1979): *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, Harper and Row, San Francisco.
- TANNEN, Deborah (1999): *The Argument Culture: Stopping America's War of Words*, Ballantine, Nueva York.
- URBAN, Greg (1991): *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, University of Texas Press, Austin.



Escenas folklórico musicales en la pintura de Goya

Miguel Ángel Picó Pascual

La vida popular del siglo XVIII asoma por doquier en la pintura del genial artista aragonés, especialmente en los cartones de los tapices que realizó para decorar los palacios reales de Carlos III del Pardo y del Escorial, en los que emplea preferentemente procedimientos de composición neoclásicos, sabiamente manejados por una luminosidad y unos contrastes de luz inusuales hasta entonces. En *El baile a orillas del Manzanares*, *El ciego de la guitarra*, *Muchachos jugando a los soldados*, *El majo de la guitarra*, *Pastor tocando la dulzaina*, *La boda*, *El pelele*, *Los zancos* y otros cuadros, predominan los motivos de inspiración popular: trajes, tipos, costumbres, escenas, corridas de toros, bailes, verbenas, etc. La música popular emerge y acompaña muchos de estos escenarios, tan del agrado de la época, y que fueron retratados del mismo modo por otros artistas de la época, aunque no con la maestría que brotaba de su mano.

En *El baile a orillas del Manzanares*, pintado en 1777, hallamos una pareja de majos, ataviados con sus respectivas castañuelas, bailando unas seguidillas, siendo acompañados por los sonos de una guitarra de seis clavijas, una bandurria, de la que sólo se aprecia el clavijero y la espalda, y un palmero. La escena más folklórica no puede ser, en ella aparece retratada una realidad que el pintor estaba acostumbrado a ver habitualmente en sus salidas campestres.

En *El ciego de la guitarra*, pintado un año después, encontramos a un ciego que, escoltado por su fiel lazarillo, canta acompañándose de la guitarra, el instrumento más popularizado entre la gente del pueblo en la España del siglo XVIII. La escena parece ser que transcurre en la plaza de la Cebada de Madrid un día de feria o de mercado. Una muchedumbre agolpada en torno a la figura principal escucha los romances y coplillas que este tipo de músicos solían cantar, acompañados por el rasgueo de su inseparable guitarra, para ganarse el pan con el que vivir. D. Tomás de Iriarte, en la epístola IV de su poema dedicado a la música, los retratará de la siguiente forma: “Y, en verdad, Fabio, que la vez que llevo/ a una esquina o portal, en donde un ciego/ canta y vende sus coplas chabacanas/ cercado de vulgar y zafia gente”. Habitualmente las letras que solían interpretar eran deshonestas, picarescas, alegres y divertidas, narraciones de sucesos, etc., lo que pedía el público, y algunas de ellas llegaron a estar

prohibidas por los tribunales de la inquisición, que veían en ellas la corrupción de la sociedad. La guitarra que retrata en esta ocasión Goya es más antigua que la anterior, de cinco cuerdas. Ramón Bayeu (1746-1793), al interpretar este tema decidirá colocar entre las manos del ciego, en vez de una guitarra, una zanfoña, un instrumento mucho más antiguo con el que solían acompañar también sus interpretaciones. En esta ocasión el lazarillo ataviado con las típicas castañuelas, baila junto con un perro. Muy posiblemente pensase aquel aforismo que dice: “Por dinero canta el ciego y baila el perro”.

En *Muchachos jugando a los soldados*, el pintor nos presenta una escena de juego infantil, siendo acompañado el pequeño desfile de dos niños por un tambor, un instrumento de juego de tantos pequeños, que encontramos retratado incluso en una escena hogareña de Veermer.

En *El majo de la guitarra*, Goya nos muestra una escena popular que fue también interpretada casi de la misma manera por el hermano de su cuñado. En la España de este período, el instrumento más popularizado entre el pueblo fue la guitarra, ella fue el medio más generalizado para realizar los acompañamientos vocales de tantos bailes y tonadas que eran interpretados en momentos de ocio.

En *Pastor tocando la dulzaina*, el pintor retrata un motivo pastoril. El pastor, que pasaba tanto tiempo sólo en las montañas amenizaba su aislamiento con la música, en esta ocasión con una dulzaina.

En *La pradera de San Isidro*, realizado en 1788, retrata una escena populista, la renombrada fiesta del patrono de Madrid, que se celebraba en su aspecto más profano al aire libre, en las laderas del Manzanares. En ella, la música y el baile no podían faltar. En el fondo del cuadro hallamos un grupo de majos bailando seguidillas, y dos grupos de baile de dos parejas, moviéndose al ritmo de otras seguidillas. En *La romería de San Isidro*, una de las siete pinturas negras que decoraban el comedor de la planta baja de su querida casa, la Quinta del sordo, plasmó posteriormente, de una manera completamente diferente, la fiesta del santo. El contraste con el cartón es abismal, la alegre fiesta que presidía el cuadro es trasformada ahora en una oscura fantasía del artista, que atravesaba una nueva fase

evolutiva en su manera de pintar. El guitarrista que preside la romería es acompañado por todo un coro de figuras plenamente expresionistas, magistralmente retratadas, que parecen salidas de un sueño.

La boda y *Los zanjos*, fueron ejecutados casi a la par, entre 1791 y 1792. En el primero, el genial artista hace una crítica del matrimonio por interés. Abre la comitiva nupcial un dulzainero, rodeado de niños, los novios –la figura del novio es sumamente caricaturesca, con tal de ridiculizarla–, los padrinos, el cura y los invitados. De todos los cartones, quizás, sea éste en el que Goya se siente más a gusto consigo mismo, puesto que al retratar una escena cotidiana, en la que la música no podía faltar, hace una crítica social de un fenómeno que no dudará repetir posteriormente en los *Caprichos*. En toda la serie de cartones no había sido tan crítico como en éste. En el segundo, descubrimos otro motivo popular, el baile con zanjos. En esta ocasión, Goya pinta dos majos

acompañados por los sones de dos dulzainas, un instrumento de antigua tradición popular en nuestro país, que no podía fallar en cualquier fiesta.

La plasmación de escenas populares y campestres en las que la música está presente fue explotada por otros artistas de la época, a parte de los cartones confeccionados por Ramón Bayeu, tendríamos que destacar dos escenas costumbristas del hermano de éste: *El puente del canal de Madrid*, realizado en 1784, en el que aparecen representados una pareja de majos, ataviados de sus respectivas e inseparables castañuelas, que son acompañados en esta ocasión por dos guitarras, y *Merienda en el campo*, hecha un año después, en la que aborda el momento de la comilona. La guitarra, elemento indispensable para amenizar estos actos, descansa en la parte izquierda, encima de un montón de ropa, a la espera de ser cogida de nuevo para acompañar nuevos bailes y sones.



DIEZ CUENTOS DE ANIMALES

Arturo Martín Criado

1. LA RAPOSA

(Camarena–Chevalier (1), 1: Robo de pescado; 2 B: Pesca con la cesta; 74 F: La zorra se disfraza; 5: Mordiendo la pata).

Pues esto era un sardinero que se dedicaba a la venta de las sardinas, y un día le quedaron una caja de sardinas por vender y dijo:

–Pues ¿cómo podremos vender esta caja?

Y organizaron ir a Cobos de Cerrato a vender la caja de sardinas. Y en el camino, cuando iban de marcha para Cobos, coge y empieza a espantarse la burra que llevaba la caja de sardinas. Dice:

–Pues ¿qué habrá aquí, que tanto se espanta la burra?

Para, fue, miró y estaba una raposa en el camino tendida, muerta, y la preguntó, dice:

–¿Estás viva o estás muerta, estás viva o estás muerta?

Y no contestaba ni hacía señales. Cogió entonces la raposa y la echó encima de la caja de las sardinas y encontró entonces la manta que llevaba y la tapó a la raposa y a la caja de sardinas. Y según la tapó a la raposa, se dio cuenta de que iba el sardinero por la senda y ella aprovechó la ocasión para ir tirando las sardinas hasta que tiró todas. Luego que tiró todas, se cogió y se tiró ella también. Iba entre la manta tapada, se tiró y al tirarse, volvió a recoger las sardinas. Y como las recogió y estaban muy manchadas, cuando terminó, dice:

–Yo esto no lo puedo comer así. Hay que ir a lavarlas al río.

Y según estaba lavándolas en el río, se acerca por allí el lobo y dice:

–Raposita, ¿qué haces?

Dice:

–Mira, aquí estoy lavando sardinas para poderlas comer.

–Dame una.

Dice:

–No quiero, porque cuesta mucho pescarlas.

Dice:

–Pues dime cómo se pescan.

–Pues, mira, si vas a pescarlas, sí, toma una y te diré cómo se pescan.

Ya le dio una y dice:

–¡Ay qué buena, pero qué buena! Que cosa más buena, dame otra.

Y la raposa le dio otra sardina, dice:

–¡Ay qué buena! –dice– Dime cómo se pescan y voy a pescarlas.

Dice:

–Pues, mira. Coges ahí en el pueblo ese y te arrimas al tendedero donde tienden la ropa las mujeres, y allí habrá un canasto. Coges un canasto y unas liás, y lo traes y te lo preparo yo, te lo ato al rabo y tú te tiras al río.

Pues, efectivamente, así lo hizo, vino con el canasto y las cuerdas, y se lo ató bien al rabo, y le mandó la raposa tirar adonde había bastante agua. Y al tirarse, cogió y se hundió. La raposa empezó a echarle piedras en el canasto y dice:

–¡Tira, tira, que le sacas lleno!

Y venga a tirar y la raposa desde la orilla del río iba echando piedras hasta que la llenó de piedras, y entonces dice:

–¡Tira, que le sacas lleno!

Y tanto tiró que se le arrancó el rabo. Y al arrancársele el rabo, echó a correr detrás de la raposa, a ver si la podía dar..., porque le había engañao, pero la raposa venga, pim, pam, hasta que llegó a la boca. Y según entró a la boca, se mete y dice:

–Voy a esperarla aquí.

Un día se estuvo allí, una noche y un día esperándola y que no. Como le vía la raposa desde dentro, no salía. Dice:

–Esto no hay mejor cosa que irse al río, porque tiene que tener una sed tremenda y allí tiene que ir a beber.

Pero la raposa, una vez que vio que se había marchao, cogió y salió, y en vede irse a beber, se cogió y se fue a un colmenar. Y en el colmenar cogió y se untó toda la piel con la miel, y al untarse con miel toda la piel, fue y se revolcó en las hojarascas y entonces ya iba disfrazada la raposa. Según la ve venir al río, dice:

–Mira, por allí viene uno.

Se acerca y según llega cerca, dice:

–¿De adónde eres?

Y dice la raposa:

–De Carrascal del Monte. Cata colmena, cata la mía que está muy buena.

–Bebe, bebe.

Y otra vez, según estaba bebiendo, dice:

–Pero, ¿de dónde eres?

–De Carrascal del Monte, cata colmenas, cata la mía que está muy buena.

–Bebe, bebe.

Y bebió todo lo que quiso. Y ya cogió y se marchó con dirección a la boca, la raposa. Y ya cuando llegaba en el alto, le dice:

–Oye, lobo, te acuerdas de aquel día que fuimos a pescar que te se arrancó el rabo.

Dice:

–¡Ah, granuja! Ya me engañaste otra vez.

Y empezó a correr detrás de ella, pim, pam, pim, pam, hasta que llegó a la boca y, según llega a la boca, ya le llevaba al mismo hocico y la agarró de la pata, según entraba y dice la raposa entonces:

– ¡Tira, tira! que de la raíz de la encina tiras, pero de mí te aciba (?).

Y cogió y soltó la raposa y se metió pa dentro (2).

2. LA PALOMITA

(Camarena–Chevalier, 56 A: El zorro amenaza con abatir el árbol).

Este era un lobo hambriento que tenía mucho hambre y no sabía dónde poder cazar para matar el hambre. Y recorrió todo el monte y no encontraba caza ninguna; y al última hora de la tarde, vio una mata que tenía un nido y collaba la paloma. Y empezó a escarbar sobre la mata y a llamarla:

–Palomita, palomita, ¿qué haces?

Y la palomita contestó:

–Aquí estoy con mis hijillos dándoles calor.

Dice:

–Mira, dame un pichoncito que tengo mucho hambre.

Dice:

–No te doy ninguno porque los quiero mucho a mis hijos y no te doy ninguno.

Dice:

–Dame uno, que si no, te corto la mata y te como todos.

Y la palomita cogió miedo y ya le tiró uno. Y, al tirarle uno, le comió y dice:

–Pero qué cosa más buena.

Dice:

–Dame otro, que si no, te corto la mata.

Dice:

–No te doy más, que quiero mucho a mis hijos y no te doy más.

Dice:

–Mira, dame otro que si no, digo “hacha con acero, corta madero”, te corto la mata y te como todos.

Dice:

–¡Ay! No lo digas.

Y le dio entonces otro. Y al darle otro, cogió y se le comió, y al comérsele, dice:

–Dame otro

–No te doy más.

Y cogió el lobo, ya mató un poco el hambre, y se fue a beber al río. La palomita se quedó en el nido llorando. Y como tenía mucha sed, también cogió y marchó al río a beber. Y cuando va a beber al río, se le acercó el alcaraván, dice:

–Palomita, parece que estás muy triste; –dice– cómo es que lloras.

Dice:

–Pues, mira, es que ha ido el lobo por allí y me ha comido dos hijitos.

Dice:

–Pero cómo es que te ha comido los hijos teniendo el nido tan alto.

Dice:

–Sí, pero me decía que me iba a cortar la mata y m'iba a comer todos.

–¿Que te va a cortar la mata?

–Sí, es que decía: “hacha con acero, corta madero”, y m'iba a cortar la mata y m'iba comer todos.

Dice:

–No te creas esas cosas –dice–. Mira, cuando diga “hacha con acero, corta madero”, tú dices: “hacha sin acero, no corta madero”.

Entonces la paloma volvió al nido enseguida, allí con sus hijillos, y, al día siguiente, se acerca otra vez el lobo, empezó a excavar con las uñas como hizo el día anterior, dice:

–Palomita, palomita, ¿qué haces?

Dice:

–Aquí estoy con mis hijillos dándoles calor.

Dice:

–Mira, dame otro pichoncillo que tengo mucho hambre.

–No te doy más.

Dice:

–Pues, mira, si no me das más, te corto la mata y te como todos.

Dice:

–Si la cortas, que la cortes.

–Pues digo “hacha con acero, corta madero” y te corto la mata y te como a todos.

–Si tú dices “hacha con acero, corta madero”, yo digo que “hacha sin acero, no corta madero”.

–¿Quién te ha dicho eso?

–Mi amigo el alcaraván.

–Y ¿dónde está tu amigo el alcaraván?

Dice:

–En el río está pescando.

Cogió el lobo, entonces, se lanzó a ver si podía coger al alcaraván. Y según iba, vio al alcaraván, se iba agazapando por entre las matas y tapándose de una mata en otra. Y, cuando ya estaba cerca, coge y pega un salto y dice:

–Alcaraván comí.

Da un volido el alcaraván al otro lado del río y dice:

–A otro bobo, que no a mí (3).

3. ALCARAVÁN COMÍ

(Camarena–Chevalier, 56 A: El zorro amenaza con abatir el árbol).

Era un aguililla que tenía su nido en un pino muy alto y la zorra andaba por ahí, y no tenía comida, no encontraba nada. Y ya ve a la aguililla y la dice:

–Aguililla, aguililla, dame un hijo.

Dice:

–No, no, ¿cómo te voy a dar un hijo? Son míos.

Dice:

–Pues como no me des un hijo, rabo corta mocha, rabo corta mocha.

Y le tiró un hijo. Y al otro día, otra vez que viene con hambre y la dice que la tire un hijo. Y coge y la tira otro hijo. Y ya se pone a llorar, y a llorar y pasa el alcaraván y dice:

–¿Qué haces, amiga aguililla? ¿Por qué lloras?

Dice:

–Pues mira, que ha venido la zorra, ya ha venido dos veces, y dice que tenía mucha hambre, y la he tenido que dar un hijillo. Y si no la doy el hijo, que rabo corta mocha.

Y dice:

–Pues, mira, cuando venga otra vez la zorra, diga que rabo corta mocha, la dices: rabo que no tiene acero, no corta madero.

Conque así lo hizo. Viene la zorra:

–Aguililla, aguililla, dame un hijo que tengo mucho hambre.

–No, no te doy un hijo.

Dice:

–Como no me des un hijo, rabo corta mocha y os como a todos.

Y dice:

–Rabo que no tiene acero, no corta madero.

–¿Quién te lo ha dicho?

–Mi amigo el alcaraván.

Dice:

–¡Ah!, pues ahora voy al alcaraván y donde le encuentre, le como.

Y venga llorar la aguililla. Y ya corrió p'allá, p'acá, y encontró al alcaraván, y se le encontró dormido y se le tragó entero. Y el alcaraván se despierta y dice:

–Pero dónde estoy yo.

Dice:

–Yo que te he comido por decirle al aguililla que rabo no corta mocha.

Y dice:

–¡Huy! Es que mi padre y mi madre están muy lejos de aquí –dice– alcaraván comí.

Y salta la zorra:

–Alcaraván comí.

–Dilo más fuerte, que mi padre y mi madre están lejos de aquí.

–Alcaraván comí.

Dice:

–Dilo más fuerte, que mi padre y mi madre están muy lejos de aquí.

Dice:

–Alcaraván comí.

Sale el alcaraván y dice:

–A otro tonto que no a mí (4).

4. LA ZORRITA Y LA CIGÜEÑA

(Camarena–Chevalier, 60: La zorra y la cigüeña se invitan; 225: Las bodas en el cielo.)

Y claro, pues mira que las zorritas son espabilás. Bueno, pues la zorrита cogió y la invitó a comer puches en una piedra llana, en un monte. Y la cigüeña, como es también espabilá, fue allí y empezó a comer y, claro, con el pico qué iba a sacar, ni el agua. Va la zorrита y se chupó todas las puches, pero la cigüeña no se encontró conforme con eso y dijo:

–Oye, zorrита, ¿por qué no vamos una vez y te invito al cielo, que me han invitao a mí a una boda?

Y dice:

–Y ¿cómo voy a ir al cielo?

Y dice:

–Muy fácil, montas encima de mí, subes a esa piedrita, yo me pongo así y tú montas.

Se agachó la cigüeña, montó la zorrита y venga volar, venga volar..., claro, al cielo nunca se llega. Cuando ya iban por trescientos o cuatrocientos metros, pues dice la cigüeña, dice:

–Oye, por favor, ya no puedo continuar. Apéate que voy muy cansada.

–Y ¿adónde me apeo si aquí no hay piedras?

–Na más que te sueltes un poquito de las alas y enseguida pues haces el descanso.

Y es lo que deseaba la cigüeña. Pues, nada, que se quitó las manicas, se dio la media vuelta y ¡catapum! la zorrита. Y la cigüeña siguió volando, pero la zorrита dijo:

–Si de esta paso y no muero, jamás quiero más bodas en el cielo (5).

5. LA CABRITA

(Camarena–Chevalier, 123: El lobo y los cabritillos.)

Era una cabrita que tenía siete chivitos y llamó a sus siete hijitos y les dijo:

–Mirar, hijitos, me voy a ir al monte a comer bellotas, no abráis la puerta; tened cuidao que no venga el lobo, no le abráis la puerta, que yo vendré diciendo:

*“Abrir hijitos puerta
que traigo el hato a cuestras,
las cornatas llenas
y tiesas las tetas”.*

Pero no hagáis caso del lobo si viene diciendo: “Abrir la puerta” [con voz cavernosa].

Y, entonces, la madre se marchó y sólo ellos quedaron en su casa. Cada uno se puso..., unos al lado del fuego, otro detrás de la puerta, otro se puso en el reloj, el más pequeñito, y otro se metió entre las brasas de la lumbre, para que no le reconociera si va el lobo, que no los conocería. Entonces, llegó el lobo:

–Abrir hijitos puerta
que traigo el hato a cuestras,
las cornatas llenas,
y tiesas las tetas [con voz cavernosa].

–No, que no es usted nuestra madre [con voz fina].

–Sí, hijitos, sí que soy vuestra madre [voz cavernosa].

–No, que nuestra madre tiene la voz muy dulcita y usted la tiene muy áspera [voz fina].

–Bueno, pues entonces volveré [voz cavernosa].

Se marchó el lobo y se fue derecho a un molino y, entonces, a la molinera le dijo, dice:

–Dame una docena de huevos, que tengo que suavizarme la voz.

Se comió la docena de huevos y se marchó otra vez:

–Abrir, hijitos, puerta,
que traigo el hato a cuestras,
las cornatas llenas,
y tiesas las tetas [con voz normal].

–No, que usted no es nuestra madre.

–Que sí, hijos, que sí, que soy vuestra madre.

–Que no; pues enseñenos usted la patita. –Dice–no, señor, usted no es nuestra madre, porque nuestra madre tiene la patita blanca y usted la tiene negra.

Cogió y marchó en casa del molinero, le dijo, dice:

—Dame una arroba de harina, que me voy a poner esta patita bien blanca.

Y, ya, se envolvió la harina con el huevo y se puso la patita bien blanca. Y, entonces, ya, pues le tuvieron que abrir la puerta. Le abrieron la puerta, pero el del reló no se bajó; se comió a todos los chivitos y el del reló no le pudo coger, porque no se había dao cuenta de que estaba allí. Se marchó debajo de una encina y se echó a dormir. Entonces, viene la madre:

—Abrir, hijitos, puerta,
que traigo el hato a cuestras,
las cornatas llenas,
y tiasas las tetas.

—No, que usted no es nuestra madre.

—Sí, hijo, sí, abrir la puerta; abrir que soy yo vuestra madre.

Y, claro, se bajó el probrecillo como pudo y abrió la puerta a su madre, y dice su madre:

—Y, ¿dónde están tus hermanitos?

Dice:

—Aquel lobo que está allí debajo, madre, se les ha comido.

Dice:

—No te preocupes, hijo. Trae unas cestas grandes, de esas que hay ahí de bimbres; y tráeme las tijeras de cortar, de coser yo, ¡verás lo que vamos a hacer! Y trae una aguja que le vamos a arreglar.
—Dice— vente conmigo.

Se cogieron la madre y el hijo, se marcharon debajo de la encina, abrió la madre la tripa al lobo y salieron todos sus hermanitos, que estaban vivos. Entre todo, dice:

—Hijitos, tomar, coger estas cestitas y traer todas las latas, tos los cantos, to lo que encontréis; y le vamos a llenar la barriga y le vamos a coser. Le cosieron la barriga y, claro, el pobre hombre se quedó durmiendo, pero ellos se fueron a casa y dice:

—Poneos aquí, que le vamos a ver todo lo que hace.

Se levanta y dice:

—¡Ay, cuánto pesa mi zambomba; cuánto pesa mi zambomba! ¡Qué sed tengo; qué sed tengo! [con voz cavernosa].

Pero va, que había un pozo y, entonces, se mira al pozo y ve otro lobo abajo; y él se creyó que era otro como él. Y va y le dice:

—Dame agua, que tengo mucha sed. Dame agua, que tengo mucha sed [voz cavernosa].

Pero como tanto le pesaba la barriga, pues, ¡pum!, se cayó abajo y el tonto allí se quedó. Y, entonces, vino su madre y les dijo, dice:

—Vamos, hijos, a celebrar nuestra función. Vámonos a casa y a comer to lo que traigo yo ahora; como traía bellotas, eso se comieron. Y, entonces, les dijo:

—Bueno, hijos, ahora no volváis a hacer caso en la vida de gentes que no son las nuestras (6).

6. [EL LORITO]

(Camarena—Chevalier, 237: Los razonamientos del loro escarmentado).

Aquí en Valladolid, cuando estalló el movimiento, había un lorito en la calle María de Molina que nada más acostumbraba a decir: “¡Viva la república! ¡Viva la república!”. Cuando estalló el movimiento, iban la Falange “Cara al sol...” y eso y él “¡Viva la república!”. Paron el camión y dice:

—Aquí han dicho “Viva la república”.

—Vamos a ver los rojos que hay aquí.

Suben arriba y estaba la criada y dice:

—A ver ¿quién ha dicho aquí “Viva la república”?

—Nadie, aquí no hay nadie, no hay ningún hombre.

—¡Cómo! Aquí han dicho “Viva la república”.

Dice:

—Habrá sido el lorito.

—Pues sí, ha sido el loro.

Le cogen al loro, le sacan de la jaula, ¡pam, pam! le pegan unos castañazos en la cabeza y echaba sangre. Le cogieron, fueron al wáter, alzan la chisma del wáter y le metieron en la taza. Conque ya cogieron, marcharon y el lorito, en cuanto se fueron, le cogieron, le sacó la criada, le puso otra vez en la jaula, pero medio escacharrao.

Y salió al día siguiente la Josefina, que se llamaba Josefa, a la plaza y, cuando volvió, venía que reventaba al chisme del wáter y la ve que echa una de sangre y eso, y salta el loro, dice:

—¡Huy, Josefa! ¿Tú también has dicho “viva la república”? (7).

7. [LAS SARDINAS DEL CULO]

(Camarena—Chevalier, 243 B: El guisado de carne de culo).

Era una abuelita que tenía una nietita que no tenía ni padre ni madre. Se fue la abuelita a misa y la quedó el dinero para que fuera a por un kilito

de sardinas. Fue a por las sardinas, las frió, probó una:

—¡Ay, qué rica está, qué rica! Voy a comer otra, la abuela no lo notará.

“Me voy a comer otra, me voy a comer otra”, hasta que se las comió todas. Salió a la puerta llorando.

—¿Por qué lloras, querida niña? —le dijo un hombre que pasaba.

—Porque mi abuelita me ha mandado ir a por sardinas y me las ha comido el gato.

—Toma, bonita, toma y vete a por otras.

Y el hombre la dio el dinero. Se fue a por las sardinas, vino otra vez, las frió y las volvió a comer. Y, entonces, salió llorando, pero nadie la daba una perra. Salió al patio, se cortó un trozo de culo de cada lado y se hizo las sardinas. Las frió, las rebozó y, cuando ya vino la abuela, se ponen a comer las sardinas y:

—¡Ay qué ricas están, qué ricas están!

—Sí, sí —dice—, abuelita, están muy fresquitas.

Y dice el gallo que la había visto hacer todo:

—¡Kikiriki! Carne de culo comen aquí.

—Pero ¿qué dice ese pollo?

—Nada, abuelita, nada. Tú come y calla.

Y se ponen otra vez a comer y dice:

—¡Kikiriki! Carne de culo comen aquí.

—¿Qué dice?

—Que no dice nada, abuelita; tú come y calla.

Y entonces lo vuelve a repetir tres veces y va la abuelita al patio a ver lo que dice el pollo y dice el gallo:

—¡Kikiriki! Carne de culo comen aquí.

Que la miró el culo y vio que la faltaban los dos trozos y colorín, colorete, por la chimenea cayó un cuhete, y colorín, colorón, al que no alce el dedo le daremos un capón (8).

8. [LOS DOS LORITOS]

(Camarena—Chevalier, 243 C: El lenguaje inapropiado del loro).

Eran también dos loritos, que habían comprado, dos loritos. Era un matrimonio recién casado y, claro, tenían la jaula, y no sabían cuál era el macho y la hembra. Ya un día salieron fuera el matrimonio y la encargaron a la criada que mirara a ver cuál era el macho y la hembra, dice:

—Mira, quien se suba arriba es el macho. Y, claro, ¿lo comprendes?

—Sí, sí, lo comprendo.

Cuando se marcharon, efectivamente, cogió el lorito, se subió encima la lorita y la criada, ni corta ni perezosa, cogió al lorito, ¡zuum!, y le quitó las plumas del cocote, le quitó las plumas del cocote. Y cuando volvieron, dice:

—Ya, señorito, ya sé quién es el lorito; ése es el que estaba encima, el que l'he pelao esto.

Dice:

—Muchas gracias, muchas gracias —dice—. Ya sabemos quién es el lorito y la lorita.

Conque, a los pocos días, tienen invitados y, entre los invitados, había un cura. Estaban comiendo y eso, al rezar, estaban rezando pa hacer la comida y salta el lorito:

—¡Huy! ¿A ti también te han pillao jodiendo?

Pues le vieron la corona, dice:

—¿A ti también te han pillao jodiendo? (9).

9. [LAS PRISAS NUNCA FUERON BUENAS]

(Camarena—Chevalier, 288 B: Las prisas del sapo).

Un señor estuvo siete años intentando saltar un arroyo y, al final, cayó en el medio y decía:

—Las cosas de prisa nunca salen bien (10).

10. EL BURRO DEL BOTIJERO

(Sin catalogar. Semejante a Agúndez García, nº 50 (11)).

Esto era un botijero que vino a vender cacharros, de esos que venían con los burros, aquí a la calle Santiago. Y resulta que el burro, que estaba en medio la calle, pues se armó. Y había un policía allí y le dice:

—Oiga usted, que el burro vea usted cómo está. Esto da vergüenza; pasan las mujeres por ahí, y los niños, y toas estas cosas...

Y resulta que va el botijero, se arrima a él, le muerde la oreja y el burro, al dolerle la oreja, pues bajó, va y la enfunda. Y le dice el policía al botijero, dice:

—¿Qué le ha dicho usted, qué le ha dicho usted?

Dice:

—Le he dicho a éste, guárdatela, que te la quiere chupar el guardia (12).

NOTAS

(1) CAMARENA, J. y CHEVALIER, M.: *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos de animales*, Madrid, Gredos, 1997.

(2) Grabado a Emiliano González, de 73 años, en Tabanera de Cerrato (Palencia), en abril de 1990.

(3) Grabado a Emiliano González. Véase la nota 2.

(4) Grabado a María Díez, de 60 años, en Matilla de los Caños (Valladolid), abril de 1990.

(5) Grabado a Jesús Moreno en mayo de 1995, en Valladolid, si bien nació en Robledo de Chavela (Madrid) en 1917.

(6) Grabado a Mauricia González, nacida en 1911 en El Barroco (Ávila), residente en Valladolid, en mayo de 1987.

(7) Grabado al señor Félix, de 72 años, en Valladolid, marzo de 1995.

(8) Grabado a Sebastiana Ramos, de 68 años, en Nava del Rey, en abril de 1986.

(9) Grabado al señor Félix. Véase la nota 7.

(10) Grabado a Mari Cruz de Benito, de 45 años, en Vitoria del Henar (Valladolid), en abril de 1986.

(11) AGÚNDEZ GARCÍA, J. L.: *Cuentos populares vallisoletanos (en la tradición oral y en la literatura)*, Valladolid, Castilla, 1999, p. 119.

(12) Grabado a Ángel San José, de 68 años, en Renedo de Esgueva (Valladolid), en abril de 1995.



San Agustín, fiesta de Fuentelencina (Guadalajara)

José Ramón López de los Mozos

I.- ORIGEN Y EVOLUCIÓN

(Siglos XVI y XVII)

Los datos más antiguos que se conocen sobre esta fiesta datan del primer cuarto del siglo XVI, concretamente del año 1520, en que el pueblo de Fuentelencina erigió como patrón a San Agustín por decisión del Concejo que votó el día de su nacimiento, (28 de agosto) como fiesta principal (1):

“Hay votada la fiesta de S. Agustín de ayunar su vigilia, y holgar el día, y correr toros en tiempo permitido, y el día en la hermita se da de Cantidad doscientos arredes de Vaca con pan é vino para esta fiesta. Cuando se votó, un Carnicero dió un novillo de cien arredes con condición que todos los carniceros lo den cada año, para ayuda de la caridad; siempre se guarda esta costumbre” (2).

Todos los asistentes, del propio pueblo y forasteros, —generalmente pobres con ganas de saciar su hambre y enfermos que buscaban un milagro del santo—, tenían derecho a participar de la comida, que en realidad era una *caridad*, y que entonces se preparaba junto a la ermita que el pueblo construyó en 1524 en honor del santo (3).

En la obra de fray Francisco de Rivera titulada *Vida de San Agustín*, pueden encontrarse datos tan interesantes sobre esta tradición como los que siguen:

“(los alcarreños de Fuentelencina tomaron a San Agustín) por Abogado contra la peste, que entonces padecía la Villa; contra las tempestades y la piedra, a que continuamente estaba expuesta; contra la langosta, que desde aquel tiempo jamás se ha visto en sus términos; en faltándoles el Cielo con el agua a su tiempo, recurren a San Agustín: han experimentado que su protección es el unico remedio contra los males que puedan tener, assí de calenturas, como de cualesquiera otros achaques” (4).

La fiesta comenzaba el día de la víspera con la suelta de un toro o vaquilla enmaromado que corría por las calles del pueblo y del que, después de muerto, se cocinaban sus mejores trozos, y cuyo caldo resultante se distribuía a media noche, ya que tal cocción siempre fue considerada como medicina protectora contra las fiebres tercianas y aún otras (5).

Herrera Casado describe el proceso que seguía la fiesta hace siglos. La carne se dividía en cuatro partes de 85 libras cada una, correspondientes a

otras tantas cuadrillas, tres formadas por los propios del lugar y la cuarta por los forasteros, que a veces llegaban de hasta diez leguas de distancia. En cada cuadrilla, los encargados de guardar el orden del reparto recibían los nombres de alcalde, mayordomos y escribano, que también repartían los dos *panecillos* o *torticas* del santo por persona, que se habían confeccionado con las más de 50 fanegas de trigo donadas entre el Concejo, los oficiales del santo y los vecinos del lugar, además de un cuartillo de vino (6).



San Agustín. Patrón de Fuentelencina. Grabado del S. XVIII

Y añade más la descripción que del acto hace fray Francisco de Rivera, y que trasladamos dado su gran interés:

“En el campo, junto a la Ermita, se pone al fuego una caldera grande de lagar, en que entrarán más de doce arrobas de agua, y en ella echan en trozos las ochenta y cinco libras de toro. Pónese a cocer la víspera del Santo, al anochecer; y en siendo media noche, comienzan a repartir el caldo: y es tan numerosa la multitud que acude a recibirlo, ya en alcucillas para llevarlo a sus lugares, ya en escudillas, pucheros y otros vasos, que es forçoso, como le van sacando, ir añadiendo agua, de calidad que se gastarán más de sesenta arrobas, teniendo todos grande seguridad, que por ser cosa dedicada a San Agustín, han de conseguir por sus merecimientos el alivio que desean en sus males, necesidades y desconsuelos” (7).

(Siglo XIX)

Todavía en 1871, recordaba el presbítero don Mariano Pérez y Cuenca, que:

“San Agustín es el patrón del pueblo, y en su festividad, que es el 28 de agosto, acude mucha gente de toda la comarca á tomar caridad, caldo y carne de una vaca que cuecen y bendicen, teniendo esto como eficaz remedio contra las tercianas” (8).

(Siglos XX y XXI)

Otra interesante y completa descripción de la fiesta que comentamos fue realizada poco antes de 1955 por don Ernesto Navarrete (9).

Según este autor, la fiesta comenzaba el día 27 de agosto, la víspera, con la salida de una vaquilla ensoyada que corría por las calles del pueblo hasta llegar a la plaza donde está el ayuntamiento, a una de cuyas columnas era atada y apuntillada, con toda solemnidad, por el alcalde.

Antiguamente, esta vaca era costeadada por los concejales, por lo que tenían derecho a reservarse parte del animal. En la actualidad (1955), –señala Navarrete–, la costea el propio Ayuntamiento.

Una vez aquí, la vaca era descuartizada, dejándose los mejores trozos para ser fritos para con el aceite resultante de la fritura, la demás carne y los huesos en grandes calderas se hacían las “sopas de San Agustín”, al aire libre, detrás de la iglesia.

Se calculaba el fuego para que a las nueve de la noche estuvieran a punto.

Al toque de campanas acudía el pueblo en pleno a comer las “sopas”, que, según creencia, preservan y curan de las fiebres tercianas, siempre que se invoque el nombre del santo con devoción y las “sopas” se coman con fe.

Antes de la comida salía el sacerdote a bendecirla. El reparto corría a cargo de las esposas del alcalde y concejales. El turno de comidas comenzaba por el sacerdote, seguido por el alcalde, el teniente alcalde, los concejales y funcionarios públicos, y finalmente, por el pueblo.

Al día siguiente, el de San Agustín, y una vez concluida la misa, sacerdote, autoridades, funcionarios e invitados se trasladaban al ayuntamiento, donde tomaban un chocolate seguido de la carne de la vaca, frita en esta ocasión, de la que se repartían trozos pequeños a los que por allí se aproximaban.

Finalizado este acto, el alcalde y el sacerdote salían al balcón que da a la plaza, donde se arremolinaba la gente, en espera de que les echasen los huesos de la vaquilla que fueron usados para condimentar las “sopas”, disputándose los como reliquia protectora y milagrosa.

Veinte años posterior a la descripción de Navarrete, es la de Herrera Casado (10). En 1973, los actos del día de la víspera consistían en soltar una vaquilla que corrían los mozos, a la que tras ser apuntillada en la plaza, se le separaban las mejores tajadas para, entrada la tarde, disponer junto a la iglesia cuatro o cinco calderas y con los restos preparar las sopas de San Agustín, cuya misión correspondía únicamente a los hombres del pueblo (11).

Tras las vísperas, era el sacerdote, revestido de capa y acompañado por la cruz parroquial y los ciriales, el encargado de bendecir las sopas e incensarlas, tras lo que se servían en grandes bandejas, no sin antes haberles añadido pequeñas rebanadas de pan blanco, primero al sacerdote, después al alcalde y concejales y, finalmente, al pueblo, cada cual provisto de su cuchara, e incluso algunos con pequeñas vasijas que llenan de sopas para conservarlas durante el año, a modo de medicina.

El día del santo consistía en tomar un chocolate en el Ayuntamiento, seguido de la carne de la vaca sacrificada el día de la víspera, momento que se aprovecha para el reparto de la *caridad de San Agustín*, que consiste en unos panecillos triangulares de pan con anisillos bendecidos el día anterior, que al igual que las sopas, algunas personas guardan todo el año.

Es importante subrayar –según Herrera– que, al final de la comida no se distribuyeron los huesos del animal (12).

Damos a conocer seguidamente los datos que figuran en el programa publicado con motivo de las fiestas de san Agustín del año 2000 (13).

“Domingo, 27 de Agosto:

– 09’00 h. Suelta de vaquillas.

- 15'00 h. Preparación de Calderas para el guisado de carne de la vaquilla y sopa.
- 20'00 h. Vísperas y Bendición de la tradicional sopa.
- Etc.

Lunes, 28 de Agosto:

- 10'00 h. Diana floreada y Pasacalles a cargo de los Dulzaineros “Teja y Pizarra”.
- Reparto de caridades.
- Celebración de la Santa Misa, en honor de San Agustín al finalizar la Misa, se tomará el tradicional Chocolate y la carne de Vaca.
- Solemne Procesión de la imagen de San Agustín por el recorrido de costumbre”.
- (Sic. a todo).

Para Ayala y Basante la fiesta de San Agustín gira desde el siglo XIX alrededor de las “*vísperas*”, el día 27, la fiesta religiosa el 28 y los toros los días 29 y 30. Veamos ahora cómo son las fiestas actuales (14).

Día 27, “*la víspera*”: En el lugar denominado El Terrero, junto a la iglesia, los hombres disponen lo necesario para preparar el caldo (15), en base a la carne troceada debidamente y algunos huesos de la vaquilla, que se dejan cocer durante horas hasta que está dispuesto para ser distribuido en varias fuentes preparadas con rebanadas de pan de “*las caridades*” que se han amasado en la tahona con harina comprada y anís en grano, y que se reparten entre todo el pueblo, habiendo quienes lo guardan durante todo el año dado que se le atribuyen propiedades curativas (16).

Tras las “*vísperas*”, el sacerdote, precedido por la cruz parroquial, se dirige procesionalmente hasta El Terrero para bendecir las calderas de sopas que, después, en grandes fuentes llevan los familiares del alcalde y demás autoridades al atrio de la iglesia, y así poder dar cuenta de ellas.

Los primeros en probarlas son el sacerdote y las autoridades, tras los que se da paso libremente a quien lo desee que, en muchas ocasiones “*invoca al Santo para que lo cure o más bien le prevenga de cualquier mal*”.

Cada cual lleva su cuchara y, generalmente, también alguna vasija para coger algo de sopa, caso de que sobre, y darla a los animales de compañía (17).

Día 28, la fiesta. Comienza con una diana floreada a cargo de los músicos encargados de despertar

a los vecinos para que acudan a la misa mayor en honor del santo, tras la que tanto las autoridades como el pueblo en pleno, precedidos por la banda de música, se encaminan a la plaza para degustar chocolate, con “*pan de las caridades*”, vino y la carne empleada en la cocción del caldo utilizado para la preparación de las sopas de las vísperas.

Finaliza la mañana con el baile de algunas jotas.

Por la tarde, en el atrio de la iglesia, tiene lugar la subasta de los palos de las andas que sujetan la imagen de San Agustín y su posterior procesión, repitiéndose la subasta a su regreso.

Como podemos observar, las fechas se siguen manteniendo en los tiempos actuales, pero los actos han variado.

II.- ELEMENTOS QUE INTERVIENEN ACTUALMENTE E INTERVINIERON EN SU PASADO PARA SU DESARROLLO Y VARIACIONES SUFRIDAS CON EL PASO DEL TIEMPO

Han transcurrido casi quinientos años (484) desde que la entonces villa de Fuentelencina votase el día de San Agustín como su principal fiesta, debido a considerar dicho santo como protector contra la peste, las tempestades y piedra, la langosta, proveedor de lluvia en tiempo de sequía y remedio contra las calenturas y cualquiera otros achaques.

Desde el voto al santo el 1520 donde únicamente se ayunaba la vigilia, se holgaba el día y se corrían los toros, según las *Relaciones de Felipe II*, con una comida que se hacía en la ermita, consistente exclusivamente en carne de vaca con el caldo de su propia cocción, más el pan y el vino propios de cada “*caridad*”.

El día de la holganza, el de la víspera, se soltaba el toro (o la vaquilla) enmaromado que corría por las calles y al que se mataba para hacer el caldo que se repartía a media noche como medicina contra las tercianas, principalmente, dada la protección de San Agustín como abogado contra la peste, las tempestades, la piedra y las plagas de langosta.

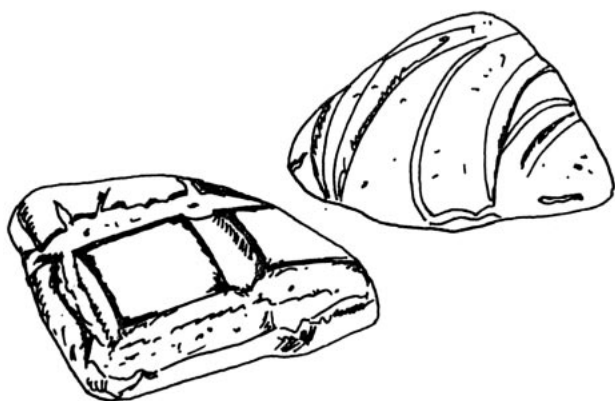
En realidad, la comida se dividía en cuatro partes de ochenta y cinco libras cada una, por cuadrilla, de las que tres eran del lugar y una forastera. Se añadía a este condumio un panecillo (llamado entonces “*torticas*” del santo) y un cuartillo de vino por persona.

La comida se hacía en la ermita, en calderas que contenían doce arrobas de agua más las ochenta y cinco libras de carne de toro, que se cocía la víspera al anochecer y a eso de la media noche se reparte el caldo a modo de medicina.

Muchos años después, en los tiempos del maestro Navarrete, la cosa parece estar reglada de otra manera:

– El día de la víspera se sacaba la vaquilla enmaromada, recorriendo las calles hasta la plaza. En una de las columnas de los soportales del Ayuntamiento –que era quien la costeaba– se ataba y se apuntillaba por parte del alcalde, como máxima autoridad local (18).

Mientras se celebraba la misa mayor, y junto a sus muros –ya no en la ermita– se descuartizaba y se freían los mejores trozos y, con el aceite resultante de la fritanga, la demás carne y los huesos, se hacían las “*sopas de san Agustín*”, que debían estar a punto a las nueve de la noche, en que a toque de campana acudían a comerlas (también como medicina) una vez bendecidas por el cura del pueblo.



Panes de San Agustín, en Fuentelencina (según Herrera Casado)

El reparto correspondía entonces a las mujeres del alcalde, en primer lugar, y a las de los concejales.

Se servía primero al cura, después al alcalde, a los concejales y a los funcionarios públicos y, finalmente, al pueblo.

Tras la misa, las autoridades (y sólo ellas) iban al ayuntamiento donde se les ofrecía un chocolate de entrada, más luego la carne de vaca frita, que se daba también a los que se acercasen.

Después el alcalde y el cura salían al balcón y arrojaban los huesos del toro o vaquilla a la gente, que los estaba esperando como reliquias milagrosas y que guardaban en sus casas como elemento protector.

Ya en 1973, el día de “*la víspera*” eran los mozos los que corrían a la vaquilla, la apuntillaban en la plaza (notemos que ya no es el alcalde) y, con las mejores tajadas, por la tarde, junto a la iglesia (19), se disponían cuatro o cinco calderos para,

con sus restos preparar las “*sopas*”, que únicamente podían cocinar los hombres del pueblo.

Tras las “*vísperas*”, el cura revestido bendecía e incensaba la carne que se servía en grandes fuentes añadiendo rebanadas de pan blanco.

El día de la fiesta se servía también, en el salón de actos del Ayuntamiento, el chocolate tradicional más la carne de la vaquilla, junto con unos panecillos –entonces triangulares– con anisillos, bendecidos, que el pueblo guardaba religiosamente como remedio contra sus males.

Pero ya no se arrojaban desde el balcón del Ayuntamiento los huesos de la vaquilla. Parece como si el poder de los huesos se hubiera trasladado a los panecillos anisados de la “*caridad*”.

Lo propio viene sucediendo desde poco antes del año 2000 en que el día de la “*víspera*” se procede a la suelta de vaquillas (ya varias, no una sola) y a la preparación de los calderos (20) para hacer un guisado con la carne y las “*sopas*”, que reciben por parte del cura la correspondiente y necesaria bendición.

Y el día de la fiesta amanece con una “*diana floreada*” y pasacalles, seguido del reparto de “*caridades*” (ahora unos panecillos redondos), la misa y después el tradicional chocolate con la carne de las vacas.

Más cercanamente, como hemos podido constatar (años actuales), el día de la “*víspera*”, junto a la iglesia y por los hombres del pueblo se procede a la preparación del caldo a base de la carne del bicho y sus huesos, que se reparte en fuentes con pan de “*caridades*” (21). El cura bendice los calderos de “*sopas*” y, en fuentes, los familiares del alcalde y de los concejales las reparten en el atrio de la iglesia. Primero le toca al cura, luego a las autoridades y después a quien invoque al santo.

Ahora se guarda algo de ese caldo para dárselo a los animales de compañía (suponemos, como siempre ha sido costumbre, que anteriormente se daría a los animales de labor, de los que en gran parte dependía la economía familiar: mulas y borricos, vacas, cerdos, gallinas, conejos y palomas, aparte, claro, de perros y gatos).

Y el día de la fiesta, como ya se ha dicho: comienza con diana, misa mayor y procesión presidida por las autoridades, pueblo en general y banda de música hasta la plaza, donde se ofrece a todos los asistentes el tradicional chocolate, con el “*pan de la caridad*”, el vino y la carne de la vaca, mientras suenan las alegres jotas de la zona. **Nada** de los huesos queda ya.

Por la tarde, como colofón, sale el santo en andas con subasta de maneros.

APÉNDICE SOBRE LA ICONOGRAFÍA DEL SAN AGUSTÍN DE FUENTELENCINA

De notable interés es el grabado del siglo XVIII con la efigie de San Agustín, el hijo de Santa Mónica, que presentamos, cuya leyenda a los pies reza: “Vº. Rº. DEL Gn. Pe. Y Dr. DE LA YGª. Sn. AGUSTIN, / como se Venera en Hermita extra muros de la / Villa de Fuentelaencina. Se grabo a devn. De sus Devotos”.

En efecto, como doctor de la Iglesia porta el libro y la pluma, y a sus pies, dos ángeles llevan una maqueta de iglesia, como símbolo del fundador y una mitra obispa por haberlo sido de Hipona. Carmona Muela (21) señala que a menudo lleva un corazón llameante en la mano como símbolo de su total entrega a Dios, que en el grabado que comentamos aparece sobre su cabeza atravesado por dos flechas, iconografía que fue empleada a partir del siglo XVI, inspirándose en su libro *Confesiones*: “Tus flechas habían atravesado mi corazón con tu amor” (IX, 2, 3).

Aquí lo vemos barbado y vistiendo como monge agustino el hábito negro con el cinturón de cuero y como obispo con la capa pluvial sobrepuesta.

Llama la atención también el angelote que clava una flecha de amor dividido en su corazón.

NOTAS

(1) Fuentelaencina, como entonces se llamaba esta localidad, tenía ofrecidos varios votos más a otros muchos santos, no sólo a San Agustín. Así, en la respuesta 52 de las “Relaciones Topográficas de España. Relaciones de los pueblos que pertenecen hoy a la Provincia de Guadalajara con notas y aumentos de D. Juan Catalina García. Académico de número”, tomo II, en *Memorial Histórico Español colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*, tomo XLII, Madrid, Est. Tip. de la Viuda é Hijos de M. Tello. Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1903, p. 56, puede leerse: “En esta Villa de muy antiguo esta votada la fiesta de Santa Anna, que es la fiesta principal de esta Villa, y en ella se hacen muchos regocijos y fiestas de á pie y de á caballo; danzas é representaciones, y en tiempo permitido Toros, todo á costa del Concejo; votóse, segun se entendio de los antiguos, por la langosta. Está votada la fiesta de S. Sebastian é S. Roque, por la pestilencia que se huelgan, y dan cierta cantidad de trigo del Concejo á los pobres en caridad (...) Tambien se guarda por voto la fiesta de S. Valentin y de S. Gil, la traslacion de S. Benito, la exaltacion de la Cruz, Cruce et Julite que llaman S. Quilez.” De todas formas el voto a san Agustín estuvo muy extendido por la zona, así en Pastrana: “El motivo de este voto, que aún se sigue cumpliendo en parte, fué el siguiente. El 28 de agosto de 1589 hubo una nube tan grande, que no hay memoria de otra semejante en esta villa. Se inundó la mayor parte del pueblo, se arramblaron todas las huertas y hortalizas. La iglesia y convento de San Francisco se llenaron de agua y piedra, de modo

que en muchos días no se pudo celebrar; y se ahogaron treinta y cinco personas. El Ayuntamiento y Cabildo, creyendo que debían su salvación al glorioso San Agustín acordaron guardar su día como festivo, subirle en procesión á la iglesia de San Francisco cantando la Letanía de los Santos, y que no se matase carne la víspera, para que ayunasen.” (Vid. PÉREZ Y CUENCA, Mariano, *Historia de Pastrana, y sucinta noticia de los pueblos de su partido*, por D..., Presbítero y Prebendado de su suprimida Iglesia Colegial. Corregida y aumentada por el mismo. Madrid, Imprenta de la Viuda de Aguado é Hijo.- Pontejos, 8, 1871, pp. 271-272).

(2) Relaciones Topográficas de España, *op. cit.*, p. 56. El arrelde equivale a cuatro libras de Castilla, o sea, a 1.840 gramos, por lo que se dieron 368 Kg. de carne.

(3) “Otra (hermita) de S. Agustin, grande, que se fundó de limosnas año de mil quinientos veinte y cuatro, por la piedra”. Relaciones Topográficas de España, *op. cit.*, p. 55. Como puede verse, cuatro años después de haberse votado la fiesta de san Agustín. GARCÍA, Juan Catalina, en los *Aumentos* a dichas Relaciones Topográficas de España, *op. cit.*, p. 71, indica que “La ermita de San Agustín, en las afueras del pueblo, es más notable que por sus condiciones artísticas por la gran devoción de que siempre ha sido centro. Ya en 1520 el concejo votó por fiesta popular el día del santo, al que tomaron por defensor contra la peste, las tempestades, la langosta, la sequía y otras calamidades, celebrándola con jubileo plenísimo y limosna abundante. Como costumbre propia del lugar, se celebró una corrida de vaca ó toro, cuya carne se cocía después en grandes calderos para repartirla, y al llegar la media noche del día de la fiesta, se hacía también una distribución de caldo entre los concurrentes; mas en algunos años fueron éstos tantos, que fué menester gastar más de sesenta arrobas en renovar aquel caldo, bebido como cosa bendita y aun milagrosa, según entendía la fe de las gentes” quien en nota remite a “Fr. Francisco de Rivera, (que) en su *Vida de San Agustín* (Madrid, 1684), da curiosas noticias sobre esta fiesta de San Agustín”. (Las cursivas son nuestras).

(4) RIVERA, fray Francisco de: *Vida de San Agustín*, Madrid, 1684, Libro V, capítulos XLII y ss. (pp. 496 y ss.), que menciona HERRERA CASADO, Antonio: “San Agustín y el culto totémico”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXIX (1973), pp. 427-433 y publicado después en *Glosario alcarreño*, tomo I, “*Por los caminos de la Alcarria*”, Guadalajara, 1974, pp. 27-33. Por cierto que la aprobación del libro de fray Francisco se debe a fray Felipe Colombo, fechada en Madrid el 15 de mayo de 1682. GARCÍA LÓPEZ, Juan Catalina: *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*, Madrid, Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1899, p. 93 núm. 236.

(5) AYALA GARCÉS, Santiago y BASANTE POL, Rosa: *Fuentelaencina hermoso lugar de la Alcarria*, Madrid, Ayuntamiento de Fuentelaencina, 2002, p. 98.

(6) HERRERA CASADO, Antonio: *Glosario alcarreño*, *op. cit.*, p. 30. Cada cuadrilla consumía, 39'100 Kg. de carne, por lo que el total ascendía a 156'400 Kg. El cuartillo equivalía aproximadamente a medio litro.

(7) *Ídem.*, pp. 30-31. Quiere esto decir que, a la caldera de cada cuadrilla, a los más de 192 litros de agua, se le añadían los 39'100 Kg. de carne.

(8) PÉREZ Y CUENCA, Mariano: *Historia de Pastrana*, op. cit., p. 293. Notemos que ya no se menciona la ermita de san Agustín, que sí aparece en Madoz: “Hallase también una ermita (San Agustín)”. MADOZ, P.: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de Castilla-La Mancha*, Valladolid, Ámbito Ediciones, S.A., 1987, tomo I, p. 478.

(9) NAVARRETE, Ernesto: “La Fiesta de San Agustín, Patrono de Fuentelencina (Guadalajara)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XI (1955), cuadernos 1º y 2º, pp. 182-184.

(10) HERRERA CASADO, Antonio: *Op. cit.*, p. 29, asegura que “Aunque modernamente (la fiesta de San Agustín) ha perdido mucho de su antiguo tipismo y colorido, en gran parte debido a la ruina que en lo que va de siglo se ha convertido la ermita de San Agustín, todavía mantiene el pueblo su nítida tradición de festejo al Santo, permaneciendo vivo en esencia todo el ceremonial ancestral” y, a pesar de la referencia de Navarrete, “cree conveniente reseñar el estado en que hoy en día, agosto de 1973, aún se conserva”. También afirma en la nota (9) que nunca existió la costumbre de que fuera el alcalde quien apuntillase la vaquilla. BLÁNQUEZ, Javier: “Anecdotario histórico de Budía”, *Nueva Alcarria*, 22 de junio de 2001, p. 30, recoge en Budía una costumbre muy parecida. La víspera de san Agustín se corría una vaquilla enmaromada, que al día siguiente –una vez cocinada– se repartía entre los pobres. En realidad, esta costumbre no se hacía todos los años, y la vaquilla recibía en nombre de “la vaca de San Agustín”, la mayor parte de cuya carne, después de haberla cocido en calderas por la noche en la plaza y haberla bendito un sacerdote, se repartía al día siguiente entre los pobres. FALCÓN y PARDO, Andrés: *Budía. Breve noticia de su historia*, Guadalajara, Ayuntamiento de Budía, 1991, p. 41. (Se trata de un texto fechado el 3 de Mayo de 1888 que se había mantenido inédito hasta 1991).

(11) HERRERA CASADO, Antonio y SERRANO BELINCHÓN, José: *Guadalajara pueblo a pueblo*, Guadalajara, Editorial Nueva Alcarria, S. A., 1996, tomo I, Entrega nº 52, p. 02-112, indican: “(...) lo más curioso es la corrida que por las calles y plaza hacen los mozos de un toro o novillo, al que atan con maromas a una columna del ayuntamiento, y le apalean, y aún le matan. Con su carne se hace una *caldereta* que es repartida en forma de sopa, a la puerta de la iglesia, al vecindario y visitantes”.

(12) HERRERA CASADO, Antonio: *Glosario alcarreño*, op. cit., p. 30.

(13) En el programa de las fiestas de la localidad *Fiestas patronales en honor a San Agustín. Fuentelencina 2000*, se publican dos poemas bajo el título común de “*Canto a las tradiciones*”. Uno de ellos alude a la fiesta de San Agustín, que recogemos aquí, para su conocimiento y como muestra de poesía popular rural y por los datos que aporta referentes a la celebración de la fiesta en el pasado, que subrayamos:

“Un año más quiero saludaros / Para contaros algo de nuestro gran pueblo / Por ejemplo nuestra ermita de San Agustín / Y de sus grandísimas olmas / Que muchos no habéis conocido. // También hay un paraje a su izquierda / Llamadas las calderas porque allí / Se hacía las sopas tradicionales en vísperas / De nuestro Santo pa-

trón / En calderas de 40 arrobas para degustar. // Yo no sé si podrás ver la ermita restaurada / Pero me gustaría ir en romería con nuestro santo patrón / Como tradición de siglo pasado. // Qué lindo pueblo en sus fiestas / Con sus sopas y pregón / Viendo las peñas unidas / Y después la diversión. // El 28 la rondalla / Recorre su villa y corte / Anunciando a sus vecinos / Que sigue la tradición. // Tendremos nuestra rondalla / Que siempre fue tradición / Para rondar la(s) esposas / Y mozas qué guapas son. // Tradición chocolate con caldereta y porrón / Para que todo vecino deguste su buen sabor / Hechos por hijos del pueblo / Que cocineros son. // Y por las noches que bailes / Con su orquesta para el bailón. / Para que haya aficionados / A la salida del sol. // Ya nos llegan los encierros / Y personas a pelotón / Porque vienen de sus pueblos / Que nuestros vecinos son”. // A vuestro servicio. Eliseo Sánchez.

(14) AYALA GARCÉS, Santiago y BASANTE POL, Rosa: *Fuentelencina hermoso lugar de la Alcarria*, op. cit., pp. 99-103.

(15) *Ídem.*, pp. 101-102. Esta tarea corresponde únicamente a los hombres. Juan Arroyo “*el Tata*” lo viene desempeñando desde hace 50 años en que lo heredó de sus antepasados y enseñándolo a su hijo y algunos más para que continúen su labor.

(16) *Ídem.*, p. 100. Antiguamente estas caridades se confeccionaban con harina procedente del trigo donado por cada vecino.

(17) Era costumbre ofrecer trozos de las “caridades” a los animales de la casa, especialmente a las mulas y a las gallinas, por aquello de la carne y de los huevos. LÓPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón: “Las «Botargas» como manifestación viva de una cultura tradicional en extinción”, *Imago Hispaniae. Homenaje a Manuel Criso de Val*, Reichenberger, Kassel (Germany), 1998, pp. 259-278, con extensa bibliografía final. *Vid.* igualmente GARCÍA SANZ, Sinforiano: “Botargas y enmascarados alcarreños (Notas de Etnografía y Folklore)”, *Cuadernos de Etimología de Guadalajara*, nº 1 (Guadalajara, Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana”, 1987), (Montarrón).

(18) Según Navarrete antes de 1955 la vaca la costeaban los concejales que por ello tenían derecho a reservarse una parte de la carne.

(19) La ermita ya estaba en ruinas. Los mozos eran los encargados de correr al toro o la vaca y en la plaza lo ataban, a veces –las más– lo apaleaban y lo mataban. Y ya la cosa cambia, puesto que se ha convertido en una “*caldereta*” como sopa que se reparte en la puerta de la iglesia.

(20) Curiosamente se conserva el topónimo “*Las Calderas*”. Evidentemente se trata del lugar donde se hacían (en el siglo pasado) las sopas el día de vísperas, en calderas de cuarenta arrobas.

(21) Que en la actualidad se hace con harina comprada, que no donada, como antes, y que las gentes del pueblo guardan todo el año como medicina.

(22) CARMONA MUELA, Juan: *Iconografía de los santos*, Madrid, Istmo, S.A., 2003, pp. 15-18. *Vid.* también VORÁGINE, Santiago de la: *La leyenda dorada*, 2, Madrid, Alianza Forma, 1995 (7ª reimpresión.), pp. 531-546.



LA METEOROLOGÍA EN EL REFRANERO

José Luis Díez Pascual

La predicción del tiempo atmosférico siempre ha interesado al hombre para planificar diversas actividades, especialmente las agrícolas y las marítimas. En la actualidad hay muchos métodos para llevar a cabo esta tarea con bastante precisión, pero no siempre ha sido así. La observación y el comentario han sido las principales formas de predicción y éstas han sido acuñadas en el refranero para poder ser utilizadas en caso de necesidad.

Recientemente se ha fundado una nueva disciplina que se ha dado en llamar Etnoclimatología (aunque me parece más propio el nombre de Etnometeorología) y que se dedica al estudio de las ideas climatológicas de las culturas populares.

Las predicciones del refranero se refieren, gradualmente a la predicción del tiempo atmosférico a corto y medio plazo. En ellas se indican determinados aspectos de observación, tales como las nubes, el sol, la luna, las conductas de algunos animales, etc. La relación que se establece es de causa-efecto y dado un determinado aspecto se sigue, casi necesariamente, determinado fenómeno atmosférico.

El refranero también tiene en cuenta las estaciones del año, la meteorología de cada mes y de algunos días del santoral y tiene, además, toda una filosofía de cómo aceptar los fenómenos atmosféricos de cada día: “nunca llueve a gusto de todos”, “a mal tiempo buena cara”...

A continuación te ofrezco una recopilación de refranes clasificados en función de los aspectos a observar. La mayor parte de ellos te servirán para poder conocer el tiempo atmosférico en un corto periodo de tiempo y te darán tema de conversación con los desconocidos. Los refranes marcados con una (M) son los de origen marino.

HALOS Y CORONAS

Cerco de luna, lluvias seguras.

Cerco de sol, moja al pastor.

Luna que presenta halo, mañana húmedo o malo. (M).

ARCO IRIS

Arco a la mañana, pareja gabardina.

Arco al poniente, coge el arao y vente.

Arco iris al mediodía, llueve todo el día.

Arco iris al poniente, suelta los bueyes y vente.

Cuando el arco iris se ve ha llovido o va llover.

Cuando llueve y hace Sol sale el arco del Señor; cuando llueve y hace frío sale el arco del judío.

Cuando llueve y hace Sol, sale el arco del Señor.

Tarde de arcos, mañana de charcos.

ASPECTO DEL SOL

Si el sol se pone con cielo anaranjado sin nubes, buen tiempo (al ponerse el sol).

Si el sol se pone tras estrechas bandas de nubes, vientos del oeste (al ponerse el sol).

Si hay muchas nubes y desaparecen o se disuelven hacia el oeste a medida que el sol se eleva, puede esperarse un buen día (al salir el sol).

Si se pone detrás de espesas nubes con horizonte rojo o cobrizo, indica lluvias (al ponerse el sol).

Sol poniente en cielo *grana*, buen tiempo por la mañana. (M).

Un sol brillante indica buen tiempo (al salir el sol).

Un sol en su orto desfigurado, en invierno significa tiempo frío y en verano chubascos (al salir el sol).

Un sol rosado, buen tiempo (al ponerse el sol).

ASPECTO DE LAS NUBES Y DEL CIELO

A la noche arboles, a la mañana soles.

Al anochecer arboles, al amanecer goterones.

Borreguillos en el cielo, agua en el suelo.

Cielo “aborregao”, a los tres días “mojao”.

Cielo de lanas, si no llueve hoy lloverá mañana.

Cielo empedrado, a las veinticuatro horas mojado.

Cielo empedrado, suelo mojado.

Cielo rojo al amanecer, el mar se ha de mover. (M).

Cielo con nubes y estrellas sin brillo, toma a la *gavia* un ricillo. (M).

Cuando el cielo está de lana, si no llueve hoy lloverá mañana.

Cuando en el cielo oscuro hay ventanas, de llover no hay gana.

Cuando la sierra de Estepa lleva montera, llueve, aunque Dios no quiera.

En invierno noche muy clara, el sol que sigue no da la cara. (M).

Horizonte claro y relampagueante, tiempo bueno y sofocante. (M).

Las nubes que se agarran a las cumbres de los montes, indican vientos o lluvias y si bajan a los valles habrá poco viento y poca mar, pero tendremos niebla.

Las nubes, el solano las mueve y el ábrego las llueve

Norte claro, sur oscuro, aguacero seguro. (M).

Norte duro, *Pampero* seguro. M

Norte oscuro, vendaval seguro.

Nubes bajas y con humo, que traen mucho agua presumo. (M).

Nubes con puesta de sol, no faltará chaparrón.

Nubes espesas con contornos definidos indican viento fresco, tanto más cuanto más corran y se desfiguren.

Nubes ligeras de contornos indecisos indican buen tiempo y viento flojo.

Nubes ligeras que corren delante de masas espesas indican vientos y lluvias.

Pequeñas nubes negras indican lluvia.

Si las nubes superiores corren en dirección contraria al viento reinante indican cambio de viento.

Tarde de invierno sombría, el siguiente hermoso día. (M).

Un cielo claro y brillante indica buen tiempo y calor.

Un cielo oscuro, indica vientos.

ASPECTO DE LA LUNA

Agua trae en el cuerpo la Luna con cerco.

Cerco de la luna, agua segura.

Luna al salir colorada, anuncia que habrá ventada. (M).

Luna amarilla o rojiza, que lloverá profetiza. (M).

Luna amarilla y aguada pronostica una mojada. (M).

Luna con cerco, agua trae presto.

Luna creciente, los cuernos al saliente; y luna menguante, los cuernos al poniente.

Luna llena y mojada trae diez días de aguada. (M).

Luna que amarillea, agua gotea.

Luna que presenta halo, mañana húmedo o malo. (M).

Si lleva cerco la Luna y estrellas dentro, agua al momento.

ANIMALES Y TIEMPO ATMOSFÉRICO

Año de avispas, año de nieves y ventiscas.

Ave de mar que busca madriguera anuncia tempestad de esta manera. (M).

Cuando al palomo veas en el agua, coge la botas y el paraguas.

Cuando bebe el gallo, llueve en verano.

Cuando canta la coruja, ni mantón ni mantuja.

Cuando el grillo canta, no hace falta manta.

Cuando la cabra estornuda, el tiempo muda.

Cuando la perdiz canta, nublado viene; no hay mejor señal de agua que cuando llueve.

Cuando viene la golondrina, el verano está encima.

Cuando vuela bajo, tiempo frío anuncia el grajo.

Delfines que mucho saltan viento traen y calma espantan. (M).

En tiempo del cuco, a la mañana mojado y a la noche enjuto.

Gaviota a tierra volando, marinero velas *rizando*. (M).

Ovejas en la majada, tierra muy mojada.

Si al mar van las gaviotas... ¡marinero a las *escotas*! (M).

Si la golondrina vuela bajo, agua recela.

Si las orejas sacude la burra, agua segura.

Si los cuervos bajan al llano, la niebla vendrá temprano.

AIRE Y VIENTO

Aire regañón, ni agua ni sol.

Aire solano, agua en la mano.

Aire solano, malo en invierno y peor en verano.

El aire solano, el agua en la mano, en invierno, no en verano.

Mientras no hay viento, no hay mal tiempo.

Nublado arriba, labrador a la cocina (Norte), Nublado abajo, labrador al trabajo.

Si después del viento hay truenos, seguirán días muy buenos. (M).

Si hay agua después del viento tu barco estará contento. (M).

Si se calma el vendaval y por el norte se *rola* es probable un temporal con el agua hasta la gola. (M).

Si sopla el solano, agua en la mano.

Viento del este, lluvia como peste. (M).

Viento y ventura, poco dura.

Viniendo el aire a *cornicabra* se hielan los niños que tienen barba.

DICHOS Y REFRANES DE LOS MESES DEL AÑO

Agua de enero todo el año tiene *tempero*.

En enero, bufanda, capa y sombrero.

En enero, no te separes del brasero.

En enero, se hiela el agua en el puchero.

En las mañanas de enero, ni dar los buenos días ni quitarse el sombrero.

Enero buen mes para el carbonero.

Enero helado, febrero trastornado, marzo airoso, abril lluvioso hacen a mayo florido y hermoso.

Enero seco, villano rico.

Heladas de enero, nieves en febrero, llovizna en marzo, lluvias en abril y aires en mayo, dan hermoso año.

Mata el puerco en enero si quieres conservarlo bueno.

Tantos días que pasan de enero, tantos que pierde el ajero.

Abrígate por febrero, con dos capas y un sombrero.

Con nieve en enero no hay año fulero.

En febrero busca la sombra el perro.

En febrero busca la sombra el perro, pero a últimos no a primeros.

En Febrero busca la sombra el perro. En Marzo, el perro y el amo.

En febrero sale la lagartija del agujero.

En febrero un rato malo y otro bueno.

En febrero, un día de sol y otro de brasero.

En febrero, un rato de sol y otro de humero.

Enero y febrero comen más que Madrid y Toledo.

Febrerillo loco, que sacó a su padre al Sol, y, lo apedreó.

Febrerillo, loquillo.

Febrero el corto, si un día malo peor el otro.

Febrero, mes desigual, cuando todos celebramos las fiestas de carnaval.

Hielos y aguaceros, frecuentes en enero.

Mal año espero, si en febrero anda en mangas de camisa el jornalero.

Si no llueve en febrero, ni buen pan ni buen centeno.

Si truena en febrero, pon la trilla al humero.

Cuando marzo va a mediar, debe el invierno acabar.

En marzo la veleta ni dos horas está quieta.

En marzo sobre el brazo, en abril échate a dormir, en mayo ni fin ni cabo y en junio legañas como un puño.

En marzo, saca la cabeza el lagarto, en abril acaba de salir, y en mayo correr como un caballo.

En marzo, una horita sobre el brazo.

Marzo airoso y abril aguanoso, sacan a mayo florido y hermoso.

Marzo lluvioso, abril ventoso, hacen a mayo florido y hermoso.

Marzo marceador, que de noche llueve y de día hace sol.

Marzo marceador, un día malo, otro peor.

Marzo marcerero: por la mañana, rostro de perro; por la tarde valiente mancebo.

Marzo ventoso y Abril lluvioso salen a mayo florido y hermoso.

Neblinas en marzo, aguas en mayo.

Truenos en marzo, prepara la cuba y el mazo.

Sale marzo y entra abril, nubecitas a llorar y copitos a reír.

Abril concluido, invierno ido.

Abril frío, mucho pan y poco vino.

Abril que sale lloviendo, a mayo llama riendo.

Abril siempre vil; al principio, al medio y al fin.

Cuando en abril truena, noticia buena.

El invierno no ha pasado hasta que abril no haya acabado.

En abril aguas mil y todas caben en un barril.

En abril las aguas mil.

En abril no quites *fil*.

En abril tiéndete *cuadril*, y en mayo, aunque te vea el amo.

En abril, cada gota vale mil.

En abril, chaparraditas mil.

En abril, florece el jardín.

Las mañanitas de abril, son largas para dormir.

Si truena en abril, prepara la capa y échate a dormir.

Todo el agua de abril, cabe un barril.

En abril y mayo no dejes en casa el sayo.

Calor de mayo, calor del año.

En buena hora venga mayo, el mejor mes de todo el año.

En mayo, crece el tallo.

Esperando como agua de mayo.

Hasta el cuarenta de mayo no te quites el sayo, si es en Albacete hasta el cuarenta y siete.

Hasta el cuarenta de mayo no te quites el sayo.

Mañanetas de mayo, para esquilar si tienes rebaño.

Mayo frío, año de mucho trigo.

Mayo hortelano, mucha paja y poco grano.

Para mayo, guarda el sayo.

Si en mayo oyes tronar, echa la llave al pajar.

Si no hubiera mayo, no hubiera mal año (se refiere a las heladas de mayo que estropean las cosechas).

Junio brillante, año abundante.

Cielo de junio, limpio como ninguno.

Julio cabrero, llena la bodega y el granero.

Julio, agosto y Mahón, los mejores puertos del Mediterráneo son.

La lluvia de julio hace madera.

Un julio anormal, seca todo manantial.

Agosto, frío en el rostro.

Agua de agosto, azafrán, miel y mosto.

El agua agostera destroza la era, pero apaña la rastrojera.

El agua de agosto quita pan y no da mosto.

En agosto, frío en rostro.

Ni en agosto caminar ni en noviembre navegar.

En septiembre a fin de mes, vuelve el calor otra vez.

En septiembre o lleva los puentes o seca las fuentes.

Septiembre seca las fuentes o lleva los puentes.

Septiembre, el que no tenga ropa que tiemble.

Septiembre, o seca las fuentes o arrastra los puentes.

Aguas de octubre, siete días cubre.

En octubre de la sombra huye; pero si sales al sol cuida la insolación.

Lo mejor y máspreciado por octubre está sembrado.

En noviembre, frío vuelve.

Noviembre tornado, malo para el pastor y peor para el ganado.

Diciembre tiritando, buen enero y mejor año.

Diciembre, buena candela enciende.

En diciembre no hay valiente que no tiemble.

En diciembre, prepara la leña y duerme.

Tras de diciembre nebuloso, viene enero polvoroso.

En los meses de erres, en piedras no te sientes.

DICHOS Y REFRANES DE LAS FIESTAS DE LOS SANTOS

En llegando San Antón, ninguna niebla llega a las dos (17 enero).

En San Antón, calabazas al sol (17 enero).

Para San Vicente, enero pierde un diente (22 enero).

Cuando la Candelaria (2 de febrero) plora, el invierno va fora; y cuando ríe quiere venire.

Por San Blas la cigüeña verás; si no la vieres años de nieves; pero no en las olivas de quien las tiene (3 febrero).

Por San Blas, la cigüeña verás, y si no la vieres mal año esperes (3 febrero).

San Matías, marzo al quinto día (5 marzo).

San José, esposo de María, hace la noche igual al día (19 marzo).

Por San Marcos el pepinar, ni nacido ni por sembrar (25 abril).

San Matías y canta la *todavía* y da el sol en las “ombrías” (14 mayo).

San Matías, iguala la noche con el día, y le dicen los pastores: quien juntara las muertas con las vivas; y contestan los pastores: y pellejos de mulas para cribas (14 mayo).

Por San Isidro Labrador, váse el frío y viene el sol (15 mayo).

Por San Bernabé, dijo el sol: aquí estaré (11 junio).

Agua de San Juan quita vino y no da pan (24 junio).

No te quites el gabán hasta que llegue San Juan (24 junio).

A las aguas de San Juan quitan vino y no dan pan (24 junio).

Ni calor hasta San Juan ni frío hasta Navidad (24 junio).

Si llueve el día de La Asunción, cuarenta días de lluvia son (15 agosto).

Por la Virgen de agosto, a las siete ya está fosco (15 agosto).

Pa Santiago y Santa Ana, pintan las uvas; pa la Virgen de agosto ya están maduras (25 julio).

Pa San Bartolomé, el que no haya “acabao” de erá, agua en él (24 agosto).

Agua por San Mateo puercas vendimias, puercos borregos (21 septiembre).

Aguas por San Mateo (21 de septiembre), puercas vendimias y gordos borregos.

Lluvia por San Miguel, poco tiempo la has de ver (29 septiembre).

San Vicente (1 de octubre) claro, ensancha el jarro (de vino).

Otoñada segura, San Francisco la procura (4 octubre).

Santa Teresa, rosa en mesa (15 octubre).

Desde todos los Santos a Navidad, es invierno de verdad (1 noviembre a 25 diciembre).

Por los Santos, nieve en los altos (1 noviembre).

De todos los Santos a Adviento, mucha lluvia y poco viento (1 noviembre).

Santos mojados, ramos vengados (1 noviembre).

Por San Andrés, mata tu res, si puede ser antes mejor que después (30 noviembre).

Por San Andrés, nieve a los pies (30 noviembre).

San Andrés, agua o nieve has de tener (30 noviembre).

Si llueve en Santa Bibiana (2 de diciembre), cuarenta días más y una semana.

Si llueve en la Purísima Concepción, llueve en carnaval, Semana Santa y Resurrección (8 diciembre).

NIEBLA

Año de neblinas, año de harinas.

Cuando la niebla veas por los cerros, vende tu trigo y compra carneros.

Día de niebla, día de siesta, si no llueve o nieva.

La neblina del agua es madrina.

La niebla que al aclarar se amontona en un sitio dado, el viento viene a anunciar ciertamente de aquel lado. (M).

Mañana de niebla, tarde de paseo.

Niebla de cerro en cerro, échale paja al becerro.

Niebla en el lagar, coge la yunta y vete a arar.

Niebla en la sierra, agua en tierra.

Niebla en septiembre, trae el sur en el vientre.

Niebla ratera buen día espera.

Nieblas en marzo, lluvias en abril.

Si la niebla vence al Sol, mal día te espera pastor

ACTITUDES ANTE EL TIEMPO ATMOSFÉRICO

Día nublado engaña al amo y al criado.

El que quiera mentir que hable del tiempo.

Llueva para mí abril y mayo y para ti todo el año.

Mejor es que llueva que haga mal tiempo.

Nunca llovió que no escampó.

Nunca llueve a gusto de todos.

Nunca llueve a gusto de todos; pues a unos les gusta quedarse en casa y a otros ir a los toros.

Siempre que llueve escampa.

Tiempo y sazón a nadie dan razón.

SOL

“Rebolá” para llover, al salir y no al poner (el sol).

“Sol empozao” al atardecer, lluvias al día siguiente.

Cuando el sol se pone rojo, es que tiene lluvia en un ojo.

Cuando el sol se recata, buen día cata.

El cerco del Sol moja al pastor y el de la Luna, lo enjuga.

Sol de invierno, sale tarde y pónese presto.

Sol que mucho madruga, poco dura.

VOCABULARIO

Cornicabra: Árbol de las regiones mediterráneas, de cuya corteza se obtiene la trementina.

Cuadril: Hueso en forma de anca.

Escotas: Cabo que sirve para templar y tensar las velas.

Fil: Hilo.

Gavia: Vela cuadra que se larga en la verga y mastelero del mismo nombre.

Grana: Color rojo.

Pampero: Viento fuerte, frío y seco que sopla desde el sur de la Patagonia al río de la Plata.

Rebolá: Color rojo de las nubes al ponerse el sol.

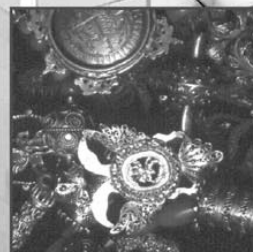
Rizando: Formación de olas pequeñas por el viento.

Roía: Variación de la dirección del viento.

Tempero: Buen estado de humedad de la tierra para la siembra u otras labores del campo.



MUSEO ETNOGRÁFICO
DE CASTILLA Y LEÓN
ZAMORA



Gracias a todos

Han sido años de recuperación de piezas, de documentos, de recuerdos... para formar la gran colección de etnografía de Caja España, que ahora cobra su sentido: compartir nuestra memoria.

Caja España

OBRA SOCIAL



Damos soluciones

