

Extremadura en la obra etnohistórica de Julio Caro Baroja

JUAN ANTONIO PANIAGUA PANIAGUA

Doctor en Filosofía y Licenciado en Teología

Con el presente artículo nos proponemos hacer una descripción explicativa de la región extremeña en las investigaciones etnohistóricas de Julio Caro Baroja (1914-1996). Es conocido que su obra abarca, siempre en el contexto de la Península Ibérica, temas de antropología, etnografía, historia social, literatura popular, arquitectura, etc. Sólo sus investigaciones de campo en la antigua colonia española del Sáhara, en 1952, escapan a este principio de localización espacial de sus estudios. Entre éstos, en perspectiva histórico cultural, se encuentra el objeto de estas líneas. Después de la tierra vasconavarra (la más querida por Caro Baroja por el origen de la familia materna) y de Andalucía (un descubrimiento tardío y patria de sus antepasados paternos), Extremadura, entre otras zonas, ocupa un papel nada despreciable en sus estudios etnohistóricos. Su mismo conocimiento de investigadores extremeños queda bien patente en las citaciones puntuales de Rodríguez Moñino (en 1968 publicó un artículo sobre él'), de F. Rodríguez Marín (hombre ligado al grupo sevillano de A. Machado Álvarez), de Bartolomé José Gallardo (autor de Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos y maestro del citado Moñino), de Matías R. Martínez (investigador de temas locales), de Sergio Hernández de Soto (especialista en cuentos populares) y de Publio Hurtado, entre otros. Este último será una referencia permanente en los temas sobre leyendas y viejos ritos de la geografía extremeña; una región que, en boca del propio Caro Baroja, "es todo menos una tierra de suavidades burguesas"².

¹ Ese artículo fue recogido años más tarde en CARO BAROJA, J.: *Biografías y vidas humanas*, Txertoa, San Sebastián 1986, pp. 153-162.

² *Ibíd.*, p. 161.

Después de subrayar algunas claves, para una mejor comprensión de su obra, dividiremos el artículo en tres apartados: *Extremadura desde la perspectiva etnohistórica*, *Extremadura y los «ciclos festivos»* y *Estudios monográficos sobre temas extremeños*. Con ello creemos ofrecer una visión general de la presencia de la región en las investigaciones histórico-culturales de uno de los antropólogos españoles más significativos de los últimos tiempos.

1. DATOS BIBLIOGRÁFICOS Y SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS

Caro Baroja se doctora en 1941 con la tesis *Viejos cultos y viejos ritos en el folklore de España* en la antigua Universidad Central de Madrid. Ese mismo año publica *Algunos mitos españoles* donde aparece ya citada la obra *Las supersticiones extremeñas* (1902) de P. Hurtado. Un año más tarde aparece el artículo «*El toro de San Marcos*» (Cáceres) en *Revista de Tradiciones Populares*. En 1946 publica *Los pueblos de España* con referencias concretas a Extremadura y el artículo «*¿Es de origen mítico la Serrana de la Vera?*» (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*) donde encontramos embrionalmente la idea que defenderá años más tarde en *Ritos y mitos oscuros*. En 1961 publica *Las brujas y su mundo*. Con ella se cierra su período de aprendizaje e inicia la etapa de madurez marcada por el funcional estructuralismo en perspectiva histórica. A partir de ese momento la mayor parte de sus publicaciones serán ensayos históricos sobre los siglos XVI y XVII, como *Los Judíos en la España moderna y contemporánea* (1962), donde encontramos referencias a personajes de este grupo étnico en el contexto extremeño. En 1965 sale a la luz *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, obra que incluye referencias concretas a Extremadura como las del *Pero Palo* de Villanueva de la Vera. Tres años más tarde escribe el artículo ya citado sobre Antonio Rodríguez-Moñino y aparece *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* con el estudio *Dédalo, Ícaro y Rodrigo Alemán o el mito de los artífices*, leyenda relacionada con la ciudad de Plasencia (Cáceres). En 1972 viaja a Garganta de la Olla (Cáceres) en compañía de Jesús Antonio Cid, filólogo e historiador, y realiza un estudio etnográfico de la zona al hilo de su interés por el tema de la «Serrana». Dos años más tarde aparece *Ritos y mitos equívocos*. En esta publicación encontramos de nuevo *El toro de San Marco* y las conclusiones finales sobre *La Serrana de la Vera*. En 1979 publica *La estación de amor (Fiestas populares de mayo y San Juan)* y en 1984 *El estío festivo (fiestas populares de verano)* con la que cierra el ciclo festivo.

En cuanto a los supuestos filosóficos, Caro Baroja ha subrayado el relativismo de Protágoras (480-410 antes de C.) como una referencia impor-

tante de su obra, pero haciendo una lectura dinámica entre el sujeto humano y el entorno físico; siguiendo a J. von Uexkül (1864-1944) resalta la síntesis entre el mundo interior (*Innenwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*)³. Junto a este supuesto se detecta en su obra una visión pesimista del hombre y una acentuación de las pasiones en oposición a la razón. Caro Baroja, hombre de formación humanista y mucho más sensible a todo lo relacionado con el mundo de las emociones, es notablemente escéptico respecto al papel de la razón en la naturaleza humana. Es precisamente el “eros” -lo que él entiende como permanente juego de “amor y desamor”- una de las categorías centrales de su antropología⁴. Desde este supuesto se opone a los excesos racionalistas de la Ilustración, al intelectualismo católico de Feijoo (1676-1764)⁵, a la sociología cuantitativa de Durkheim (1858-1917)⁶ y a las descripciones «armónicas» de los antro-pólogos funcionalistas británicos: Malinowski (1884-1942), Evans-Pritchard (1902-1973) y Radcliffe-Brown (1881-1955). A todos ellos reprocha el olvido de la incidencia de las pasiones y el papel de la voluntad en las actuaciones humanas, pero al mismo tiempo hace hincapié en las emociones como fuente de las idealizaciones míticas en oposición a Tylor (1832-1917) y a Frazer (1854-1941)⁷. Ambos, siguiendo el positivismo evolucionista del filósofo Spencer (1820-1903), mantuvieron la tesis de un progreso indefinido en el tiempo.

Todos estos supuestos antropológicos son inseparables de su concepción de la historia. Es la suya una interpretación entre el determinismo cíclico de la Escuela histórico-cultural de Viena y un devenir indeterminado, contingente y ciego⁸. La primera concepción la utiliza principalmente en las primeras obras y es patente la influencia del magisterio de H. Obermaier (1877-1946). Con el tiempo se producirá una clara relativización del concepto de

³ A J. von Uexkül se debe, en parte, su interpretación bioprágmatca de la relación del hombre con su entorno. (Cf. CARO BAROJA, J.: *Los vascos. Etnología*, Istmo, Madrid 1971).

⁴ Cf. CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 21.

⁵ Cf. CARO BAROJA, J.: *Vidas mágicas e inquisición*, Istmo, Madrid 1992, II, p. 313 ss.

⁶ Una de sus obras más maduras, *Las formas complejas de la vida religiosa* (1975), está redactada en contraposición a *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) del sociólogo francés.

⁷ Cf. *VII Curso de introducción a la etnología* (transcripción directa), Instituto de Filología del CSIC, Madrid, abril-mayo 1987, p. 6.

⁸ Cf. CARO BAROJA, J.: “Razas, pueblos y linaje”, *Revista de Occidente*, Madrid 1957, p. 10.

ciclo y una mayor acentuación del segundo. Es lo que él llama una interpretación «casuística» de los hechos históricos⁹. Al mismo tiempo reivindica la perspectiva temporal en oposición al análisis sincrónico de los antropólogos culturales británicos. No es un secreto que esta visión coincide con su formación universitaria y con la temprana vocación por los temas etnográficos. Así se explica que su obra haya sido acuñada con el término de etnohistoria.

Estamos, sin duda, ante un autor ecléctico y un antropólogo «artesanal» y de «gabinete», como él mismo se define apropiándose el reproche de los funcionalistas británicos a Frazer. Caro Baroja refuerza esta tesis con la autoridad de la antropología de I. Kant (1724-1804): todo es válido para conocer y comprender los acontecimientos históricos y la función del sujeto humano como actor principal de esos mismos procesos¹⁰. Así, en su labor científica encontramos campos tan dispares como el género biográfico¹¹, la incidencia de la geografía física en la vida humana¹², el análisis filológico como instrumento para rastrear y reconstruir temas pasados¹³, el trabajo de campo¹⁴, la literatura como reflejo de la historia social¹⁵, la arquitectura como instrumento antropológico¹⁶ y otros temas menos conocidos y publicados en sus obras tardías con los títulos *Realidad y fantasía en el mundo criminal* (1986) y *La cara, espejo del alma* (1987). Es lógico, pues, que Caro Baroja aparezca como un antropólogo heterodoxo y de difícil clasificación dentro de los saberes o «comunidades científicas» que se ocupan de las ciencias sociales. Aquí, insistimos, sólo pretendemos ofrecer unas claves mínimas que faciliten la comprensión de lo que han sido sus investigaciones sobre Extremadura.

⁹ Cf. CARO BAROJA, J.: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Taurus, Madrid 1965, p. 391.

¹⁰ Cf. CARO BAROJA, J.: *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, CSIC, Madrid 1985, p. 26 ss.

¹¹ Cf. CARO BAROJA, J.: *Conversaciones en «Itzea»*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 179.

¹² Cf. CARO BAROJA, J.: *De la superstición al ateísmo (meditaciones antropológicas)*, Taurus, Madrid 1974, p. 61.

¹³ Cf. CARO BAROJA, J.: *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid 1974, p. 12.

¹⁴ Cf. CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, CSIC, Madrid 1955, pp. VII-VIII.

¹⁵ Cf. CARO BAROJA, J.: "Teatro popular y magia", *Revista de Occidente*, Madrid 1971, p. 13

¹⁶ Cf. CARO BAROJA, J.: *Paisajes y ciudades*, Taurus, Madrid 1981, p. 7.

Otra referencia necesaria es la llamada «mentalidad mágica». Caro Baroja afirma que ésta es la esencia de las creaciones artísticas y de las manifestaciones religiosas. Es como el impulso creador ligado al mundo de las emociones y cuyo origen, en muchos casos, es irracional. No niega la validez de la razón, pero la relativiza hasta extremos peligrosos que le llevan a justificar de forma pragmática ciertas manifestaciones populares que rayan la pura superstición. Creemos que esta «mentalidad mágica» abarca dos elementos de suma importancia: lo mítico-simbólico y lo mítico-mágico. Ambos conceptos son diferentes, aunque sus respectivas raíces se pierdan y alimenten en el mundo de las emociones. En el primer caso asistimos al verdadero origen de la recreación de los mitos en el psiquismo humano y a su posterior transmisión en el tiempo a través de las distintas formas del lenguaje. Caro Baroja relativiza la confrontación clásica entre *mito* y *logos*: el primero no es sólo una manifestación prelógica, es también una forma de asomarse a la realidad e interrogar a ésta sobre su verdadero significado, «una necesidad mental de explicar un hecho»¹⁷ y cuya raíz es la «admiración» aristotélica. También relativiza el alegorismo o las idealizaciones de seres reales como sostuvo Evhemero en el siglo IV a. de C. El antropólogo español sostiene, en cambio, que la recreación originaria del mito está íntimamente relacionada con el entorno físico. Así se explica perfectamente que cada pueblo, dependiendo de la geografía, tenga sus pequeñas leyendas, sus relatos míticos y sus explicaciones cosmogónicas acerca del entorno inmediato. Añade que los seres míticos son, básicamente, parte de la realidad circundante¹⁸ y que las grandes alegorías, como los relatos cosmogónicos o las explicaciones teogónicas, pertenecen más a los sistemas religiosos, a las recreaciones poéticas o a exigencias funcionales de cohesión social. Estamos, básicamente, ante una concepción animista en la que las manifestaciones simbólicas son una parte más de la realidad y un reflejo de las emociones humanas. En cuanto a su oposición a la teoría evhemerista, el asunto es más complejo y también más discutible. Caro Baroja mantiene que hay «modelos» que están presentes de manera inmutable en las culturas de los pueblos; sin ser los conocidos arquetipos de Jung, el antropólogo español sostiene que son formas que hacen parte de la memoria histórica y que, a su vez, condicionan y recrean nuevas manifestaciones mitológicas. La creación literaria es

¹⁷ Cf. CARO BAROJA, J.: *Algunos mitos españoles*, Ed. Centro, Madrid 1974, p. 14.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 11.

un ejemplo claro de esta manera de actualizar viejos «arquetipos», un caso paradigmático es el de *La Celestina*. Igual sucede con los mitos: las sociedades aplican antiguos “modelos” a nuevos hechos reales. Es éste un supuesto teórico permanente en la obra de Julio Caro Baroja y deseamos subrayar esta idea porque dos de sus estudios monográficos sobre leyendas cacereñas han sido interpretados desde la tesis antievhemerista: se trata del vuelo del autor de la sillería de la catedral de Plasencia y *La serrana de la Vera*. El tercer caso, el *Toro de San Marco*, responde a una posible pervivencia de un ritual griego.

El otro componente de la «mentalidad mágica» es el mítico-mágico. Es un fenómeno ligado al “eros”. No es la razón la que marca y determina la vida de los hombres, sino las pasiones, los estados afectivos, los miedos y la voluntad. El hombre, en cuanto ser contingente, está sometido a la finitud y a la incertidumbre; un estado que le genera frustración y miedos irracionales. Y ésta es precisamente la raíz psicológica de la magia benigna en su sentido más genérico. La maligna, en cambio, es minoritaria y está ligada históricamente a grupos muy concretos como puso de manifiesto en su obra *Las brujas y su mundo*¹⁹. Para demostrar esta tesis, Caro Baroja cita al filósofo alemán A. Schopenhauer (1788-1861) y a B. Malinowski. Ambos hacen depender la magia de la «frustración»: el hombre ante el desasosiego que le producen los hechos recurre a actos repetitivos encaminados a dominar y someter las leyes de la naturaleza a su voluntad. Pero raramente la magia aparece de forma pura, casi siempre va ligada a los sistemas de creencias. En oposición a Frazer, que sostenía que ésta era anterior a la religión, y a W. Schmidt (1868-1954), que la interpretaba como una degeneración más a partir del monoteísmo originario, el antropólogo español defiende la coexistencia práctica de ambas en el psiquismo humano. Este hecho se manifiesta de forma universal, salvadas las peculiaridades de las distintas culturas, en todos los pueblos y en todas las épocas; ni las sociedades avanzadas científica y tecnológicamente escapan a esos actos repetitivos y propiciatorios encaminados a alejar los malos augurios o a atraer a la diosa fortuna. El «ciclo festivo», con sus grandes ritos ligados al año astronómico, especialmente los de mayo y la noche de San Juan, no puede entenderse sin la convivencia entre magia y cristianismo. Esta inevitable interferencia plantea otra de las grandes constantes de la obra de Caro Baroja: la cristiani-

¹⁹ Cf. CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, p. 120 ss

zación de las originarias formas religiosas de la Península. En contraste con F. Nietzsche (1844-1900), que criticó la ambigüedad originaria del cristianismo y su capacidad de adaptación a todas las circunstancias, él defiende ese pragmatismo católico como solución social a la convivencia entre las concepciones cosmológicas y la visión profética e historicista de la tradición bíblica. También se opone a la tradición luterana en su empeño de purificar el cristianismo de todo ritual pagano y tomar en consideración sólo la «palabra» de las Escrituras como única referencia de vivencia religiosa. Pero a pesar de esta defensa de la religiosidad popular, Caro Baroja es también muy crítico con la Iglesia Católica por haber destruido «lugares», «templos» y «personas». El pragmatismo de la Iglesia se dio, por tanto, allí donde no pudo desterrar las viejas formas paganas, pero gracias a él -según el autor- se han salvado un gran número de rituales cosmológicos antiguos. También la cristianización afectó al santoral: un buen número de advocaciones locales son sustituciones funcionales de pequeños mitos, leyendas o adoraciones de seres ligados a fuentes termales con poderes curativos. También en este caso asistimos a una extrapolación de un «arquetipo» de mito o héroe a un hecho real dando lugar a un santo patrón o a una virgen protectora.

2. EXTREMADURA DESDE LA PERSPECTIVA ETNOHISTÓRICA

En la introducción hemos aludido, superficialmente, al concepto de «ciclo». Son grandes períodos históricos que nacen, se desarrollan y después de un proceso de madurez, se agotan y son sustituidos por otros. Esta concepción histórico cultural la aplica Caro Baroja a su estudio temprano del País Vasco²⁰. ¿Podríamos interpretar la etnohistoria extremeña desde este mismo supuesto? Es una idea tentadora y sugerente, pero de difícil viabilidad por dos razones básicas. La primera está relacionada con la idea de «ciclo», que él mismo terminó relativizando con la madurez, y la segunda es de tipo cuantitativo: siempre que Caro Baroja se asoma a un tema relacionado con Extremadura es de forma contingente y dentro de obras generales sobre temas concretos, sólo sus estudios monográficos escapan a esa intencionalidad. Intentar, por tanto, una reconstrucción etnohistórica desde los ciclos sería inactual y podría rozar la caricatura; ello no quita que tengamos presente este concepto para esclarecer y

²⁰ Cf. CARO BAROJA, J.: *Los vascos. Etnología*, Istmo, Madrid 1971, p. 380 ss.

explicar aspectos concretos del material estudiado, pero sin olvidar las salvedades apuntadas.

Los datos más remotos sobre lo que hoy podríamos considerar Extremadura aparecen en su obra *Los pueblos de España*²¹. Fue una publicación original porque no se trataba de una mera investigación histórica, sino de una interpretación de hechos diacrónicos analizados desde la mirada de un etnógrafo. Divide la Península en tres grandes áreas culturales: la mediterráneo-andaluza (a), la meseta y Occidente (b) y la cantábrica o nórdica (c). Éstas, a su vez, quedan subdivididas de la siguiente forma:

- a) 1. *Área de cultura superior tartesia.*
- 2. *Área de cultura del litoral oriental mediterráneo.*
- b) 3. *Área de cultura celtibérica.*
- 4. *Área de cultura carpetovetónica.*
- 5. *Área de cultura váccea.*
- 6. *Área de cultura lusitana.*
- c) 7. *Área de cultura galaica.*
- 8. *Área de cultura cántabro-pirenáica.*²²

Esta división queda perfectamente reflejada en el mapa aportado por el mismo autor²³ y en él puede verse que Extremadura estuvo ocupada, básicamente, por lusitanos y vetones.

Los primeros se asentaron en la parte más occidental de la Península y el suroeste de la actual región extremeña. Era una zona de tierras fértiles, marcada por el desequilibrio social²⁴ y permanente amenaza por el bandolerismo²⁵ y

²¹ CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*, Istmo, Madrid 1981, II vol.

²² *Ibíd.*, p. 180.

²³ Cf. *Ibíd.*, p. 190.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, I, p. 330 ss.

²⁵ Así lo define Caro Baroja a partir de las fuentes clásicas:

Cuenta Diodoro que cuando los jóvenes lusitanos alcanzaban la edad viril y se encontraban en mala situación, si tenían vigor físico y denuedo, se marchaban a las montañas y allí formaban grupos que preparaban golpes de mano sobre las poblaciones pacíficas. Estas partidas se distinguían por su ligereza... Hasta aquellos lugares recónditos no llegaban los ejércitos regulares y en ellos amontonaban las riquezas fruto de sus latrocinios (Ibíd.).

las tribus del Norte²⁶. Es en este contexto en el que interpreta Caro Baroja el caso de Viriato²⁷.

Otras características de los lusitanos, o así ha quedado reflejado en los documentos más antiguos, eran las siguientes prácticas:

Hay en Lusitania una mezcla extraña de refinamiento que se halla en la Turdetania con una barbarie y crueldad que no es la común en aquella región y en otras peninsulares, y, por otro lado, muchos de los rasgos políticos y sociales que caracterizan su cultura son análogos a los de los celtíberos, etc. Estos rasgos recuerdan, por otra parte, a los de diferentes pueblos en su carácter. Así, hallamos entre los lusitanos la elección de jefes en asambleas populares y tumultuosas, armamento de tipo céltico, ritos funerarios y sacrificios que se parecen a los descritos por varios autores como propios de las poblaciones de las Galias y Britannia, aparte de peculiaridades lingüísticas de una gran importancia, no siendo de los datos menos importantes el de la existencia de unos celtici junto al Tajo²⁸.

Siguiendo a Estrabón, el autor describe los aspectos más significativos de la guerra²⁹ y la crueldad de algunos ritos como los cultos sangrientos donde se inmolaban hombres y caballos. Estas prácticas se seguían efectuando en las zonas no romanizadas muchos años después³⁰, especialmente el sacrificio de los caballos³¹. José M^a Blázquez corrobora esta idea haciendo hincapié en la creencia extendida de que estos animales eran sagrados y que si se bebía su sangre se asumían sus poderes y su fuerza³².

La otra unidad étnica, los vetones, son estudiados junto a los carpetanos. Sus fronteras son más imprecisas.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 332.

²⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 333.

²⁸ *Ibíd.*, p. 336.

²⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 340.

³⁰ Cf. *Ibíd.*.

³¹ Cf. *Ibíd.*, p. 388.

³² Cf. BLÁZQUEZ, J. M.^a: *Primitivas religiones Ibéricas. Religiones prerromanas*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 232.

La segunda, los «vettones», que en la época romana entraban dentro de la provincia lusitana, mientras que los anteriormente citados pertenecieron a la Tarraconense y después a la Cartaginense [...]. Dentro de la actual Castilla la Nueva, cabe decir que los límites entre carpetanos y vettones (que por el Norte alcanzaban la sierra que hoy lleva sus dos nombres) iban de Norte a Sur por una línea recta entre Talavera y Toledo y del Tajo al Guadiana³³.

Era un pueblo fundamentalmente pastoril como atestiguan las múltiples referencias de esculturas sobre animales (*bichas, verracos, toricos*, etc.) y la falta de rejas de arado en su cultura material³⁴. El autor señala que las tierras eran comunales, pero no el ganado que constituía un claro reflejo de los niveles de riquezas de los clanes familiares. Son precisamente los límites entre los distintos territorios los que suscitan la pregunta acerca del significado simbólico de las esculturas mencionadas. En polémica con Vicente Paredes³⁵, el cual ve en estas culturas meras referencias de la actividad trashumante, Caro Baroja parece inclinarse, siguiendo probablemente las teorías de S. Reinach, por una interpretación mítico-mágica (prácticas rituales para proteger a los animales) que habrían copiado, a su vez, de los pueblos del sur de la Península³⁶.

Teniendo presente el conjunto de la obra de Caro Baroja, pueden reconstruirse, en parte, algunas de las formas religiosas de la zona. Siguiendo el *Manual de historia comparada de las religiones* (Madrid 1923) de W. Schmidt, el autor apunta que es en el «ciclo» primario llamado de los nómadas y pastores cuando aparece el culto al cielo como «Ser supremo», algo común a todos los pueblos indoeuropeos como puso en evidencia Leopold Von Schroeder en su obra *Arische Religion* (Leipzig 1923). Es también en esta época cuando aparece el culto solar asociado al solsticio de verano. El mismo autor, al hilo de los estudios de su maestro J. M. Barandiarán, hace hincapié en que la noche de San Juan, a pesar de su origen oscuro, está relacionada con el fenómeno astral. Al igual que en los pueblos del norte, parece ser que también los lusitanos sacrificaban machos cabríos, caballos e incluso hombres en de-

³³ CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*, p. 310. A este mismo grupo se refiere en *España Antigua (Conocimiento y Fantasía)*, Istmo, Madrid 1986, p. 59 ss.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 315.

³⁵ A este autor se debe la obra *Historia de los celtíberos desde los más remotos tiempos hasta nuestros días* (Plasencia 1888).

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 317.

terminados momentos con motivo del solsticio de verano³⁷. En Trujillo parece quedar algún vestigio de este culto solar³⁸.

El autor sitúa el culto lunar en el período matriarcal agrícola. Dichos rituales estaban íntimamente unidos a las ideas primitivas del calendario astronómico, de interés vital para los agricultores³⁹. Pero no deja de ser un tema ambivalente, ya que en otras obras relaciona este culto con el mundo de las brujas (magia maligna) y con las manifestaciones ctónicas. En el «matriarcal agrícola» sitúa igualmente el culto a las «Diosas Madres», presente en los datos arqueológicos de la Península y en fuentes clásicas como la de Estrabón. Pero al contrario que la Escuela de Viena, Caro Baroja ve integrados ambos ciclos, el pastoril y el agrícola⁴⁰. Teniendo presente este contexto histórico-cultural, las características físicas de la zona y las formas de vida de los lusitanos y de los vetones, es fácil deducir, en buena lógica, aparte de los datos ya aportados, que en lo que hoy es Extremadura se dieron ambas formas de culto. Siguiendo esa misma lógica y sin olvidar la importancia que los bosques tuvieron para los celtas como santuario ideal de las divinidades⁴¹, tampoco es descabellado pensar que en las zonas más montañosas se adorara a los árboles (especialmente al roble⁴²) o se identificaran los bosques como moradas de las divinidades. No se olvide que la fiesta cristiana de la cruz no es otra cosa que una cristianización tardía de este antiguo culto a los árboles.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 364.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 230 (nota 157).

³⁹ Cf. CARO BAROJA, J.: *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, Txertoa, San Sebastián 1973, p. 48.

⁴⁰ Como nota de interés científico deseamos mencionar la tesis alternativa de Gustavo Bueno. En su proyecto de un ensayo materialista de la religión propone una teoría zoomórfica: “Los hombres -afirma- hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales”. Con ella se opone a la interpretaciones antropocéntricas, incluida la evhemerista. Según el filósofo español los ciclos pastoril y agrícola, especialmente el primero, coinciden con la domesticación de los animales y el paso de la fase primaria a la secundaria. Con este cambio los animales pintados en las cavernas se proyectaron en la bóveda celeste provocando la aparición de las religiones primitivas. Independientemente de los supuestos epistemológicos del autor, el mayor problema de esta tesis radica en la verdadera naturaleza de los *númenes* zoomórficos y su autonomía respecto a las proyecciones de la conciencia de los seres humanos. Esta teoría “zoomórfica” y “angular” la desarrolla en su obra *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1996.

⁴¹ Cf. CARO BAROJA, J.: *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid 1989, p. 339 ss.

⁴² Cf. *Ibid.*, 353 ss.

Relacionado con el hecho religioso conviene mencionar el arte rupestre encontrado en Maltravieso (Cáceres) por sus connotaciones mágico-animistas, las pinturas esquemáticas de las Moriscas (Badajoz)⁴³ y los sepulcros megalíticos⁴⁴. Caro Baroja también menciona la Estela de Solana con motivo de la posible influencia de los pueblos continentales en la Península durante la Edad de Bronce. Para terminar deseamos llamar la atención sobre la fuerte presencia de la cultura grecolatina en Extremadura y el culto a Mithra⁴⁵. Es bien conocido que esta divinidad, de corte aristocrático, tuvo muchos seguidores entre los funcionarios del imperio, incluido el ejército. En cuanto a la cristianización de Extremadura puede apreciarse perfectamente a través del mapa aportado por el mismo autor⁴⁶.

En el segundo volumen de *Los pueblos de España*, Caro Baroja afronta la evolución cultural que se produce en la Península con el paso de la Edad Antigua a la Edad Media. Señala que el proceso de romanización fue lento y «siguió su curso natural hasta el año 711»⁴⁷. Pero el hecho que determinará la definitiva configuración de la Península será la invasión musulmana al dividirla en dos grandes zonas: una en que la ocupación no tuvo grandes consecuencias directas porque su estancia fue breve o inexistente, y otra en la que los árabes se asentaron durante siglos. En este marco Caro Baroja estudia los rasgos característicos de la vida social extremeña, destacando la influencia del antiguo reino de León en su expansión hacia el sur y posterior repoblación. Será ésta una característica que imprimirá un sentido más aristocrático y jerarquizado a Extremadura a causa de la acumulación de las tierras en pocas manos⁴⁸. Estos condicionamientos económicos, en contraste con la zona manchega, han perdurado en el tiempo y han contribuido a que una pobreza crónica arraigara en esta zona. La arquitectura popular es un vestigio histórico de esas mismas estructuras económicas⁴⁹.

⁴³ Cf. CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*, p. 85.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 420.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 406.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, II, p. 14.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, II, p. 246.

⁴⁹ Cf. *Arquitectura*, XVIII, 146 (junio 1931), pp. 176-193; XII, 151 (noviembre 1931), pp. 361-363 y XII, 148 (agosto 1931), p. 254 y *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, VII (1933), pp. 155-164.

Fuera de los datos apuntados y de unas breves referencias a temas de cultura simbólica sobre las que volveremos en capítulos posteriores, no dice prácticamente nada más. Apenas menciona algunos elementos de cultura material (tipo de arado⁵⁰, molinos de viento⁵¹, características del yugo utilizado⁵², prendas de vestir, etc.) y se refiere muy superficialmente a los cultivos y tipos de ganado. No se olvide que *Los pueblos de España* fue una obra de juventud y que en ella están embrionalmente muchos de los temas que desarrollará años más tarde en obras posteriores.

Dentro de la perspectiva etnohistórica de los problemas investigados por Caro Baroja, hay un período al que el autor dedicó múltiples obras y que tiene un fuerte carácter de historia social y de interpretación estructural de los hechos humanos. Son los siglos XVI-XVII. A este tiempo, con distintos matices, pertenecen obras como *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (1962), *Vidas mágicas e Inquisición* (1967), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968) y *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (1978). En menor medida otros estudios responden parcialmente a estos siglos como *Las brujas y su mundo* (1961), *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)* de 1974 e *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (1980). En muchas de ellas encontramos auténticas biografías noveladas que tienen como objetivo el análisis del problema criptojudío, el mundo de las brujas, la amenaza protestante y la figura del «heterodoxo» entre otros. En todas estas obras está presente la concepción hierocrática determinada por el dogma cristiano como elemento jerárquico y vertebrador de la sociedad civil. La región extremeña también aparece a través de sus personajes judíos en ese gran teatro calderoniano de los siglos señalados⁵³. Sobre la posible relación de este grupo étnico con el movimiento de los Iluminados, Caro Baroja cita a fray

⁵⁰ Cf. CARO BAROJA, J.: *Tecnología popular española*, Círculo de Lectores, Barcelona 1996, p. 141 ss.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 147 y 162.

⁵² Cf. CARO BAROJA, J.: *Análisis de la cultura. Emología, Historia y Folklore*, Barcelona 1949, p. 175.

⁵³ Cf. CARO BAROJA, J.: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Istmo, Madrid 1978, II, p. 150 ss.

Alonso de la Fuente y su *Memorial en que se trata de las cosas que me an (sic) pasado con los alumbrados d'Extremadura, desde el año de setenta hasta el fin deste año de setenta y cinco*⁵⁴. Sobre otros aspectos del movimiento menciona *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia* (Madrid, 1627)⁵⁵ de fray Alonso Fernández y *Los alumbrados de Extremadura en el siglo XVI en Revista de archivos, bibliotecas y museos* (1903-1905)⁵⁶ del padre Miguel Mir.

En este mismo apartado debemos situar igualmente el estudio que realizó sobre Garganta de la Olla a raíz de una visita a esta población cacereña en 1973. Aunque el motivo era ver *in situ* el entorno orográfico de la leyenda de la Serrana, terminó haciendo un análisis etnohistórico de Plasencia y de la comarca de la Vera. Empieza afirmando que todo indica que la «Vera» (*ab ora*) debe su nombre por estar «a la orilla de» Plasencia⁵⁷, una ciudad medieval fundada por Alfonso VIII y a la que llamó «Placentia». El mismo Fray Alonso Fernández, en *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia*, nos dice que la «Vera» y «su partido abrazaban diez y siete lugares, en un espacio de doce leguas de largo y dos o tres de ancho» y el «Valle» -comarca donde se encuentra Plasencia- nueve leguas a lo largo del río que le da el nombre⁵⁸. Madoz, en su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España* de 1847, da a entender que no es a la vera de Plasencia sino a la vera del río Tíetar y añade a la comarca más pueblos que los mencionados por Fray Alonso Fernández. Y Ponz, en su *Viage de España* (1784), sólo nombra quince. En esa lista aparecen algunos en su terminología antigua como «Xarandilla», «Gijo de Xarandilla» y «el Osar». Caro Baroja nos muestra un mapa de ambas comarcas para subrayar la importancia estratégica de Plasencia y de las dos zonas entre el reino de León y el sur.

Sobre Garganta comenta que los habitantes de la Extremadura alta eran conocidos como «los leñadores» por la gran abundancia de castaños. Parece ser que este árbol fue una fuente de riqueza durante siglos, pero dejó de serlo en el XVIII a causa de una plaga de gusanos que obligó a la quema de grandes

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 236.

⁵⁵ Cf. CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa: religión y sociedad en la España de los siglos XVI-XVII*, Sarpe, Madrid 1985, p. 492

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 493.

⁵⁷ Cf. CARO BAROJA, J.: *Ritos y mitos equívocos*, p. 264.

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 266.

zonas⁵⁹. Con la merma de los bosques aparecen nuevos cultivos como el lino, el cáñamo, las judías, los garbanzos, la seda, los pimientos y los higos entre otras variedades. Este hecho supuso la modificación del tipo de vivienda y la aparición masiva de los bancales para recuperar terrenos de cultivo a la sierra. Característicos de la Comarca de la Vera eran también los múltiples molinos al lado de las gargantas para aprovechar las fuertes corrientes de agua en su caída desde las cumbres de las sierras próximas.

Caro Baroja aplica sus conocimientos de urbanismo⁶⁰ a Garganta de la Olla y estudia su evolución a través de un croquis del casco más antiguo. Hace hincapié en la Iglesia como espacio religioso y analiza su expansión urbanística desde la preocupación más antigua por la propia seguridad, hasta la búsqueda de aquellas zonas más cómodas y saludables a partir de la desaparición de las incursiones de potenciales enemigos. Después de analizar otros aspectos de la ordenación urbana y sus posibles transformaciones, se detiene en el estudio de algunos edificios con características peculiares como la «Casa de la Muñeca» (sobre la que hay más de una leyenda)⁶¹, las casas con voladizo y balconadas, la posible cárcel de la Inquisición en la calle del Chorrillo, la casa parroquial y un buen número de inscripciones civiles y religiosas. Tampoco olvida los aspectos funcionales de la casa, la técnica de construcción y el material empleado. También nos recuerda que la conservación del Rollo demuestra la complejidad social del pueblo en el pasado.

Termina el estudio con una reflexión nostálgica sobre la pérdida de las formas ideales (defensa de la armonía entre el hombre, el ciclo astronómico y el entorno físico), el agotamiento de los ciclos y su conocido rechazo del concepto de progreso acuñado por el positivismo del siglo XIX; una constante en su obra y en su actitud vital y estética ante la realidad de la segunda mitad del siglo XX.

Somos conscientes de que esta visión etnohistórica de Extremadura es sumamente fragmentaria y discontinua, pero estamos reproduciendo un material disperso en una obra extensa y compleja. El tema del «ciclo» festivo, próximo apartado, es un complemento natural de la perspectiva diacrónica en su

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 295 ss.

⁶⁰ Estos conocimientos y su aplicación práctica en el análisis de la morfología cultural está recogidos en su obra *Paisajes y ciudades*.

⁶¹ Cf. CARO BAROJA, J.: *Ritos y mitos equívocos*, p. 309 ss.

aspecto cosmológico y social plasmado en los ritos, tradiciones, expresiones plásticas y religiosidad popular.

3. EXTREMADURA Y LOS «CICLOS FESTIVOS»

¿Qué entiende Caro Baroja por «ciclo festivo»? Es un concepto fundamental en su obra y un buen número de publicaciones están relacionadas con él; especialmente su conocida trilogía: *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*, *La estación de amor (fiestas populares de mayo y San Juan)* y *El estío festivo (fiestas populares de verano)*. En ellas, algunas dadas a luz en plena madurez, se estudia el ritmo festivo en sintonía con el año astronómico. Estamos, por tanto, ante un análisis de los ciclos cosmológicos y su incidencia en la vida cotidiana de los hombres. El año astronómico aparece como un ser animado que nace, muere y se somete dramáticamente al devenir estacional. En él naturaleza, tiempo y sociedad se funden. No aparece el concepto lineal de historia, ni la separación entre sociedad y naturaleza en parte introducida en Occidente por la tradición judeocristiana; es un concepto cercano a la antigua idea griega del tiempo como algo cíclico e idéntico a sí mismo. El cristianismo, con su espíritu pragmático, asumió en parte las viejas formas paganas impregnando su profetismo bíblico de religiosidad cosmológica. Es lo que Caro Baroja llama de forma muy original «paganismo funcional» y le lleva a simpatizar abiertamente con el catolicismo popular en contraposición al espíritu profético del mundo protestante y a las mismas manifestaciones racionalistas e ilustradas del catolicismo.

El concepto de ciclo está igualmente unido a todo lo dicho sobre las estructuras mítico-simbólicas y mítico-mágicas. Las recreaciones mítico-religiosas (cristianización de las viejas formas paganas), la magia benígna en su convivencia ambigua con la religiosidad popular católica y el tiempo vivido en su aspecto cíclico y astronómico, han formado una cosmovisión compacta y cerrada a lo largo de los siglos. Al principio de su obra *EL Carnaval*, el autor nos muestra un grabado del *Livre des prouffits champestres* (1516) en el que se aprecian perfectamente las actividades fijas dentro de los meses⁶² y los tres grandes ciclos. De la mano de Caro Baroja reproduciremos ese ciclo cosmológico profundamente enraizado en los quehaceres cotidianos tal y como se ha dado en Extremadura.

⁶² Cf. CARO BAROJA, J.: *El Carnaval*, p. 15.

3.1. Las fiestas del ciclo de invierno

Abarca las fiestas de invierno y EL Carnaval. Son manifestaciones que se pierden en la antigüedad y parecen estar relacionadas con las conmemoraciones romanas conocidas como las *Saturnalia* (posible culto al dios Jano), con las *Lupercalia* (purificación y fecundidad de los rebaños) y con las *Matronalia* (asociada a la fecundidad de las mujeres). Las primeras son claramente lúdicas y tienen su continuidad en *La fiesta del Obispillo*, *Fiesta de los Locos* y *Fiesta del Asno*, y la tercera en *Santa Águeda*. Otras celebraciones de este período, en una línea más cosmológica, son *Las mascaradas suletinas y zamarrones*, *La fiesta del arado* y *La fiesta de la vaquilla*. Estas últimas son más locales y no tienen el carácter generalizado de las anteriores. Pero la más importante es el *Carnaval*. Independientemente de su carácter dionisíaco, su relación con otras fiestas antiguas y su inicio en función de los distintos calendarios, Caro Baroja incide en los ritos de fecundidad para aventurar y asegurar la buena marcha del año. También destaca que es un período de explosión vital (caos generalizado dentro de una violencia establecida) dentro de la cosmovisión cristiana con su moral antivitalista. El *Carnaval*, termina afirmando, es por encima de todo un «hijo pródigo» del cristianismo y no se podría entender sin la Cuaresma.

Dentro de los múltiples juegos que se realizan con motivo de los carnavales, el autor, citando a Sergio Hernández de Soto, describe el siguiente:

Consiste en ponerse los niños o jóvenes, alternando los sexos, formando círculos y a cierta distancia unos de otros, y enviarse uno a otro un cántaro u otra vasija de barro cocido, que va dando vuelta al corro. Todos procuran recogerlo en el aire para que no se rompa. Cuando alguno, por descuido o expofeso, lo deja caer y se rompe, los demás cogen los tuestos y salen tras él con objeto de ponérselos en la cabeza gritando: «¡Ponerle la montera, ponerle la montera!» Sacan después otra vasija y sigue el juego. En Villafranca de los Barros le llaman montear⁶³.

⁶³ *Juegos infantiles de Extremadura* en Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas, II, Madrid 1884, pp. 176-77, núm. 34. Nota tomada de *El Carnaval*, p. 70.

De la mano de Ismael del Pan⁶⁴ menciona otro localizado en Torremocha (Cáceres). En él se reúnen, en las afueras del pueblo, bandas de ambos sexos que llevan cada uno varios huevos en la mano. El fin es emparejarse para sus danzas y diversiones posteriores.

Un rito con tintes más dramáticos es la «Carantoñada» de Acebuche. Caro Baroja toma su descripción de *Notas sobre etnografía y folklore de la región extremeña* (Madrid 1929) de Evangelina Touchard y Arroyo. Dice así esta autora:

Otra fiesta extremadamente tosca y salvaje es la Carantoñada, que celebran desde hace muchos siglos en Acebuche, pueblo de la provincia de Cáceres. Uno hace promesa de ser «carantoña» el día de San Sebastián, patrono del pueblo. Desde bien temprano se viste un sayón de pellejos de cabra u oveja sin curtir y en la cabeza una caperuza o gorro de lo mismo con dos agujeros a la altura de los ojos; lleva en la mano un palo de un metro, con muchas puntas (ellos lo llaman cuchillo). Así recorren el pueblo amedrantando a los chiquillos con descompasados gritos selváticos. Al salir la procesión, las Carantoñas, en número de ocho, se colocan dos a dos delante del santo, y de tiempo en tiempo se vuelven y le hacen tres reverencias y a la tercera además de arrojarle el cuchillo. Al llegar a la puerta del mayordomo de la cofradía se recita una loa al santo y disparan armas de fuego, y las carantoñas, como asustadas y heridas, se tiran y revuelcan por el suelo...

Caro Baroja comenta que no deja de ser una interpretación muy forzada⁶⁵. Son, sin duda, rituales festivos de oscuro origen en los que a lo largo del tiempo se han ido añadiendo otros distintos formando una manifestación abigarrada de elementos simbólicos. Algo parecido sucede con el «Jueves de comadre»⁶⁶.

⁶⁴ *Observaciones a un apunte folklórico de Extremadura* en Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias, I, Madrid 1921, p. 55. Nota tomada de *El Carnaval*, p. 77.

⁶⁵ Cf. CARO BAROJA, J.: *El Carnaval*, p. 256.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 388-389. Información recogida de J. Ramón Fernández, *Jueves de comadres en Escurial (Cáceres)* en *Revista de Tradiciones Populares*, I, Madrid 1944, pp. 211-215.

Al ciclo invernal pertenece una de las fiestas más características del norte de Cáceres. Se celebra en Villanueva de la Vera⁶⁷ y en ella la cofradía de los “peropaleros” elabora un muñeco el sábado anterior al Domingo de Carnaval. Es una acción que se lleva a término en secreto y en él se viste al muñeco con el traje tradicional de la zona. Antes de la madrugada del Domingo de Carnaval, el “Pero palo” es conducido por las calles y se le termina fijando en un alto. Hasta la muerte del Carnaval se organizan bailes y todo tipo de manifestaciones lúdicas; al final el “Pero palo” es condenando por “alta traición”, se le somete a escarnio público y se le ejecuta en medio de gritos y lamentaciones por parte de las mujeres del pueblo.

Caro Baroja reproduce las posibles interpretaciones antropológicas del acto y termina sosteniendo que se trata de un rito propiciatorio. Para demostrar esta afirmación se basa en la creencia de que en el invierno que no se celebre será un año de calamidades y desgracias. Añade que en el Carnaval de Lanz (Navarra) se da una morfología ritual parecida.

3.2. Fiestas populares de mayo y San Juan

Coinciden con el despertar de la primavera y del solsticio de verano. En el primer caso tenemos las fiestas de los «mayos» y la del árbol, todas ellas fueron cristianizadas con mayor o menor éxito. La del árbol tiene su continuidad en la festividad de la Cruz, con la que se quiso sustituir la fiesta pagana y «vegetacionista» aún presente en muchos pueblos de la Península; se trata de la conocida costumbre de poner un árbol o un palo en un lugar significado que generalmente coincide con la plaza. En el caso de la cruz se suele poner en pequeños montículos estratégicos con el fin de proteger y asegurar las cosechas. También en este período se dan los rituales acuáticos con un fin mágico-religioso: bendición de campos y la sumersión de santos patronos en las mismas aguas con fin profiláctico. Veremos algunos casos curiosos en tierras extremeñas. Más compleja es la fiesta de San Juan porque en ella coinciden y se unifican ritos, simbologías y costumbres de muy oscuro origen. Siguiendo a J. M. Barandiarán, Caro Baroja indica que estamos ante una festividad de origen solar por su asociación con el solsticio de verano (simbología del fuego) y no excluye, inspirándose en L. Von Schroder, que sea en parte una fiesta de ori-

⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 125 ss.

gen bélico. Sea lo que fuere, lo que sí es cierto es que la Iglesia Católica ha unificado bajo la figura de San Juan un buen número de manifestaciones precristianas. Agua y fuego son, así, los elementos omnipresentes en esta fiesta y los medios a través de los cuales se manifiesten la mayor parte de los rituales mágico-religiosos. Veamos los más importantes.

Citando a José Alemany⁶⁸, Caro Baroja se hace eco de la figura del «Samparipayo». Se trata de un muñeco grotesco que se fabrica el día de la Cruz y que se coloca en sustitución de la maya⁶⁹.

Dentro de los matrimonios ficticios entre mayos y mayas, siguiendo a Covarrubias, el autor cita el siguiente:

En Maguilla, en la llamada noche de Mayo, que es la última de Abril, se acostumbra a celebrar las llamadas bodas de niños, en las que las madres visten a sus pequeños con sus mejores galas y empuñando un ramo de flores coronado por una naranja y una rosquilla de dulce, con gran acompañamiento, dirígenle a la casa de la niña elegida, cuya puerta está cerrada; desde la calle se entabla un diálogo entre el más ocurrente, que actúa de sacerdote, y otro que desde dentro responde a la proposición de boda, y cuando queda concertada la boda entre la comitiva, el niño besa a la novia y le entrega el ramo y se improvisa un baile al que sigue el correspondiente refresco⁷⁰.

La fiesta de la Cruz ha tenido muchísimo arraigo en Extremadura. El autor aventura que se debe, como en otras zonas meridionales, al dominio musulmán. Todo hace pensar que las autoridades hicieron hincapié en recuperar esta simbología del cristianismo en oposición al rechazo del Islam hacia el signo de la cruz. Pero independientemente de esta variable histórica, en esa celebración estacional persiste la vieja asociación entre cruz y árbol. Vestigios de este culto se encuentran en Serradilla, Burguillos y en Villafranca de los Barros⁷¹.

⁶⁸ “Voces extremeñas recogidas del habla vulgar de Albuquerque y su comarca por don Aureliano Cabrera” en *Boletín de la Real Academia Española*, IV, Madrid 1917, p. 103.

⁶⁹ Cf. CARO BAROJA, J.: *La estación de amor*, p. 46.

⁷⁰ Nota tomada de Covarrubias, *Sección de folklore extremeño*, del tomo España (XXI) de la *Enciclopedia Universal...* p. 487 en *La estación de amor*, p. 65.

⁷¹ Cf. CARO BAROJA, J.: *La estación del amor*, p. 91 ss.

Otro rito mágico-religioso asociado al mes de mayo es la utilización de las reliquias para atraer la lluvia. Caro Baroja se hace eco de algunas bien conocidas:

Hay en el pueblo de las Brozas, en la provincia extremeña de Cáceres, unos baños o termas denominados de San Gregorio, junto a los que está una ermita dedicada a dicho santo, lo cual indica que en otros tiempos la virtud médica del agua de estos baños era considerada desde un punto de vista religioso. Anteriormente, en época precristiana, parece que en la fuente se adoraba a una divinidad de aire céltico, según reza una inscripción latina, que no se ha leído de modo seguro, pues la lección del padre Fita, según la cual la divinidad era una divinidad termal, fue rechazada por epigrafistas posteriores⁷².

En Santiago del Campo hay una charca en la que se sumerge el santo con tal fin y en Jaraíz de la Vera se hace algo parecido con San Bernabé. En este caso es en un pilón que está adosado a los muros de la ermita. Los fieles suelen gritar la siguiente estrofa:

*San Bernabé,
a los tres días ha de llover;
mas por si no llueve
chapuzón con él⁷³.*

Pero el mayor fetichismo, según el autor, se da en Torrejoncillo. Citando a Publio Hurtado, dice así:

[...] sacan en procesión a San Pedro y a la imagen del santo le cuelgan del brazo una canastilla con sardinas, o le ponen una en la boca, con el objeto de que el santo sienta sed y para aplacarla pida agua. Si este remedio no tiene efecto, lo echan al agua⁷⁴.

⁷² *Ibíd.*, p. 101.

⁷³ *Ibíd.*, p. 103.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 104.

Más curiosa resulta la interpretación mágico-religiosa que hace de una rogativa en Berlango asociada a Santa Catalina:

Al llegar en procesión a la Peña Ronca, el ayuntamiento, que lo lleva preparado, reparte entre todos los vecinos de cualquier sexo, edad y condición que sean el contenido de dos grandes cestos de pan y queso. Los vecinos ofrecen primero los alimentos a la imagen, luego los comen. Ahora bien, lo más curioso es que creen firmemente que la eficacia de la rogativa y procesión está en la repartición del pan y el queso y que si esta se omitiera la lluvia no caería. Si se tiene en cuenta que algo análogo se suele hacer con motivo de la bendición de los campos, una vez terminada la siembra, comprenderemos que estas comidas municipales de las que hemos citado casos anteriormente con una ascendencia clara, tienen su origen en la creencia de que es necesario hacer ver a la divinidad el objeto material de las prácticas religiosas que se van llevando a cabo⁷⁵.

Caro Baroja analiza la «sanjuanada» en Extremadura de la mano, como en otras ocasiones, de Publio Hurtado; pero no sin criticarle, en esta ocasión, un aire de fantasía. Se trata de un relato ambientado en Cordovilla y con elementos cristianos añadidos a la vieja tradición pagana:

Por la parte más alta de la Sierra de San Pedro, a la que llama «Morrón de Estrena», dicen que ven pasar aquella mañana a San Juan Bautista y a los Santos Justo y Pastor, que son los patronos, conduciendo un rebaño de cabras y rodeados de una luz luminosa. Las cabras, que dicen que son blancas, van a servir de juego para Jesús niño y los santos banden unos cayados con los que, a cada golpe, matan a una de las alimañas que hay por la referida sierra y que se acercan al celestial rebaño⁷⁶.

En relación con la simbología de las aguas en la fiesta de San Juan y con el culto a las fuentes, Caro Baroja siguiendo la obra de E. Hübner, *Corpus inscriptionum latinarum*, tomo II, «Inscriptiones Hispaniae Latinae», alude, entre otros lugares, a Berzocana (Badajoz). Se trata de una divinización de las fuentes debido a su poder curativo y a una clara cristianización de las aguas

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 105.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 137.

termales⁷⁷. Es común que estas fuentes estén ligadas a ermitas concretas como es el caso de la conocida como la *loca* o *santa* en el término de Acebo (Cáceres), junto a un convento franciscano⁷⁸.

Otro hecho muy extendido en la Península y presente igualmente en nuestra región, es la recogida de aguas en la noche solsticial:

En Extremadura el agua de San Juan se confecciona. En Serrejón, Mérida, Valdecaballeros y otros pueblos su confección se realiza de esta manera: por la noche se llena un barreño grande o una artesa de hacer pan de agua, y allí se arrojan plantas y flores aromáticas, y especialmente rosas, verbenas claveles, jazmines, madreselvas y yerbaluisa. Allí han de permanecer hasta la mañana. Al salir el sol se secan la hierbas, flores, y el agua que se considera como milagrosa y medicinal es utilizadas por las familias, que al lavarse con ella se cree que cura de las enfermedades cutáneas en general, y que da salud y hermosura. En Villafranca no usan más que la flor de la adelfa, y en el partido de Montánchez llaman «agua de la verbena» al agua puesta al sereno durante aquella noche. Esta agua se dice que tiene las virtudes más diversas, pues si las mujeres la emplean para quitar los celos a sus maridos, también la usan para lavar el tocino para que no se enrancie, como ocurre en Cabezuela⁷⁹.

La simbología mágico-religiosa está igualmente presente en la vegetación y la confección de enramadas en esta festividad:

En Alcuéscar, al salir del pueblo por el lado occidental, en la calleja del Parral, dicen que hay un huerto encantado en el que esta noche las frutas se quejan de una manera dolorosa. En el Ejido de Garbayuela se afirmaba que había un árbol retorcido, con la flor en forma de cuerno y anchas hojas, que cantaban también aquella noche y era creencia que el que oía su canto tenía la muerte segura. En Pasaron de la Vera creen que las que cantan en aquella sazón son las siemprevivas⁸⁰.

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 159 ss.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 168.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 182.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 200.

En páginas posteriores se afirma algo parecido sobre otras plantas:

También creen allí [en Extremadura] en las virtudes del helecho macho cogido la noche de San Juan. Según dicen, esta planta florece entre la sexta y la séptima campanada de las doce. Con la flor, el que la posea, es invisible y por eso se afirma que hay grandes luchas entre los diablos y las hadas para apoderarse de ella... Otra planta misteriosa de la «Sanjuanada» es el lino. En los pueblos de la alta Extremadura, como Granadilla, Ahigal y Gargantilla, creen que restregando la cabeza en un linar al salir el sol, crece el pelo rápidamente. Esto es causa de que las muchachas vayan a los campos sembrados con la ilusión de obtener hermosas crenchas en poco tiempo y de que los linares se estropeen. En esta creencia hay que distinguir varias cosas. En primer término hay un fondo de pensamiento mágico, según el cual lo semejante atrae a lo semejante, y por lo tanto unos linos hermosos producen al contacto cabellos hermosos. En segundo término hay que distinguir la idea de la eficacia del sol solsticial al salir por el horizonte, y en tercero la de la virtud del rocío que hay en el lino⁸¹.

El otro elemento omnipresente es el fuego. Siguiendo a Ciro Bayo, Caro Baroja nos trae el siguiente relato:

A Cuacos llegué vísperas de San Juan, en la noche, y como es consiguiente, hallé el vecindario entretenido con los preparativos de la verbena, fiesta que celebran los aldeanos con tanta o más alegría que la Nochebuena. Brillaban en los balcones linternas y faroles; algunos portales se exornaban con arcos y guirnaldas de verdura, y erizábanse en las calles más anchas barricadas de leña y trastos viejos, cuyo incendio esperaba con impaciencia la gente menuda. Los más traviesos habían prendido fuego a algunas hogueras y hacían auto de fe en judas, saltando y alborotando como diablillos⁸².

Dentro de los ritos curativos en la noche de San Juan, hay uno curioso que el autor cita textualmente de P. Hurtado:

Un Juan y una María llevan al niño quebrado al sitio en que vegeta el mimbrero (salix viminalis) que se ha elegido para la ceremonia, y en

⁸¹ *Ibid.*, p. 224.

⁸² *El peregrino entretenido (viaje romancesco)*, Madrid 1910, p. 173. Nota tomada de *La estación de amor*, p. 236.

tanto que ella lo desnuda, él hiende de arriba abajo uno de los tallos más grandes de la amentacea. Con los dos ramales en que ha quedado dividido, atados por sus extremidades superiores, forma un aro o círculo, y mientras dan las doce, pásandolo tres veces de un lado al otro por el aro, repitiendo este místico dialoguismo:

*Tomá allá, María
-¿Qué me entregas Juan? -
-Un niño quebrado
-¿Quién lo sanará? -
La virgen María
Y el señor San Juan*

Y algunos añaden:

*Y las tres personas
de la Santísima Trinidad:
Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén*

Hecho esto, y mientras María vuelve a vestir al rorro, su camarada Juan torna a unir los dos ramales del tallo hendido, y los liga fuertemente con una trenzadura o hilo de algodón. Si las dos partes del mimbre unidas de esta suerte se consolidan en una sola, es señal de que el niño curará de la hernia... En Las Hurdes, y otros puntos, sustituyen el tallo del mimbrero por la vástiga de un guindo⁸³.

Otra variable de esta noche son los ritos adivinatorios muy extendidos en toda la Península y donde se encuentran curiosidades como intentar ver el rostro del futuro novio en un barreño con agua clara o romper huevos frescos sobre un recipiente de agua para averiguar el oficio del futuro. En el caso concreto de Extremadura, la práctica consiste en cascar el huevo a las doce de la

⁸³ CARO BAROJA, J.: *La estación de amor*, p. 247. Un hecho idéntico se practicaba en Navarra y el mismo Caro Baroja se hace eco de esa costumbre en *Etnografía histórica de Navarra*, Vol. III, pp. 272-278. Sería interesante estudiar el origen de estos dos actos mágico-religiosos tan parecidos, pero tan distantes en su aspecto geográfico.

noche en muchos pueblos y en algunos, como en San Martín de Trevejo, van todos los jóvenes juntos al pilón de la fuente llevando un vaso con agua y su huevo⁸⁴. En páginas posteriores seguimos encontrando referencias a estas mismas prácticas adivinatorias:

Que el agua sea el elemento esencial en toda adivinación de la «Sanjuanada» -sigue afirmando Caro Baroja- lo revelan algunas creencias particulares. Así, por ejemplo, en Zorita de Extremadura los mozos que tengan la curiosidad de meter la cabeza y un candil encendido en un pozo, la noche de San Juan, ven su propio entierro [...]. A veces la adivinación en el agua se ve que ha estado asociado con el culto a antiguos númenes de las fuentes. Por ejemplo, en Trujillo, [...] se decía que en la fuente llamada de la Olalla vivía una «señora encantada» a la que los mozos y las mozas a las once y media de la noche de San Juan le preguntaban si se habían de casar en aquel año. Esperaban luego media hora, y a las doce justas afirmaban que se abrían dos pizarras de junto a la fuente y salía un carnero negro. Si el carnero pegaba unas cabriolas en la pradera de la fuente, el noviazgo no se consideraba como serio, pero si daba tres topetazos en las pizarras antes de entrar se consideraba la boda como segura⁸⁵.

El autor, por último, analiza las apariciones de seres fantásticos en la noche de San Juan. En Extremadura son muchas y variadas. Aparte de la “Serrena de la Vera”, que según la creencia se manifiesta en esa noche, hay otras no menos curiosas y coloristas. En Cabeza del Buey aparece una reina mora en la fuente de Velasco; en el término de Plasencia, un gigante dando grandes golpes con una maza para atemorizar a los buscadores de tesoros en una sala subterránea; en esta misma ciudad, un misterioso banquete servido por una bella judía; cerca de Cáceres, un negro que hace proposiciones a las muchachas; en Casar, un enano que mueve una conocida piedra como si fuera el mundo; en la Resbaladera de Alcáscar, una princesa portando calaveras y huesos humanos; en los Baños de Alanje, una divinidad acuática; en Jaraíz de la Vera, una infanta mora montando a un dragón en busca de un huevo no empo-

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 249.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 250.

llado que esconde un anillo mágico; en Malpartida de la Serena, un ser deforme que ruega a los transeúntes que le lleven la sangre de un gallo negro para recobrar la normalidad; en el castillo de Segura, una dama mora encantada contando estrellas; en Talavera la Vieja, una mora que hechiza a hombres y animales; en las Hurdes, una moza brava que cortó la lengua a un pastor que la había deshonrado; cerca de Zorita aparece otra mora... Es probable que tales apariciones estén vinculadas a viejas divinidades⁸⁶.

3.3. El estío festivo

Desde la Edad Media hasta el siglo XVII, con el nombre de “estío” se denominaba al verano, que abarcaba desde la fiesta de San Pedro y San Pablo hasta el final de las cosechas, dependiendo de las regiones de la Península. La variedad de cultivos y de climas también introduce en este período unas características más asimétricas que en los ciclos anteriores. La siega es la cosecha más importante debido a sus peculiaridades ligadas a la forma, a las cuadrillas y al trasiego de personal de sur a norte. La mayor parte de los ritos están ligados a la recolección y al fin de la cosecha. Al contrario que en los ciclos anteriores, en éste disminuyen los ritos mágico-religiosos encaminados a proteger y asegurar los intereses vitales y aumentan los estrictamente sociales: danzas festivas, encuentros gastronómicos y ferias para vender los productos y programar las nuevas inversiones. Es en este tiempo cuando se da el mayor número de corrida de toros. Caro Baroja, siguiendo a Álvarez Miranda en su obra *La religiones místicas* (Madrid 1961), subraya que éstas no son otra cosa que una fiesta secularizada y degradada de un viejo rito relacionado con la fecundidad.

Por lo que atañe a Extremadura y siguiendo el *Cancionero popular de Extremadura* de Bonifacio Gil García⁸⁷, el autor nos dice que la mayoría de los cantos de siega tenían un aire místico y quejumbroso, pero tampoco faltan los lúdicos y los obscenos.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 276-277.

⁸⁷ Cf. CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*, p. 23.

Tomando como referencia la obra de María Ángeles Sánchez⁸⁸ describe algunas fiestas ambientadas en esta última parte del ciclo astronómico:

En Torrejoncillo (Cáceres), a las diez de la noche de la víspera del día de la Concepción, que es el 8 de Diciembre, salen los «Paladines de la encamisada», a caballo, cubiertos de sábanas y con farolillos. Un estandarte de la Inmaculada corre las calles entre vítores y disparos durante tres o cuatro horas. Lo lleva un mayordomo. Algo parecido se hace en Jarandilla de la Vera conocido como «Los escobajos» donde salen jóvenes jinetes con teas y escobas⁸⁹.

De este pueblo de la comarca de la Vera se vuelve a ocupar Caro Baroja con motivo del análisis de las danzas en honor de la Virgen de Sopetrán. Es un baile de cintas que se ejecuta a modo de ofrenda, sin descanso y con ritmo sostenido. Su fin es dar gracias por los beneficios y dones recibidos⁹⁰.

Sobre las fiestas de toros, hay que subrayar la que se celebra en Logrosán (Cáceres) el último domingo de septiembre. En esta ocasión la fuente es el *Diccionario geográfico* de P. Madoz. Dice así el autor:

[...] había dos procesiones en honor de Nuestra Señora del Consuelo, a las asistían todos los pastores del contorno, porque se creía que se le apareció a uno de ellos. Y en la víspera solía correrse un toro, pero así: los pastores se armaban con grandes picas, formados en medio de la plaza de manera especial, como para iniciar una figura de baile o danza, e invocaban el nombre de la Virgen. El toro les acometía y quedaba alanceado por las picas inmóviles. Por la noche, los pastores, que dedicaban la victoria a su patrona, andaban por el pueblo en cuadrillas, vitoreándola⁹¹.

Relacionado también con el mundo de los toros, Caro Baroja nos menciona una variable curiosa estrictamente femenina.

⁸⁸ Cf. *Guía de fiestas populares de España*, Madrid 1982.

⁸⁹ CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*, p. 147.

⁹⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 177.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 248.

El día 24 de Agosto en Montehermoso (Cáceres), se celebra la pintoresca fiesta que se llama «vaca-mozas». Una parte selecta de las muchachas del pueblo, constituyendo comitiva en la que van una de capitana, otra de abanderada, varias alabarderas y algunas que denominan «espantaperros», marchan, con la bandera de San Bartolomé, que es el patrono, hacia la casa del alcalde, y allí le «piden toro». En el trayecto, al son de un tamboril y la flauta, van las alabarderas bailando una danza de saltos y lanzando sus alabardas, que recogen también, al aire. Se para en ocasiones y en estas paradas se repite siempre lo mismo: la capitana persigue a la abanderada que se defiende bailando, y que en un momento dado deja la bandera en el suelo. La capitana alabardera intenta cogerla, pero la abanderada lo evita. Después la abanderada, prosiguiendo su danza, agita la bandera alrededor de la capitana, que ocupa en centro de un círculo que forman los espectadores. Llegadas a la casa del alcalde, «piden toro» a la autoridad, que se niega la primera y la segunda vez que hacen tal petición, pero que a la tercera accede al deseo y manda echar un novillo a la plaza, que torearán las mozas primero, y al que luego torearán también los novios y pretendientes respectivos⁹².

Aunque no son fiestas muy corrientes, el autor señala que se dan igualmente en otros pueblos como en Casas de Millán, también de la provincia de Cáceres. Se trata de dos días en los que se sueltan *chotas* para que sean toreadas por mujeres⁹³.

4. ESTUDIOS MONOGRÁFICOS

En esta última parte del artículo analizaremos tres estudios realizados por Caro Baroja sobre temas estrictamente extremeños: *El toro de San Marco*, *La serrana de la Vera* y *Dédalo, Ícaro y Rodrigo Alemán*. El primero de ellos aparece ya en los primeros escritos y responde al interés por desvelar el nexo entre antiguos ritos paganos y su pervivencia en el santoral cristiano; los otros dos, en cambio, están relacionados, como ya dijimos, con la tesis antievhemerista defendida por el autor. Así se explica que ambas investigaciones guarden la misma lógica interna y también, posiblemente, la misma arbitrariedad especulativa.

⁹² *Ibid.*, pp. 270-271.

⁹³ Cf. *Ibid.*...

4.1. El Toro de San Marcos

Caro Baroja estudia este caso en una obra cuyo título es todo ya un manifiesto de su contenido: *Ritos y Mitos Equívocos*, una recopilación de estudios hechos en distintos momentos. Sobre el toro de San Marcos⁹⁴ subraya en el prólogo a la primera edición que no es fácil reducirlo a ningún rito clásico de modo positivo y que tiene un claro carácter equívoco⁹⁵. Y desde una lectura diacrónica afirma que tal celebración, que cae el 25 de abril, corresponde a las fiestas romanas llamadas “Rubigalia” o “Robigalia”, “que estaban destinadas a preservar a los trigos de la roña = ‘robigo’ o ‘rubigo’, de la que los latinos habían hecho una divinidad: ‘Robigo’ o ‘Robigus’”⁹⁶. De ahí también la relación de San Marco con las diferentes creencias agrícolas en la Península⁹⁷. En este contexto afronta el estudio del toro de San Marcos en las Brozas, cerca de Alcántara (Cáceres). Para su análisis histórico-filológico parte de la obra de Feijoo, *Theatro crítico universal, o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes...*, así como sus *Cartas eruditas*. En este caso concreto cita la primera obra mencionada:

Notorio es á toda España el culto (si se puede llamar culto) que al glorioso Evangelista San Marcos se dá en su día en algunos Lugares de Extremadura; aunque el modo con que se refiere es algo vario. Puede ser que la variedad no esté precisamente en la relación sino en el hecho; esto es, que en diferentes Lugares de aquella Provincia, en orden á una ú otra circunstancia, sea la práctica diferente. Lo que comúnmente se dice, es, que la víspera de San Marcos, los Mayordomos de una Cofradía instituida en obsequio del Santo, van al Monte, donde está la vacada, y escogiendo con los ojos el Toro que les parece, le ponen el nombre de Marcos, y llamándole luego en nombre de el Santo Evangelista, el Toro sale de la Vacada, y olvidado no sólo de su nativa ferocidad, mas aún al parecer de su esencial irracionalidad, los vá siguiendo pacífico a la Iglesia, donde con la misma mansedumbre assiste a las Vísperas solemnes, y el día siguiente á la missa y Processión, hasta que se acaban los Divinos Oficios, los cuales feneci-

⁹⁴ Sobre la bibliografía véase MARCOS ARÉVALO, J.: *La construcción de la antropología social extremeña*, ERE, Cáceres 1995, p. 62 (nota 52).

⁹⁵ Cf. *Ritos y Mitos Equívocos*, p. 19.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 77.

⁹⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 79.

dos, recobrando la fiereza, parte disparado al Monte, sin que nadie osse ponérsele delante. Entretanto que está en la Iglesia se dexa manexar, y hacer alhagos de todo el Mundo, y las mugeres suelen ponerle guirnaldas de flores, y roscas de pan en cabeza y hastas. Hay quienes dicen que acabadas las Vísperas se vuelve al monte, y el día siguiente vuelven por él para la Missa; pero la voz más común es que no hace más que dos viages, uno de ida y otro de vuelta. A alguno, ó algunos, oí decir que no el Mayordomo de la Cofradía, sino el Cura de la Parroquia, vestido, y acompañado en la forma misma que cuando celebra los Oficios Divinos, vá á vuscar y conjurar el Toro. También un testigo ocular me dixo que en un caso en que él se halló presente, el Toro estaba recogido en un corral, y de allí fué á sacarle el Cura, vestido, y acompañando, como hemos dicho, aunque por más conjuros que hizo, el Toro no quiso obedecerle⁹⁸.

Hay otros testimonios más antiguos, pero no dejan de ser descripciones con distintos matices; en alguno de ellos se apunta la posibilidad de que se sometiera al toro a una intoxicación etílica durante los actos litúrgicos con el fin de amansar la bravura de estos animales. En lo que sí hace hincapié es en la continuidad pagano-cristiana del rito. La misma Iglesia, desde Clemente VIII (1592-1605) hasta autores tan representativos del sentir católico como Menéndez Pelayo, sin olvidar al ya citado Feijoo, ha considerado esta festividad «como supersticiosa, gentílica e idolátrica»⁹⁹. Clemente VIII se quejaba del aspecto pagano y poco edificante del acto, en el «que las mujeres adoptan, mientras la bestia está en el templo, una actitud escandalosa, riendo y acariciándola»¹⁰⁰. En parecidos términos se expresa Feijoo:

La gente mira más al toro que al sacerdote y Altar; o por mejor decir, en el Toro pone toda la atención; muchachos y muchachas están en continuados juguetes con él; con esta ocasión, todo el Templo incesantemente resuena con risadas; y no pocas veces el Sagrado Pavimento se ensucia con las inmundicias del bruto¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 84.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 87.

Pero a pesar de este sentir general sobre su aspecto pagano del ritual, ninguno -afirma Caro Baroja- se ocupó de determinar el origen y la posible semejanza con otros más antiguos¹⁰². Para su estudio él parte de los siguientes elementos:

I) El hecho de que se nombre a un toro el día de la fiesta con el nombre del Santo.

II) El de que se le lleve al templo.

III) El de que las mujeres le adoren y adornen con flores, luces y roscos de pan.

IV) El de embriagarlo¹⁰³.

A estas características generales, hay que añadir otras secundarias, pero no por eso de menos importancia en la comprensión diacrónica del rito. Son las siguientes:

a) El silencio observado por el mayordomo de la cofradía de las Brozas, hasta que dirige al animal las palabras rituales.

b) El que tanto éste como los cofrades, en las mismas Brozas, fueran con unas varillas en las manos a buscarles, según el testimonio de Fray Francisco de Coria.

c) El que se sacaran deducciones de la actitud del toro¹⁰⁴.

El autor añade que se trata de un rito insólito y más teniendo en cuenta que un animal vivo represente a un santo. Es verdad, sigue razonando, que Extremadura fue sometida a una “romanización intensa», pero no sería riguroso relacionar el toro de San Marcos con una víctima cualquiera de los antiguos sacrificios porque los tres momentos del culto romano son: adorno y conducción de la víctima; consagración e inmolación y, por último, el reparto de sus carnes entre la divinidad y los presentes. En cuanto a la intención, “podía ser propiciatorio, de acción de gracias, purificadorio o expiatorio”¹⁰⁵. Caro Baroja sostiene que este modelo, el romano, parece alejarse del ritual extremeño, tan-

¹⁰² Cf. *Ibíd.*, p. 98.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 99.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 103.

to en la forma como en el fondo. No así un ritual relacionado con Dionysos. Siguiendo en este caso las investigaciones realizadas por Frazer en *The Golden Bough, Part. V Spirits of the Corn and of the Wild*, tomo I, (Londres 1933), el autor encuentra un gran paralelismo entre el toro de San Marcos y el ritual dionisiaco. Estas son las coincidencias más significativas:

- 1) Identificación con un toro.
- 2) Selección de un toro que representa al santo y al dios en una fiesta anual determinada por unos hombres que deben cumplir ciertos preceptos.
- 3) Conducción al templo del toro.
- 4) Culto especial de las mujeres al toro.
- 5) Relación de este toro con el vino¹⁰⁶.

El problema es ¿cómo ha podido llegar este ritual griego a la vieja provincia romana situada en la parte más occidental del Imperio? Después de citar varios estudios arqueológicos sobre la presencia de la cultura griega y de los cultos dionisiacos en la Lusitania¹⁰⁷, deja la puerta abierta a una dependencia real entre ambos rituales. Pero años más tarde, en 1973, Caro Baroja nos recordará que dicha conexión queda muy en el aire¹⁰⁸.

4.2. La Serrana de la Vera

Las fuentes de esta leyenda popular son la literatura de cordel y la tradición oral. En el primer caso hay más de una publicación y en el segundo la transmisión está muy localizada en el entorno geográfico de la misma leyenda. El problema crucial para el autor consiste en desentrañar el origen y la antigüedad de las distintas fuentes para hacer una interpretación coherente de sus implicaciones míticas¹⁰⁹. La primera publicación data de 1946 y en el mismo

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 108.

¹⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 108 ss.

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 110.

¹⁰⁹ Independientemente del estudio de Caro Baroja, sobre el tema hay una abundante bibliografía. Véase MARCOS ARÉVALO, J.: *La construcción de la antropología social extremeña*, p. 59 (nota 40).

título ya encontramos la tesis¹¹⁰ de lo que será su estudio definitivo a partir de 1973 con motivo del viaje de trabajo de campo a Garganta de la Olla en compañía de Antonio Cid. Cuando escribe la redacción definitiva sobre la “Serrana”, ya había publicado, siguiendo a J. M. Barandiarán¹¹¹, un estudio sobre una de las leyendas más significativas de la cultura vasca: «Mari»¹¹². Y este hecho no es una coincidencia inocente, porque el paralelismo entre «Mari» y la «Serrana de la Vera», como númenes de la montaña, va a ser asombroso¹¹³. Pero aún hay algo más importante en ese paralelismo: la interpretación antievhemerista de ambas leyendas.

Para su estudio de la «Serrana» parte del análisis del entorno orográfico del origen de la leyenda, un hecho en perfecta sintonía con su axioma acerca del nexo entre realidad circundante y elemento mítico. Con este fin, Caro Baroja nos muestra un mapa muy elemental de la zona de Garganta de la Olla¹¹⁴ realizado por su propio puño. En él nos indica que estamos ante “pura sierra» donde sobresale, por sus características físicas de caminos quebrados, la sierra conocida como de las «tormentas» o «tormentos”. A continuación analiza la versión de Azedo de Berrueza¹¹⁵:

- 1 «Allá en Garganta la Olla,
 en la Vera de Plasencia,
 salteóme una serrana,
 blanca, rubia, ojimorena.
- 5 Trae el cabello trenzado
 debajo de una montera,

¹¹⁰ Cf. «¿Es de origen mítico la ‘leyenda’ de la Serrana de la Vera?», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II (1946), pp. 568-572.

¹¹¹ Cf. BARANDIARÁN, J. M.: *Diccionario de mitología vasca*, Txertoa, San Sebastián 1984, p. 127 ss. y *Mitología del pueblo vasco*, Etor, San Sebastián 1990, p. 33 ss.

¹¹² Cf. CARO BAROJA, J.: *Algunos mitos españoles*, p. 46 y *Los vascos. Etnología*, p. 249.

¹¹³ Fernando FLORES DEL MANZANO, en su obra ya citada, hace igualmente alusión a este posible paralelismo (Cf. *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, p. 193).

¹¹⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 270.

¹¹⁵ Es un escritor del siglo XVIII nacido en Jarandilla de la Vera.

y porque no la estorbara,
muy corta la faldamenta.
Entre los montes andaba
10 de una en otra ribera,
con una honda en sus manos,
y en sus hombros una flecha.
Tomárame por la mano
y me llevara a su cueva;
1 5 por el camino que iba,
tantas de las cruces viera.
Atrevíme y preguntéle
qué cruces eran aquéllas,
y me respondió diciendo
20 que de hombres que muerto hubiera.
Esto me responde y dice
como entre medio risueña:
-Y así haré de ti, cuitado,
cuando mi voluntad sea.
25 Díome yesca y pedernal
para que lumbre encendiera
y mientras que la encendía
aliña una grande cena.
De perdices y conejos
30 su pretina saca llena,
y después de haber cenado
me dice:
-Cierra la puerta.
Hago que la cierro,
Y la dejé entreabierta:
35 desnudóse y desnudéme
y me hace acostar con ella.
Cansada de sus deleites
muy bien dormida se queda,
y en sintiéndola dormida,

- 40 sálgome la puerta afuera.
 Los zapatos en la mano
 llevo porque no me sienta,
 y poco a poco me salgo,
 y camino a la ligera.
- 45 Más de una legua había andado
 sin revolver la cabeza,
 y cuando mal me pensé
 yo la cabeza volviera,
 y en esto la vi venir
- 50 bramando como una fiera,
 saltando de canto en canto,
 brincando de peña en peña
 -Aguarda -me dice-, aguarda;
 espera, mancebo, espera:
- 55 me llevarás una carta
 escrita para mi tierra.
 Toma llévala a mi padre;
 dirásle que quedo buena.
 -Enviadla vos con otro,
- 60 o ser vos la mensajera”.

A continuación la compara con la versión de García Matos, recogida por Ramón Menéndez Pidal en su *Flor nueva de romances viejos* (Buenos Aires, 1938), y cuya tesis central es que se trata de la última evolución de la «serranilla medieval»¹¹⁶. También nos ofrece otras como la de Julio Ateneo¹¹⁷ y la recogida por María Goyri de Menéndez Pidal que parece tener algunas semejanzas con otras aparecidas en distintas zonas geográficas de la Península¹¹⁸.

¹¹⁶ Cf. CARO BAROJA, J.: *Ritos y Mitos Equívocos*, p. 276.

¹¹⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 276.

¹¹⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 278.

La intención de Caro Baroja es demostrar que no estamos ante «variantes» de un romance antiguo, sino ante distintas versiones de un “arquetipo” donde juega un papel determinante el entorno geográfico. El autor reforzará esta idea subrayando que la primera versión, la de Azedo de la Berrueza, está narrada en primera persona, igual que la recogida en la tradición oral de Garganta de la Olla. El antropólogo español no está haciendo otra cosa que demostrar lo que ya adelantó en 1946: que la leyenda de la Serrana de la Vera es de origen mítico. Pero veamos la lógica interna de su razonamiento. Sin negar un trasfondo real de la leyenda, un posible drama rural en parte popularizado por las adaptaciones literarias de Lope de Vega y Vélez de Guevara en la línea evhemerista, Caro Baroja, con algunas reservas, se inclina por la solución contraria. Los antepasados remotos de Garganta de la Olla pudieron muy bien adaptar la idea muy extendida de un *numen* terrorífico parecido al mito de Diana y que habitaba en otras zonas igualmente montañosas, a un hecho real en el contexto del paisaje de su sierra¹¹⁹. Para empezar hace hincapié en el carácter de «Polifemo hembra» (versiones que la hacen «hija de una yegua») y en algunas referencias que la asemejan al ya citado mito vasco de «Mari» como *numen* de la montaña. Estamos, por tanto, ante la aplicación de la tesis antievhemerista: la conciencia popular ha tomado un viejo «arquetipo» mítico y le ha dado vida con una historia local en un paisaje que reunía todas las condiciones para recrearlo. En líneas posteriores intenta despejar algunos puntos que aparecen en la leyenda y pueden poner en entredicho su tesis¹²⁰. Después de criticar algunas teorías sobre la continuidad mecánica de los mitos en el tiempo, como la de Jon Cuthbert Lawson en su obra *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910), Caro Baroja termina sosteniendo, en la línea de todo lo afirmado, que *númenes* de las montañas, como el de «Mari» o «Dama» en el País Vasco, han existido en toda la Península y cuya estructura narrativa recuerda al «arquetipo» del mito de Diana. Es su tesis final sobre la leyenda de la «Serrana de la Vera»; una tesis que, como mínimo, suscita más de una perplejidad por ese empeño de aplicar de forma mecánica la teoría antievhemerista a supuestos hechos reales.

¹¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 291.

¹²⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 294.

4.3. La leyenda del hombre que voló en Plasencia

Es el tercer tema monográfico y también en este caso¹²¹ encontramos que aplica la teoría antievhemerista a una leyenda oscura ambientada en la ciudad de Plasencia (Cáceres). Al igual que en el caso de la “Serrana”, se parte de un supuesto ideal, de un arquetipo (el mito clásico de Dédalo e Ícaro) y se aplica a un personaje concreto. La idea de Caro Baroja es que la mencionada leyenda está relacionada con Rodrigo Alemán y todos sus argumentos están encaminados a demostrar cómo, en un momento dado, se termina identificando este personaje real con un modelo griego. Para justificar esta teoría lo primero que hace es acotar las fuentes históricas de la leyenda. En primer lugar cita al humanista español José Luis de la Cerda (1560-1643). El texto es de 1608 y la idea central es que el “hombre que voló” lo hizo para escapar de las autoridades civiles y acogerse a la protección eclesial, un hecho muy común en la época. La segunda fuente, más de cien años después, es de Antonio Ponz. En este caso aparece la asociación entre el autor de la “Sillería del coro” (no el nombre) y el personaje que realizó el vuelo y el lugar donde cayó: la “dehesa de los caballos”. Añade, incluso, las distintas versiones por las que el mencionado autor de la sillería podría encontrarse en el castillo o en la torre de la Iglesia¹²², así como las razones de su prisión¹²³. Termina afirmando Caro Baroja que Ponz no menciona en ningún momento la cronología de las versiones, ni cómo se llamaba el protagonista del vuelo, ni de dónde era. Él, en cambio, identifica el personaje con Rodrigo Alemán y aventura que puede reconstruir los motivos por los que se le atribuyeron al tallista flamenco acciones semejantes a las de Dédalo. En primer lugar sitúa su trabajo en la catedral de Plasencia entre 1497 y 1503; a continuación analiza la posible intencionalidad moral de los motivos representados en la sillería de la catedral y en otras como las de Toledo y Zamora. Caro Baroja considera que Rodrigo Alemán, al igual que el Bosco, en ningún caso esculpe escenas irreverentes con fines anticlericales, sino relieves satíricos con los que pretende censurar a la sociedad de la época. Pero con la Contrarreforma su obra empezó a ser vista con recelo por la nueva

¹²¹ Cf. CARO BAROJA, J.: *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza Editorial, Madrid 1968, pp. 159-170.

¹²² Cf. *Ibíd.*, p. 163.

¹²³ Cf. *Ibíd.*, p. 163 y ss.

sensibilidad religiosa y terminó pasando al olvido por la imposición de otros gustos estéticos. Es en ese proceso donde se produce la identificación entre Rodrigo Alemán y el mito clásico. Después de rechazar algunas hipótesis por poco verosímiles, termina afirmando que se le aplicó el mito clásico por cierto paralelismo entre él y Dédalo e Ícaro, y por dar al pueblo una explicación de parte de su obra¹²⁴. Esta es la conclusión final:

Rodrigo Alemán se presentó a la imaginación popular como un Icaro dentro de sus creencias cristianas, como un hombre soberbio que se quiso equiparar a Dios mismo y que cayó por lo mismo. Cayó a los efectos de un conjuro ortodoxo, como cualquier mago, hechicero o espíritu demoniaco. La lección es clara. La explicación de las obscenidades, licencias y censuras que esculpió también. Todo partiendo de la crisis de conciencia de la segunda mitad del siglo XVI, incomprendido en absoluto para lo que se creía aun a la mitad segunda del XV; o cuando no incomprendido, dubitativo¹²⁵.

Como puede verse, de nuevo aparece la *tesis ideal* (arquetipo) que se aplica de manera claramente forzada a una situación real, en este caso a Rodrigo Alemán. Insistimos que se trata de un método especulativo y excesivamente anclado en la teoría antievhemerista defendida por el autor. Una idea que sólo puede ser aceptada parcialmente y cuya aplicación a casos reales es muy limitada.

Con estas líneas cerramos este artículo sobre la presencia de Extremadura en la obra etnohistórica del *Premio Nacional de las Letras Españolas* de 1985. Es evidente que no hemos agotado todos los temas, apenas hemos sobrevolado por los siglos XVI y XVII tan queridos por el autor, pero sí hemos afrontado los hechos más significativos, y con ello creemos haber aportado un modesto material sobre un campo inédito: la presencia de nuestra región en las investigaciones de uno de los autores más prolifos en el mundo de las ciencias sociales de las últimas décadas.

¹²⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 168.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 169