

---

*Julio Caro Baroja*

---

## *Caracterizaciones del labrador*

- I. El labrador en su valoración máxima y mínima.
- II. La concepción del Mundo del labrador.
- III. La religión y el trabajo.
- IV. La fiesta campesina.
- V. Problemas histórico-culturales.
- VI. Comparaciones y dependencias a distancia.
- VII. ¿Estructuras? ¿Funciones?

### I

Es un tópico antiguo el colocar a los labradores en la base del «cuerpo social» como si fueran los pies de éste (1). En el caso, como en tantos otros, la caracterización nos puede servir de punto de arranque: pero nada más. Luego, al punto, tendremos que contar con matices, contradicciones y estimaciones distintas.

Ahora hay que precisar ante qué tipo de labradores estamos y en qué época de un desenvolvimiento general de

---

(1) Se da aquí un capítulo de mi obra *Las formas complejas de la vida religiosa*.

---

la conciencia religiosa campesina, porque claro es que sólo de modo muy secundario hemos de tener en cuenta lo que en términos «sociológicos» han dicho algunos autores respecto a la «religión de los campesinos», utilizando lo mismo testimonios sobre los mayas que sobre pueblos de la Antigüedad o la Edad Media europea, o Babilonia, etc. (2).

Habrá que indicar también ahora, antes de proseguir, que a la palabra «labrador» se le da un contenido, no siempre exacto, en relación con el lugar que ocupa y en que reside. Este texto de Covarrubias lo expresa: «Se dize no sólo el que actualmente labra la tierra, pero el que vive en la aldea; porque las aldeas se hizieron para que en ellas se recogiesen con sus bueyes, mulas y hato los que labravan las tierras vezinas, y concurriendo muchos en un puesto hizieron los lugares y aldeas; y comúnmente los que viven en ellas se ocupan poco o mucho en cultivar la tierra y labrar los campos» (3).

Es decir, que hay una caracterización según la cual la forma de vivir en espacios determinados, con animales y tierras, está prefijada, establecida. Esta forma dará también una primera caracterización cultural, como veremos. Pero una cosa es la caracterización cultural y otra la reflexión política. El labrador español de los siglos XVI y XVII es un hombre sobre el que pesan muchos siglos de tradición en su trabajo; muchos tópicos, viejos también, en su consideración.

Un texto que viene a condensar muchos pensamientos tópicos de éstos acerca de la significación del labrador en el estado o república se halla en el «Tratado del Príncipe cristiano», del Padre Rivadeneira, en el capítulo que se titula «Que el príncipe debe procurar que su reino sea rico y abundante, y que los labradores y mercaderes sean favorecidos» (4). Allí se puede ver la esencia de la concepción antigua, medieval también; el labrador esforzado será más propio también para la milicia, en caso de guerra, que el

---

(2) J. Wach, *Sociología de la Religión*, págs. 385-393.

(3) *Tesoro*, pág. 746.

(4) Libro II, capítulo XI: *Obras escogidas...*, B. A. E., LX, pág. 537 a-b.

mercader: menos apegado éste a la tierra, con bienes portátiles y mudables, según la conveniencia. Platón, Cicerón, Virgilio, etc., serán las autoridades antiguas de Rivadeneira. Las «Partidas», como texto medieval, y el portugués Jerónimo Osorio, como autor más moderno del que el jesuita hacía gran caso.

El labrador —otro tópico— es más puro de costumbres e inocente. Unido a éste se halla el de que en los pueblos grandes, villas y ciudades, hay mucha corrupción, especialmente sexual; en las aldeas no se conoce tanta malicia. Se indicará esto al final de «El Crotalón», con referencia a Valladolid, al parecer (5). La idealización del amor campesino en las comedias posteriores a este texto es algo conocidísimo. El «*beatus ille*» tiene también muchas formas de expresión. Oigamos a Fray Antonio de Guevara cantar la vida de aldea: «...el día de las fiesta repica mucho el sacristán, riega el día antes la iglesia, empina quando tañe las campanas, canta a su hora la missa, viste sobrepelliz el sacristán, hincha y alimpia la lámpara, dan pan bendito el domingo, echan las fiestas de entresemana, declara el cura el Evangelio, descomulgan a los que no han diezclado, hazen después de missa concejo, matan para los enfermos carnero, vistense los sayos de fiesta, offrescen aquel día todos, juegan a la tarde al hurón, tocan en la plaza el tamborino, bailan las moças so el alamo, luchan los moços en el prado, andan los muchachos con cayados, visitanse los desposados; y aun si es la vocación del pueblo, no es mucho que corran un toro» (6).

La religiosidad, unida a la sencillez y a la comodidad. Hablaríamos, también, de primigeneidad. Lo más antiguo es lo mejor con arreglo a pensamientos de moralistas muy viejos. La nuestra es la Edad de Hierro, lo mismo en el poema de Hesiodo (7) que en el discurso de Don Quijote (8);

(5) *Orígenes de la novela* II, N-B. A. E., VII. pág. 299 b (canto vigésimo y último).

(6) *Menosprecio de corte...* ed. de M. Martínez de Burgos (Madrid, 1915), págs. 129-130 (capítulo VII).

(7) Las páginas que dedica Werner Jaeger. *Paideia. Los ideales de la Cultura griega* I (México, 1967), págs. 67-83, son de mucha importancia para entender ideas posteriormente elaboradas.

(8) Véase la 6.

en el siglo VII a. de J. C. que a fines del siglo XVI o comienzos del XVII, después. Si la vida del campo es la «vida antigua», como creen varios poetas renacentistas, claro es que estará más relacionada con la inocencia primitiva, e incluso la abundancia, que otros tipos de vivir.

En términos generales, la idea queda expresada en el metro XXIX de los «Problemas», de Villalobos:

«Y ¿Por qué los labradores  
quieren hacerse escuderos,  
y por qué los ganaderos,  
quieren hacerse señores?  
Dejan vida descansada  
y dejan vida abundosa,  
toman la muy peligrosa,  
toman la muy fatigada» (9)

Pero empecemos a dar un giro. La fuerza de estos tópicos y de otros más que utilizó Fray Antonio de Guevara en su «Menosprecio de corte y alabanza de aldea», editada con otras obras del mismo en 1539 (10), y sobre los que volveremos, no quita virtud a todo cuanto de malo se dice de los labradores y de su vida en otros textos. Se insiste, así, unas veces, en la pusilanimidad del campesino:

«Son tan acobardados para eso los labradores, que nunca se atreven a hazer mudança de la tierra donde naçen: porque unas leguas de sus lugares les parece que son las Indias: y imaginan que ay alla gentes que comen los hombres vivos». Esto se lee en el cuarto canto del gallo de «El Crotalón» con referencia a los labradores pobres, vasallos de señores codiciosos (11). Otras veces se insiste en su mala fe.

En su revisión de oficios y «estados de vivir», comienza Pineda con los labradores y en boca de uno de los que hablan en sus «Diálogos»; que es señor de heredades fuer-

(9) *Curiosidades bibliográficas*, B. A. E., XXXVI, pág. 425 a.

(10) Véase la edición citada antes, págs. 105-127 (Capítulos V-VI. Privilegios de la vida aldeana).

(11) *Orígenes de la novela* II, N-B. A. E., VII, pág. 167 b.

tes, pone una diatriba violentísima contra ellos: son ignorantes como nadie, tercos en su necedad, pertinaces: «Sobre haberlos de hacer pagar las rentas de las heredades, han de ser llevados a la cárcel, y después dicen, donde se hallan, que los robamos, y que no trabajan sino para nosotros; y si les quitamos los arrendamientos, dicen que con hambre los queremos sacar del mundo, y, si por algún año escaso de los frutos de la tierra los esperamos hasta otro, en que cojan más, no bastamos a cobrar dellos sin rencillas; y, como con la necesidad se nos meten hasta los hogares, piando como gorriones de invierno por algún granillo, así en viéndose con un silo de trigo y un puerco muerto y una pipa de vino, no nos estiman en el ribete bermejo de su caperuza. Guárdeos Dios de su furia cuando se juntan a consejo sobre si moverán pleitos contra los señores; que el uno se ofrece a trotar los caminos y el otro que socorrerá con dineros para el pleito, y el otro que con trigo, y el otro que con vino en echando la cuba, y otros votan a sancto Viceto de vender sus hijos para ello, y aun otros, que son más acedos, se traban de las barbas, jurando que, aunque sepan comer mujer e hijos, no desampararán el pleito» (12). Un terrateniente moderno no diría cosa distinta en un momento de cólera.

Pero ahora viene la descripción de un alboroto. Sigue Policrónico: «Contaros quiero lo que me aconteció con los de un lugar de más de cuatrocientos vecinos, que avisado estar todos en la plaza bufando que ni a mi persona perdonarían, si me cogiesen en competente lugar, me fui allá con dos criados, avisados que arrancasen de sus espadas, cuando me viesen dar un cocorrón a uno con una vara que tenía en la mano: y, en llegando fueron pocos los que se me saludaron y menos los que se me descaperuzaron, y algunos los que me volvieron las espaldas; y yo, careándome con uno, que juega mucho de lengua, cuando se tratan negocios contra mí, y, comenzándole a henchir de bellaco, le dí un par de palos, y, como mis criados desenvainasen, diciendo mueran los traidores, y repicasen los broqueles con los pomos de las espadas, levantaron todos una gritería que no

---

(12) *Diálogos familiares* cit., col. cit., III, págs. 253 b, 254 a (diálogo XVIII, b XXIII).

quedó grajo ni cigüeña en la torre, que no se espantó, y, diciendo: muertos somos, echaron a huir unos sobre otros, y se hollaron y atropellaron, de manera que quedaron descalabrados y repisados más de docena y media. Y por consejo del cura me vinieron a pedir perdón y me llevaron dos docenas de gallinas y otras tantas perdices: y yo los remití a mi mujer, que como ella lo concertase, así se concluyese, y ella les cargó la mano y les añadió a la penitencia una docena de carros para traer nuestra casa de allí a la ciudad; y con esto se allanaron ya cuanto. Y entendí que con razón declaran los cuerdos el nombre de villanos, quiere decir llanos por fuerza» (13).

Este texto, de un realismo terrible, deja mal sabor. Aunque luego venga la defensa de los labradores, toda la erudición clásica que se acumula en ella no palia su efecto (14): unos son los pobres arrendatarios de un viejo malhumorado en la Sevilla de Felipe II. Otros, los reyes y héroes dados a la agricultura, e incluso los labriegos horacianos o de comedia tardía: «El villano en su rincón». El otro «villano» es el más conocido, sin embargo. Oigamos, otra vez, a Covarrubias, al tratar de las villas rústicas, en el sentido más estricto de la palabra: con tierras señoriales y viviendas apartadas: «Los que aquí viven se llaman propiamente villanos y como tienen poco trato con la gente de ciudad, son de su condición muy rústicos y desapazibles. El día de oy —añade— llamamos villas los lugares de gente más morigerada, y sonles inferiores los aldeanos que habitan en otros lugares pequeños dichas aldeas; como quiera que sea los unos y los otros son opuestos al estado de los hidalgos» (15). Esta oposición será lugar común, utilizado mucho en pasos, entremeses e incluso comedias; pero ahora hemos de destacar las contradicciones aparentes en la conceptualización de labrador, el aldeano, el villano, o si se quiere el rústico y su oposición al hombre de ciudad y al hidalgo. A veces la rusticidad llega a grados extremos. Porque hay villanos y villanos, labradores y labradores. En

(13) *Diálogos familiares*, cit., ed. cit., III, pág. 254 a (diálogo XVIII, b XXIII)

(14) *Diálogos familiares*, cit., ed. cit., III, págs. 254 b-256 b (diálogo XVIII, b XXIV) y 256 b, 259 a (diálogo XVIII, b XXV).

(15) *Tesoro...*, ed. cit., pág. 1008 b.

el siglo XVI mismo existía la conciencia de que ciertas regiones de la península contenían una población rústica con caracteres diferenciados desde el punto de vista cultural y religioso: porque se hallaban más aisladas y peor asistidas que otras en lo espiritual. Recordemos algunos ejemplos.

Cuenta Fray Luis de Granada en la vida del arzobispo de Braga, Fray Bartolomé de los Mártires, que en aquel arzobispado había una tierra montuosa, llamada el Barroso, que estaba muy desamparada de sacerdotes, de suerte que los campesinos que vivían en ella tenían ideas muy simples y equivocadas de la religión.

Así, por ejemplo, el arzobispo, en visita, se encontró con cierto viejo al que le preguntó cuántos eran los mandamientos y el viejo le respondió que diez. Pero preguntándole luego cuáles eran éstos le mostró los diez dedos de la mano. Llegando a un poblado, los que le hacían recibimiento cantaban como canto devoto: «Bendita sea la Santísima Trinidad, hermana de Nuestra Señora» (16). De estas anécdotas podrían recogerse muchas, posteriores, entre las que no faltan las inventadas para burlarse unos pueblos de otros, distintas regiones entre sí.

Pero en algún caso el criterio de gradación cultural se aplica a hechos que normalmente se interpretan de otra manera. Fray Alfonso de Castro es conocido por su tratado contra todas las herejías. Pues bien, en él hay un curioso párrafo en el que encarece los peligros de no oír con frecuencia la palabra de Dios. Esta deficiencia la utiliza el demonio y lo demuestra con el testimonio de lo que había ocurrido unos diez años antes de que escribiera, «en aquella parte de Cantabria que se llama ahora Navarra y Vizcaya», entre los que habitan las montañas; se habían encontrado entre ellos como practicados errores diversos, muchas supersticiones, varias formas de idolatría, hasta tal punto —continúa— que veneraban al demonio mismo en figura caprina. Esto se vio que ocurría, en secreto, desde hacía mucho y que en el culto participaban tantas mujeres como hombres, mujeres

---

(16) *Obras...* III, B. A. E., X, pág. 440 a (cap. VII).

siempre más fáciles de seducir por el demonio mismo. En un grado no tan alto se había hallado que ocurría algo similar entre los astures y gallegos y otros pueblos vecinos, entre los cuales raramente se oía la voz de los predicadores, por lo cual conservan las supersticiones y ritos gentílicos. Y termina rotundo: «La responsabilidad de esto en parte cae sobre los prelados y pastores de almas de aquellas partes» (17). Este texto podría darnos una pista curiosa a seguir.

## II

El labriego es la base de la sociedad civil. Es inocente, fuerte, honrado. Pero, por otra parte, el villano es miserable, atrasado, inculto. La «villanía» es la acción que le caracteriza más. ¿Qué ámbito religioso puede suponer la vida de un ser que, de un lado, se presenta como cargado de cualidades básicas, indispensables para la buena marcha del estado, y de otro como un bárbaro, lleno de malas intenciones? A esto hemos de procurar contestar ahora, analizando más tópicos y contrastando realidades.

Max Weber, en su estudio generalizado de estado, clases y religión, dedicó algunos párrafos a caracterizar la religiosidad de los campesinos («Die Religiosität des Bauern-tums») (18). La idea de que allá donde se da una sociedad campesina se dan también ciertas formas de religiosidad la ilustra con ejemplos de muy diverso origen.

No será, sin embargo, los que más pueden servirnos ahora en nuestro empeño (menos los de algunos seguidores que han embrollado su método). Nuestro método es el de fijar algunos rasgos que destaca el campesino cristiano en la práctica de la religión católica en un país y una época dados.

Antes de comenzar la tarea hay que destacar varios hechos.

---

(17) «Fratris Alphonsi de Castro Zamorensis, Ordinis minorum, Adversus omnes haereses libri XIII» (Lyon, 1546) pág. 103 (lib. I, cap. XIII).

(18) *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tubinga 1922) págs. 267-269: especialmente las págs. 267-269.

Una vez indicado cómo los teólogos medievales conceden al hombre del campo un significado más alto que el que se le da en la praxis del Derecho y en la vida cotidiana, hay que advertir que, en toda sociedad (y antes de que ocurriera en la cristiana ocurre algo similar en la pagana), el campesino, como más pegado a la naturaleza, tiene la tendencia a dirigir su religiosidad hacia lo que la vida natural le señala. Lo cual permite hablar de lo que en una ocasión definí como «paganismo funcional», que es una suerte de paganismo que tiene algo que ver —en efecto— con lo que en su crítica del catolicismo consideran como supervivencia los protestantes, los racionalistas, etc., pero que, en términos sociológicos y antropológicos, hay que definir y caracterizar de modo menos tosco.

Los padres de la Iglesia hablan despectivamente, en general, de los «pagani»: de los habitantes de los «campos», que son los que ofrecen más resistencia a la conversión, una vez que las ciudades ya están dominadas por el cristianismo. Pero no mezclemos las noticias del siglo IV con las de los siglos V, VI y VII al tratar del asunto. No confundamos el «culto oficial», muerto en las conciencias de la gente ilustrada desde quién sabe cuándo, con los cultos locales y silvestres o campestres, ni mezclemos lo que ocurre en Asia con lo que ocurre en el Occidente de Europa. Cada situación es distinta.

Frente al campesino, apegado a su tierra, han tenido que luchar santos, como San Martín de Tours, que se encuentra con que se le opone armado (19). Pero los historiadores han puesto de relieve, una y otra vez, la labor de captación y persuasión para «cristianizar» no sólo a los *hombres*, sino también a los *lugares* de culto, como lo hizo Gregorio de Tours (20) y otros muchos, sustituyendo el culto local naturalista, politeísta, por el de un mártir o un santo de otro tipo. Teodoreto decía ya que Dios había hecho sustituir los antiguos dioses por sus muertos, transfiriendo a éstos las honras de que aquéllos gozaban (21). Pero creo que en los

(19) Sulpicio Severo, *Vita Martini*, págs. 13-15.

(20) «De Gloria Confessorum», 2, *Patrología latina* de Migne, LXXI, col. 831.

(21) «Graecorum affectionum curatio», libro VIII («De martyribus»), *Patrología Graeca* de Migne, LXXXIII, col. 1032.

escritos en que se estudia la sustitución memorable, sean de católicos, sean de protestantes, se hace hincapié excesivo en el significado de un aspecto de ellos un tanto mecánico y no se tienen en cuenta razones esenciales para explicarla. Porque el que el santo sustituya al dios, cosa que el protestante ve con malos ojos y que el católico explica como una necesidad de atraerse a las masas, más o menos incultas y rurales, es, hasta cierto punto, un mecanismo. Pero la razón íntima y última de que en un ámbito o medio dado, el culto exista desde siglos, es un hecho que tiene significado profundo, como lo tiene también el que las fiestas se acomoden a los cambios del mundo físico a lo largo del año, con un ritmo acerca del cual también han tratado los historiadores: a veces con poca exactitud. Como cuando han dado por bueno que el Carnaval desciende directamente de una determinada fiesta pagana. La cuestión que en términos humanos se plantea es la de que la naturaleza en sí y un género de vida particular del hombre, en este caso el labrador o campesino, dentro de su órbita y de sus intereses, tiene que producir un tipo de religiosidad y quien le dirija, ha de contar con una tendencia determinada. Lo mismo, exactamente, como ocurre con el caso del mercader o de otro tipo de profesional, incluso el jurista o el teólogo, que escogió la carrera *superior* dentro de la sociedad católica. Pero el cristianismo parte de la base, también, de que los humildes en él tienen un gran significado y no podría imaginarse que se convirtiera en una pura gnosis o religión para iniciados y perfectos.

Lo que estos hechos, llamémosles sociales o de otra manera, tienen de importante y esencial para comprender no la religión como sistema, pero sí la religiosidad como práctica, creo que no lo tienen en cuenta historiadores y teólogos, filósofos y políticos. La religión para unos hombres y mujeres pegados a la tierra ha de estar más unida a la tierra que lo está para el teólogo, el filósofo o el sacerdote en su templo ciudadano.

La mayor proximidad a la naturaleza y la conciencia de que el trabajo del campo es duro y penoso hace también que, con frecuencia, en las comunidades campesinas se dé

---

una especie de pesimismo que tiene poco que ver con el de los filósofos pesimistas más conocidos. Sí, en cambio, con el reflejado por los poetas y trágicos griegos y algunos naturalistas. La bondad y la maldad, la alegría y la tristeza, la belleza y la fealdad, se darán, asimismo, de un modo más «natural».

Esto da coyuntura a una reflexión previa más. No estamos ya en época en la que ciertos juicios radicales acerca del cristianismo, frente a otras religiones, pueden producir efectos escalofriantes. Pienso ahora en los de autores como Nietzsche y antes Feuerbach. Ahora concretamente en lo que dice el segundo en el capítulo XVII de la primera parte de «La esencia del cristianismo», al comparar, así, en bloque, la *religión pagana* con la *cristiana*. El cristianismo —comienza diciendo— implica la omnipotencia de la subjetividad humana, el corazón libre de los lazos y leyes de la naturaleza, etc., etc. Los paganos, por el contrario, en vez de concentrarse en ellos mismos, se dejaban penetrar de todas las influencias de la naturaleza misma y abrían todos sus sentidos a la percepción del mundo. Lo que sigue es un desarrollo de esta idea fundamental, en que se opone el individualismo y subjetivismo cristianos al espíritu social y solidario pagano. No fue Feuerbach el único que se dejó seducir por las apariencias, tomando sólo ciertos textos como base fundamental de su tesis. El paganismo hoy, sin embargo, se nos presenta como algo más complejo que lo que él tenía por tal y el mundo cristiano resulta aún más difícil de definir en términos históricos, de suerte que considerarlo como un mundo de individualidades desenfrenadas en su subjetividad puede parecernos a muchos una notoria falsedad. Más todavía pensando en las sociedades católicas medievales: y sobre todo en las campesinas.

El cristiano primitivo vive dentro de un mundo ya muy diferente en sí al del cristiano del período de la Iglesia triunfante. ¡Qué decir del de los siglos posteriores, hasta que comienza la Baja Edad Media! La regla social puede decirse que lo domina todo: y en el campo tiene un significado aún más imperioso, si cabe, que en la ciudad. Uno de los apologistas del campo ya citado, acaso sin darse mucha

---

cuenta, pone entre los «privilegios» de la vida aldeana las obligaciones religiosas propias de ella. «O bienaventurada aldea en la qual el buen aldeano guarda el día del Disanto, offresce en la fiesta, oye missa el domingo, paga el diezmo al obispo, da las primicias al cura, haze sus Todos Santos, lleva offrenda por sus finados, ayuda a la fábrica, da para los santuarios, empresta a los vezinos, da torrezno a San Antón, harina al sacristán, lino a San Lázaro, trigo a Guadalupe; finalmente, va a vísperas el día de la fiesta y quema su tabla de cera en la missa» (22).

### III

Es probable que muchos habrán hecho todo esto a regañadientes. Pero aquí están señaladas en esquema las obligaciones religiosas de un campesino español del siglo XVI en toda su «materialidad», y la relación de las mismas con fechas del año. Estas nos dan otro criterio de *forma material*: porque las tareas del labrador se ajustan a él, a las estaciones, meses, semanas y días. Los frutos que recoge, también. La interpretación del espacio y del tiempo tiene mucho que ver con las formas de religiosidad campesina por fuerza: esto afectará al campesino de cualquier religión. Y no son de hoy algunas reflexiones generales de psicólogos de la religión acerca de interacciones en el descubrimiento religioso en que ponen de relieve la influencia de la agricultura en él (23). El tema es inmenso.

Vamos a fijarnos ahora, tan sólo, en algunos aspectos de él, como son:

- 1.º La localización de los cultos en el espacio.
- 2.º La celebración de los ritos en el tiempo.

A este respecto hay que aceptar que en la fijación del calendario los cristianos han aceptado una tradición antigua

(22) *Menosprecio de corte...* ed. cit., pág. 135 (capítulo VII).

(23) Muy generales y esquemáticos, sin embargo, George Galloway, *The principles of religions development. A psychological and philosophical study* (Londres, 1909), páginas 206-209.

y que ésta se ajusta a conceptos acuñados por sociedades paganas, como lo indican los nombres de los meses y también los de los días de la semana.

El año, tal como lo concebimos hoy, recoge en los nombres de sus meses una tradición imperial en que se dedican nombres a Julio César o Augusto, nombres anteriores a Marte y a fiestas y acciones religiosas, más o menos oscuras. Conserva, tras las adaptaciones, nombres de una época de división decimal (los cuatro últimos).

Por otro lado, cada mes se halla en una relación especial con los signos del Zodíaco y se representa por una escena de modo simbólico. Esto tanto en los monumentos románicos como en los góticos y llega después a los almanaques grabados de los siglos XVI y XVII y a obras de arte distintas. También las cuatro estaciones, a veces, se han representado de una manera fija: desde la época romana del Renacimiento y aún después. La noción de que el año es algo así como un ser animado, que tiene sus momentos de nacimiento, niñez, juventud, plenitud o madurez y vejez, es algo inherente a los hombres desde muy antiguo y más sensible para los labradores que para ningún otro estamento. El año nace, el año muere. Como la vegetación: a tono con el mayor o menor calor solar. El año condiciona la vida de los trabajadores, sus esperanzas, sus éxitos y fracasos.

Lo que esto tiene que ver con los sentimientos religiosos del hombre no se ha expuesto de una manera sistemática, aunque los estudios diferentes acerca de calendarios como el griego, el romano, etc., pueden servir de base para llevarlo a cabo. Pero aquí nos interesa estudiar la relación de tales sentimientos con los trabajos del hombre en la sociedad cristiana tradicional.

A este respecto podemos usar de documentos de índole distinta. Textos literarios y religiosos antiguos, de un lado. De otro, materiales folklóricos de distintos países en los que hasta nuestra época se han practicado costumbres que se hallan documentadas en aquellos textos.

Como base para empezar podemos tomar el refranero español, y aunque las colecciones modernas y sistematiza-

---

das podrían ser utilizadas porque cambian poco con relación a las antiguas, será mejor utilizar una de aquéllas. Por ejemplo, la de Gonzalo Correas (24). En ella se ve perfectamente la relación que se establece entre las festividades de la Iglesia, los fenómenos atmosféricos y las faenas agrícolas (25); y no sólo esto, sino una posición que podría definirse como ética, ante lo alternativo de los trabajos y las fiestas, las alegrías y las tristezas, las esperanzas y los desengaños.

Empecemos un rápido examen al caer el año, porque esto nos da una visión más vital si se quiere. De Santa Lucía se dirá «que todas las fiestas envía» (26) y aun se repetirá el refrán anterior a la reforma gregoriana, según el cual «mengua la noche y crece el día» (27). La relación del nombre de la Santa con la luz ha dado lugar a muchas creencias. Nótese que el refranero en este orden es muy parecido en todo el mundo católico y así en el Tirol encontraremos que hay un equivalente de nuestro refrán «pregregoriano»: «St. Lutzen macht den Tag stutzen» (28). Estamos en el preludio de una de las fiestas mayores del año: la de Navidad. Una fiesta en la que el aldeano procura haber hecho ya tareas fundamentales (29) y prefiere pasar al sol que junto al fuego (30): aunque los ritos relacionados con éste y el hogar son abundantes. «San Silvestre y Santa Coloma, cuando el mes de enero asoma» (31) sirven de

(24) *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. (Madrid, 1924).

(25) Sobre esto escribió, utilizando lo actual, don Gabriel María Vergara su artículo «Relaciones entre las festividades de la Iglesia y los fenómenos atmosféricos y las faenas agrícolas según las frases populares españolas», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, LIII (1911), págs. 195-210.

(26) Correas, *op. cit.*, pág. 445, a. 13 de diciembre. Compárese con Vergara, *op. cit.*, págs. 206-207.

(27) Correas, *op. cit.*, pág. 445, a. «Un paso de gallina» dicen otras variantes, pág. 406 b.

(28) Oswald A. Erich y Richard Beitzl, «Wörterbuch der Deutschen Volkskunde» (Stuttgart, 1955) pág. 487 a.

(29) «Quien quisiere comer pan, barbeche antes de Navidad», Vergara, *op. cit.*, pág. 207.

(30) «Por Navidad sol, y por Pascua carbón», Correas, *op. cit.*, pág. 404 a. Vergara *op. cit.*, pág. 207.

(31) Correas, *op. cit.*, pág. 444 b. Vergara, *op. cit.*, págs. 207-208.

punto de referencia, como santos de final de año. Los de enero también sirven para medir el aumento de la longitud del día; San Julián, San Antón, San Sebastián, San Vicente, son los más señalados (32). Y San Antón es particularmente reverenciado como protector de ganados. «Sant Anton le guarde» era expresión que se usaba refiriéndose a cabalgaduras y reses: pero también para motejar de bestia (33).

Los santos de febrero no son menos destacados.

Muchos son los refranes relativos a la Candelaria, como término del invierno, y como época en que aunque hay mucha fiesta hay que medir las economías (34). San Blas, el 3; Santa Agueda, el 7; Santa Eulalia, el 12, marcan también variaciones y son celebrados el primero como patrón de animales y valedor en enfermedades de la garganta (35); Santa Agueda será patrona de las casadas y lactantes. Más adelante, San Matías marca nuevos aumentos, cambios de temperatura y proximidad de celebraciones grandes: «San Matías, la fieste avía» (36). «Por San Matías iguala la noche con el día» (37). «Por San Matías cantan las cotovías y entra el sol por las solombrías» (38): ya estamos al 24 de febrero. Menos significado se da —al parecer— a los santos de marzo: sí mucho al mes, «marceador», «marcero», «pardo», «ventoso» (39).

La Cuaresma primero, la Semana Santa después con la Pascua de Resurrección, «florida», desdibujan no poco la que podría definirse como acción del santoral. Los momentos de alegría desenfrenada, anteriores a la Cuaresma, se hallan representados por una personificación burlesca que burlescamente se equipara a un santo: «Sant Antruejo», del

(32) Correas, *op. cit.*, págs. 405-407 (refranes que empiezan «Por San...»), 443-446. Vergara, *op. cit.*, págs. 196-197.

(33) Correas, *op. cit.*, pág. 445 a. Referencia a las «vueltas».

(34) Correas, *op. cit.*, pág. 402 a: «Por la Candelera mide tu pechera y guarda tu cibera». Vergara, *op. cit.*, pág. 197.

(35) Correas, *op. cit.*, pág. 443 b; Vergara, *op. cit.*, págs. 197-198.

(36) Correas, *op. cit.*, pág. 444 a.

(37) Correas, *op. cit.*, pág. 406 a, señala que es también refrán anterior a la reforma gregoriana.

(38) Todos en Correas, *op. cit.*, pág. 406. Vergara, *op. cit.*, pág. 198.

(39) Correas, *op. cit.*, pág. 293 a-b. Vergara, *op. cit.*, págs. 198-199.

que se fingía que creía en él un negro inocente (40). El «intruitus», las Carnestolendas, se oponen a la severidad de la Cuaresma y la tristeza de la Semana de Pasión. Es la Pascua, sin embargo, la que da lugar a más cantidad de refranes, entre los que destacan los que consideran mala la que cae en marzo: «Pascua marzal, hambre, guerra o mortandad», etc. (41).

Después, las advocaciones con gran significado para los labradores van muy seguidas desde abril a junio; San Marcos, el 25 de abril, es el comienzo del año de los pastores, el momento en que hay que tener hechas ya muchas siembras, y que anuncia la llegada de mayo: mes de fiestas por antonomasia, al que por eso se le llamó «mangonero» o «festero» (42). Hay, sin embargo, una fiesta, la del primer día, que no está en el santoral; la del árbol de mayo, llamado él también «mayo» (43), y los mayos y los matrimonios de «mayos y mayas» (44), de gran difusión por todo el ámbito de la Europa cristiana, que era como la exaltación del amor, y la primavera y a la que los mismos eruditos antiguos (Correas, entre ellos) consideraban de origen gentilicio. El 3, el día de la Santa Cruz, esta exaltación cobraba una expresión cristiana (45): «Santa Cruz saca las fiestas a luz». Bendiciones de campos, de aguas. Ilusión en suma.

Hay otras fiestas que caen en mayo, como la de la Ascensión o San Urbano (46), con significado especial. Pero acaso, de todas las festividades del año, la más famosa entre los celebradores de toda Europa fue la de San Juan, que da lugar a una multitud de refranes y dichos, porque era una fecha señaladísima para ellos desde muchos puntos de vista. Por de pronto era el 24 de junio el momento de renovar contratos entre amos y criados y de los desahu-

(40) Correas, *op. cit.*, pág. 445 a: «Sant Antruejo, santo bueno, dice señor como negro: no quedar nada: Pascua mala, come negro, y guarda para mañana».

(41) Correas, *op. cit.*, pág. 386 a-b.

(42) Correas, *op. cit.*, pág. 305 b. Sobre abril, pág. 5 a, b, a.

(43) Correas, *op. cit.*, pág. 305 a: «Mayo el largo».

(44) Correas, *op. cit.*, pág. 607 b.

(45) Correas, *op. cit.*, págs. 406 b y 445 a. Vergara, *op. cit.*, pág. 199.

(46) El 19 y 25. Correas, pág. 407 a. sobre «San Urbano», patrón de los viticultores.

cios (47). Es también ocasión de tales expansiones que se dice: «San Juan el Verde no es cada mese» (48).

Los clérigos andaban por entonces cobrando los diezmos: «Al clérigo y a la trucha, por San Juan le busca» (49). Respecto a las creencias y supersticiones de la noche y el amanecer de San Juan se podría escribir un inmenso tratado con textos antiguos. Sigamos ahora: San Pedro (29 de junio), San Pablo (30), tienen mucha menos significación (50).

Santa Marina, el 18 de julio, es ya fiesta de cosecha: los que poseían viñas y trigos ya estaban preparados (51), «Santa Marina en la mano, Santiago cebado» (52). Santiago es fecha de sazón (53): el 25 de julio. Pero el mes de cosecha por excelencia es agosto. «Agosto y septiembre no duran siempre» es refrán que Correas comenta así: «Entiéndese con el trabajo de coger los esquilmos y en la abundancia y gozar de los frutos» (54). «Agosto y vendimia no es cada día» (55). Desde la Virgen a San Miguel es época de festejos combinados con grandes trabajos. Una serie de festividades se escalonan con su significado particular: San Bernardo, el 20; San Bartolomé, el 24; San Agustín, el 28 de agosto, dan ocasión a sentencias (56). También San Gil (el 3 de septiembre), San Cebrián, es decir, San Cipriano, el 26, San Miguel, el 29, y otros (57). San Miguel es «el de las uvas» y cuando se pagan rentas (58). El ciclo de la recolección toca a su fin. Octubre trae nuevos trabajos. Pero «Por San Lucas —que es el 18, se dice— suelta el buey de la

(47) Correas, *op. cit.*, pág. 405 b. Vergara, *op. cit.*, págs. 200-201 y 443 b-444a.

(48) Correas, *op. cit.*, pág. 443 b.

(49) Correas, *op. cit.*, pág. 27 b.

(50) Correas, *op. cit.*, pág. 444 b. Más San Pedro de Catedra, Catedra o de Cuadierna (asturiano). Ver sin embargo pág. 406 b.

(51) Correas, *op. cit.*, pág. 407 a.

(52) Correas, *op. cit.*, pág. 445 a.

(53) En partes se considera que pintan las uvas; en otras, el nabo tiene que estar sembrado, Vergara, *op. cit.*, pág. 202.

(54) Correas, *op. cit.*, pág. 14 b.

(55) Correas, *op. cit.*, pág. 14 b.

(56) Vergara, *op. cit.*, pág. 203.

(57) Correas, *op. cit.*, pág. 405 b (San Gil y San Cebrián: a recoger nueces y castañas en sitios meridionales).

(58) Correas, *op. cit.*, pág. 444 a. Vergara, *op. cit.*, pág. 204.

coyunda (o para tus yuntas), mata el puerco y tapa la cuba» (59).

San Simón y San Judas, el 28; San Urban, el 31, dan lugar a más reflexiones (60). Correas da, en relación con la primera de las dos fechas, hasta un refrán vasco: «San Simón y (sería «eta») Juda, negua elduda», es decir, «el invierno es entrado» (61). En el mes de noviembre tiene el día de Todos los Santos como un punto de referencia fundamental. El frío ha comenzado, los campos de trigo verdean, si es que la nieve no cubre los campos (62). Fechas señaladas serán también: San Valentín, el 3; San Martín, el 11; San Clemente, el 23, y San Andrés, último de noviembre (63). Epoca de matanza, de recogimiento en casa, de oscuridad (64).

Se llega, así a las primeras fiestas de diciembre. San Nicolás y Santa Catalina, fiestas de escolares. Del primero, que es el 6, se dice «Día de San Nicolás está la nieve de palo en palo y sino, está en lo llano» (65).

Con esto llegamos otra vez al ciclo de Navidad, donde empezamos.

El santoral ha servido a los hombres de muchas generaciones, en Europa, como punto de referencia esencial para organizar su vida. Se pueden asociar los refranes del tipo analizado con los refranes a los distintos meses del año (66): meses que, como es sabido, reciben su nombre del calendario romano pagano (como los días de la semana) y a los que desde tiempos remotos a épocas modernas se ha solido

(59) Correas, *op. cit.*, pág. 406 a. Vergara, *op. cit.*, pág. 204. San Francisco (el 4) y San Galo (el 16) también son fechas de referencia.

(60) Correas, *op. cit.*, pág. 407 a.

(61) Correas, *op. cit.*, pág. 444, b. Vergara, *op. cit.*, págs. 204-205.

(62) Correas, *op. cit.*, pág. 407 b. Vergara, *op. cit.*, pág. 205.

(63) Correas, *op. cit.*, pág. 405 b (San Andrés) 406 a (San Martino).

(64) Hay, sin embargo, refranes anteriores a la reforma gregoriana que dan, de todas maneras, una idea falsa sobre esto de la luz. Vergara, *op. cit.*, págs. 205-206.

(65) Correas, *op. cit.*, pág. 154 a. Varios refranes que no se han citado se hallan donde éste, comenzando por: «Día de...» Ver también pág. 406 a-b.

(66) Gabriel María Vergara, «Refranes de Meteorología agrícola y de Agrología referentes a los diferentes meses del año» en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XVII (1920) págs. 193-203.

representar por diferentes acciones. El santo expresa una, el mes se personifica. El santo produce en su despersonalización festiva símiles como el de «Sant Antruejo» o «Sant Pansart», de carácter burlesco. También expresiones irónicas como la de «Para el día de San Ciruelo, que es un día después de la fin» (67). Pasemos a otro asunto.

#### IV

El colocar los trabajos de los hombres bajo la protección de las divinidades es cosa conocida, en distintos tipos de religiones. Más particular de la religión romana, por ejemplo, era el poseer divinidades para cada acción y clase de objetos: Los que Usener llamó «Sondergötter» y de los que Varrón dio una lista.

Los «indigitamenta» eran complejos: pero no cabe duda de que la relación de la «indigitatio» con la divinidad especial y a veces oscura da una base para comprender el proceso psicológico y lingüístico que hace que a los santos se les atribuyan, también, especiales facultades protectoras, en una actividad o circunstancia dada. En el caso de los santos es que el nombre del santo se verbaliza o adjetiva, contrariamente a lo que parece que ocurre con ciertos dioses. Y así Santa Clara y Santa Lucía se asocian a la luz por su nombre, Santa Marina al mar, etc.

Hay que reconocer, por otra parte, que al refranero llega la idea de que los santos son meros mediadores: «Cuando Dios no quiere, el Santo no puede» dice un refrán viejo (68).

No importa. Las peregrinaciones a que alude Fray Antonio de Guevara en el texto citado son a otros tantos «santuarios» y las devociones a los santos, la esencia del culto popular en cualquier país católico, lo mismo en la península, que en Italia, Francia o Austria. ¿Será por puro resabio pagano, unido a oportunismo clerical, por lo que en fuentes situadas en lugares umbríos, altos que dominan una tierra,

(67) Correas, *op. cit.*, pág. 382, b.

(68) Correas, *op. cit.*, pág. 133 b.

lugares que llaman la atención por su belleza o su carácter misterioso hay una ermita o un santuario mayor? ¿O no será que la emoción que sentía el hombre antiguo, precristiano, ante aquellos lugares, era la misma que siente o ha sentido el cristiano hasta hace poco?

Sería muy importante, a este respecto, que un buen fotógrafo, y todavía mejor un buen pintor o dibujante, reunieran de modo sistemático vistas de sitios señalados por su significado religioso en distintos países y con relación a distintas religiones. Tomando como base lo que hay reunido, o se puede reunir, se observa que causan una impresión en los sentidos, no en el entendimiento, que tiende a cargarlos de un significado misterioso. Pero todavía es más fuerte la impresión si hay efecto de silencio, de murmullos de aguas, de hojas, viento o de luces y sombras. El arte humano ha procurado realzar la impresión. No siempre con eficacia y acierto: pero desde las cuevas paleolíticas o los monumentos megalíticos hasta la ermita barroca hay miles de pruebas que lo demuestran. Todo esto —se nos dirá— son medios de expresión directos, indirectos, en todo caso generales, de lo «numinoso» (69): afecta a las religiones en conjunto. No sólo a la religión cristiana.

El catolicismo, y acaso concretamente el catolicismo popular y campesino, ha utilizado tales medios de modo muy expresivo y poético. En la época que nos interesa son incluso los poetas dramáticos los que ponen en escena romerías, fiestas religiosas, devociones campestres, como elementos que dan a la acción un perfume peculiar, y entre ellos parecen descollar Lope de Vega y Tirso de Molina.

Consideraba Kant, al comienzo de su obra sobre la religión en los límites de la razón, que la idea de que el mundo cada vez va a peor es antiquísima y que siempre tiene partidarios, mientras que la contraria, es decir, la de que va mejorando sensiblemente a lo largo de los tiempos era propia de algunos filósofos y más moderna. Después comenzaba a establecer su razonamiento propio sobre el asunto.

---

(69) R. Otto, *The idea of the Holy* (Oxford, 1928) págs. 62-73.

La verdad es que la idea de que existió una Edad de Oro, seguida de otras peores, en progresión, hasta la de Hierro, se ha conservado hasta nuestros días: es así posible que alguno de los cabreros que oyeron a Don Quijote su maravilloso discurso, le entendieran perfectamente, aunque quedaran embobados y suspensos, al escucharle (70). Porque los rasgos que da a la Edad de Oro Don Quijote, aunque sean tomados de textos clásicos (71), resulta que los dan a los tiempos antiguos labradores de distintas partes. Personalmente, he oído algo similar en tierra vasca, y no sería difícil allegar testimonios de otras partes. Correas mismo da la expresión «en tiempo de Maricastaña» como «por tiempo antiguo de inocencia y patraña» (72), o, simplemente «Maricastaña», «por tiempo muy antiguo, cuando hablaban los animales» (73).

El considerar que en los cultos campesinos, cargados de poesía, hay resabios o más que resabios de paganismo, es común entre hombres de fe rigurosa. Lo mismo entre protestantes que entre católicos. Pero habría que preguntarse si esta idea, que se repite de maneras muy distintas, no contiene cierta incomprensión unida a algo de soberbia, en cuanto a lo que puede ser la religiosidad de un hombre más pegado a la Naturaleza que otros: no sólo que el guerrero o el mercader, sino también que el místico, el asceta y el teólogo.

Y la consideración reverente de la naturaleza en sí misma, parece que ha de estimarse como una manifestación de fe.

## V

El modo de establecer con exactitud el nexo existente entre *Religión* y *Sociedad* encierra un problema que se está

(70) Primera parte, capítulo XI.

(71) Los anotadores señalan la dependencia de Virgilio, *Georg.* I, págs. 125-129, etc. y Ovidio, *Metam.* I, págs. 89-150. Véase la edición de Rodríguez Marín, I. (Madrid, 1927) pág. 327.

(72) Correas, *op. cit.*, pág. 199 b.

(73) Correas, *op. cit.*, pág. 607 a.

resolviendo de formas muy diversas según quiénes son los que pretenden resolverlo. Sociólogos y antropólogos no llegan a ponerse de acuerdo. Menos aún éstos y los psicólogos. Todavía son mayores las distancias entre diversos tipos de creyentes y diversos tipos de incrédulos. Católicos y protestantes, liberales y comunistas, hasta románticos individualistas y románticos socialistas tienen ideas muy diferenciadas sobre el asunto.

Negar la buena fe de uno y hacer apología de los otros es lo más fácil. Lo más difícil resulta que, incluso admitiendo que toda Religión supone o presupone un determinado «espíritu de sociedad» («das Gesellige» de Schleiermacher) se admita que es legítimo que tal espíritu tome formas especiales *en cada sociedad* y más aún *en cada sector* de ésta, aunque, en apariencia, sea la más homogénea, estructurada y jerarquizada la que se considere más dependiente de una autoridad suprema, dogmática como lo es la católica, por ejemplo. El tema fundamental de este libro es describir cuáles son las distintas formas de tal espíritu dentro de una organización estatal compleja, en un tiempo dado.

El de este capítulo, el determinar los rasgos fundamentales del «espíritu de sociedad» en lo religioso, dentro de la clase o estamento de los labradores, estamento considerado de modo contradictorio según se ha visto y en oposición continua, desde la Antigüedad, con el de los ciudadanos. *Urbanidad y rusticidad* son cultismos: pero no por eso menos significativos. Otra cosa será discutir si el ideal campesino es más ajustado a la moral cristiana que el ciudadano; o a cualquier tipo de moral.

Sea en esto la verdad la que fuere, no cabe duda de que el hombre de ciudad no puede poseer ideas iguales a las del campesino, cuando en primer término, se trata de considerar las nociones de Tiempo y de Espacio, unidas a las de *sagrado* o *sacro*. Porque, en primer lugar, hay ámbitos campestres que hacen pensar en ciertas cosas, que en la ciudad nada sugieren, como hay fechas del año que hacen pensar en otras —también más en el campo que en la ciudad—.

Vamos a procurar terminar la demostración de que la

religiosidad en el campo o los campos ha de tener su fisionomía y autonomía, con ejemplos distintos a los usados antes.

Si consideramos que en toda religión se desarrollan, de modo más o menos complejo, tres elementos o partes fundamentales, que son la parte dogmática, la narrativa y la ritual, veremos con facilidad cómo cada estamento tiene tendencia a desarrollar con más fuerza uno de tales elementos o partes.

Parece claro que, en relación con la vida del campo y de las comunidades residentes en pequeñas villas y aldeas, ciertos elementos *rituales* han poseído una significación mayor en el tiempo, a lo largo del año, y en el espacio; por razón de cultos que se han desarrollado en los dichos ámbitos especiales, a causa de su aspecto o por otros factores físicos o naturales. Las romerías a determinados santuarios rurales dieron ya a los grandes poetas dramáticos del Siglo de Oro, materia para idear una acción o escenificar unos actos de comedias famosas. También las fiestas patronales aldeanas darán motivo para reproducir escenas de fiesta, con sus cofradías (74), danzas de palos y de espadas, sus convites, sus juegos y competiciones entre mozos, cantos, bailes, sortijas, enramadas y actos más o menos supersticiosos u ortodoxos, más o menos «neutros» desde el punto de vista de la fe, Lope y Tirso sobresalen por el amor que pusieron en reflejar todo esto; pero de Cervantes a Calderón y aun después, hasta Cañizares, se explotan los filones folklóricos con constancia. Recordemos algunos ejemplos.

He aquí la escena del acto primero de *La dama del*

---

(74) Las cofradías campesinas son un elemento que aparece muy pronto en alusiones teatrales. En la «Farsa o cuasi comedia» primera de Lucas Fernández, un pastor que se queja dice:

*Quien me vio en las romerías  
Cantar, saltar y bailar  
Sin cansar,  
Regocijar cofradías...*

(*Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano...*, Madrid, 1867, pág. 89). Y en la «Egloga o farsa del nacimiento de Nuestro Redemptor Jesucristo», el pastor Bonifacio afirmará:

*En bodas y cofradías  
Siempre soy muy remirado*

(*op. cit.*, pág. 140).

*olivar*, de Tirso, en que se figura una fiesta aldeana en honor de la Virgen de septiembre, apareciendo las calles de la aldea cubiertas de enramados y árboles (75). He aquí, en la primera jornada de *El loco por fuerza*, de Lope, al galán Feliciano descubriendo la fiesta de San Pedro de Sahelices, el día de la vínculo de San Pedro, con los juegos acuáticos a que daba pie el hecho de que la ermita estuviera sobre el Tajo (76). En este caso el *medio* condiciona, en mucho, la fisionomía de la fiesta. Paisajes abruptos y poéticos. El poeta los siente a través del culto campesino. Volvamos a Tirso. Su sensibilidad para recoger las escenas de la vida popular religiosa era inmensa. He aquí, ahora, las fiestas de San Roque (77) en el campo de la Sagra, también en tierra de Toledo. Un hombre del común, el lacayo Conasco, canta las excelencias de la fiesta, antes de que empiece:

*Aquí dan  
En esta ermita del Santo,  
Que celebra España tanto,  
Caridad de queso y pan,  
Y de aquella agua bendita  
(¿Agua, dije? Afrenta fué)  
De aquel licor de Noé  
Que tantos dolores quita*

(75) *Comedias...* II, N. B. A. E.. IX (Madrid, 1907) págs. 208 a 209 b. De estas escenas en que se recuerda el culto popular mariano, hay muchas. En *Las Parcelas de Murcia* salen gentes con música, celebrando la fiesta de la Virgen en Murcia, en una ermita conocida:

*A la Virgen bella  
de aquesta ermita  
cielo y tierra celebran  
su dulce día.*

*A la bella Virgen,  
que a tantos guía  
da salud, rescata  
da gloria y vista  
Murcia, que la tiene  
por amparo, diga:  
«Cielo y tierra celebren  
su dulce día».*

*Obras de Lope de Vega* XXIV, B. A. E. (continuación) CCXV, pág. 246 a (acto I).

(76) *Obras de Lope de Vega* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas* II (Madrid, 1916) págs. 258 a 259.

(77) Recuérdese, también, la escena que ocurre en una sala de juntas de la cofradía

Pan, queso y vino repartidos (78) y continúa en su entusiasmo:

*Dicen que todo el lugar  
Se junta aquí aquesta noche  
En sus fiestas y alegrías,  
Bailes, meriendas, placeres  
Hombres, niños y mujeres,  
Hasta las fregonas mías... (79)*

Alegría que se comprueba en las escenas que siguen, con los cantos aldeanos:

*¡Cómo alegra los campos  
la dulce noche,  
Con la fiesta divina  
De nuestro Roque! (80)*

Salen los hombres de los pueblos vecinos: Magán, Mocejón, Olías, Vargas, Villaluenga, Villaseca. Con sus piques. He aquí a los de Burguillos con el tamborilero. Nuevos cantos (81)...

A veces el poeta reconstituye el viejo milagro ocurrido en un ámbito fragoso, montuoso. Así lo hace el mismo Tirso en *La peña de Francia*, comedia en que la escenografía y la tramoya desempeñan un papel considerable (82). En otras ocasiones la vida milagrosa da lugar a que se recuerde un culto local al término de la obra. Esto ocurre en *Los lagos de San Vicente*, siempre de Tirso. Comienza la comedia en la Bureba, con el Rey Fernando de caza, y un

de San Roque, en *Peribáñez y el comendador de Ocaña*, de Lope. *Comedias escogidas...*, III, B. A. E., XLI, págs. 288, a-289, a, acto II, escenas I-II.

(78) Esta es una «caridad» típica de la que se hacía en las fiestas rurales, con procesión y danza, según se ve en los preparativos que se escenifican en la primera escena de *San Diego de Alcalá*, de Lope, donde un regidor segundo dice:

*El Concejo  
tiene costumbre de dar  
a la gente del lugar  
pan y queso y vino añejo.*

y el regidor primero la define como «caridad». *Obras de Lope de Vega XI*, B. A. E. (continuación) CLXXXVI, pág. 106 b.

(79) *Comedias...*, B. A. E., V, pág. 311 a (acto I, escena XI).

(80) Tirso, *op. cit.*, ed. cit. pág. 311 a.

(81) Tirso, *op. cit.*, ed. cit. págs., 311, a-312, a (escenas XII-XVI).

(82) *Obras de Tirso de Molina*, III, B. A. E. (continuación), CCXXXVII, págs. 115-174 b.

rústico, Pascual, ayudándole y dialogando con él (83). Poco después nos encontramos en Toledo, con Santa Casilda, hija del rey moro Alimenón. He aquí la protagonista de la acción religiosa. Sus caridades, su adoctrinamiento, sus milagros, nos son escenificados. Al final, en la escena X del acto tercero, saldrán cuatro cuadrillas de villanos, cantando con pandero, sonajas, tamboril y gaita: aún en vida de los actores del drama actúan como podían hacerlo gentes de la época del mismo Tirso, en la Bureba misma:

*¡Ay que a las velas de Casilda santa  
Quintana de Bureba se lleva la gala!  
¡Ay que a la vela de la ermita nueva  
Rojas y Galbarros la gala se llevan! (84)*

Otra vez rivalidades piadosas de pueblos vecinos: Bueso (Buezo), Hontoria... Alusión a las virtudes milagrosas de los lagos que dan nombre a la comedia:

*Quien tuviere flujo de sangre  
entre en los lagos y en ellos se bañe*

O bien:

*La mujer que no es paridera  
lléguese al baño y tírele piedras (85)*

Y es que, según la leyenda, Santa Casilda se hizo ermitaña en la cueva de San Vicente, y dio virtud a los lagos cercanos (86), tras haberlos buscado y haber sanado en ellos, por indicación del mismo San Vicente mártir, en una aparición que también se escenifica (87).

Acerquémonos ahora un poco más a nuestro tiempo.

En el artículo que dedica Madoz a Buezo de Bureba, creemos que en la sierra que tiene el término de aquel

(83) *Comedias* de Tirso de Molina, II, N. B. A. E., IX, págs., 27 a-28 b (la comedia ocupa las págs. 27, a-54, b).

(84) *Comedias...*, II, ed. cit., pág. 53, b.

(85) *Comedias...*, II, ed. cit., pág. 53, b.

(86) *Comedias...*, II, ed. cit., págs. 52, b-53, a (acto III, escena IX: parlamento de Don Tello).

(87) *Comedias...*, II, ed. cit., pág. 37 a (acto I, escena X).

pueblo por el Norte, se halla el célebre santuario de Santa Casilda, con iglesia pequeña, pero hermosa, visitada en todos los tiempos, no sólo por los naturales del país, sino también por peregrinos de las provincias vascongadas y de La Rioja. Como las rentas propias y las producidas por las peregrinaciones eran grandes, tenía, a mediados del siglo pasado, a su servicio un capellán y un ermitaño, con casa cómoda cada uno. También contaba con una magnífica hospedería. Al Noroeste de la iglesia está el pozo de Santa Casilda, que contiene aguas tan caudales, que dan movimiento a un molino harinero a pocos pasos y a la izquierda del manantial brotan otros de menos agua que forman justamente los «Lagos de San Vicente», que son unos estanques naturales. Concurrían a ellos por su salubridad las gentes y creían que las aguas eran buenas, sobre todo, para las hemorragias... como en tiempos de Tirso.

En 1828 Fernando VII y la reina María Amalia visitaron el santuario (88). Continuidad de la fe, condicionada también por elementos físicos, más o menos extraordinarios. Tirso era un fraile piadoso y un poeta de la naturaleza a la par, como vamos viendo. En otras ocasiones reproduce una simple costumbre popular vinculada a cierta festividad, como es el caso en la escena XIII de la jornada I de *La elección por la virtud* en que salen unos pastores con música, eligiendo a uno de ellos, como «rey de mozos», el día de Reyes precisamente (89):

*Viva Félix felice,  
de los mozos rey*

(88) Pascual Madoz. *Diccionario Geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* IV C Madrid, 1846, pág. 478 b.

(89) «Reyes» de Pascua, de Inocentes, alcaldes y «obispillos de origen más o menos saturnalicio, aparecen a lo largo de las fiestas de fines y comienzos de año, ayer y hoy. Un rey de «Pascua» o fingido sale también al comienzo de *Cómo se vengán los nobles* (Comedias escogidas de Don Agustín Mqreto y Cabaña, B. A. E., XXXIX, pág. 427 a). En Navarra, valle de Aybar, Ramiro dice:

*Zagalas del valle de Aybar  
Yo os agradezco infinito  
La elección que en mi habéis hecho  
De rey, aunque sea fingido.*

La costumbre de elegir el «rey de la faba» en Pamplona se ha *reconstruido* reciente-

*que la Pascua de Reyes  
ya de flores es (90)*

Fiestas invernales, fiestas primaverales de mayo o San Juan, fiestas veraniegas y otoñales, patronales y de cosecha: los dramaturgos las utilizan a porfía, dándonos una imagen risueña de la vida cristiana y una inmensa cantidad de elementos para comparar el Folklore actual (o lo que queda de él) y el Folklore de los siglos XVI y XVII (91). También algunos escritos piadosos nos hablan de continuidad en el modo de celebrar las fiestas en ciertas regiones (92).

Claro es que hay fiestas campesinas, adheridas al cristianismo, que son de origen no cristiano y muy oscuro, como las citadas de Mayo y de San Juan, y aun otras en las que tampoco puede rastrearse conexión con nada cristiano. Tirso nos da también una escena muy vívida de fiesta de Mayo en la escena primera del acto tercero de *La peña de Francia*, cuando salen los pastores, cantando, con el «mayo» recién cortado:

*Entra mayo y sale abril:  
¡Cuán garridíco le vi venir! (93)*

Más detalles suministra antes acerca de la corta del árbol (94), su naturaleza (álamo blanco), la imposibilidad

---

mente. La continuidad en los juegos rústicos da lugar a curiosas transposiciones teatrales. Resulta, así, por ejemplo, que una leyenda viejísima como la que cuenta Herodoto acerca de cómo Ciro fue elegido rey entre los pastores, premonición de su reinado real, es puesta en escena y colocada en el ámbito poético pastoril de los Batos, Albanos, etc., de la comedia. Tal ocurre en *Contra valor no hay desdicha* de Lope, *Comedias escogidas...*, III, B. A. E. XLI, págs. 3 a-4 a (acto I, escena VIII). Por lo que se ve, el juego era muy común y conocido porque él mismo lo utiliza, también, en *El duque de Viseo. Comedias escogidas...*, III, B. A. E., XLI, págs. 436 b, 437 a, acto III, escena VIII.

(90) *Obras...*, III, ed. cit., pág. 72 b.

(91) Una comparación abundante se hallará en mi libro «La estación de amor» (Barcelona, 1976) en lo referente a mayo y San Juan.

(92) El uso festivo de los cohetes en Valencia, a comienzos del siglo XVI, está documentado en el capítulo I de la *Verdadera relación de la vida y muerte del Padre Fray Luys Bertran...*, de Fray Vicente Justiniano Antist (Valencia, 1583), pág. 42. La Fiesta es la de la víspera de San Juan Dionysio, «que es muy regozijada en Valencia».

(93) *Obras...*, ed. cit., III, pág. 153 a.

(94) *Obras...*, ed. cit., III, pág. 151 a (escena XIII del acto II).

de que en una villa o aldea se ponga más de uno, el carácter amoroso de la colocación ante la casa de la amada (95) y en la plaza, y la música que acompaña el acto, cuando después de echado a suertes, toca a un galán el derecho a cortarlo y colocarlo (96).

Del símbolo de esta fiesta, el «Mayo» o «árbol de mayo», tratan algunos documentos medievales de la Europa cristiana, otorgando, unas veces, permiso para cortarlo en bosques de propiedad señorial y estableciendo otras prohibiciones a este respecto (97). No es cuestión ahora de acumular textos sobre la fiesta, tan querida por Tirso como Lope (98), ni acerca de otras, como las de las «mayas» (99) y la Cruz, que igualmente sedujeron: a ellos y a otros poetas.

Aún todavía el ingenio eminentemente madrileño y cortesano de don José de Cañizares, empezaba su comedia, «Abogar por su ofensor, y Barón de Pinel», con una escena

(95) *Obras...*, ed. cit., III, pág. 148 a (escena XI del acto II).

(96) *Obras...*, ed. cit., III, págs. 147 a-148 a (escena XI del acto II).

(97) Du Cange, «Glossarium mediae et infimae latinitatis» IV (París, 1733) col. 356, s.v. «Maius» lo define así: «Arbor Maiialis, seu, quae primo die Maii mensis erigi solet in compitis, vel ad aedes Magnabum, nostris May.» *Da un texto con permiso para cortarlo: «Charta Ingelranni Codiciacensis pro libertatibus oppidi Farae ann, 1207, art. 14: «Si vero homines Pacis, sive femina, die Maii quaerere ierint ad aliquod nemus in meo dominio, de losco afferre poterunt sine forisfacta». Pero el documento citado después contiene una prohibición: «Tabular. S. Germani, Paris ann, 1270: «Homines de Casteneto se abstinebunt eundi I die mensis Maii in nemora religiosorum pro Maio ibidem colligendo».*

(98) *Baste con recordar ahora la primera escena de La esclava de su hijo, cuando salen los villanos con su árbol, otros bailando al son de música y de letra popular:*

*Este sí que es mayo famoso  
que los otros mayos no;  
éste sí que se lleva la gala,  
y los otros mayos no...*

*Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). Obras dramáticas, II (Madrid, 1916), pág. 161 a. Se escenifica también el «casamiento de mayos y mayas.*

Otra referencia en «La carbonera»:

*hoy quiero  
que el primer día de mayo  
cante en mis ventanas versos,  
ponga un jardín con obleas...*

*Obras de Lope de Vega, XXI, B. A. E. (continuación), CCXII, pág. 219 a (jornada I).*

(99) A veces el entusiasmo permite curiosas transposiciones. «Maya del Cielo» se

mística de este tipo, en Cataluña, cerca de la ermita costera, el día de la Santa Cruz, Cruz de Mayo:

*Anem, anem, fadrines,  
anem a la montanya,  
veurem al Roselló,  
Piuserdan, y Cerdanya,  
Anem, anem, minyones,  
veurem del mar el aiga,  
i a Santa Creu de maig  
le farem una dansa (100).*

A las advocaciones de algunos santos, para distinguirlas de otras y también para caracterizarlas, se les añade alguna nota específica, que tiene un sabor naturalista. Así ocurre, por ejemplo, con la de *Santiago el Verde*, que es la de Santiago el Menor, a 1 de mayo mismo (101). Como es sabido, Lope dio este nombre a una bonita comedia de costumbres, parte de la cual pasa en el soto madrileño del Manzanares durante este día: la escena cuarta del acto segundo, contiene un canto popular, que empieza así:

*¿Quién dice que no es éste  
Santiago el Verde?*

llama a la Virgen María en algún texto teatral en que aparece en procesión y los que la llevan remedan los cantos de las «mayas» precisamente.

*Esta maya se llevó la flor  
que las otras no.*

*Dé para la maya,  
gentil caballero;  
más vale la gloria  
que todo el dinero.*

*El truhán del Cielo y loco santo*, parte primera, jornada segunda. *Obras de Lope de Vega*, XII, B. A. E., C (continuación), CLXXXVII, pág. 373 a. b. Alusión antigua a las «mayas» es ésta:

*Sedie el mes de Mayo coronado de flores  
Afeytando los campos de diversos colores.  
Organeando las mayas, e cantando damores.  
Espigando las mieses que sembran lauradores.*

*El libro de Alexandre*, estrofa 2395. *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, B. A. E., LVII, pág. 220 b.

(100) *Comedias escojidas* (sic) de don José de Cañizares, II (Madrid, 1836), pág. 147 (acto I, escena I).

(101) C. Baronio, «*Martyrologium romanum...*» (Colonia, 1603), pág. 275 a. Hay otro el 30 de abril (pág. 273 a).

Y un músico, el segundo, establece su conexión con la fiesta de mayo:

*¡Oh mayo! una hermosa maya  
Vaya sin vaya conmigo.  
Quién dice que esto no es  
Santiago el Verde y sus flores,  
No tenga dicha en amores,  
Cuéstenle mucho interés  
Corónese de ciprés  
Y no de arrayán alegre (102).*

Aún más que la del «Mayo» cabría decir de las fiestas de San Juan y de las creencias que hay en torno a aquella noche poética y misteriosa, que también han llegado hasta nuestros días. Lope fue, por razón de su temperamento amoroso, particularmente sensible a todo cuanto se refiere a la «noche de San Juan» (103) de la que se decía que tan celebrada era por cristianos como por moros.

En varios textos se indica esto y Lope en su comedia sobre *San Diego de Alcalá* hace notar a un hortelano morisco:

*El maniona de San Joan  
al tempo que el manecía  
gran festa hacelde los moros  
al senior San Joan Baptista  
¡ay ha! etc. (104).*

(102) *Comedias escogidas...*, II, B. A. E., XXXIV, pág. 202 a. G.

(103) Recordaré ahora, simplemente, que sólo con los textos lopescos acerca de la noche de San Juan se podría redactar una monografía curiosa. Una compilación que sirve para ver hasta qué punto Lope, al menos en teoría, era un admirador profundo de las costumbres campestres hay en la obra de Ricardo del Arco. «La sociedad española en las obras dramáticas de Lope de Vega» (Madrid, 1942), págs. 847-896 b. Sobre fiestas, las págs. 884 b-892 b especialmente.

(104) *Obras de Lope de Vega*, XI, B. A. E. (continuación), CLXXXVI y 117 G. Las referencias a esta fecha cobran a veces aire amenazador:

*Mala Pascua te dé Dios,  
y luego tan mal San Juan  
Que te falte vino y pan  
y tengas catarro y tos.*

Dice un villano en *El villano en su rincón*, de Lope (*Comedias escogidas...*, B. A. E., XXXIV, pág. 148 c, acto III, escena III).

«¡Oh!, que os dé Dios mal San Juan», exclamación en boca de Felipa, en «El duque

Se describe un juego de señas que termina en lucha verdadera de moros contra cristianos.

Las notas naturalistas se repiten como en la fiesta de Mayo. Arboles, plantas, flores (105), enramadas, hogueras salen muchas veces en los textos lopescos.

También en las comedias de Tirso y en las de otros poetas posteriores cabe espigar mucho (106) y curioso sobre el particular, así como acerca de fiestas veraniegas y de cosecha, en las que al trabajo humano se le da un sentido religioso y a la creencia religiosa un valor humano, o de la vida cotidiana. Pasa esto, por ejemplo, en relación con ciertos cantos de siega, que se consideran como una de las

---

de Viseo», acto II, escena XIX, del mismo Lope *Comedias escogidas...*, III, B. A. E., XLI, pág. 482, G.

(105) Recuérdese, por ejemplo, la escena VII del acto segundo de *La hermosa aborrecida* de Lope (*Comedias escogidas...*, II, B. A. E., XXXIV, págs. 104 c-105 a) en que aparecen unos villanos bailando en el campo, junto a un olmo, al son de la canción que empieza:

*La mañana de San Juan, mozas,  
Vámonos a coger rosas...*

El olmo, como punto de referencia para festejos, aparece también en *El villano en su rincón* (*Comedias...*, II, pág. 142 c: acto II, escena III).

De *La mañana de San Juan en Madrid* es este pasaje:

*Cuál, vestido de ramos, representa  
Un gigante feroz, cuál en las faldas  
De Venus separar la noche intenta,  
Tendido por alfombras de esmeraldas,  
Cuál a su Tirsi o Lísida presenta  
Las mal tejidas rústicas guirnaldas.  
Y pone con la hiedra trepadora  
La verbena, de amor conciliadora.*

*Colección escogida de obras no dramáticas* de Lope de Vega, B. A. E., XXXVIII, pág. 462 a.

(106) En la escena primera del acto primero de *El pretendiente al revés* de Tirso, tenemos una prueba de la extraordinaria importancia que daban los aldeanos (allí pastores) a la noche y mañana de San Juan, porque haciendo alabanza de la fiesta, Tosilda dice:

*Han madrugado,  
Y estará el pueblo cansado,  
Sin hartarse de dormir;  
Que las tardes de San Juan  
Siempre son tan dormidoras  
Como son madrugadoras  
Las mañanas.*

*Comedias* de Tirso de Molina, B. A. E. V. pág. 21 a.

---

primeras manifestaciones de la lírica castellana y que son usados, asimismo, por los poetas dramáticos (107).

Lope mismo, por ejemplo, en *El vaquero de Moraña*, acto segundo, reproduce una escena religiosa de fin de siega, en la que salen varios aldeanos con espigas en las caperuzas y uno, Tirreno, con una cruz hecha también de espigas, cantando uno de los más famosos:

*Esta sí que es siega de vida  
esta sí que es siega de flor.  
Hoy, segadores de España  
vení a ver a la Moraña,  
trigo blanco y sin argaña  
que de verlo es bendición... (108).*

## VI

Mundo poético o poetizado. Mundo en que se dan notas de inocencia y rusticidad: en él, sin embargo, hay algo que puede producir inquietud teórica a algunos hombres del mismo momento en que vivieron nuestros grandes dramaturgos; por dos razones fundamentales, fundadas en el hecho de la comparación:

1.<sup>a</sup> Al comparar las costumbres de los aldeanos de la propia tierra con las de los hombres de los *Nuevos Mundos*; sobre todo los indios de América.

2.<sup>a</sup> Al compararlas con las de los antiguos, según quedan reflejadas en los textos clásicos.

La comparación doble da lugar a dos tipos de reflexiones: religiosas o teológicas unas, arqueológicas puramente y eruditas otras.

Empecemos ahora diciendo algo acerca de las reflexio-

(107) R. Menéndez Pidal.

(108) *Obras de Lope de Vega*, XVII, B. A. E. (continuación) CXCVI, págs. 315, b-316 a.

nes de carácter estrictamente teológico. ¿Cómo explicar la semejanza de muchos ritos y creencias de los indios con ritos y creencias de los campesinos de España, del Viejo Mundo en general? ¿Cómo es que hay incluso nuevas costumbres populares castellanas o leonesas que parecen similares a las de aquéllos? ¿Cómo, por otra parte, lo que ocurre en las Indias es tan comparable a lo descrito en textos clásicos? Puede decirse que estas tres preguntas tienden, de forma suave e insensible, en principio (porque no las hacen hombres de ciencia, sino hombres de fe) a cimentar las bases de un *método comparativo* que recuerda al que, de modo tan sistemático como discutido, luego, aplicaron algunos antropólogos y eruditos, de fines del siglo XIX y comienzos del XX, interesados por el estudio de las religiones; para éstos, los datos extraídos de las sociedades primitivas de su época o de la inmediatamente anterior, los de las fuentes clásicas greco-latinas, y los que los folkloristas iban reuniendo acerca de los campesinos europeos eran similares.

El punto de arranque de los teólogos es absolutamente distinto al del poeta y al del antropólogo. El problema se plantea, por encima de todo, al calor de la polémica memorable acerca de la capacidad intelectual y la significación *humana* de los indios. Todos reconocen una inferioridad en ellos: pero en tal inferioridad hay grados y a estos grados hay que atenerse. También los rústicos son «inferiores» hasta cierto punto... Acaso el que hizo un esfuerzo más importante para establecer los grados referidos fue el Padre Acosta.

Sin embargo, en lo que se refiere a las creencias religiosas, no fue tan lejos como en cuestiones de organización social, pero su capacidad de sistematizador produjo, también, algo provechoso.

Encarándose con las religiones de los indios de América, Acosta distinguía, dentro de un conjunto que consideraba *idolátrico* y de origen *demoniaco* siempre, dos grupos principales: 1.º Un culto a *cosas naturales*, en que cabe distinguir, de todas formas, *cosas generales*, como el sol, la luna, la tierra o el fuego y otros elementos de las cosas

---

*particulares*, tales como un río, una fuente, un monte o un árbol determinado.

2.º En segundo lugar, los cultos referentes a *invenciones humanas*, dentro de los que, también, cabe llevar a cabo una distinción, entre lo que se refiere a *pura arte e invención*, como adorar ídolos o estatuas de madera, piedra u oro y pinturas y lo que se refiere a *cosas que fueron y ya no son* y a las que el idólatra asigna ciertos atributos imaginarios, como pasa con el culto a los muertos y sus pertenencias. Resulta, así, que establece la existencia de cuatro formas de cultos idolátricos:

- 1.º Cultos generales, de tipo naturalista.
- 2.º Cultos particulares, de tipo naturalista.
- 3.º Culto a divinidades, representadas en imágenes.
- 4.º Culto a los muertos (109).

En este caso Acosta no intenta —como lo hace para establecer otros niveles de cultura— darnos una interpretación diacrónica de lo que describe. Mas sí expone algunas observaciones sueltas acerca de semejanzas entre ritos idolátricos americanos y *ritos cristianos, católicos*, así como costumbres más o menos populares: y, sobre todo, halla paralelismos constantes en el modo por el que el demonio engañó a los *antiguos griegos y romanos* y aquel por el que tenía engañados a *peruanos y mejicanos* (110). Automáticamente casi resulta que si el objeto del culto tiene los caracteres que le da Acosta, la *forma de culto* ha de ser también paralela: la interpretación demoniaca sirve asimismo para explicarse sacrificios, ritos, «sacramentos», formas de templos, servicios en ellos, etc. (111), en los que, como ya antes Fray Bartolomé de las Casas, hallaba constantes semejanzas y paralelismos entre lo gentilicio clásico y lo peruano y mejicano.

A veces, sin embargo, la similitud se refiere —como va

(109) «Historia natural y moral de las Indias», libro V, capítulo II, en *Obras del Padre José de Acosta*, B. A. E. (continuación), LXXIII, pág. 141 a-b.

(110) Acosta, *op. cit.*, libro V, capítulo IV, ed. cit., pág. 143 b, etc.

(111) De todo esto trata prolijamente, *op. cit.*, libro V, capítulo XI-XXXI, ed. cit., págs. 152, a-182, a.

dicho— a sacramentos cristianos y a ritos e instituciones que se daban en el mundo católico. Para explicarla Acosta recurre a la explicación, puramente teológica, de que el demonio tiene una envidiosa y soberbia voluntad de imitar a Dios y, así, obliga a sus fieles a una imitación ritualista. De esta suerte viene a explicar, por ejemplo, la semejanza de ciertos rituales mejicanos con la festividad del Corpus Christi y considerará a los primeros como puras copias de la segunda (112). «Recuerdo»: éste es el vocablo usado.

Sin duda, la participación de toda una sociedad, con danzas y otros mil elementos en un ritual, tal y como se observa en la procesión del Corpus (113), parecía suficiente para establecer un paralelismo religioso.

Por muy limitado o arcaico que nos parezca su punto de vista, nos viene a plantear el gran problema de la Etnología

(112) Acosta, *op. cit.*, libro V, capítulo XXIV, ed. cit., págs. 167 a-168 b.

(113) Lope, en la tercera jornada de *La carbonera*, *Obras...*, XXI, B. A. E. (continuación), CCXII, págs. 240 b-242 a, pone en boca de un rústico, Bras, y en tiempo de don Pedro I de Castilla, una descripción de la procesión del Corpues en Sevilla, hecha sobre las de su época. En ella, el adorno de juncias, espadañas y mastranzas, colgaduras, altares en las calles, músicos gigantones, estandartes y cruces parroquiales, danzas:

*Discurriendo a todas partes  
las danzas pasan y tornan,  
ya de galanes y damas  
y ya de moros y moras,  
con lazos, contoqueados,  
con palos que nunca aflojan,  
invención original  
de las danzas labradoras.  
Tras éstos, otros venían  
que con las espadas rotas,  
vestidos de lienzo y randas  
lucen más o menos costa.*

Ordenes, canónigos, veinticuatro, con la Custodia. El rey con los representantes de los linajes en fin.

En los «Discursos de la paciencia cristiana» de Fray Hernando de Zarate, parte primera, libro II, discurso I (*Escritores del siglo XVI*, I, B. A. E., XXVII), pág. 443 b, hay alusión a los gigantes de la procesión del Corpus, o día del Santísimo Sacramento, hechos de palo y cañas, llevados por pobres hombres asalariados y que asustan o tienen embobados a los simples y muchachos. Se ve que es un tópico predicable.

Otra alusión a los gigantes de las fiestas hay en el *Tratado del Amor de Dios* de Fray Cristóbal de Fonseca (Salamanca, 1592), pág. 575 (capítulo XXXVII): «(Los poderosos de la tierra) son como los gigantes que sacan las fiestas grandes en las ciudades, que son unas figuras muy vistosas, muy cubiertas de oro y seda, de mucha grandeza y majestad. Esto es lo que parece, pero lo que no parece es, un hombrecito muy cansado y muy sudado, que reventando y muriendo lleva aquella grandeza sobre sus hombros».

de hace años: el de la razón de las semejanzas entre hechos lejanos en el tiempo, el espacio. Porque el «paralelismo» de la fiesta del Corpus (que al fin y al cabo dentro de la Cristiandad es relativamente moderna) va unido a otros (114).

Afirmará, también, el Padre Acosta que unas danzas masculinas que se hacían en el Perú, poniéndose unos hombres sobre los hombros de otros, eran «al modo que en Portugal llevan las pelás, que ellos llaman» (115).

Observaré que esta palabra, *pelás*, está documentada desde muy antiguo (116) y que aun hoy día se usa en Portugal. Pero claro es que una cosa es la fiesta y otra la fe, y las expansiones populares del día del Corpus, en danzas y paloteos, eran consideradas con otros ojos por escritores burlones, posteriores al Padre Acosta, y jesuitas como él. Recuérdese la descripción de la comitiva que acompaña a Fray Gerundio, cuando va a predicar en su pueblo el día del Corpus, precisamente, descripción con cierto aire de cartón goyesco. Vale la pena de transcribirla: «Llegado que hubo el día deseado de la fiesta y la hora de la función, vinieron a sacar de casa a Fray Gerundio, su padre, como mayordomo de aquel año, un tío suyo que lo había sido el antecedente, ambos con varas de la cofradía del Santísimo, dadas de almazarrón y de almagre, que no había más que ver; los dos alcaldes y los dos regidores del lugar, con su fiel de fechos y con su alguacil detrás en el sitio que le correspondía, añadiéndose de comitiva voluntaria, y para mayor cortejo, muchos clérigos circunvecinos y algunos frailes aventureros de diferentes religiones, que se hallaban en aquellas cercanías y no quisieron perder la comedia y los novillos.

Precedíales a todos el tamboril y la danza, compuesta de ocho mozos, los más jaquetones y alentados de Campazas,

(114) Un estudio concienzudo, como todos los suyos, es el del Padre Gabriel Llompart, «La Fiesta del Corpus de Zaragoza y Mallorca (siglos XIV-XVI)» en *Analecta Sacra Tarraconensia*. XLII (1969-1970), págs. 181-209.

(115) Acosta, *op. cit.*, libro VI, capítulo XXVIII, ed. cit., pág. 207 a.

(116) Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis histórico cultural)* Madrid, 1965, pág. 166. Penitencial español del «Codex Vigilianus» o «Albeldensis», capítulo LXIV: «Qui in saltatione gemineum habitum gestiunt, et monstruose se fingunt et majas et orcum et pelam et his similia exercent, I ann, penit.» Texto dado por W. Smith, «A Dictionary of Christian Antiquities...», II (Londres, 1880), pág. 1616 a (artículo «Penitential Books»).

todos con sus coronas o corazones arrasurados sobre el cráneo o plan de la cabeza; ésta descubierta y las melenas tendidas, jaquetillas valencianas de lienzo pintado, con dragona de cintas de diferentes colores; su banda de tafetán prendida de hombro a hombro y colgando a las espaldas en forma de media luna, un pañuelo de seda al pescuezo, retorcido por delante como cola de caballo, y prendido en la punta por detrás como hacia la mitad de la espalda; camisolas de lienzo casero, más almidonadas que planchadas, y tan tiesas que se tenían por sí mismas en cualquiera parte; calzones de la misma tela que las casaquillas; y en la pretina, por el lado derecho, colgando un pañuelo de bayetilla con mucha gracia; las atapiernas de los calzones holgadas y anchas, guarnecidas de una especie de cintillo o cordón de cascabeles, medias de mujer, todas encarnadas, zapatillas blancas con lazos de hiladillo negro, y en toda cosa todos ceñidos con sus corbatas, para meter los palos del paloteo en el mismo sitio, y ni más ni menos como los arrieros llevan la vara al cinto» (117).

La pintura nos es familiar: danzantes como éstos aún salen en pueblos de Castilla, de León, de otras muchas partes, con sus palos, arcos, espadas o broqueles en la festividad del Corpus y en otras. Los elementos femeniles (sayas, enaguas, medias, encajes) se repiten en la indumentaria desde tiempo inmemorial, al parecer. ¿Qué tiene esto que ver con el Cristianismo? Alguien abominará de ello. Otros pensarán de modo más templado y hasta benigno: ¿Por qué no dejar al pueblo que celebre el Corpus con danzas?

No cabe duda de que, desde el punto de vista morfológico, han quedado elementos que se asocian a rituales y fiestas religiosas de los campesinos, que se hallaban, por razones más claras y conceptuales, en viejos rituales paganos. En una comedia de Cervantes salen ciertos rústicos en trance de ordenar una danza, y como rasgo característico de los atuendos se dan, también, algunos femeniles. Saldrá, entonces «Tarugo y trae consigo a Mostrenco, tocado a papos, con un tranzado, que llegue hasta las orejas, saya de

---

(117) «Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas», libro IV, capítulo III, *Obras escogidas* del P. José Francisco Isla, B. A. E., XV, pág. 177 a.

vayeta verde guarnecida de amarillo, corta a la rodilla, y sus polaynas con cascaveles, corpezuelo, o camisa de pechos...» (118). Este esperpento de que usa Cervantes en «Pedro de Urdemalas» no era ni novedad, ni invención moderna u original (119). Un atuendo similar se halla extendidísimo en danzas de tipo popular, allá donde quedan en España, como va dicho y en otras muchas partes.

Podemos imaginar, con derecho que arranca de cultos no cristianos, en que la danza desempeñaba un papel «menos decorativo», más «significativo», considerada desde el punto de vista conceptual.

Sabemos —por ejemplo— que los atributos femeniles, en los sacerdotes de la «Magna Mater» o Cibeles, eran dominantes, como se ve incluso en relieves, donde también se aprecia lo que en sus ritos significaban música y danzas (120).

La razón estaba en los mismos mitos que existían en torno a la diosa. Los que danzaban en honor de la «Dea Syria» no solamente iban ataviados femenilmente, sino que eran hombres afeminados en todo, por razón del mito.

Esto no quitaba para que en la danza, acompañada por la música de unas flautas, («tibiae») estuvieran armados de espadas (121).

Lo que en un ritual pagano de éstos, de época en que el cristianismo luchaba contra muchos cultos populares, tiene una significación honda y, si se quiere, también trágica por razón de un mito, una vez «adaptado», el ritual pierde tal significación y toma otra, que resulta difícil de entender en términos generales. La gente sencilla quiere honrar a Dios, a Santa María, al patrono del pueblo: recurre a lo que sabe hacer, con arreglo a la tradición social, no a la dogmática. Bailes con raros atuendos, hogueras, enramadas, juegos,

(118) *Obras completas* de Miguel de Cervantes Saavedra. Edición de la Real Academia Española. Facsímile de las primitivas impresiones, V (Madrid, 1917), fol. 211 v.

(119) Parece que esto se deduciría de lo dicho al fol. 206 v, *op. cit.*, ed. cit.

(120) Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen* (Viena, Phaidon, s.a.) págs. 122-123 y la lámina 126.

(121) Véase la descripción de Apuleyo, *Metam.*, VIII, 27.

danzas. A veces la Iglesia advierte que algo de esto tiene un tufo pagano y condena la práctica. Otras veces hace la vista gorda, como vulgarmente se dice. Por fin, parece que triunfa la idea de que los rústicos tienen sus formas propias de celebrar las fiestas, sean o no religiosas. Porque también los poetas dramáticos nos harán ver que, en las puramente amorosas, se colocan árboles y enramadas, que las fiestas de cosecha y las patronales se relacionan íntimamente, que los ritos nupciales y los ritos agrarios pueden asociarse asimismo, y que incluso cuando los pueblos quieren festejar la llegada de señores, magnates y reyes, recurren a los mismos bailes, hogueras, enramadas, etc.

La popularidad de las danzas españolas está atestiguada por el alcalde villano Belardo en la escena segunda del acto primero de *La corona merecida* de Lope:

*No son las fiestas honradas  
De la menor aldegüela,  
Si no hay grana y lentejuela,  
Arroz, y danza de espadas (122).*

Fiestas en todo sentido y dimensión.

El equívoco, reducido a términos folklóricos, es el que también producen hoy, todos, o casi todos, los hechos similares que se dan en las sociedades mestizas; con más motivo. Porque si el padre Acosta y otros encontraban semejanzas, más o menos grandes, entre los ritos indígenas americanos y las costumbres europeas. ¿Qué no pasará hoy, con cuatrocientos años y pico de interacciones? Es fácil tomar una postura sistemática y cargar sobre el «indigenismo», o, por lo contrario, sobre el «hispanismo» o «iberismo» de las culturas populares, mestizas. Lo difícil es no dejarse llevar de un espíritu patriotero.

Los escritores de cosas indianas antiguas eran, acaso, de mayor objetividad que los antropólogos de hoy, Fray Bernardino de Sahagún, por ejemplo, comparaba ciertas fiestas mejicanas (las de Vitzilopochtli) con las aldeanas de

---

(122) *Comedias escogidas*, B. A. E., XXIV, pág. 229 a.

mayo en su tierra natal (123) y no podía hacer más, honradamente pensando. Dejemos a los historiadores de las religiones y antropólogos debatirse entre hechos tales. Pero indiquemos que hay uno que es evidente. El de la velocidad con que los indígenas de Méjico, catequizados por frailes tenaces, celebraron las fiestas del calendario cristiano de modo parecido a como lo hacían los españoles, pero recargando los signos exteriores de piedad. Sobre esto insistió una y otra vez Fray Toribio Motolinía, un misionero de muy primera hora, nacido a fines del siglo XV y llegado a Nueva España en 1524. Sus famosos «Memoriales» no dejan lugar a duda y son bien expresivos además de las creencias y ritos indígenas, pues el franciscano tuvo gran dominio de los hechos (124). A América pasarán los caballitos fingidos (125). Con relación al Mundo Antiguo las explicaciones históricas, para comprender el nexo de formas de cultura popular y formas de cultura clásica pueden realizarse sobre bases más firmes (126). Y hay que reconocer que los intentos de explicación datan ya del Renacimiento y que en España hay eruditos eclesiásticos que en pleno siglo XVII los llevaron a cabo, y muy estimables por cierto.

Entre ellos uno de los más importantes y sistemáticos fue el que llevó a cabo Rodrigo Caro en sus *Días geniales o lúdricos* en donde compara bastantes juegos, danzas y fiestas de los antiguos con los de la Andalucía de su época sobre todo (127).

(123) Es curioso observar que el texto de Sahagún, tomado de la «Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne», traducción francesa de D. Jourdanet y R. Siméon (París, 1880), págs. 61 y 96-99, fuera recordado por Frazer en «The Golden Bough Part VI. The Scapegoat» (Londres, 1933), pág. 280.

(124) Véase la edición de tales *Memoriales*, B. A. E. (continuación), CCXL, pág. 49 b-52 a, 1.<sup>a</sup> parte (capítulo XXXIV). *Historia de los indios*, tratado I, capítulo XIII, págs. 231 a-233 a.

(125) Elemento de muchas fiestas patronales, del Corpus y otras extraordinarias, en que salían también toro, gigantones, guerreros fingidos, etc. Entre los festejos celebrados en Madrid, con motivo de la canonización de San Isidro, hubo uno que consistió en un «juego de cañas de treinta personas en caballos fingidos, un toro y un estafermo», en la plaza de palacio, según cuenta Lope de Vega en la relación de aquellas fiestas. *Colección escogida de obras no dramáticas*, B. A. E., XXXVIII, pág. 157 b.

(126) Sobre este tema véase el prólogo a la colección de estudios que he reunido en *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pág. 11-28 y algunos de los mismos estudios.

(127) *Días geniales o lúdricos*, libro expósito. Dedicado a don Fadrique Afán de

En éste, como en otros casos, el humanista prima sobre el hombre de fe y sobre el poeta. Pero claro es que con un solo criterio clasicista estrecho no se explicarán los ritos populares, porque también al pueblo le pesa la historia de cada época, contra lo que han dicho algunos sociólogos y filósofos: y la medieval sobre todo.

He aquí que los mismos poetas citados usan alguna vez como recurso escénico, cuando se trata de fiestas rústicas, de las danzas y representaciones de «moros y cristianos», que han perdurado hasta (128) nuestros días en muchas regiones de España.

En otro capítulo se ha aludido a cómo se asociaron estas danzas a la fiesta de Santiago. Bastará con recordar ahora que existen descripciones del siglo XVII que las acreditan como cosa aldeana. Recuérdese, por ejemplo, lo que se halla en el capítulo XII de la *Vida y hechos de Estebanillo González* (129). Moros y cristianos... Desde la Europa oriental mediterránea a la occidental, el «moro» aparecerá como personaje bélico y mítico, a la par. Enemigo constante. La razón es obvia. Por la popularidad de la lucha esta clase de danzas se hacía con motivos varios.

En la escena décima del acto tercero de *Amores de Albanio e Ismenia*, de Lope, se representa a dos alcaldes villanos preparando un festejo civil, y en él se supone que como elementos fundamentales han de aparecer las enramadas, las danzas de «cristiano y moro», y los «soizos», sortijas, danza de espadas, y hasta «tarasca» y «dominguillo» (130). El ensayo de la danza de moros y cristianos se escenifica (131) y termina mal.

---

Ribera, Marqués de Tarifa, por Juan Caro, presbítero, rector del Colegio de la Sangre de Nuestro Señor Jesu Cristo de su villa de Bornos y su Capellán, (ed. Sevilla, 1884).

(128) A veces en ciudades donde toman un carácter distinto desde muchos puntos de vista.

(129) Ed. de Antonio Carreira y Jesús A. Cid, Madrid, 1971. Págs. 449-450.

(130) *Obras de Lope* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas*, I, Madrid, 1916. Págs. 30-31.

(131) Lope, *op. cit.*, pág. 37 (acto III, escena XXVII).

## VII

¿Razón histórica, ante todo? ¿Razón sociológica? Dejemos la discusión a un lado. Lo que resulta evidente es que el «espíritu de Sociedad» aparece en las comunidades rurales adoptando formas complejas y variadas que no se pueden reducir a una pura concepción geométrica de las sociedades, dando a cada «segmento» social un solo y determinado carácter. Porque también la gente del campo varía y se ajusta a «concepciones del Mundo» muy diferentes en cortos trechos. Ilustremos esta afirmación con un ejemplo.

Un problema curioso que se plantea tanto al folklorista como al investigador de la Historia, de la Religión popular, es el de la razón por la que existen ciertos pueblos y ámbitos en los que los ritos *expiatorios* y *penitenciales* se dan con más frecuencia e intensidad que otros jocundos y suaves. Personalmente he observado esto en Navarra, comparando ciertas zonas con otras (132).

¿Hay un «sentido» o «sentimiento trágico de la vida» (133) que hace que unos hombres sientan más la religión como expiación frente a otros que la ven como un consuelo? ¿Es que lo que individualmente sienten también algunos cristianos con más fuerza que otros (134) puede tener expresión popular, colectiva, entre comunidades rurales?

Las penitencias de este tipo no siempre obedecen —sin embargo— a promesas antiguas y más o menos legendarias, sino a situaciones del momento, tales como plagas y sequías u otros males que dañan los campos. De las de esta clase hay ejemplos modernos y también antiguos, o de la época que fundamentalmente nos ocupa.

En el capítulo LII de la primera parte del *Quijote* se ve cómo en los pueblos de la Mancha se hacían procesiones de disciplinantes, vestidos de blanco, con capirotos, que hacían

(132) *Etnografía histórica de Navarra*, III (Pamplona, 1971), págs. 229-232.

(133) Respecto a una de estas expresiones tan popularizada por la obra de Unamuno, he de recordar ahora que se halla puesta en boca de un relojero alemán nietzscheano en las *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox*, de mi tío Pío Baroja.

(134) Véase la edición de Madrid, 1901, pág. 282 («defendió la Vida, el sentido trágico de la vida...»)

aquella penitencia con rogativas «pidiendo a Dios abriese las manos de su misericordia y les lloviese». Iba toda la gente de una aldea a alguna ermita devota del término con este fin. En la procesión llevaban en andas una imagen de la Virgen enlutada, apoyándose en horquillas, y los clérigos cantaban las letanías y llevaban ciriales (135).

La caracterización indumental es aquí la misma que en nuestros días puede observarse en procesiones como las de Semana Santa de distintas capitales y villas de Andalucía, Castilla, Navarra, etc., hechas por otra razón, y que han producido una curiosidad turística que en casos (como el de San Vicente de la Sonsierra) repugna a los penitentes. También en algunas procesiones penitenciales de la Navarra media oriental, que fueron las que me dieron la primera idea acerca del tema.

Las disciplinantes que representó Goya en el cuadro hermosísimo de la Academia de San Fernando parecen también de alguna procesión expiatoria del ciclo cuaresmal (136): pero la noción de la Ira de Dios, la de que hay que aplacarla con sacrificios terribles, está clara en todos los actos de este tipo, que, a veces, han producido críticas por haberlos considerado resultado no de verdadera piedad, sino de cierto exhibicionismo vano. Ya hay sátiras contra este tipo de disciplinantes en *La pícaro Justina* (137). Abomina de ellos Covarrubias, en su *Tesoro* (138). También Quevedo los satiriza (139), aunque refiriéndose a medio cortesano.

(135) Véase la edición comentada por Clemencin y preparada por Miguel de Toro Gómez, II (París, 1912), pág. 473. En la nota 2 al texto se indica que en el «plan cronológico» de don Vicente de los Ríos el episodio ocurriría hacia el 27 de agosto, lo cual no sería congruente con las necesidades del campo. Acerca del origen de la práctica, la nota 1.

(136) Procesión de flagelantes se le llama a veces. Los cuadros de la Academia se fechan por los años de 1794. Enrique Lafuente Ferrari: *Breve historia de la pintura española*, (Madrid, 1946), pág. 292.

(137) Libro IV, capítulo II, *Del pretendiente disciplinante. Novelistas posteriores a Cervantes*, II, B. A. E., XXXIII, págs. 158 b-160 b.

(138) *Tesoro...*, ed. Martín de Riquer (Barcelona, pág. 470 a-b, artículo «disciplinarse...» «Pero los que se açotan por vanidad, son necios abominables sacerdotes de Baal. Y debrían los prelados, como los gobernadores seculares, echar de las procesiones de los disciplinantes aquellos que van con profanidad y castigarlos severamente, que por ser tan notorios los excessos que se hazen no los declaro aquí, y porque me haze vergüença referirlos».

(139) *Fulanito, Citanito*

En suma, así como la sociedad campesina es considerada por algunos autores como más «pura» e «inocente» que la ciudadana, mientras que otros cargan sobre las notas de «rusticidad» y salvajismo, así también las concepciones religiosas de la misma se ven con ojos distintos: inocencia, también, por un lado. Asechanzas grandes del demonio, por otro; imputables a la ignorancia e indefensión cultural, de la que se dirá, a veces, que está producida por las negligencias y descuidos de las mismas autoridades religiosas.

El aldeano, el villano, habla torpemente la lengua, refinada en la ciudad, es asustadizo porque carece de ciertas experiencias y los refinamientos le espantan, lleva a cabo mentales asociaciones que parecen ridículas y que en el teatro sirven para hacer efectos cómicos. Está más pegado a la naturaleza y por eso es más fuerte en ocasiones (140).

Es un lugar común utilizado en comedias y entremeses el de la oposición del estamento de los hidalgos al de los labradores. También son estereotipadas las burlas que hacen los unos de los otros. El hidalgo, hinchado, presuntuoso, desdeña al labrador o villano, considerándolo inculto o rústico, bajo de sentimiento. Este, a su vez, se burla del atuendo y presunción, no siempre acompañada de medios de fortuna, del hidalgo: pero es curioso advertir que además el labrador sospecha de la pureza de sangre del hidalgo y le hace alusiones constantes a una posible ascendencia judía, del mismo modo que se hacía a los conversos en general; referencia a tocinos y jamones, a la Pasión, etc. Un modelo clásico de todo esto se halla en la primera escena de *San Diego de Alcalá*, de Lope, en que dos alcaldes de labradores, unos regidores y un hidalgo se reúnen para organizar cierta fiesta religiosa en una ermita y donde también se ve

---

*entremés de la Pasión,  
tú, que haces los graciosos  
en la muerte del Señor.*

*Obras...*, III, B. A. E., LXIX, pág. 180, a (n.º 486). Hay otras censuras contra los profanos disciplinantes.

(140) En la escena primera del acto primero de *Los lagos de San Vicente*, citada, hará énfasis en todo esto.

---

cómo al hidalgo no le gustan los ritos y sacrificios rústicos: caridades, procesiones, etc. (141).

Por razones que son fáciles de comprender, la tendencia al Naturalismo puede considerarse, insensiblemente, como tendencia al Paganismo. Por otra parte, la que conduce a establecer rituales más o menos complejos, fuera de la Iglesia, puede ser juzgada como una forma de hechicería o demoniolatría más sistemática. Las dos se han dado entre los campesinos y las dos se consideraba que se daban en los pueblos de América, nuevamente conocidos.

En muchos órdenes los brujos europeos eran equiparados a los indios, con sus varias idolatrías. Acosta piensa al escribir su *Historia* en su experiencia de América: pero en este orden, como en otros, acepta el vocabulario y las nociones europeas (142).

Indiquemos aquí, sin embargo, que con respecto a las relaciones de la idolatría con el culto al Demonio, algunos religiosos del siglo XVI, a la luz de lo que habían observado en ciertas partes de América, sostenían que muchos indios tenían idea clara de la bondad de Dios, pero que había que propiciarse a los diablos, a los que ellos sacrificaban en forma de ídolos y a los que asignaban un claro carácter maligno. No dejaban de considerar éste como error o engaño, pero claro es que supone un sistema de creencias particular (143) y que, en cierto modo, corresponde a algunos

(141) *Obras de Lope de Vega*, XI, B. A. E. (continuación), CLXXXVI, págs. 105 a-108 a.

(142) Acosta, *op. cit.*, libro V, capítulo XXVI, ed. cit., pág. 172 a: «Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios, permitido por los reyes incas, que son como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa; hablan con el demonio, el cual los responde en ciertas piedras o en otras cosas que ellos veneran mucho». Este texto lo mismo podría aplicarse a gente de Europa

(143) «Lámole yo así, no solamente porque David dize, que todos los Dioses de las gentes son Demonios, sino también porque los mismos Indios, en algunas partes, a sus ydolos que tienen como Dioses llaman Demonios, y cuando quieren dezir que su ydolo quiere alguna cosa, dizen que el Diabolo la quiere. Dizen tambien que a los ydolos no los sirven por amor, sino por temor. Tiene otro error, que como el Dios verdadero está encima del Cielo no haze mal a nadie, ni castiga a nadie, antes haze muchos bienes a todos, y que sus Diablos hazen todos los males, y por esso les ofrecen sacrificios, porque no los dañen». Fray Vicente Justiniano Antist, *Verdadera relación de la vida y muerte del*

conocidos y bien estudiados. Acosta utiliza un método morfológico menos sutil: clasifica diversísimos hechos religiosos en series que resultan homólogas en antigüedad en América... hasta en la España de su tiempo: cada vez que el Demonio entra en juego. Dejando al Demonio en paz se puede decir que también en aquella manifestación idolátrica que veía en el culto a los muertos de los indios, los campesinos se apartan algo de un cristianismo «puro», materializándolo, reinterpreándolo en sus ofrendas, en su noción de la vida «post mortem», etc. También en el modo de celebrar los «mortuorios».

Así, los excesos de la gula en éstos producen las tragicómicas reflexiones del tratado segundo de la *Vida de Lazariillo de Tormes* (144), y en lo que se refiere al consumo de vino, parece que en el siglo XVII era proverbial que en las provincias Vascongadas eran las tierras donde más consumo se hacía con este motivo, por lo que se ve en el baile de *Los borrachos*, de Quevedo, del que son estos versos:

*Envainan, y en una ermita  
beben ya amigos con sorna,  
su pendencia hecha mosquitos,  
aquí paz y después gorja.  
Más vino han despabilado  
que en este lugar la ronda,  
que un mortuorio en Vizcaya  
y que en Ambers una boda (145).*

Los poetas dramáticos podían utilizarse también para estudiar algunas de las prácticas y creencias populares en torno a los muertos, de modo bastante sistemático. Resaltan más, siempre, las escenas «vitales»: el acercamiento del labrador a lo que tiene más significación, religiosa o no (146).

---

*Padre Fray Luys Bertran*, (Valencia, 1583), pág. 91 (capítulo VII). Experiencias religiosas en Nueva Granada. En las págs. 101-103 (capítulo IX), noticias sobre Fray Bartolomé de las Casas, al que el autor dice haber conocido muy viejo en el convento de Atocha, Madrid, en 1566 (pág. 102).

(144) *Novelistas anteriores a Cervantes*, B. A. E., III, págs. 81 b-82 a.

(145) *Obras de Don Francisco de Quevedo*, III, B. A. E., LXIX, pág. 125 a-b (musa V, baile IX, número 358).

(146) He aquí los méritos de un joven aldeano que pretende una vara de alcalde:

en su existencia. También en el clérigo de aldea verán esta aproximación mayor a lo material y elemental de la vida.

Cantan subiendo a una ermita, unos aldeanos fantásticos en la escena VI del acto I de *El hijo de los leones*, de Lope, aquella canción, o mejor dicho, estribillo viejo de

*Al cabo de los años mil  
vuelven las aguas por do solían ir.*

Y un músico pide:

*Diga su coplita el Cura;  
que aún está lejos la ermita.*

El cual advierte:

*Si trujera agua bendita;  
que ya diz que se conjura  
aquesto de la poesía.*

---

*No hay hombre en toda la aldea  
De más perjeño, por Dios.  
¿Quién de vosotros me iguala?,  
Decid, zagalas hermosas,  
¿Quién tiene en todas las cosas  
Más brío, donaire y gala?  
¿Quién juega al marro mejor?  
¿Quién lucha más en el prado?  
¿Quién ha tañido y cantado?  
Con más despejo y primor?  
¿Con la flauta y tamboril  
Quién ha hecho alborotar  
La mocedad del lugar,  
Si entra mayo y sale abril?  
¿Y aquello de Perantón  
Y cata el lobo do va?  
Pues si danzo, ¿quién podrá  
Tenerme comparación?,  
Pues lo que es cascabel gordo  
Es negocio temerario;  
Que puesto en el campanario,  
Haré que me escuche un sordo;  
Y más si taño a nublado,  
San Martín y San Millán,  
Guarda el vino y guarda el pan  
Ni para en monte ni en prado.*

---

Pero accede y canta:

*«En el bodigo y la torta  
Se cifra toda la mía.  
Como la Fortuna es rueda,  
Unos suben y otros bajan,  
Y los que más se aventajan  
Saben menos lo que enreda.  
Quien quiere tenerla queda  
No ha de bajar ni subir;  
Que al cabo de los años mil  
Vuelven las aguas por do solían ir (147).*

Tortas y bodigos, panes de ofrenda u oblacones. Esto ha sido familiar para muchos hasta la guerra del 36...

La religiosidad del campesino, en suma, tiende a establecer un mayor equilibrio entre las obras que hay que hacer para asegurarse la vida «post mortem» con felicidad y las que conducen a asegurar la buena marcha de los negocios de la tierra. En este sentido parece que se acerca más al griego piadoso antiguo que otros sectores o «estados» de cristianos. Le atrae la pluralidad de las formas de culto en relación con la pluralidad de los trabajos y fases de la vida y ajusta, de modo constante, unos a otros.

Esto es lo que ha hecho, a mi juicio, que algunos teólogos se hayan equivocado al buscar unas puras raíces históricas paganas al culto a los santos y a otras formas de devoción, sin profundizar más en el lado «estructural», o si se quiere «funcional», y quedándose puros formalismos relativos a transmisiones hipotéticas o a generalizaciones hechas en un tiempo de apasionamiento por hombres de fe exclusiva, o por intelectuales pagados de sus conocimientos eruditos, no del todo suficientes.

Con todo, habrá que insistir, en suma, en que el campesino, después de haber sido símbolo del «paganismo» conservador y de una especie de reaccionarismo, de ser consi-

---

(147) *Comedias escogidas II*, B. A. E., XXXIV, pág. 220 b.

derado un resistente a la Religión cristiana y a todo lo que significaba, pasa a ser el conservador de ésta, el reaccionario ante las novedades peligrosas, el resistente a los nuevos movimientos políticos. Como tal es considerado en la época de las Luces; también después por Marx y otros revolucionarios...

Frente a sus textos despectivos se repiten los viejos tópicos poéticos y moralizadores. A veces políticamente interesados, cuando la lucha se desencadena de modo fuerte. Recordemos un ejemplo. Con nostalgia hacia el Padre Fray Francisco Alvarado, o sea «El Filósofo Rancio», una descripción del modo de vivir de ciertos pueblos de Andalucía, allá por los años de 1785, en una de sus cartas contra las ideas liberales y sus defensores, en plena época de las Cortes de Cádiz. La descripción entra dentro del canon guevaresco, pero es más «frailuna»: «Por los años de ochenta y cinco u ochenta y seis estuve en un pueblo donde casi todos eran parientes y vivían como padres e hijos. Se tocaba a misa o al rosario y muy pocos dejaban de asistir, quedándose las casas abiertas como pudieran quedar las puertas interiores de las mismas casas. Se ofrecía la matanza de los cerdos y sus hojas se ponían de noche al fresco en medio de la calle, amaneciendo enteras y cabales como si hubieran estado bajo de siete llaves. Iban las mozuelas casi todos los días a trabajar al campo: lo único a que los novios se atrevían era a acecharlas a tiro de escopeta, a hacerse enconradizos con ellas, a echarlas una música a la puerta y otras cosas iguales. Eso de llegarles ni a la ropa era una atrocidad. Había dos o tres tíos que eran los oráculos de todo el lugar y a quienes se consultaba sobre todo y se obedecía como a padres. Uno de ellos era alcalde de primer voto: jamás el de segundo decía otra cosa que lo que dijese su compañero. El escribano venía de otro pueblo solamente cuando se necesitaba, que eran pocas veces. A la puerta de la iglesia, acabada la misa mayor, decía el alcalde viejo lo que había que decir, acompañándole como asesores los otros dos o tres *tíos* que llevaban la voz, el padre cura y otro clérigo anciano que era el padrote del lugar. Había días destinados para salir a componer caminos, otros para plantar los castañares que debían servir de dotación al cura, a la

---

fábrica y a los propios que entonces se estaban dotando, y por este orden todo lo demás. De manera que, a excepción de los chismecillos de que ninguno o muy pocos pueblos están libres y de las murmuracioncillas que hay donde quiera que hay hombres, remedaba aquel pueblo la pintura que nos hacen los poetas de su siglo de oro, y todo esto se hacía sin pacto, porque allí no vi más que los de compra y venta, arrendamiento y otros tales, que por lo común se hacían sin escribano ni escritura (148). Todo terminó cuando los jóvenes salieron a estudiar y se hicieron «filósofos»...»

### SUMMARY

*The peasant's approach to life, the relationship between religion and culture and the religious conscience of the peasant communities are some of the broad subjects that the author of this article illustrates with literary quotes and proverbs of old significance.*

*While peasant societies are considered by some authors to be purer and more innocent than urban societies, others talk about their rusticity and savagery. Also religious conceptions of rural life are twofold: innocence and devilism (the latter is said to be due to the dominant illiteracy).*

*The location of cults, in space, and of celebrations, in time, tells of the mutual influence between agricultural cycles and religious behaviours.*

*The balance, in peasant religiousness, between ideal and down-to-earth aspects of religion reminds more of the ancient pious greeks than any other christian group.*

### RESUMÉ

*La conception paysanne du monde, les rapports entre religion et culture et la conscience religieuse des paysans sont les principaux des amples matières auxquelles l'auteur de cet article s'applique avec des citations littéraires et des proverbes significatifs.*

---

(148) *Cartas críticas que escribió el Filósofo Rancio I* (Madrid, 1881), págs. 217-218.

*Des auteurs considèrent aux sociétés paysannes, par rapport aux sociétés urbaines, comme plus pures et innocentes, alors que des autres parlent de leur rusticité et sauvagerie. Les conceptions religieuses de la vie rurale reflètent aussi cette dualité: innocence et démoniaque (cela par la manque de culture).*

*La localisation, dans l'espace, des cultes et, dans le temps, des célébrations nous parle d'une influence mutuelle entre les cycles agricoles et les conduites religieuses.*

*L'équilibre, dans la religiosité paysanne, des aspects éternels et quotidiens nous semble être plus proche des antiques pieux grecques que ne l'a jamais été aucun autre groupe chrétien.*

