

«FOLKLORE Y MUNDO CLASICO»

■ Conferencias de Julio Caro Baroja

«En conjunto, las interpretaciones llamadas antropológicas me parecen hoy insuficientes; hay una deformación, una tendencia a simplificar y a banalizar, al tratar el tema del folklore europeo, a negar el valor científico de la historia. En mi opinión, no puede iniciarse el estudio del folklore de una comunidad sin un conocimiento profundo de su historia, país, lengua y religión». Así ve el estado de la etnografía y antropología el historiador Julio Caro Baroja, quien impartió, del 28 de abril al 7 de mayo pasados, un ciclo de conferencias en la Fundación Juan March sobre «Folklore y mundo clásico».

Desde una posición crítica, Julio Caro Baroja, que viene investigando desde 1930 acerca del problema de la conexión del folklore en países mediterráneos como España, Grecia e Italia, con las antiguas culturas clásicas, ha revisado el panorama de escuelas que abordan el tema, en su opinión, desde perspectivas erróneas, y ha comentado algunos ejemplos de supervivencia de mitos, creencias y ritos clásicos en el folklore popular moderno.

Ofrecemos a continuación un resumen de las conferencias de Caro Baroja.

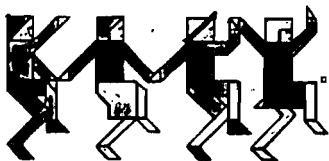


Nacido en Madrid en 1914, JULIO CARO BAROJA es Doctor en Filosofía y Letras y ha sido Profesor de Historia Antigua de España y Dialectología en la Universidad de Madrid y Director del Museo del Pueblo Español de esta capital. Académico de la Real Academia de la Historia, correspondiente de la de Lengua Vasca y de la de Buenas Letras de Barcelona, don Julio Caro ha investigado sobre la lengua y cultura vascas, y es autor de diversos libros sobre costumbres y creencias populares, como las fiestas de mayo o la brujería.

FUNDACION JUAN MARCH
CURSOS UNIVERSITARIOS/1981

Folklore y mundo clásico

JULIO CARO BAROJA



ABRIL

Martes, 28
FILOLOGIA CLASICA Y FOLKLORE
EUROPEO

Jueves, 30
LAS TRADICIONES Y LEYENDAS

MAYO

Martes, 5
LAS FIESTAS Y LOS RITOS

Jueves, 7
LA INTERPRETACION ANTROPOLOGICA

El tema de la posible conexión del folklore con el mundo clásico lo trataron ya los humanistas italianos del Renacimiento y fue posteriormente abordado por estudiosos de los siglos XVII y XVIII y, sobre todo, en el XIX. Sin embargo, la actitud teórica de los antropólogos y de las distintas escuelas que hacia 1930-1940 investigaban el tema en Inglaterra, Francia y Alemania, con un cierto rigor científico, ofrecía un resultado contradictorio y conflictivo. Cuando yo era pequeño asistí al descrédito del viejo evolucionismo inglés. Después de la guerra vino el triunfo del funcionalismo de Malinowski y sus acólitos, que caería a su vez con el auge del estructuralismo y del rígido formalismo; es decir, unas escuelas se niegan a otras, rechazando lo anterior.

Los evolucionistas hicieron conexiones, a veces demasiado laxas, entre lo que se sabía de algunos pueblos primitivos de Australia y África y el contenido de los textos clásicos.

cos grecolatinos. El resultado daba una visión muy interesante para el estudio de las creencias, religiones y de la magia. En esas teorías se llegaba a establecer una conclusión falsa: se veía al campesino europeo como una especie de superviviente del hombre primitivo clásico. Pronto entre el mundo de los filólogos y de los estudiosos del mundo clásico se produciría una reacción violenta contra tal equiparación a la que veían simplistas. Entonces se acudió a un criterio morfológico, basado en la *forma* (del rito, de la técnica).

Hubo luego, hasta 1950, una aver-sión total contra la antropología de cátedra, «de anticuario», y se propulsó la idea de que había que observar la realidad en el momento en que se desarrollaban los hechos ante los ojos del investigador, negándose toda validez a lo hecho anteriormente. Hacia 1930 comprendí que esa realidad, que se solía discutir en términos escolásticos y científicos generales, era muy distinta. Partiendo de la investigación de datos recogidos de viva voz en el campo vasco, encontré que aquellas gentes me hablaban de ciertos mitos y creencias, que ellos hacían suyas y bien localizadas, y a las que, a veces, daban incluso un nombre clásico. Llegué a recoger, nada más ni nada menos, que el mito de Polifemo. Esta experiencia fue para mí superior a toda especulación antropológica teórica, ya que planteaba el tema de la continuidad de una forma directa.

¿Cómo llevar a cabo rigurosos análisis histórico-culturales y llegar a lo clásico con garantías de exactitud? ¿Pueden quedar en el conjunto de los usos y costumbres de los pueblos del Mediterráneo algunos que se remontan a la antigüedad clásica con seguridad? A esta pregunta se ha respondido de modos distintos y aun contradictorios. Parece ser que en Grecia y en Italia era donde mejor podía lograrse una respuesta clara. Ya en el siglo pasado se empezaron a encontrar allí abundantes supervivencias. En esto destacan el alemán Bernard Schmidt, el giego Politis y el inglés John Cuthbert Lawson. Ellos demostraron, con datos obtenidos mediante trabajos de campo, que era posible y lícita la continuidad cultural griega en el siglo XIX. Y a comienzos de nuestro siglo también folkloristas griegos, ingleses y alemanes hallaron en rituales, fiestas y costumbres populares reflejos de los viejos cultos dionisiacos.

Podemos constatar una tendencia constante en la vida del folklore: la

fuerza clásica aparece encubierta por la realidad del momento, y esto se plantea también en los países de lengua románica en la lingüística: ¿por qué en países como Francia y España, para referirse a algo tan antiguo como es la hechicería, se usan palabras como *sochierre* o *sortilegio* (del latín *sors-sortis*; suerte), mientras que en Italia se usa *strega* (bruja), que viene del *striga* latino?

LAS TRADICIONES Y LEYENDAS

Cuando comencé mis investigaciones folklóricas en la Navarra de habla vasca (hacia 1930), encontré que los campesinos tenían una serie de concepciones míticas estereotipadas acerca de unos seres «lamiak» —a veces femeninos, maléficos, equívocos, mitad mujer, mitad ave o pez—, que pueden enlazar con la *lamia* de los textos griegos (ser mítico, monstruo que asustaba a los niños) y que encontramos también con el mismo nombre en el mundo latino, a veces, confundidas con las hechiceras y las brujas. Algunos escritores guipuzcoanos de los siglos XVI y XVII, quizá debido a la falta de conocimiento de la mitología griega, equipararon a estas «lamiak» con las sirenas.

En el folklore marino del norte de España, ya los escritores del Renacimiento se hacían eco de las nereidas y tritones que veían los marineros del Golfo de Vizcaya; encontramos la clásica comparación del mar, del océano Atlántico, con un prado en el que pastan rebaños. El mito de la Diana cazadora, la diosa-virgen selvática, que marcha por los bosques seguida de un cortejo de ninfas, reaparece en el mito de las montañas de Santander, de las «anjanas» y de las «xanas» asturianas, muy próximas a las «lamiak» vascas. Son las descendientes de Diana.

Cabría preguntarse por qué en el ámbito rural quedan más huellas de este acervo mítico clásico que en las ciudades. La razón nos la ofrece la misma historia del cristianismo, que fue el que acuñó el término de «paganos» (de «pago», «rústicos»). Esas creencias, más propias de los habitantes de los «pagos» arraigaron y se conservaron mejor en el ámbito rural, donde era más difícil que entraran los grandes cultos imperiales, los grandes sistemas mitológicos, las grandes teogonías. En cambio prevalecieron los cultos a la Naturaleza, a los númenes de los bosques, fuentes, ríos, o los humildes ritos familiares y fúnebres.

La continuidad de la esencia del mito de Diana aparece también en el folklore germánico, en un eco de la Venus maléfica del Tannhäuser de Wagner. Y el arte popular pastoril —las tallas de muchos cuernos de pastores— muestra una repetición de motivos míticos en los Pirineos, León, Asturias, etc., de sirenas y centauros, que aparecen representados en la decoración de las iglesias románicas y en el arte del blasón medieval.

En el folklore hay casi siempre una tendencia a realizar un proceso de actualización del mito antiguo, a borrar su origen primario y a enmarcarlo en un contexto moderno. A veces, es sólo un elemento del mito lo que queda como constante de un ciclo múltiple y así se puede establecer un índice de motivos que aparecen en cuentos y narraciones. Pero estos motivos nos suelen dar el «texto» del mito, no su contexto.

LAS FIESTAS Y LOS RITOS

Al abordar el tema de las fiestas y los ritos y su posibilidad de continuidad en una sociedad tradicional, cristiana-católica y con diferencias sensibles según se trate de una sociedad urbana o rural, se nos presentan varios problemas. No podemos caer hoy en la superficialidad de hacer uso de generalizaciones como la de que la Iglesia heredó los rasgos políticos de la organización del Imperio Romano; o que los santos son los sucesores de los dioses griegos.

En la Grecia y la Roma antiguas, los dioses aparecen como protectores de cada fase de la vida humana y de cada acción social, protección que ilustran muchos mitos y leyendas. Ahora bien, estos dioses tienen también un carácter humano, a veces son enemigos de los hombres y aun enemigos entre ellos mismos; protegen el mal de una forma que resulta inexplicable para la moral moderna. Desde su nacimiento hasta su muerte, el hombre, en cada una de sus acciones, cuenta entre los griegos clásicos con esa protección y acción de las divinidades. Pues bien, este sistema pagano no pasó al Cristianismo. En el sistema cristiano —nos queda la referencia al otro sistema, el astrológico, cuyo interés sigue vivo en nuestros días—, se partirá de la omnipresencia del Dios único y de la absoluta identidad de la divinidad consigo misma. De esto el católico no se apartó jamás, aunque aceptó la existencia de los santos como mediadores y protec-

tores, que pueden recordar el sistema de aquellos dioses griegos, pero sólo en parte.

Así, por ejemplo, San Blas es el santo protector de las enfermedades de la garganta; Santa Polonia, de los dientes; San Erasmo, de las enfermedades abdominales, Santa Lucía, de los ojos, etc. Y cada uno de ellos tiene una historia personal —de sacrificio o martirio— que lo justifica.

Por otra parte, la sociedad civil y religiosa del cristianismo siguió aceptando las divisiones de tiempo de la civilización anterior: los nombres de los meses y de los días de la semana (Mercurio, Júpiter, Venus) y ciertos símbolos con ellos relacionados. En grabados populares del siglo XIX, en Cataluña, el mes de enero aparece representado por la figura de Jano. Durante muchos siglos la Iglesia condenó ciertas creencias y fiestas que se han mantenido pese a todo: las creencias en los vuelos nocturnos de mujeres dirigidas por una Dama, vestigio del cortejo de Diana, que ya hemos citado; o las fiestas de los campesinos, a principios del año, anticipo del Carnaval, mascaradas cuyo antecedente estaría en las *kalendae ianuariae*, en que los hombres salían disfrazados de monstruos, de animales o de otros personajes. Estas mascaradas en las que muchos helenistas y folkloristas han visto vestigios del ritual dionisiaco de la tragedia griega antigua, siguen practicándose y no sólo en Grecia sino también en el Austria católica, Sur de Francia y en todo el Pirineo y Cantábrico españoles hasta hoy. Se trata de ritos estereotipados: el cortejo del Maragato, en España, para implorar una buena cosecha; o la «Kolinda» de Rumania (derivado de *kalenda*).

En general, en las fiestas del año suele haber desaparecido el sentido religioso antiguo y aparecen con un sentido burlesco y festivo. La antigua fiesta saturnalicia de invierno, en la que se invertían las relaciones sociales de mando, confirmando la organización de la fiesta a pobres y esclavos y eligiéndose un rey saturnalicio entre los campesinos, permanece en el folklore de muchos lugares de Europa Occidental: los reyes inocentes, el rey de mozos, el Obispillo de San Nicolás, etc. En general, todas estas fiestas, como la de Santa Agueda, protectora de las mujeres casadas, o la de San Marcos, el santo de los pastores, son fiestas amorosas, de culto al amor, a la alegría de la primavera y de exaltación de la Naturaleza.

LA HISTORIA EN LA ANTROPOLOGÍA

En España, como en otros países del sur de Europa, nos encontramos en el ámbito de las interpretaciones del folklore que hacen etnólogos y antropólogos, dependientes de los países anglosajones. Suele darse una deformación en el conocimiento general del folklore y una tendencia a simplificar y a banalizar. De ahí que la reacción contra el viejo método comparatista fuera justificada: era excesivo comparar al aldeano del siglo XX con el hombre prehistórico y primitivo. Muchos aún siguen pensando que es posible conectar lo ancestral y primigenio con lo actual, ver supuestos primitivismos en una lengua o una técnica, sin más, haciendo caso omiso de lo que ha habido en medio.

Hay que reaccionar contra toda idea spengleriana de que el campesino carece de historia y contra la visión de la historia, tan misera y corta, que tienen algunos antropólogos sociales.

Creo que esa tendencia a banalizar en temas de etnografía y de folklore se debe a una interpretación errónea de los criterios de temporalización y de espacialización. No hay que confundir la existencia de lo que se observa con el momento en el que se observa; hay que evitar esa idea banal de la sincronía, así como ese prejuicio de que la unidad humana observable en un pequeño espacio es válida para la interpretación etnográfica en países como España o Italia. Los criterios verdaderos de espacio y tiempo se han de extraer de conocimientos generales y profundos, no del momento concreto de observación. No se puede acometer una investigación sin un profundo conocimiento de la historia de la comunidad que se estudia, de su país, su lengua y su religión.

Incluso, a veces, el mismo concepto de tradición, tan manejado por folkloristas, es una imagen reelaborada por la memoria colectiva, condicionada por intereses particulares, sociales, políticos o religiosos. Nuestra historia no es la historia del gran teatro del mundo, como afirmaba Kant de la historia universal. Podemos estudiarla sin esos principios de moralización filosófica de los antiguos, sin retórica. Aunque, eso sí, nuestra historia no hay duda de que es una historia filosófica, como lo muestra la recreación de mitos y religiones de origen remoto, clásico, de muchas concepciones populares del mundo.

Encontramos sorprendentes recuerdos de esquemas filosóficos de la Antigüedad, como el esquema platónico de la estructura de la sociedad mediterránea. Platón consideraba que en las montañas vivían las gentes arcaicas (la altura para los antiguos era el dominio de lo primitivo), mientras que la ciudad costera era el símbolo de la civilización, de los avances del conocimiento, de la *polis*, y, al mismo tiempo, de la corrupción moral. Esta idea, que entró en la civilización cristiana, gravita todavía en la concepción del mundo de algunos aldeanos del País Vasco y del norte español.

Vemos, pues, que la historia gravita sobre el hombre y hemos de aceptar la historicidad de los hechos antropológicos. Otra muestra: no es de origen cristiano esa especie de pesimismo básico que encontramos en las sociedades campesinas, que tanto se da en la Antigüedad y se refleja en poemas de Hesíodo; o esa actitud según la cual la meta de la vida humana es el poder y el éxito, y de que la fuerza es la clave de la vida, que se dan en ambientes rurales. Es decir, toda una serie de problemas relativos a la imagen del mundo que tiene el hombre, y que no casan con esa supuesta ahistoricidad del campesino, pues arrancan de una tradición histórica muy concreta y se dan en momentos históricos determinados.

Se debería hacer, por ejemplo, un estudio sistemático, índices, no sólo de leyendas y ritos, sino también de tópicos —pensamientos enunciados de una forma precisa, fuera del refranero—, que sólo pueden ser recogidos y estudiados tras muchas conversaciones con gentes muy diversas y de diferente tipo, edad, sexo y ámbito. Ver el influjo que las ideas modernas del progreso, de la evolución, han tenido y tienen en el hombre del campo.

En mi opinión, padecemos el vicio pedagógico que es la especialización prematura; vivimos sometidos a una tiranía de escuela, de cátedra, de grupo, y a presiones de tipo político y mental, de suerte que un cientifismo mal entendido produce unos extraños puritanismos con relación al conocimiento histórico. Es lástima que haya un verdadero miedo, por parte de algunos jóvenes, a concebir la historia como una obra de arte; y creer que la historia no debe ser una actividad de dimensión también artística, estética, no es precisamente un signo de progreso.