
METAFORAS DOMESTICAS Y CULINARIAS SOBRE LA MUJER Y LA REPRODUCCION EN EL AREA MEDITERRANEA: APROXIMACION A UN SISTEMA CONCEPTUAL

Joan Frigolé Reixach

Para Susan Tax Freeman

El objetivo de este trabajo es contribuir al conocimiento de un sistema conceptual tradicional que clasifica y define a la mujer por relación a la casa y a algunos de los procedimientos y procesos domésticos ordinarios, pero vitales para los individuos. Se trata de comprender mejor cuál es la naturaleza cultural que se ha atribuido a la mujer en un área que abarca la Península Ibérica y algunos países de la orilla norte del Mediterráneo.

He utilizado como fuentes etnográficas obras de folkloristas, etnólogos y antropólogos publicadas entre comienzos de siglo y 1986, y que contienen una mayoría de datos de este mismo siglo, pero también datos del siglo pasado. Si no incluyo referencias etnográficas de otros países del área se debe a mi desconocimiento, pero también a que mi intención inicial no fue tanto realizar un trabajo representativo como esclarecer las líneas maestras de un sistema conceptual específico. No todas las obras me han ofrecido la misma ayuda. Hay obras que no ofrecen datos —los pocos o muchos que pudieran ser de interés para este tema—, debido seguramente a los cambios de énfasis y de tratamiento que se han producido a lo largo de la historia de la antropología. Otras no los ofrecen debido a que sus autores practican una auto-

censura no siempre reconocida. El antropólogo portugués Jorge Dias reconoce explícitamente: «A decência obrigou-nos a não publicar uma serie de adivinhas, algunas curiosas, como as da masseira [artesa]...» (1984, 295). Sin embargo, sí afirma que las recogió, y es bastante escandaloso que los editores hayan reeditado repetidas veces su libro, después de su muerte y del fin de la dictadura, sin haber reintegrado al mismo esta parte de la cultura rural portuguesa.

Las dificultades que he encontrado en mi proceso de interpretación han sido diversas. La fragmentariedad de los datos, primero, y luego las interpretaciones más o menos explícitas que los folkloristas y etnólogos suelen construir sobre los mismos. Basándose, en parte, en la superposición de significados secundarios por parte de la religión sobre las costumbres y actos, incluidos los ordinarios, y, en parte, debido a esquemas evolucionistas, han elaborado una extraña religión doméstica con culto, objetos sagrados y sacerdotisas, etc. Han buscado más bien una lógica externa a las cosas ordinarias.

Mi punto de vista ha sido más bien buscar una lógica interna, la que deriva de la naturaleza y el tipo de asociaciones entre contextos ordinarios. Mi objetivo ha sido descubrir cuáles son las asociaciones básicas a partir de las cuales la gente ha elaborado su pensamiento y ha establecido relaciones entre sus partes. Si mi trabajo tiene alguna originalidad es la de haber tomado en serio algunas de las imágenes y asociaciones referidas a la mujer, basadas en un conjunto de experiencias, procedimientos y objetos comunes y ordinarios, y de intentar, a partir de ellas, la reconstrucción de una concepción estructurada y compleja.

He recopilado y analizado un conjunto de datos —expresiones lingüístico-literarias y manifestaciones rituales, básicamente— para poner de manifiesto las líneas básicas de un sistema conceptual sobre la naturaleza biológica y social de la mujer. Este esquema o sistema conceptual es de naturaleza metafórica. La metáfora, como han señalado J. Fernández (1974), Ricoeur (1980) y Lakoff y Johnson (1986), no es un simple ornamento del lenguaje. Es, fundamentalmente, una cuestión de significado y, por tanto, de pensamiento. La metáfora crea nuevos significados mediante la intersección de dos campos semánticos. Es un procedimiento que permite comprender y experimentar una realidad en términos de otra y estructurar un concepto parcialmente en términos de otro. La metáfora, como señalan Lakoff y Johnson, «impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción» (1986, 39). Para estos autores, metáfora significa concepto metafórico, ya que «las metáforas como expresiones lingüísticas son posibles, precisamente, porque son metáforas en el sistema conceptual de una persona» (42).

Este sistema conceptual ordinario en términos del cual es presentada y representada la mujer está condicionado históricamente. Las referencias metafóricas utilizadas no son «naturales», ni las únicas posibles. ¿Qué es lo

que determina que parezcan como adecuadas y «naturales» para definir a la mujer? La metáfora, según Lakoff y Johnson, «no se puede entender, ni siquiera representar, adecuadamente independientemente de su fundamento en la experiencia» (1986, 56). Pero no parece suficiente con referirse sólo a la experiencia de los individuos, sino que, dado que «entre praxis y prácticas se intercala siempre un esquema mediador, que es el esquema conceptual» (Lévi-Strauss, 1964, 193), habría que examinar la compleja relación histórica entre estos tres niveles. El examen de la compleja interrelación entre la estructura global de una sociedad, el sistema o sistemas conceptuales y las prácticas de los individuos permitiría responder a las preguntas de cómo y por qué se creó y se impuso este «punto de vista», hasta qué punto entra en conflicto o coexiste con otros, ha sido parcial o totalmente sustituido, etc. Este trabajo no pretende ofrecer una respuesta a las mismas. Lo que intenta ofrecer es la reconstitución de una determinada concepción cultural del género femenino. El desconocimiento de este sistema conceptual tiene consecuencias inmediatas en la identificación e interpretación de los datos y los hechos a los que se refiere. Ambas operaciones se llevan a cabo entonces de acuerdo con otras premisas u otro punto de vista, produciéndose una comprensión distorsionada del sistema conceptual nativo a partir del cual la gente concibe la realidad y actúa. Este es, a mi parecer, un problema que se plantea con especial agudeza en el caso de las reconstrucciones históricas de las formas de vida de grupos sociales subalternos, más o menos periféricos.

Lakoff y Johnson distinguen varios tipos de metáforas, entre otras la ontológica y la orientacional. La primera permite entender las experiencias humanas en términos de objetos y sustancias y, por tanto, discriminarlas y medirlas; la segunda organiza un sistema global de conceptos en relación a otro.

La casa, por oposición a calle —dentro/fuera—, es una metáfora orientacional. La consideración de su estructura y contenidos puede transformarla también en una metáfora ontológica. La potencia metafórica de la casa se acrecenta por la interacción con otra clasificación metafórica básica. Se trata de la expresada con los términos frío-caliente, que constituyen el elemento más característico y persistente de una antigua y difundida concepción de la salud y la enfermedad en términos de un equilibrio entre éstos y otros contrarios (véase G. Foster, 1978). Dicha clasificación se extiende a los alimentos, a los procedimientos culinarios y al cuerpo humano. Los procedimientos culinarios ponen en relación los alimentos y el cuerpo humano, y es esta posición la que les convierte en elementos de referencia idóneos para encarnar y transferir a ambos los significados, valores, correspondencias e incompatibilidades que implica dicha clasificación. Y, en especial, al cuerpo de la mujer, que es la que ejecuta o se responsabiliza de tales procedimientos.

La casa, marco en que se llevan a cabo los procesos culinarios, que conectan con una concepción más general, se convierte no sólo en una metáfora para la representación de la estructura del cuerpo femenino, sino también

de sus procesos fisiológicos y de las características de los mismos. La opacidad del cuerpo de la mujer y de sus funciones básicas en el sistema reproductivo se reduce a partir de esta metáfora, y la casa con sus partes, su equipo doméstico y los procesos culinarios pasa a constituirse en modelo global de la mujer en el sistema conceptual metafórico que estamos considerando.

* * *

Casa y procesos culinarios como referentes de la mujer, la sexualidad y el proceso reproductor

Un proverbio francés presenta la asociación directa y total entre la mujer y la casa: «La femme est une maison dont tout homme a la clé» (M. Segalen, 1980, 125). Esta asociación global posibilita luego una serie de asociaciones más parciales, pero también más pormenorizadas, como las que aparecen en las coplillas cantadas por una mujer jornalera de Jaén:

*Debajo el delantal
tengo yo un cuarto;
tiene sala y alcoba
que es un encanto.
Como el cuarto es pequeño
y tres no caben,
dos se quedan afuera
y entra el más grande.*

(C. J. Cela, 1971, 283.)

Los órganos sexuales de la mujer son en relación a su cuerpo lo que un cuarto en relación a una casa. El coito es como entrar en un cuarto. Esta última imagen puede servir para definir una determinada situación de la mujer, como en este cantar recogido por Antonio Machado y Alvarez (1975, 146):

*Los ojos de la viuda
van diciendo por la calle:
—Esta habitación se alquila
porque no la habita nadie.*

Estas asociaciones traen consigo otra imagen, la de la puerta:

*Quien se fía de mujeres
d'este mundo poco sabe.
No hay que fiar de una puerta
que tós tenemos la llave.*

(P. Díaz Cassou, 1982, 143.)

Existe otra copla casi idéntica en A. Machado (1975, 147). La imagen de la puerta no se entiende sin la referencia al cuarto o casa. Existen muchas expresiones en las que la puerta funciona como la imagen metonímica de la casa: «Que por mi puerta no pases», dice la chica que rechaza a un pretendiente; «tener la puerta sin barrer» es sinónimo de una casa poco limpia.

La referencia a la llave no sólo sirve para definir al hombre y su papel sexual, sino también para definir otros papeles: «Una pobre mujer cuyo marido haya muerto se dolerá: "No es que le eche mucho de menos, pero se llevó consigo la llave de la despensa"» (G. Brenan, 1974, 135).

Así como parece establecerse una relación unívoca entre la casa, habitación, cuarto o puerta y la mujer y sus órganos sexuales, la llave ofrece una ambivalencia, ya que puede ser clasificada como llave macho o hembra.

La referencia a la llave y a las acciones que se ejecutan con ella se aplican no sólo a los órganos sexuales y a la sexualidad, sino también a la fecundidad y al parto, poniendo de relieve aspectos comunes. Esta asociación es la base de una serie de rituales de propiciación. Para el primer caso, se ponía «una llave bajo el colchón la primera noche de casados» (J. Amades, 1969, 5). Para el segundo caso, se debían «abrir todas las cerraduras» (J. Amades, 1969, 26). Esconder llaves entre o dentro de los colchones de la casa de la parturienta sin su conocimiento era también una acción apropiada. A veces se prescribía que la llave escondida fuese una llave hembra, es decir, una llave con la caña hueca y abierta por su extremo. Se establece también una correspondencia entre el tamaño de la llave y la facilidad con que se producirá el parto. No siempre la llave debe esconderse, y puede colgarse del frontal de la cama. En todo caso, la proximidad parece fundamental para que esta asociación opere su eficacia simbólica y práctica.

La llave está asociada con rituales que impliquen tanto la abertura como el cierre del cuerpo femenino. Para detener hemorragias, y especialmente las relacionadas con el puerperio, «se colgaban dos llaves hembras de la espalda de la mujer» (J. Amades, 1969, 638), y si se deseaba que se le retirase la leche a una mujer «se le colgaba una llave macho de su espalda» (A. Guichot, 1986, 139).

No sólo la casa y sus partes, sino también pequeños componentes de la misma, pueden servir para definir a la mujer y algunos de sus estados. Uno de ellos es la teja, que forma parte de la cubierta de la casa.

La teja aparece como una imagen metonímica de la casa en ciertas costumbres relacionadas con el puerperio. En diversas partes del País Vasco, «la recién parida, si quería preservar a su hijo de todo mal, no debía salir de casa bajo ningún pretexto hasta que pudiera ir a la iglesia. Pero como muchas veces antes de la presentación en el templo estaba en situación de poder trabajar en el campo o en los alrededores de la casa, solía hacerlo con una teja puesta en la cabeza» (J. Caro Baroja, 1971, 235). Ante la necesidad de ajustar una norma a una situación específica, se procura el mantenimiento de

la asociación mediante la utilización de un elemento metonímico. La teja, parte de la casa, por la casa entera, extiende su protección a la mujer que se cubre con ella.

La teja, que a partir de la identificación inicial entre casa y mujer puede designar la casa entera, se convierte en apta para representar a la mujer. Dicha sustitución aparece en el acto de arrojar las mujeres una teja, o un pedazo de ella, a una laguna para propiciar el nacimiento de una niña (M.^a A. Roque, 1986, 115), o cuando se levantan una o varias tejas del tejado de la casa en que está produciéndose un parto (J. Amades, 1969, 26).

La asociación entre la casa y la mujer se prolonga a través de la referencia a partes concretas de la misma. La chimenea, una semiabertura que presenta la casa en su parte superior, es una imagen adecuada para referirse al momento del alumbramiento. El parto es como la acción de desbaratar la chimenea, es decir, de dejar totalmente despejada la abertura por la que sale el humo (J. Amades, 1969, 29).

El hogar donde se enciende el fuego, se cocina, etc., y, por extensión, la pieza en que está situado, junto con sus objetos, dan pie a muchas asociaciones con la mujer. En Castilla, cuando el parto era difícil, «se aconsejaba colgar la mujer de llares (cadena de la que pende la caldera del hogar)» (J. F. Blanco, 1986, 24). En el norte de Portugal, el agua del primer baño de la recién nacida ha de ser lanzada al lugar donde se enciende el fuego para que la niña sea «homely and a friend of the hearth (amiga do lar)» (J. Pina-Cabral, 1986, 84). Si se trata de un niño, se tira a la calle. Muy probablemente, esta asociación ritual se vea reforzada por la prohibición generalizada de arrojar agua al fuego del hogar.

Uno de los objetos significativos de la cocina que constituye una referencia básica para la definición de la mujer es la olla o puchero. Consideraré en primer lugar su cualidad de recipiente.

En Cataluña se decía de un matrimonio que hubiera tenido una hija que «les habían llevado una olla agrietada o con una hendidura» (J. Amades, 1969, 30). Esta imagen es seguramente la base de la expresión «obra horadada», que alguien me dirigió refiriéndose a mi hija recién nacida. En la siguiente copla murciana, la asociación es bien explícita:

*Mujer que no tiene hombre
no pué estar bien aunque quiera:
son pucheros para guisar
y no tienen cobertera.*

(P. Díaz Cassou, 1982, 150.)

Los vaqueiros asturianos definen a la mujer que menstrúa con la expresión «rompe el pote». «El pote es el caldero negro y esférico donde se cuecen las habas o el pote asturiano, alimento cotidiano de los vaqueiros» (M.^a Cátedra, 1979, 68).

En Cataluña, el comentario a la noticia de un emparejamiento de alguien a quien, por cualquier razón, se creía que le iba a ser difícil suele ser: «Tota olla troba la seva tapadora i tot ollot el seu tapadorot» (Cada olla halla su tapadera y cada pucherote su tapadorote).

En Murcia escuché varias veces el verbo «cocer» aplicado a la mujer. Un hombre afirmaba: «El padre puede ser cualquiera, pero la mujer es la que cuece los hijos.» Dos hombres se referían a la supuesta infidelidad de una mujer, y uno de ellos sentenció que «no la mataba, pero que él no la cocía con su agua». De una mujer a la que se atribuyó el origen de una herida en la espalda de un animal que montaba se dijo que «estaba hirviendo» (J. Pitt-Rivers, 1971, 230), porque probablemente estaba menstruando. La temperatura o calor que se atribuye a la mujer que se halla en este estado son parecidos a los que desprenden el puchero hirviendo o el horno caldeado. Hacia el final del artículo volveré sobre esta asociación.

A comienzos de siglo, un médico castellano dio la siguiente respuesta a la encuesta del Ateneo de Madrid: «Es común en la mujer achacar el defecto [la infecundidad] al marido y en más de una ocasión he oído este refrán: “la olla lo que le echan cuece”, con lo cual quedan tranquilas» (J. F. Blanco, 1986, 17).

La referencia a la olla, agua, tapadera, etc., y a los procesos de hervir y cocer permiten enfatizar el papel de uno y otro sexo, pero también su complementariedad, en la reproducción humana.

Violant y Simorra (1985), entre otros, relata un ritual para combatir la esterilidad en un santuario del Pirineo catalán. La práctica tradicional consiste en que «la mujer mete la cabeza dentro de una olla, puesta debajo de una cruz» (vol. 1, 267), mientras el marido hace sonar una campana suspendida encima de ella. Se trata de un santuario mariano, pero la olla, la campana, etc., se dice fueron pertenencias personales de un santo eremita. La cabeza de la mujer se toma aquí por el cuerpo entero. Así, pues, de la misma manera que ella hace la acción de entrar en la olla, espera que un nuevo ser entre en ella, que lo acogerá como la olla acoge su cabeza. Además, la acción de entrar ha de preceder, lógicamente, a la de salir, que en este contexto es equivalente al parto. Pienso que el ritual deriva su sentido básico de la identificación de la mujer con la olla y trata de reforzar su cualidad de buena olla mediante su contacto con una olla perteneciente a un santo.

En un cuento recogido en Cataluña, pero conocido en otras partes, aparece una sucesión progresiva de asociaciones a partir de la primaria entre la mujer y la olla. Había una mujer que no tenía hijos y deseaba tener uno. Habiendo puesto al fuego una olla con garbanzos (embarazo y gestación), uno de ellos saltó fuera de la olla (parto) y se convirtió en un ser diminuto que la llamó madre. Sin explicitar esta cadena de asociaciones no se desvela el significado profundo de esta primera parte del cuento.

En el siguiente refrán, referido a la mujer que se halla en vísperas de ca-

sarse, se insiste en la asociación entre la mujer, la olla y la fecundidad femenina: «Si la núvia escura l'olla, tot l'any anirà molla» (J. Amades, 1969, 333) (Si la novia rebaña la olla, todo el año irá mojada). La acción de vaciar totalmente una olla, comiéndose a la vez o no el resto de lo que quedaba en ella, significa ponerla otra vez en condiciones de recibir más alimentos, de ser llenada. Al realizar la novia este acto subrayaría una parecida disposición que es especificada por el adjetivo «molla». Este significa literalmente mojada, pero designa también el estado de celo de la hembra, antepuerta del embarazo. La acción a la que alude el refrán es considerada como un presagio de su futura fecundidad una vez se haya casado. Esta estrecha identificación entre la mujer, la olla y la fecundidad puede ser el fundamento del rol exclusivo de cocinera para la mujer casada, y que no debe intercambiarse «ni entre mère et fille» (Y. Verdier, 1979, 57).

La referencia a la olla sirve también para definir un determinado *status* de la mujer dentro del sistema de parentesco, el de suegra. «Mi suegra, casco de olla» (J. Spahni, 1983, 77), dice la copla alpujarreña. Un casco es un trozo de olla rota, es decir, algo que no puede contener nada y, por tanto, ha perdido su utilidad y su valor. La imagen de los pedazos de la olla puede usarse también para expresar ideas positivas, como las de filiación y semejanza entre seres humanos: «els testos s'assemblen a les olles, del mig o de les vores» (los trozos se parecen a las ollas, por el centro o por los bordes).

Consideraré ahora la olla como contenido y las asociaciones a que da lugar. Dice Susan Tax: «La "olla" abarca en realidad una serie de platos, cuyo número depende de la variedad y cantidad de los productos conservados [se refiere al cerdo]. No se la debe confundir con el cocido, básicamente de legumbres, que lleva el mismo nombre» (1984, 52). La olla, con diversas variantes locales, es un plato sólido, sustancioso y de una gran tradición. Según Ll. Millo, «es un plato cotidiano, doméstico y que además se cuece lentamente» (1983, 392).

La olla como plato genérico y la acción de comerla se utilizan como referencia para definir las relaciones sexuales antes del matrimonio y, por extensión, ciertos tipos de uniones. Un cura de la provincia de Granada afirmaba: «Cuando se "amanceban" por causa de resultar ella embarazada, se dice popularmente: "se les ha quemado el pescado", o bien ésta: "se han comido la olla antes de tiempo"» (1979).

La primera metáfora sugiere, a partir de un proceso culinario incorrecto y de su imposible disimulo, una situación análoga en el contexto de las relaciones sexuales. La segunda toma como punto de referencia la olla como contenido, y la idea de incorrección es sugerida por el avance de la acción en el tiempo. Hay otra metáfora que se aplica en estos casos, «se comieron el tocino antes que la olla», que tiene su fundamento en la asociación anterior. El cerdo es el único o el más importante de los elementos cárnicos de este plato, compuesto en gran parte de vegetales, e incluso a veces casi exclusiva-

mente de ellos. El tocino constituye, pues, la parte más apetecible de la olla. Esta disociación entre una parte y el conjunto o la alteración del orden en que deben ser comidas las partes de la olla señalan la incorrección del proceso. La analogía entre la voracidad y la concupiscencia ha sido observada también en otros lugares (J. Pina-Cabral, 1986, 96). Y Lévi-Strauss ha señalado «la analogía muy profunda que en todo el mundo, el pensamiento humano parece concebir entre el acto de copular y el de comer, hasta tal punto que gran número de lenguas lo designan con la misma palabra» (1964, 157).

La siguiente metáfora encuentra un punto de apoyo en la anterior. El cura de una localidad sevillana comentaba en relación al comportamiento de los jóvenes: «Lo que se suele dar es el embarazo y como solución el casarse como sea, antes de que pase mucho tiempo y lo sepa todo el mundo y no se pueda poner el traje blanco. Desde que sucede esto, hasta que se casan, cada uno vive en su casa aunque hagan vida de matrimonio. Cuando vienen a tomarse los dichos, los amigos dicen: “Hay que casarlos pronto, porque éstos se han comido ya la pringá”» (1979). Según un diccionario del siglo XIX, la pringada es «una rebanada de pan empapada en pringue».

La expresión «comerse el bacalao antes de tiempo» puede ser entendida a partir de las metáforas anteriores. La sustitución del tocino por el bacalao tenía lugar en ciertas épocas del año, como la cuaresma.

Me he referido a la olla como continente y como contenido. Existen otros recipientes domésticos, asociados en su mayor parte con el proceso culinario, que se utilizan también para referirse a los órganos sexuales de la mujer y a la relación sexual. Me centraré sólo en dos de ellos: el plato y el tiesto:

*La dama que rompe el plato
sin ser hora de comer,
por muy bonita que sea,
nunca encuentra mercader.*

(A. Machado y Alvarez, 1975, 148.)

La comida se suele servir en platos que han de estar enteros, no rotos. En el contexto de la sexualidad, por el contrario, para «comer» y para tener acceso a la «comida» hay que romper previamente el plato. A través de esta paradoja se pone de relieve la naturaleza, en parte similar y en parte distinta, de ambos procesos. Los folkloristas han recogido numerosas costumbres referentes a la rotura de ollas, vasijas, cántaros, etc., a los pies de los recién casados.

La palabra tiesto tiene, al menos, dos significados y ambos se utilizan para referirse a la mujer:

*Yo sembré y otro sembró
en el tiesto de una niña;
al año salió una flor:
¿De cuál de los dos sería?*

(V. Pérez Díaz, 1974, 199.)

*Dices que soy jurgunero
y tú tiesto de tostar
dente fuego por debajo
a ver si te va a gustar.*

(M. Lorenzo Perera, 1981, 162.)

En Canarias, y concretamente en la isla del Hierro, de donde procede esta copla, la mujer tostaba el grano para el gofio «en el tostador o tiesto, especie de plato de unos 60 ó 70 cm. de diámetro y 10 de alto de barro muy basto» (J. Pérez Vidal, 1985, 57). Jurgunero seguramente sea lo mismo que hurgunero, instrumento para hurgar y limpiar el horno.

El proceso de elaboración del pan en la casa y los principales elementos que intervienen en él constituyen un contexto básico a partir del que se establecen numerosas asociaciones con la mujer y su papel en el sistema reproductivo.

La mujer se ha encargado tradicionalmente de amasar y cocer el pan, alimento básico en la dieta de amplias capas de la población. Las operaciones previas, incluida la de amasar, se realizaban en la artesa, y la cocción tenía lugar en los pequeños hornos caseros de cúpulas redondas cuya boca se abría cerca del hogar, cuando no estaban situados en las inmediaciones de la casa.

Pina-Cabral (1986, 43) afirma que la artesa es un mueble destacado en todas las cocinas campesinas de la región portuguesa del Alto Miño. En ella se amasa el pan y se le deja crecer. Según A. Villegas, «la artesa se utiliza para recentar, amasar y labrar. Recentar: en un lado de la artesa se deslíe la levadura en agua, añadiendo un poco de harina, y se cubre con más harina, tapándola con un trapo para que vaya fermentando y sirva de madre para el amasado del día siguiente» (1983, 202).

La identificación de la mujer con la artesa se inicia con el hecho de que ésta forma parte del equipo que aporta al matrimonio. Ruiz-Funes señala explícitamente: «La artesa y sus accesorios para el amasijo del pan, que se hace siempre en la casa» (1983, 67).

Diversos rituales reproducen la lógica del proceso de elaboración del pan. En Murcia, las jóvenes en «la noche de San Juan a las doce, completamente desnudas, ciernen harina de espaldas a la artesa, y en la harina aparece un dibujo, símbolo del futuro pretendiente» (Ruiz-Funes, 1983, 2).

En el pasado, la ansiedad por encontrar marido ha sido mayor, dado que la presión social y la desvalorización simbólica de las chicas que no conse-

guían casarse era muy acusada. Ello ha sido seguramente la causa de la existencia de distintos tipos de rituales para reducir esta ansiedad. Para la interpretación de la costumbre citada hay que tener en cuenta no sólo el momento específico, sino también la posición en relación a la artesa, elemento fundamental en el proceso de elaboración del pan, y la acción que se ejecuta. Cerner la harina es una operación previa a las de recentar, amasar y labrar, que conjuntamente con la cocción en el horno constituyen el conjunto de fases del proceso de elaboración del pan. Cerner es separar la harina destinada a la elaboración del pan de los restos de salvado, e incluso impurezas que podrían estar mezcladas con ella. Intentar adivinar el futuro marido es un poco como elegirlo y, por tanto, separarlo del resto. El ritual pretende relacionar estas dos acciones y contextos y proyectar la eficacia de la una sobre la otra.

En un contexto ordinario, la mujer cierce la harina haciendo que ésta se deposite en el interior de la artesa y, por ello, se sitúa frente a ella, dándole la cara. La mujer que ejecuta esta operación y se cuida de todo el proceso suele ser una mujer casada. De todos modos, el aprendizaje del procedimiento debía empezar con antelación a la boda, porque en distintos lugares la mujer, antes de contraer matrimonio, debía amasar el pan y salir airosa de esta prueba. La posición de la joven dando la espalda a la artesa puede querer subrayar su condición de núbil y, por tanto, su distanciamiento relativo de un objeto y proceso que son la base de numerosas asociaciones con la sexualidad, la relación sexual, el embarazo, etc., fases que no podrá alcanzar si previamente no puede identificar a su posible pareja.

La analogía entre el proceso de elaboración del pan y el proceso de reproducción se hace patente en el momento de la mezcla de la harina con la levadura, mediante el recitado de fórmulas como las siguientes: «Cresqui el llevat, cresqui la farina / com cresqué el minyó Jesús dintre del ventre de Maria» (Crezca la levadura, crezca la harina / como creció el niño Jesús en el vientre de María) (J. Amades, 1969, 893). «Masa sube en la vacia [artesa] / como Cristo subió / en el ventre de María» (Violant y Simorra, 1985, vol. 1, 258). El paralelismo entre la artesa y los órganos reproductores de la mujer y entre el proceso de elaboración del pan y el proceso reproductor humano aparece a través de la referencia a una concepción y gestación excepcionales, que excluye toda intervención de varón.

Sandra Ott señala que la población agro-pastoril de Sainte-Engrâce (País Vasco francés) cree que «las mujeres cuajan como la leche en el momento de concebir», y crecen «como el pan» durante su embarazo (1979, 708). Los hombres solos elaboran en la montaña, durante los meses de mayo y junio, los grandes quesos, elementos básicos de su dieta y de su economía. Ott explicita la metáfora principal sobre la concepción de esta manera: «El cuajo hace cuajar la leche en el proceso de elaboración del queso como el semen cuaja la sangre roja en la concepción de un nuevo ser humano» (1979, 706). La sangre roja por oposición a la sangre blanca contenida en el semen del

varón. La asociación básica se establece con el proceso de elaboración del queso en manos de los hombres, y la complementaria con el proceso de elaboración del pan en manos de las mujeres.

La crecida de la masa constituye una fase decisiva en el proceso de elaboración del pan. Si ésta fracasa, se detiene el proceso o el pan saldrá mal. En diversas costumbres sin referencias milagrosas, el papel del varón reapparece claramente mediante la presencia de sus símbolos.

Margaret Kenna relata la preparación de los «melitera», pastelillos de queso de las islas griegas que se consumen durante la Pascua y cuyos ingredientes son el queso cremoso, la harina y el azúcar:

«Como en la isla no había moldes para tartas, se hacía a los pastelillos un reborde pronunciado apretando la pasta a intervalos, hasta darle una forma de estrella. La tarea de pellizcar la pasta dio lugar a una serie de bromas y chistes acerca de dónde y quién le gustaba a cada mujer que la pellizcara, y esto a su vez condujo a una discusión sobre la ética y estética de los diversos métodos de anticoncepción conocidos en la isla. “Los seres humanos han de estar tibios y apretaditos”, dijo mi vecina Katina. “¿Y cómo se puede estar tibios con una goma entre los dos?” Así, pues, siempre asociaré los pastelillos de queso con aquella valoración práctica y emocionada de los placeres y desdichas del matrimonio.

El horno se alimentó con ramas de espino y leña de olivo de las tierras familiares. Cada ama sabía cuándo estaba a punto el horno por el cambio de color de las distintas piedras que se habían puesto dentro. Cuando la temperatura alcanzó el máximo, se colocó el pan. Mientras hacíamos los melitera, la pasta se había dejado crecer en una tabla de madera, cubierta por la chaqueta de “un hombre fogoso”, lo cual, se dice, hace que la levadura surta efecto con mayor rapidez» (1984, 50).

Con facilidad se pasa de un contexto al otro, y viceversa. Una de las relaciones que se establece entre ambos es a través de una prenda —metonimia— de un varón con unas características específicas, la fogosidad en el plano sexual. Así como se espera de un hombre fogoso que cubra a la mujer en el acto sexual y que de la acción derive un proceso de gestación o de crecida, así también al cubrir la masa con la chaqueta de un hombre fogoso se espera que ésta experimentará una crecida. Se pueden utilizar, como se verá luego, prendas masculinas con connotaciones sexuales todavía más claras.

En la asociación implícita entre ambos contextos se halla también la clave de la siguiente adivinanza:

*El meu marit se'n va al llit
amb allò tot arrupit;
me'n hi vaig amb allò meu
i li flish-flast amb allò seu.*

(Cels Gomis, 1983, 92.)

*(Mi marido se va a la cama
con aquello todo encogido;
me voy yo [a la cama] con aquello mio
y le flist-flast con aquello suyo.)*

Antonio Porras, al relatar la preparaci3n del pan para la boda, dice: «suenan el acompasado sas-clachs de la masa que traga el agua al impulso de los puños de las hembras» (1916, 38).

La respuesta a la adivinanza es «la masa y la amasadora». En este caso no existe un elemento mediador como «la chaqueta del hombre fogoso», sino que a trav3s de una inversi3n la misma masa es asociada con un hombre no fogoso. La artesa donde est3 la masa sin crecer es como la cama donde est3 un marido sin ganas. La mujer es la que toma la iniciativa en ambos contextos. La expresi3n «flist-flast» es una onomatopeya que describe el sonido de la acci3n de amasar, aunque en la adivinanza parece aludir abiertamente al acto sexual.

Pina-Cabral describe la siguiente costumbre del norte de Portugal: «Cuando se constituye un nuevo hogar, la mujer lleva una porci3n de masa sin cocer de la casa de su madre, que luego se mezcla con harina amasada de nuevo para que crezca. No se utiliza levadura. La harina se mezcla con agua, despu3s se amasa cuidadosamente, y luego se coloca en la parte izquierda de la artesa y se la deja crecer con una cruz marcada en su parte superior. Se hincan en la masa, en su lado derecho, una botellita con un poco de vinagre. Habiendo preguntado el porqu3 de ello, se me dijo que sin ella el pan no crecer3a. Alternativamente, en vez de la botellita, se pueden colocar los pantalones o el sombrero del var3n, cabeza de familia, en el lado derecho de la artesa. En el caso de que la masa todav3a no subiera, se puede solicitar al mismo cabeza de familia para que se siente sobre la tapa de la artesa para hacer que el pan crezca. (...) Pregunt3 a una de mis amigas por qu3 utilizaba el vinagre y me replic3 que lo hac3a “porque el vinagre es 3spero y rudo como un hombre”» (1986, 43-44).

Este ritual expresa claramente la integraci3n simb3lica de ambos esposos en el inicio del ciclo de desarrollo de un nuevo grupo dom3stico. La referencia al var3n aparece primero a trav3s de la met3fora, la botellita con vinagre; luego a trav3s de la metonimia —basada, a su vez, en una met3fora—, los pantalones o el sombrero, y, en 3ltimo extremo, mediante su presencia directa. La no utilizaci3n de la levadura parece ser hecho a prop3sito para sub-

rayar el papel del varón en la crecida de la masa. Las acciones de hincar, sentarse encima y la disposición lateral de los elementos refuerzan las asociaciones sexuales.

La asociación de la mujer y el hombre con la artesa y el proceso de elaboración del pan es todavía más estrecha y directa cuando se trata no de propiciar la buena marcha del grupo doméstico al comienzo de su ciclo, sino de que el grupo doméstico vea amenazada su reproducción y su continuidad a causa de la infecundidad. En la provincia de Granada se creía que la preñez era segura en estos casos «verificando el coito en una artesa de amasar» (A. Limón, 1981, 22). La lógica de la citada acción descansa en la asociación de ambos procesos. Si el procedimiento previo a cocer el pan en el horno es el recentar y amasar en la artesa, el coito en la artesa ha de dar el resultado esperado que ha de permitir luego «cocer al hijo» en el vientre de la mujer. Si el proceso técnico empieza en la artesa, también este otro proceso empieza en la artesa, para apoderarse o calcar su misma lógica y eficacia. Se trata de unir dos contextos, cocer el pan en el horno y «cocer el hijo» en el vientre de la mujer, mediante la realización del coito donde empieza el proceso de elaboración del pan.

La asociación entre el recién nacido y el pan aparece en la monografía de C. Brettell sobre una aldea portuguesa: «O pão já era incerto. (The bread was already doubtful)» (1986, 236). En este caso, la referencia es al recién nacido fuera del matrimonio.

Algunas narraciones populares (J. Amades, 1969, 13) se basan en estas asociaciones y expresan la misma lógica. En una de ellas, una mujer al hilar echaba hilachas dentro de la artesa y una de ellas se transformó en una niña. En otra, a una mujer que estaba amasando en la artesa se le cayó un trocito de masa al suelo, convirtiéndose en un niño. En el primer ejemplo interactúan dos contextos distintos, hilar y amasar, para constituirse como referencia para el proceso de reproducción humana.

En Cataluña ponían al recién nacido encima de la tapa de la artesa con el fin de que tuviera una larga vida (J. Amades, 1969, 28). La asociación entre el pan y el nacido se prolonga algún tiempo. En Grecia, al proceder a cambiar al niño se hacen tres cruces sobre su vientre, al igual que sobre el pan redondo que se acaba de amasar (M. E. Handman, 1983, 131).

La asociación entre el proceso de embarazo y la elaboración del pan aparece claramente en esta costumbre: «La mujer embarazada evitaba comer "pan muerto", es decir, defectuoso, mal amasado, con poca levadura y crudo, o defectuoso en cuanto a la forma, para evitar abortar» (J. Amades, 1969, 19). Cuando la masa crece se dice que «está viva» (Pina-Cabral, 1986, 44).

La mujer, como responsable del proceso, es la que da hechura adecuada al pan. Ella, en tanto que madre, es la que forma a los hijos —«cada uno sale tal como le ha emparejado su madre»—, es decir, es la responsable de que sus hijos tengan una forma proporcionada o no. Por ello, comer un pan

defectuoso, «muerto», puede ser sinónimo de obstaculizar el proceso de formación del ser que lleva en sus entrañas.

Existían diversas creencias relacionadas con embarazos que eran atribuidos a la penetración de elementos naturales, como un fuerte viento, un lagarto, etc., en los órganos sexuales de la mujer, hallándose ésta en el espacio exterior de la casa. Para lograr que, si se trataba de un animal, dejase de aferrarse a los órganos sexuales, y para impedir la progresión de la hinchazón, la mujer debía aplicarse un pan caliente, recién salido del horno, sobre el bajo vientre. El pan caliente, signo visible de un proceso técnico y simbólico que ha culminado con éxito, se utiliza para impedir algo que está en su inicio y que terminaría mal. El producto final de un proceso técnico asociado estrechamente con la gestación de individuos humanos es utilizado metafóricamente para impedir el inicio de un supuesto embarazo totalmente anormal.

El arca o cofre es uno de los objetos domésticos más significativos y, por ello, punto de referencia de numerosas asociaciones con la mujer.

La novia guardaba cuidadosamente en el arca la rosca o pan de boda, «pues la felicidad del matrimonio ha de durar tanto como esa rosca» (A. Porras, 1916, 38).

En el contexto de una alta valoración de los hijos varones, la mujer griega evita durante su embarazo «sentarse sobre un arca, lo que de seguro conllevaría el nacimiento de una niña» (M. E. Handman, 1983, 38). La asociación de la muchacha con el arca se afirmaba en el momento de su llegada a la pubertad. Según la citada autora, «cuando una madre descubría que una hija llegaba a la pubertad, por toda explicación la hacía sentarse sobre un arca y le daba un violento par de bofetadas, diciéndole: “¡mira lo que es ser mujer!”» (1983, 89).

La referencia al arca sirve para definir diferentes condiciones y estados de la mujer, desde el estado de doncellez a la mujer que se prostituye. La primera es como un arca cerrada; la otra, como un cofre que se abre, previo pago:

*No quiero amor con doncella
que me ha dicho una casada
que es oficio de ladrones
abrir un arca cerrada.*

(A. Machado y Alvarez, 1975, 145.)

*Soy toquera y vendo tocas
y tengo mi cofre donde las otras
es chico y bien encorado
y lo abre cualquier llave
con tal que primero pague.*

(C. J. Cela, 1971, 255.)

La referencia al arca aparece también en el contexto del matrimonio. En el País Vasco existía la siguiente costumbre: «una vez terminada la ceremonia religiosa, los nuevos esposos y sus invitados se trasladaban al domicilio de la contrayente, y el padrino se tumbaba sobre un colchón en la habitación o sala donde se encontraba el arreo. Los asistentes arrojaban sobre él, desordenadamente, tanto las prendas del arreo como los regalos, hasta el punto de llegar a cubrirle por completo. Se establecía el siguiente diálogo entre el padrino y los asistentes: “¿Qué le falta a esta cama?”, preguntaban los que habían arrojado las prendas. “El hombre con su mujer, y el arca con su cerraja”, respondía el padrino» (J. M.^a Satrústegui, 1981, 103).

El término implícito en la respuesta es la llave. La cerraja del arca y la llave constituyen una referencia al acto sexual entre el marido y mujer, el acto sexual en el lecho matrimonial que inaugura su condición de casados.

*La oposición frío-caliente y algunos estados de la mujer:
peligros y precauciones*

Una vez definida la mujer y el proceso de reproducción por referencia a la casa y a los procesos culinarios, se comprende más fácilmente cómo la clasificación frío-caliente de los elementos interacciona con dicha realidad previamente definida.

Pina-Cabral señala que, en el norte de Portugal, se cree que es peligroso para las mujeres permanecer durante largos períodos de tiempo con los pies en el agua fría, o sentarse sobre piedras frías y húmedas, ya que corren el riesgo de que «su sangre se detenga y en consecuencia se vuelvan “estragadas”. (De una mujer cuyas reglas se han vuelto irregulares o que han cesado por completo tempranamente, se dice que está “estragada”.) El frío y la humedad son elementos antagónicos del calor que, juntamente con el vigor corporal y la salud, se asocian con la menstruación regular» (1986, 96).

Sandra Ott señala que tanto las mujeres como los hombres «que han alcanzado la menopausia, al igual que los niños y los prepúberes, tienen la sangre fría y son infecundos» (1979, 109). Para que la sangre de la mujer «cuaje» ha de ser pura y caliente. Pura significa sin restos de sangre menstrual. Caliente porque es signo y garantía de su condición de mujer fértil. A medida que su sangre se enfría pierde esta condición y alcanza la menopausia.

Yvonne Verdier dice de las mujeres de Minot (Francia): «En el momento de sus reglas, aumenta su vulnerabilidad. El agua, el agua fría, puede provocar una detención prematura y dolorosa del flujo menstrual: “sólo con meter las manos en el agua fría, esto contraría, esto puede detenerlo todo”. La vehemencia con la que se habla de estos efectos del agua fría es propor-

cional a la impresión experimentada: es como tirar agua sobre el fuego, lo frío sobre lo caliente» (1979, 42).

María Cátedra es más explícita sobre este tema en su estudio de los vaqueiros asturianos. Señala que éstos conciben de forma análoga los estados de la recién parida y de la mujer menstruante. Las prohibiciones y restricciones que deben tener en cuenta son similares. Los elementos y alimentos considerados como fríos, verdes, crudos y húmedos les están vedados, y sus contrarios, obligados. Por ejemplo, el agua o les está prohibido beberla o hay que «cocerla» o «cortarla» previamente. La polenta es un alimento cocido, espeso y bastante seco. Si su cualidad de alimento cocido lo hace adecuado, sus características de alimento espeso y seco no lo hacen aconsejable para la mujer que tiene la regla. La razón de ello hay que buscarla en la asociación que los vaqueiros establecen entre la mujer en dicho estado y el pote roto o agujereado. Una vaqueira lo expresaba así: «Basta ver que cuando echas pulientas en un pote y tiene un furaco [agujero] roto, ya echas las pulientas allí y echas agua, pues no mana, pues ye igual eso. (...) Que es cierto que algunas veces han comido pulientas, pues no andaba la sangre como los otros días» (1979, 70). A las mujeres en dichos estados les está prohibido también comer gallo, siendo adecuada e incluso obligada la gallina en estos casos. La razón que dan los vaqueiros de la prohibición es que si se infringe «no se cae más en esta[d]o» (1979, 58). En este caso, no sólo se dificulta el curso de la regla, sino que se suprime totalmente.

Implícita o explícitamente, todas las precauciones y prohibiciones tienen como objetivo evitar poner obstáculos o impedir que la sangre puerperal o menstrual fluya libremente. El riesgo o la amenaza de una infertilidad definitiva ponen en guardia contra las infracciones de dichos tabúes. ¿Por qué comer gallo durante estos estados puede suprimir la regla y producir una infertilidad definitiva? ¿Por qué la relación sexual con una mujer en esta situación puede ocasionar graves enfermedades, como la tuberculosis en el pasado, tanto al hombre como a la mujer, comprometiendo con ello su propia vida, fundamento de la fertilidad y de la reproducción? ¿Qué relación existe entre ambas prohibiciones y entre éstas y las ya citadas anteriormente? Como señala María Cátedra, la mujer en estos estados «ya no es fecunda, pero todavía no debe ser fecundada» (1979, 75). Se halla, pues, en una situación liminal. Su vulnerabilidad y peligrosidad son un reflejo de dicha situación liminal. Pero ¿cuál es el fundamento conceptual y lógico de ello?

En primer lugar, la oposición entre lo frío y lo caliente y sus homólogas. El estado que caracteriza a la mujer en ambas situaciones es el de un calor excesivo. Los vaqueiros dicen explícitamente que la recién parida tiene fiebre. Lo frío puede contrariar la naturaleza de la mujer en estas situaciones. Los alimentos prescritos tienen en común el hecho de que su naturaleza caliente proviene de una transformación —actual o pasada— por la acción del calor del fuego o del sol. Han experimentado en grados diversos un proceso de

«cocción» o de maduración. Esto es lo que define la naturaleza de los alimentos considerados calientes, y no sólo su grado relativo de temperatura. La mujer debe evitar lo frío y sus homólogos, pero parece que debe evitar también en algunos casos los extremos de lo caliente, como lo muy seco y/o espeso.

En segundo lugar, la analogía profunda, ya señalada antes, entre el acto de copular y el de comer. Ello da pie, en el marco de una estrecha asociación entre gallo/gallina y hombre/mujer, a que comer gallo por parte de la mujer adquiriera una clara connotación sexual. El fundamento estructural de estas prohibiciones deriva de su situación liminal y el fundamento conceptual y lógico en la oposición entre lo frío y lo caliente. Realizar el acto sexual en estas situaciones o comer un alimento con una connotación altamente sexual sería como activar un gran fuego más allá de lo conveniente, con el riesgo de «quemar» o «secar» al varón que lo activa y a la mujer, que es a la vez el soporte y el recipiente sobre el que actúa ese fuego. Enfriar su cuerpo o provocar un aumento de su calor corporal de forma súbita implican el riesgo de detener por vías distintas su sangre menstrual o puerperal, que son la garantía de un nuevo ciclo o etapa fértil. A la mujer le está prescrita la gallina durante estos estados, pero le está prohibida la gallina clueca. Se trata de un animal que tiene un exceso de calor para poder incubar. La ingestión de este animal supondría un aporte excesivo de calor al cuerpo de la mujer, con la ya citada consecuencia. Los vaqueiros dicen que la clueca «está negra y enferma».

La regla y el puerperio, la sangre menstrual y puerperal, constituyen el inicio y el fin de una fase del ciclo de fertilidad de la mujer. Su flujo es garantía de continuidad, pero su retirada, difícil de explicar, el fin definitivo del ciclo de fertilidad. La interrupción prematura del flujo de sangre puerperal implicaría, lógicamente, la imposibilidad de que fluya con posterioridad la sangre menstrual, que señala el inicio de otra fase dentro del ciclo reproductivo. Son estos momentos críticos, en que la continuidad del proceso se halla amenazada, los que concitan las máximas precauciones. Las mismas características que hacen a la mujer vulnerable en estas situaciones la convierten en peligrosa para su entorno. Ella debe precaverse frente a ciertas características de su entorno y, de forma recíproca, éste debe precaverse frente a ciertas características de la mujer.

Pérez Vidal cita, entre otras, estas creencias: «Les está vedado, igualmente, a las mujeres entrar en las bodegas porque enturbian los vinos claros y los que están fermentando se echan a perder. Se pica el vino, dicen. Si se está haciendo salsa mayonesa, la presencia de una mujer con menstruación corta la salsa» (1985, 289).

Kavanagh señala, para Castilla, que «el calor que se supone emite el cuerpo de una mujer menstruante es fatal para las tareas de la matanza, pues

puede producir putrefacción, y también para hacer quesos, porque hace que se "levanten" [fermenten]» (1986, 46).

Yvonne Verdier señala: «también, periódicamente, las mujeres están sujetas a una auténtica prohibición: no pueden bajar a la bodega en la que se guardan en la oscuridad, el frescor húmedo y el silencio, los botes con los pepinillos en conserva, los botes de judías verdes saladas, el recipiente de gres o el tonel que guardan la manteca de cerdo, las barricas de vino y de aguardiente» (1979, 19). Como señala la citada autora, la mujer menstruante afecta negativamente a las conservas y bebidas fermentadas y a todas las operaciones culinarias en las que se produce un proceso de ligazón o emulsión y en las que, además, no interviene el fuego como agente de transformación. Por el contrario, no ejerce ningún efecto negativo sobre la acción de cocer y sobre los alimentos transformados por la acción del fuego, ni tampoco sobre los productos secos o desecados por la acción del sol o de un horno. No puede bajar a la bodega, pero puede cocinar y cocer el pan. Verdier denomina este efecto negativo de las mujeres «poder de putrefacción».

Con respecto a la matanza del cerdo y a su conservación, Verdier afirma: «La salazón, operación en frío y en crudo, en principio realizada siempre por los hombres, se desarrolla, pues, en dos tiempos. Primero, "el cuajo" instantáneo; después, la lenta maduración, que dura largo tiempo, al término del cual el producto se "acaba": transformaciones que no dejan de evocar el doble proceso de una fecundación seguida de una gestación» (1979, 36).

La clave interpretativa de Verdier con relación a la acción de la mujer menstruante se halla en este fragmento: «Durante su regla, al no ser ellas fértiles, las mujeres entorpecerían todo proceso de transformación que recuerde una fecundación: pensemos en los huevos a punto de nieve, en las cremas, en las emulsiones, en las salsas, en la manteca, en todo lo que debe "cuajar". Su presencia haría abortar todas estas lentas gestaciones que representan la manteca en su recipiente, el vino en la bodega, la miel en la colmena. Su efecto es de disociación, rompen las cadenas de elementos que deben, combinándose por fusión, engendrar un nuevo estado, llevar a un cambio cualitativo, un cambio de naturaleza a imagen de la procreación. Este efecto de dislocación química...» (1979, 37).

El poder de disociación o de dislocación de estos procesos químicos o el poder de putrefacción que se atribuye a las mujeres que menstrúan se basaría, según la autora, en la incompatibilidad cultural entre su infertilidad temporal y los citados procesos químicos que se parecen a un proceso de gestación.

La disociación que provoca la mujer se debe no tanto, a mi entender, a su infertilidad temporal como al hecho de que la mujer que tiene la regla posee unas características naturales y simbólicas incompatibles con las condiciones en que tienen que desarrollarse aquellos procesos. No es su infertilidad directamente la que los compromete, sino la temperatura elevada, el

calor excesivo que se le atribuyen en este estado. En efecto, una condición común y decisiva para que lleguen a buen término todos estos procesos —la mayor parte de ellos bajo la responsabilidad y dependiendo de la pericia masculina— es que la temperatura sea la adecuada. Un fuerte e inesperado aumento de temperatura, como veremos luego, les puede afectar negativamente.

Verdier señala, sin modificar por ello su análisis, que, según los campesinos, la tempestad de aire caliente que se produce en «les jours des grosses chaleurs» tiene un efecto destructor sobre los productos conservados en la bodega, semejante al de la mujer menstruante. Y, en el caso del cerdo, el hombre que tiene fiebre, es decir, que está caliente, debe abstenerse de participar en la salazón del mismo. Los campesinos dicen que es como si tuviese la regla. El tocino salado debe ser fresco y rosado, y el factor principal es la temperatura adecuada. La atención prestada al factor temperatura en el proceso de conservación pone de manifiesto conocimientos empíricos y razones prácticas, pero también asociaciones simbólicas en el caso de la mujer menstruando.

Creo que la metáfora de fondo es la del puchero que está alcanzando el punto más elevado de ebullición antes de iniciarse el proceso de cocción, o la del horno que se está caldeando. En este caso, primero se debe alcanzar una temperatura muy elevada, que se reducirá luego sensiblemente antes de introducir el pan en el mismo. Ambos procesos se inician primero con mucho fuego, que luego se reduce; de un estado inicial excepcional se pasa luego a un estado más normalizado, se cocina con poco fuego, caso de la olla, y se cuece el pan con menos calor, o se tuestan o secan otras cosas con una temperatura todavía menor.

El énfasis sobre el aliento fuerte, que, según Verdier, es característica permanente de las mujeres pelirrojas y, de forma temporal, de las mujeres menstruantes, se puede relacionar con la idea del calor y las metáforas que hacen posible esta creencia.

Dichas asociaciones permitirían explicar otras creencias que atribuyen otros efectos negativos a las mujeres menstruantes, como que marchitan y secan las plantas y árboles que tocan (Pina-Cabral, 1986, 96; Pérez Vidal, 1985, 289; Pitt-Rivers, 1971, 229) o que provocan la caída del pelo si tocan la cabeza de otra persona (Pérez Vidal, 1985).

La luna y la mujer

Se dice de la mujer que menstrúa que «tiene la luna» o «le ha venido la luna», y que «las mujeres suelen sufrir la menstruación durante la luna llena» (J. Pérez Vidal, 1985, 290). En las siguientes coplas mallorquinas aparece explícita la asociación:

*Com sa lluna fa mudances
ses al·lotes fan matances
i no conviden ningú.
(Cuando la luna cambia
las chicas hacen la matanza
y no invitan a nadie.)*

*Cada cent anys i no més,
hi ha un eclipse de lluna.
Sa meva dona en té una
que s'eclipsa cada mes.
(Cada cien años y no más
hay un eclipse de luna.
Mi mujer tiene una
que se eclipsa cada mes.)*

(G. Janer, 1980, 49.)

En la primera copla se establece una analogía entre la matanza del cerdo y la menstruación. La matanza del cerdo constituye una reunión de mucha gente de la que se excluye parcialmente a la mujer menstruante, y en especial del proceso de elaboración del embutido. La sangre menstrual es tomada aquí como índice de una matanza clandestina y solitaria y, en este sentido, es una antimatanza.

La luna regula en el mundo rural la mayor parte de las actividades domésticas y agrícolas, y también el ritmo del cuerpo femenino. La asociación entre la luna y la mujer proyecta sobre ésta las ideas de mudanza y de periodicidad. Por otra parte, la asociación entre la luna y la mujer atribuye a la primera una condición femenina. Un fenómeno natural como el ciclo lunar se utiliza para concebir en términos culturales otro estado natural, la menstruación, que, una vez ha sido definida culturalmente en términos de esta y de otras referencias, se proyecta de nuevo sobre el fenómeno natural, punto de partida para caracterizarlo también en términos culturales.

El tema de la feminidad de la luna puede iluminar la dimensión sexual de este fuego o calor que se atribuye a la mujer en este período. Yvonne Verdier aporta la siguiente información: «Una vez al año, la luna es pelirroja —roja—; ella tendría en cierto modo la regla, y una regla prolongada: el rocío de mayo figuraría la sangre menstrual lunar; las chicas, receptivas a su ciclo, estarían entonces investidas de todos los atributos de las pelirrojas» (1979, 71).

Pelirroja, término que se aplica a la luna de mayo, se refiere de forma primaria a la mujer de pelo rojizo, de la que se cree que fue concebida antes del término del período de la menstruación y que ella misma tiene la menstruación de forma casi continuada. Según Verdier, a estas mujeres se les atri-

buye una fuerte sexualidad, en exceso, de difícil control y, además, no procreativa. Estas mujeres no están destinadas al matrimonio y a la procreación, sino al disfrute de la sexualidad. Pitt-Rivers aporta una información que puede considerarse como complementaria: «Algunas mujeres se cree que son permanentemente peligrosas, como si tuvieran siempre la regla mensual, y de ellas se dice que tienen calio. El temor con relación al calio está ligado con el temor a la fuerza potencialmente antisocial de la sexualidad femenina» (1971, 230). La idea de calor se asocia tanto con la pasión sexual como con la menstruación.

La luna de mayo es pelirroja y, por tanto, mayo es un período impregnado de erotismo y disociado del matrimonio. Pero no sólo durante el mes de mayo se le atribuye a la luna una condición semejante a la de la mujer, sino que en determinadas áreas, como en Cataluña, se cree que la luna experimenta un estado similar al de la menstruación en cada uno de sus ciclos. Durante su fase de luna llena existe un corto período de tiempo en que la luna aparece en el firmamento toda roja, como una bola de fuego. Se llama a este período el «flamenc» de la luna. Esta palabra deriva de «flama» (llama). A los nacidos durante el «flamenc», tanto hombres como mujeres, se les atribuyen características similares a las de la pelirroja. Se dice de ellos que serán personas de «mala vida» o que tendrán una «vida turbulenta» (Amades, 1969, 48; informantes, 1986).

El poder de disociar o de dislocar que se atribuye a la mujer que menstrúa se atribuye también a la luna. «Cuando se tienden pañales, debe ponerse especial cuidado en que no les dé la luna. Enfermaría el niño que envolviesen. Las diarreas de color verdoso son la señal de que la luz de la luna dio en los pañales. La enfermedad sobrevendría especialmente si se trataba de pañales de hembra» (Pérez Vidal, 1985, 307). Si ello sucede, se dice que la «luna coge a los niños», o también que los niños «se alunan». Es igualmente malo o peligroso «poner a la luna un cerdo abierto, porque se alunan el tocino», y dormir al descubierto bajo su luz, «porque se vuelve uno loco» (Pérez Vidal, 1985, 310). En todas estas creencias se reflejan las ideas de dislocación y descomposición.

He intentado mostrar las principales líneas de un sistema de pensamiento que, proyectándose desde lo más próximo a lo más lejano y desde lo más claro a lo más opaco, origina en un movimiento de ida y vuelta un conjunto complejo, rico y sugerente de asociaciones que envuelven a la mujer y al hombre, la sexualidad y la reproducción y la propia vida y destino humanos.

BIBLIOGRAFIA

- AMADES, J. (1969): *Folklore de Catalunya*, Barcelona.
- BLANCO, J. F. (ed.) (1986): *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Salamanca.
- BRENAN, G. (1974): *Al sur de Granada*, Madrid.
- BRETTELL, C. (1986): *Men who migrate, women who wait. Population and History in a Portuguese Parish*, Princeton.
- CARO BAROJA, J. (1971): *Los Vascos*, Madrid.
- CÁTEDRA, M.ª (1979): «Vacas y vaqueiros. Modos de vida y cultura en las brañas asturianas», en M.ª Cátedra y R. Sanmartín: *Vaqueiros y pescadores*, Madrid.
- CELA, C. J. (1971): *Diccionario secreto*, Madrid.
- DÍAZ CASSOU, P. (1982): *Tradiciones y costumbres de Murcia*, Murcia.
- DÍAS, J. (1984): *Río de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, Porto.
- FERNÁNDEZ, J. (1974): «The Mission of Metaphor in Expressive Culture», *Current Anthropology*, 15, 119-133.
- FOSTER, G. (1978): «Hippocrates' Latin American Legacy: "Hot" and "Cold" in Contemporary Folk Medicine», *Colloquia in Anthropology*, R. K. Wetherington, ed. Dallas: Southern Methodist University, vol. II, 3-19.
- GALVÁN, A. (1980): *Taganana. Un estudio antropológico social*, Santa Cruz de Tenerife.
- GOMIS, C. (1983): *Dites i tradicions populars referents a les plantes*, Barcelona.
- GUICHOT, A. (1986): *Supersticiones populares andaluzas*, Sant Vicens dels Horts.
- HANDMAN, M. E. (1983): *La violence et la ruse. Homme et femmes dans un village grec*, La Calade.
- JANER, G. (1980): *Sexe i cultura a Mallorca: el cançoner*, Mallorca.
- KAVANAGH, W. (1986): «Identidad y mundo exterior entre los habitantes de un pueblo serrano», en *Etnología y Folklore en Castilla y León* (coord.: Luis Díaz), Salamanca.
- KENNA, M. (1984): «"Melitera": pastelillos de queso de las islas griegas», en *La cocina de los antropólogos*, ed. J. Kuper, Barcelona.
- LAKOFF, G., y JOHNSON, M. (1986): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964): *El pensamiento salvaje*, México.
- LIMÓN, A. (ed.) (1981): *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*, Sevilla.
- LORENZO, M. (1981): *El Folklore de la isla de El Hierro*, Santa Cruz de Tenerife.
- MACHADO, A. (1975): *Cantes Flamencos*, Madrid.
- MILLO, Ll. (1983): «Els menjars», en *Temes d'Etnografia Valenciana*, Alzira.
- OTT, S. (1979): «Aristotle among the Basques: The "Cheese Analogy" of Conception», *Man*, 14, 699-711.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1974): *Pueblos y clases sociales en el campo español*, Madrid.
- PÉREZ VIDAL, J. (1985): *Estudios de Etnografía y Folklore Canarios*, Santa Cruz de Tenerife.
- PINA-CABRAL, J. (1986): *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford.
- PITT-RIVERS, J. (1971): *Los hombres de la Sierra*, Barcelona.
- PORRAS, A. (1916): *Prácticas de derecho y de economía popular observadas en la villa de Añora*, Madrid.
- RICOEUR, P. (1980): *La metáfora viva*, Madrid.
- ROQUE, M.ª (1986): «El vino y el agua. Ritos de pasaje en la Sierra de la Demanda burgalesa», en *Etnología y Folklore en Castilla y León*, Salamanca.
- RUIZ-FUNES, M. (1983): *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Murcia*, Murcia (1.ª ed., 1916).
- SATRÚSTEGUI, J. (1981): *Comportamiento sexual de los vascos*, San Sebastián.
- SEGALÉN, M. (1980): *Mari et femme dans la société paysanne*, París.
- SPAHNI, J. Ch. (1983): *La Alpujarra. La Andalucía secreta*, Granada.
- TAX, S. (1984): «Productos del cerdo español: la olla y el jamón», en *La cocina de los antropólogos*, ed. J. Kuper, Barcelona.
- VERDIER, Y. (1979): *Façons de dire, façons de faire, la laveuse, la cuisinière, la couturière*, París.
- VIOLANT, R. (1985): *El Pirineo español*, Barcelona (2 vols.).

NOTAS DE INVESTIGACION