

**Folklore: magia, religión y ciencia en la comarca
de la Sierra de Cazorla en Jaén**
**Un estudio basado en el *Corpus de Literatura
Oral (CLO)***

JESÚS CAMACHO NIÑO
Universidad de Jaén
jcnino@ujaen.es

La cultura fluye en diferentes versiones, y el folklore es una de ellas.
Manuel Dannemann, 1984. *El folklore como cultura.*

1. Introducción

El ser humano ha recurrido a la magia, la religión y la ciencia para explicar, transformar o protegerse de ciertos sucesos naturales como catástrofes y fenómenos climatológicos que desconoce o no comprende. Sobre esto, Malinowski señala que no ha existido un pueblo que no disponga de elementos mágicos y religiosos, o de una actitud científica, pues “en toda comunidad primitiva [...], han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia” ([1925] 1985: 3)¹. Esta estrecha relación ha permitido a los pueblos y sociedades desarrollar patrones socioculturales que

¹ Durkheim (1993) participa también de esta visión y señala que los objetos, independientemente de si son reales o imaginarios, se pueden clasificar en dos categorías: sagrados y profanos (Apud, 2011: s. p.).

definen y regulan la interacción entre estos ámbitos, creando una tradición que varía según la zona y el momento. Esto da lugar a pautas de comportamiento sociocultural que se materializan en ritos en los que confluyen fórmulas lingüísticas, herramientas, actuaciones, comportamientos, etc.

El estudio de estos ambientes ha sido objeto de interés para numerosos especialistas (Apud, 2011); tanto que, actualmente, existen varias disciplinas académicas como la antropología, la folklorística, la historia, la lingüística o la literatura, entre otras, que han encontrado en estas parcelas del comportamiento humano, un campo de investigación muy fructífero. En este sentido, la bibliografía especializada revela cómo muchos autores se han preocupado por esta compleja relación, especialmente, desde el punto de vista antropológico y, sobre todo, etnográfico y folklorístico (Malinowski, 1985; Rojas Hidalgo, 2009; Apud, 2011; Bubello, 2012).

En este contexto, el trabajo que se presenta a continuación se puede incluir en el campo de los estudios culturales y su diseño se ha planteado desde la interacción lenguaje y cultura². Concretamente, el desarrollo de la investigación se fijará en el léxico empleado en los ámbitos magia, religión y ciencia por un grupo social muy concreto: los habitantes de la comarca de la Sierra de Cazorla en Jaén³. Así, el objetivo principal es analizar un *discurso situado* (Duranti, 2000; Meric, 2018) y determinar el léxico cultural empleado con el fin de acercarnos a los *esquemas culturales* que sostienen la cultura e identidad del grupo social estudiado.

La investigación adopta una perspectiva interdisciplinar donde convergen lingüística y antropología, lo que permitirá analizar el léxico desde una perspectiva antropológica y no lingüística⁴. La adopción del papel de *antropólogo-lingüista* (Duranti, 2000: 143) nos acercará al léxico atendiendo no a su *significado* —“contenido dado exclusivamente por la lengua” (Coseriu, 1982: 13)—, sino al *sentido* —“contenido propio de los discursos, en cuanto dado por la expresión lingüística y por determinaciones extralingüísticas” (Coseriu, 1982: 14)— que adquiere dentro de un contexto y grupo social de-

2 Véase en este libro, Moreno: “Los vegetales como dominio específico del conocimiento cultural”.

3 La selección de este grupo social viene determinada por las características del proyecto de I+D (Excelencia) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades “Documentación, tratamiento archivístico digital y estudio lexicológico, histórico-literario y musicológico del patrimonio oral de la Andalucía oriental” (referencia: FFI2017-82344-P), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) (Mañero/Moreno, 2018-2020), al que se adscribe este estudio.

4 Véase en este libro, Moreno: “Los vegetales como dominio específico del conocimiento cultural”.

terminado. Por tanto, la investigación se incluye en la *antropología lingüística* (Hymes, 1974; Harris, 1990; Blommaert y Jie, 2010), concretamente, en los estudios sobre *etnografía léxica y semántica* —“campo de conocimiento que permite profundizar en las relaciones entre lengua, cultura, sociedad” (Moreno, 2020: 142).

La utilización de la metodología de la *etnografía léxica y semántica* facilita la aproximación “al estudio del léxico en su contexto sociocultural” (Moreno, 2020:141), así como la delimitación y el reconocimiento de las *microculturas* (McCurdi, 2006: 422-435), es decir, el lenguaje, el conocimiento y las actitudes compartidas por un grupo social concreto. Así, el uso de las historias de vida y las entrevistas incluidas en el *Corpus de Literatura Oral* nos ha permitido analizar el discurso empleado por este grupo social yendo más allá de la estructura y significación denotativa de los signos lingüísticos y aproximándonos a los *esquemas culturales* que han particularizado y conformado la identidad cultural de los integrantes del grupo social. En definitiva, esta metodología nos permitirá conocer el *significado cultural* del léxico estudiado, es decir, el sentido que adquiere o la interpretación que se hace de él cuando es usado por los hablantes de un lugar concreto, que comparten un contexto sociocultural determinado y tienen una intención específica (Strauss y Quinn, 1997).

Desde esta perspectiva, la expresión *tener gracia* posee un sentido normativo que se registra en diccionarios monolingües generales como el académico: “tener gracia alguien o algo: Resultar agradable y divertido. Ser chocante, molesto o irritante” (*DLE*, 2020 [2014]: s.v. *gracia*). Sin embargo, dentro del grupo social y el entorno estudiado, el sentido que adquiere la expresión es otro bien distinto al normativo. Los agentes sociales que emplean esta expresión lo hacen para referirse a aquellas personas que, por distintos motivos, poseen el don (la *gracia de Dios* o la *gracia divina*) de realizar actos fuera del alcance de otras personas como curar o detectar enfermedades: “Mi marío cura de, de asiento. Tiene seis deos en, en un pie. Le salen seis deos en un pie. Y *tiene gracia*, que a críos chicos; bueno, a críos chicos; ha curao a muchísimos críos y a grandes” (*CLO*: ref. 0756n). Por tanto, esta expresión posee un valor y sentido cultural específico cuando es empleada en este contexto, por ciertos hablantes y con el fin de generar un efecto concreto en quien lo escucha.

2. Magia, religión y ciencia en el contexto de los estudios culturales

Desde un punto de vista teórico y apoyados en una selección de textos especializados, los siguientes apartados tratarán, de un lado, la situación

de los estudios culturales dentro de las principales ramas del conocimiento consideradas en este trabajo, esto es lingüística y antropología, con especial atención al concepto de *folklore* y su relación con otras disciplinas como la *etnografía*, y de otro lado, las teorías antropológicas más relevantes sobre la relación entre magia, religión y ciencia.

2.1. *Folklore, folklorística, etnografía y etnología*

Los estudios culturales han recibido una atención muy irregular por parte de las disciplinas académicas (Ortiz García, 1994: 50). Prueba de esto es la diversidad terminológica que ha existido, y en parte sigue existiendo, para referirse a estas investigaciones⁵. Según Prat Ferrer, esta sobreabundancia terminológica refleja “los puntos de vista o los conceptos de las épocas en que surgen, y las ideologías que adoptaban los investigadores” (2006: 230) que los proponían; si bien es cierto que esta diversidad terminológica se ha ido reduciendo desde la aparición y consolidación del término *folklore*⁶.

Este concepto aparece en Europa a mediados del siglo XIX⁷ (Viana Díaz, 2005: 35; Ben-Amos, 2020) y su nacimiento está fuertemente vinculado con los movimientos nacionalistas que buscaban “el reconocimiento nacional y el rescate de las raíces culturales y étnicas” (Ortiz García, 1994: 56). Sin embargo, y a pesar de la aceptación internacional que ha recibido el término (Ortiz Molina, 2012: 66; Decebal Roşca, 2013: 301-302), presenta dificultades que afectan a su contenido conceptual y a su aplicación.

Por una parte, la significación del término *folklore* es problemática porque se emplea para designar el objeto de estudio y la disciplina académica (Ortiz García, 1994: 49; Prat Ferrer, 2006: 230; Decebal Roşca, 2013:

5 Prat Ferrer (2006) documenta varias formas: *artesanía, cultura tradicional, demopsicología, demosofía, demótica, literatura oral, manifestaciones de la cultura popular, patrimonio cultural o tradiciones populares*, entre otras.

6 La primera documentación de este término se registra en el año 1846 con la forma *Folk-Lore*. El término fue propuesto por Thoms para designar “aquel sector del estudio de las antigüedades y la arqueología que abarca el saber tradicional de las clases populares de las naciones civilizadas” (Ortiz García, 1994: 49).

7 A pesar de que el término surge en el siglo XIX, antes de esta fecha ya existía un interés en la cultura popular y sus manifestaciones. En este sentido, Caro Baroja (1985: 132-133) señala que los humanistas estudiaron la continuidad que existía entre ciertos usos y costumbres populares y los de las sociedades clásicas griega y romana; o la preocupación de los ilustrados por las creencias y usos supersticiosos del pueblo que impedía su avance hacia lo ilustrado.

309)⁸. Por ello, algunos autores han optado por emplear la forma *folklore* para designar al objeto de estudio y *folklorística* para delimitar la disciplina que estudia estos elementos culturales⁹.

Por otra parte, la naturaleza del objeto de estudio también ha dificultado la delimitación de la folklorística como disciplina. Para los folklorólogos del siglo XIX, especialmente en España, la disciplina debía ocuparse, únicamente, de la literatura y la música popular y su objetivo era “rescatar” la sabiduría y el conocimiento tradicional que no habían sido atendidos por otras disciplinas, sobre todo por la Historia (Ortiz García, 1994: 51-54)¹⁰.

Ya en el siglo XX, algunos autores han defendido que el terreno de la folklorística era “el estudio de los fenómenos de índole espiritual —los *mentifactos*—, dejando para la etnología las manifestaciones materiales —los *artefactos*—” (Prat Ferrer, 2003: 231-232). Esta postura, que considera la cultura espiritual como un campo de estudio de la folklorística y la cultura material, de la etnografía, tuvo cierto arraigo en España a principios y mediados del siglo XX (Ortiz García, 1994: 51). Sin embargo, no tuvo la misma aceptación en las escuelas norteamericanas e hispanoamericanas, las cuales establecieron una clara distinción entre folklorística y etnografía. En el caso de las primeras, ambos ámbitos se integran dentro de la misma disciplina (folklorística) y en el de las segundas, se consideró “que la etnografía es el

8 Esta misma circunstancia se traslada también a la lengua general. La última edición del diccionario académico ofrece estos dos sentidos para la palabra *folklore*: “1. m. Conjunto de costumbres, creencias, artesanía, canciones, y otras cosas semejantes de carácter tradicional y popular. 2. m. Estudio del folclore” (DLE, 2020 [2014]: s. v. *folklore*).

9 En nuestra investigación, hemos optado por aplicar esta distinción con el fin de diferenciar claramente ambos ámbitos y evitar, así, posibles ambigüedades o imprecisiones. Igualmente, para referirnos al especialista en folklorística, se empleará la voz *folklorólogo*, término empleado especialmente en Hispanoamérica (Prat Ferrer, 2006: 231).

10 Esta visión del folklore y de la folklorística se aprecia muy claramente en las bases de la sociedad *El Folklore Español*, redactadas por Machado y Álvarez: “esta Sociedad tiene por objeto recoger, acopiar y publicar todos los conocimientos de nuestro pueblo en los diversos ramos de la ciencia (medicina, higiene, botánica, política, moral, agricultura, etc.); los proverbios, cantares, adivinanzas, cuentos, leyendas, fábulas, tradiciones, y demás formas poéticas y literarias; los usos, costumbres, ceremonias, espectáculos y fiestas familiares, locales y nacionales; los ritos, creencias, supersticiones, mitos y juegos infantiles en que se conservan más principalmente los vestigios de las civilizaciones pasadas; las locuciones, giros, traba-lenguas, frases hechas, motes y apodos, modismos, provincialismos y voces infantiles; los nombres de sitios, pueblos y lugares, de piedras, animales y plantas; y, en suma, todos los elementos constitutivos del genio, del saber y del idioma patrios, contenidos en la tradición oral y en los monumentos escritos, como materiales indispensables para el conocimiento y reconstrucción científica de la historia y de la cultura españolas (1981: 501).

estudio del patrimonio cultural (espiritual, social y material) de las sociedades indígenas, mientras que la folklorística debe ocuparse de la población criolla” (Prat Ferrer, 2006: 232).

Sin embargo, esta visión de la disciplina ha cambiado mucho, especialmente desde los años setenta y ochenta del siglo xx cuando se superan ciertos principios teóricos y metodológicos de la antropología que han propiciado la confluencia entre los estudios folklorísticos y antropológicos (Dannemann, 1984: 29; Luque Baena, 1989: 51). Sobre esto, es necesario considerar que esta convergencia no se debe solo a un cambio en la ciencia antropológica, sino también en el objeto de estudio de la folklorística.

Díaz Viana (1984) defiende un nuevo concepto de *folklore*, y como consecuencia de *folklorística*, que amplía su campo de actuación, incluyendo manifestaciones populares urbanas que se dan en círculos profesionales, clases sociales altas, etc. Esta apertura rompe radicalmente con los estudios folklorísticos anteriores, pues

pone en duda la imperiosa necesidad de rescate de antiquísimos tesoros perviviendo mágicamente, en que se han justificado la mayor parte de nuestros folkloristas: interesa más el fenómeno de creación y transmisión, que la simple recopilación de textos o hechos aislados. Se busca una verdadera metodología que sitúa en la apreciación de qué es realmente el folklore y que, a la vez, pueda liberar a la disciplina de la categoría de materia auxiliar de la historia, la literatura o la lingüística, que han instrumentalizado tradicionalmente la investigación folklórica como fuente no problemática de útiles datos sobre ciertos hechos o sectores, habitualmente no bien atendidos o conocidos por ellas (Ortiz García, 1994: 62).

Esto, unido a un cambio en el objeto de estudio y en el método de la folklorística, que pasa de los textos a los contextos¹¹ —de las formas lingüísticas a las situaciones en las que se necesitan o emplean, con el objetivo de “identificar una serie de códigos expresivos que implican la existencia de patrones de comportamiento determinados en distintos grupos que comparten algún rasgo común” (Ortiz García, 1994: 64)— han facilitado la aproximación epistemológica entre folklorística y antropología.

A partir de este momento, el folklore empieza a interpretarse como una forma de cultura que comprende más aspectos que el meramente literario. Dannemann fue uno de los primeros en plantear una definición en esta línea:

11 “Lo que proponemos es reconstruir los contextos más amplios de transmisión que hoy se producen, averiguar cómo, por qué, y para qué se sigue creando la cultura popular: llegar hasta los sujetos que hay tras el objeto recopilable” (Díaz Viana, 2005: 39).

Se podría entender el folklore como un grado, como un grado de cultura general, el más alto, en el más intenso, de esta, en cuanto a sus funciones de identidad, de cohesión social, de pertenencia recíproca del uso de los bienes de un grupo comunitariamente ha hecho suyos, y de comunicación directa e inmediata de ese uso (1984: 30).

Prat Ferrer (2006: 245) ahonda más en su caracterización y explica el *folklore* como una forma de transmisión patrimonial en la que se pueden incluir todas aquellas manifestaciones culturales basadas en reglas de creación, transformación y transmisión específicas del grupo social en el que se producen, las cuales forman parte de su identidad y patrimonio cultural.

Esta visión renovada de la folklorística, y de su objeto de estudio, permite incluir en su ámbito todos aquellos elementos que construyen el patrimonio cultural de un pueblo y situarla, a su vez, en el mismo nivel epistemológico que otras disciplinas antropológicas como la *etnografía* y, en parte, la *etnología*. En este sentido, para Ortiz Molina (2012: 67) la folklorística y la etnología constituyen dos disciplinas de la antropología que se ocupan del estudio de las tradiciones y las culturas de los pueblos, si bien señala que, actualmente, hay cierta tendencia al uso indiscriminado de la forma *etnología* para referirse a ambas parcelas de este conocimiento. Decebal Roşca (2013: 310) apunta que la folklorística y la etnografía se encuentran en el mismo nivel epistemológico y comparten teorías y metodologías¹², mientras que la etnología sería una disciplina más compleja y se sitúa epistemológicamente en un nivel superior que “contains and combines in a synthesis superior to parties, with the goal of thorough study of popular culture, configured in a specific manner by certain ethnic conformation”¹³ (2013: 310); a su vez, la antropología estaría por encima y englobaría a las tres: folklorística, etnografía y etnología.

2.2. *Magia, religión y ciencia en los estudios culturales y folklorísticos*

Como se ha apuntado, magia, religión y ciencia establecen una compleja y estrecha relación que, en muchos casos, especialmente cuando alejamos la

12 Sobre esto, Dannemann (1984: 30) afirma que “no es posible seguir insistiendo en el empleo de un método privativo de la disciplina, de uno *folklorico* [...] En la actualidad hay que aceptar la eficacia de la metodología antropológica [...] A la antropología social norteamericana y a la etnología europea se deben los mejores avances de la investigación del folklore en la última década”.

13 “[La etnología] se contiene y combina en una síntesis superior de las partes, con la meta de ofrecer un estudio exhaustivo de la cultura popular, configurada de una forma específica por una conformación étnica determinada” (Decebal Roşca, 2013: 310) [traducción propia].

vista en el tiempo o nos centramos en grupos sociales con ciertas características, se hace prácticamente imposible diferenciar claramente dónde empiezan unas y terminan otras. Para explicar esta relación, Giralt (2011: 17) establece tres esferas independientes que, en un punto, se intersectan, quedando la magia entre la religión y la ciencia:

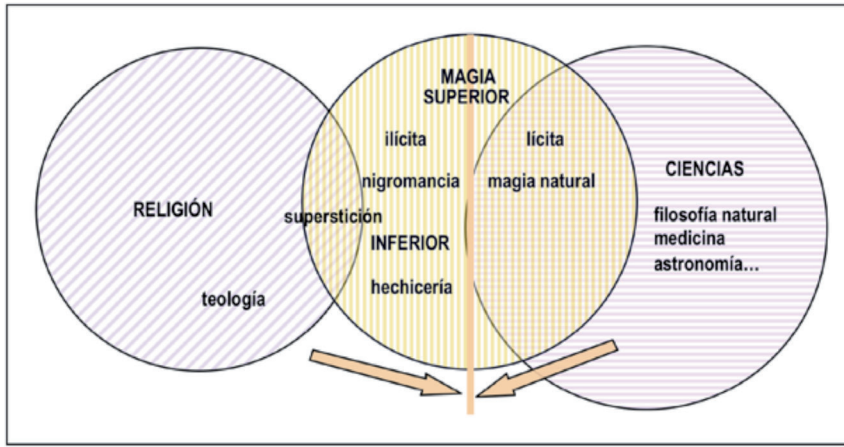


Imagen I. Intersección entre religión, magia y ciencia (Giralt, 2011: 17).

Uno de los primeros investigadores que estudió el origen y la relación de estos ámbitos desde un punto de vista antropológico fue Tylor (1977 [1871]). Este autor plantea un método evolucionista en el que existe un “eje temporal donde la organización social y la cognición recorren un progresivo desarrollo hacia las formas actuales de la razón, tanto en lo moral como en lo científico” (Apud, 2011: 338). Su propuesta sostiene que el origen de la religión como fenómeno sociocultural se halla en el animismo y la magia sería una suerte de ciencia primitiva que, aunque errónea, persigue la adquisición del conocimiento (Apud, 2011: 339).

Frazer (1998 [1890]) desarrolla la línea de pensamiento iniciada por Tylor y sostiene que el hombre concibe dos formas de entender la naturaleza: una gobernada por fuerzas sobrenaturales, de la que surge la idea de “hombre-dios”, y otra en la que la naturaleza se muestra como una fuerza que actúa al margen de la intervención de “agentes personales” (Frazer, 1998 [1890]: 33). De esta segunda visión de la naturaleza, surge la interpretación de la magia como una ciencia falsa que, a la postre, sería el germen de la ciencia verdadera (Apud, 2011: 341). En este razonamiento, la religión se

plantea como respuesta a la incapacidad de la magia para afrontar ciertos hechos naturales; sin embargo, esta, en un momento determinado, también es desplazada y sustituida por la ciencia.

Durkheim (1968 [1912]) aborda la relación entre magia, religión y ciencia desde una perspectiva sociológica y en su propuesta, cuestiona las de Tylor, argumentando que el concepto de religión está por encima de esas ideas y, por tanto, no puede definirse a partir de ellas (Durkheim, 1968 [1912]). La religión sería el origen de los sistemas de pensamiento, incluida la ciencia, y la magia no sería el germen de la religión, sino “la utilización individual y utilitarista de los mismos preceptos desarrollados por las ideas religiosas. Para ello, la magia transgrede muchas veces los límites entre lo sagrado y lo profano, actuando en forma inversa a los preceptos religiosos” (Apud, 2011: 343).

La teoría de Malinowski (1984 [1944]; 1985 [1925]) se basa en el análisis funcional de la cultura, apoyándose en la dicotomía función y forma. Según esta, toda actividad humana (*función*), ya sea individual o colectiva, está regulada y determinada por distintos factores externos (*forma*), esto es, la cultura:

Hay una constante interacción entre el organismo y el medio secundario dentro del cual vive, es decir, la cultura. En una palabra, los seres humanos viven de acuerdo con normas, costumbres, tradiciones y reglas que son el resultado de una interacción entre los procesos orgánicos, la actividad del hombre y el reacondicionamiento de su ambiente (Malinowski, 1984 [1944]: 89-90).

Así, la ciencia surge de la observación y de la razón; concretamente de la experiencia que adquiere el hombre en su contienda con la naturaleza. En cambio, la magia es similar a la ciencia en el sentido de que surge también de experiencia y la observación, pero en este caso, de sí mismo, no de la naturaleza (Malinowski, 1985 [1925]: 32). Por su parte, la religión tiene el mismo origen y función que la magia: solucionar conflictos tales como “las crisis de vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte o la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho” (Malinowski, 1985 [1925]: 32). Sin embargo, se diferencian en que “la magia apunta a fines directos, y la religión intenta apropiarse y reducir la angustia sobre cuestiones más existenciales, abstractas o fatales como la muerte” (Apud, 2011: 345).

A pesar de las diferencias existentes entre las distintas teorías, parece claro que la relación que establece el hombre con los ámbitos de la magia, la religión y la ciencia es tan antigua como el propio ser humano y los

grupos sociales en torno a los que se organiza, y su interpretación constituyen un tema que afecta a la cultura, entendiendo esta como “el conjunto de elementos materiales y significaciones socioculturales dentro de una estructura de sentidos, significados interpersonales y resignificaciones, organizados en esquemas culturales e interiorizados de manera dinámica y objetivada simbólicamente” (Fernández Reyes, 2015: 133). Por tanto, son tres elementos omnipresentes en cualquier sociedad y por ello, forman parte de su proyección cultural, si bien sus manifestaciones difieren según el grupo social en que se concrecionen, adquiriendo un carácter específico, que varía en función de factores como la historia, las costumbres y las tradiciones.

Estas teorías evidencian que magia, religión y ciencia están íntimamente ligadas y son connaturales al ser humano. Sin embargo, tampoco se puede perder de vista la relación de dependencia que existe entre estos ámbitos y el lenguaje. Sobre esto, Callau Gonzalvo advierte que es tan difícil separar magia y religión, como “desalojar a la palabra y a otros símbolos de sus poderes mágico-terapéuticos” (2007: 47). La lengua es una parte fundamental en la construcción de la identidad cultural de un grupo social y por ello, está presente en todas las manifestaciones y costumbres mágico-religiosas, tanto en su ejecución (oraciones, hechizos, sortilegios, plegarias, conjuros, ensalmos, etc.) como en su transmisión.

En los ritos para restaurar y encontrar objetos perdidos, aparecen elementos léxicos de interés tanto en el ritual como en la explicación del mismo: “Cuando yo, a mí, se me pierde algo, que no lo encuentro, ¿no? Pues entonces yo cojo mi, mi delantal de la cocina y le *echo un nudo*. Y hasta que no aparece, allí el nudo atao. Y se *reza al diablo* pa que me aparezca. Hay que atarle los huevos pa que aparezca. Yo digo “diablo, diablo, los pelos te los ato, si no aparece aquello, no te los desato” (CLO: ref. 0758n). Aquí, estructuras como *echo un nudo*, *reza al diablo* o *atarle los huevos* poseen el mismo valor cultural y folklórico que la fórmula mágica en sí, pues contienen información de interés para la reconstrucción de la identidad cultural y la relación que establecen los agentes sociales con estos ámbitos.

Por tanto, la lengua y concretamente el léxico cultural empleado, ya sea en la ejecución, transmisión o explicación de las prácticas, ritos y costumbres mágico-religiosas, es parte de la cultura y el folklore de un pueblo (Díaz Viana, 1994: 186; Ortiz García, 1994: 51; Prat Ferrer, 2006: 245) y como tal, puede ser estudiado desde un punto de vista antropológico y etnográfico.

3. Esquemas culturales en la relación hombre, magia, religión y ciencia

Los esquemas culturales son estructuras cognitivas que permiten interpretar el mundo y facilitan la comprensión del discurso. Surgen de la experiencia compartida de un grupo de personas que forma una comunidad, lo que les permite construir una realidad cultural que se proyecta y materializa en el discurso empleado (Fernández Reyes, 2015: 133).

La aproximación a los esquemas culturales vinculados a la relación magia, religión y ciencia se ha realizado a partir de los materiales incluidos en el *Corpus de Literatura Oral* (Mañero/Moreno, 2018-2020). Concretamente, se han localizado distintos registros vinculados con los centros de interés de este trabajo. Estos materiales están constituidos por *entrevistas semiestructuradas*¹⁴ que recogen discursos de distinta naturaleza: relatos, oraciones y rituales.

A partir de la observación y el estudio de este material, se observa que el significado cultural central de la relación hombre, magia, religión y ciencia en la comarca de la Sierra de Cazorla en Jaén surge a partir de distintos elementos léxicos: *noche de San Juan, haba, carne cortada, Cristo, Santísima Trinidad, San Nicolás, echar un nudo, atar (huevos/cojones/pelos), (rezar al) diablo, San Antonio Beato, bendita pastora, San Arán, tijeras (en cruz), sacar el sol de la cabeza, tinta, sal, esparto quemado, oración de la culebrina, asiento, tener gracia, (hacer, rezar, tener, coger, morir de) mal ojo y santiguarse.*

A partir de estos elementos léxicos, se puede establecer cuatro esquemas culturales que han sido denominados: *adivinación, protección, restauración y curación*, que, a su vez, tienen varias subdivisiones. Estos esquemas culturales reflejan distintas acciones o formas de ver el mundo:

- *Prosperidad, fortuna, porvenir bueno/malo*
- *Control sobre los fenómenos naturales*
- *Control sobre los objetos del mundo*
- *Control sobre el hombre, los animales y las plantas y eliminación de elementos dañinos para los organismos vivos.*

14 El uso de las entrevistas se considera una de las técnicas más adecuadas para la extracción y obtención de datos. Concretamente, las *entrevistas semiestructuradas* permiten tratar aspectos de la vida de los agentes sociales partiendo de una batería de preguntas más o menos preestablecida, lo que permite alcanzar distintos ámbitos culturales del entrevistado (Covarrubias, 1998).

3.1. Esquema cultural de la adivinación

El significado cultural de este esquema cultural y el sentido que adquiere dentro del grupo social se insertan en un razonamiento o explicación que encierra una visión del mundo a partir de un esquema *prosperidad, fortuna, porvenir bueno/malo*. Este refleja un intento por conocer un destino que se presenta como ineludible para los integrantes del grupo social: “si sacaban la que, la que estaba pelá [haba], se casaba con un pobre y, si sali- | sacaba la media, regular y, si sacaba la entera, se casaban con un rico” (CLO: ref. 0481n).

Este ritual es realizado por mujeres en la noche de San Juan y su finalidad es conocer la fortuna (económica) que tendrán al casarse. Para su realización, se emplean tres *habas* (entera, pelada y semipelada) que representan tres estados de prosperidad económica: pobreza, normalidad y riqueza¹⁵.

3.2. Esquema cultural de la protección

El significado cultural de este esquema y la visión del mundo que refleja es *protección y control sobre los fenómenos naturales*, concretamente sobre las lluvias y las tormentas.

Esta visión del mundo es muy antigua y está relacionada con el uso de la magia para favorecer la agricultura (Beltrán Almería, 2007: 74) y el sustento de la comunidad. Este uso se mezcla posteriormente con los símbolos de la religión institucionalizada en el grupo social: “sí que me acuerdo que, cuando había tormenta, se ponía una cruz. En la puerta, pan o lo que fuese hecho una cruz. Y cuando tenían las, las gallinas en verano los huevos, antes de poner los huevos, debajo de la paja, yo me acuerdo que mi madre ponía unas tijeras hechas cruz. Decía que, si había tormenta, los huevos salían malos. No se quedaban los pollitos. Entonces, ponía las tijeras hechas cruz para que no se pusieran malos los huevos” (CLO: ref. 0672n).

El uso de las oraciones también ha sido habitual para controlar estos fenómenos meteorológicos: “Santa Bárbara bendita, que en el cielo estás escrita, con papel y agua bendita. Los mosquitos en el cielo y nosotros en la cruz,

15 Este ritual es una variante de otro practicado en Chile, en el cual se emplean patatas en lugar de habas. Sin embargo, no es realizado solo por mujeres que quieren conocer la riqueza de su futuro marido, sino que se emplea para saber la prosperidad económica del que lo realiza.

Padre nuestro, amén, Jesús” (CLO: ref. 2499c)¹⁶. Estas oraciones se dirigen a santos vinculados metafóricamente con las explosiones (explosión-trueno), como Santa Bárbara, patrona de la minería y nombre que se le daba a los polvorines y almacenes de explosivos. Sin embargo, también se dirigen a otros santos que no presentan ninguna relación con este ámbito, como San Bartolomé: “Cuando San Bartolomé sitios guardaba, se ha encontrado a Jesucristo en una oscura montaña [...]” (CLO: ref. 2493c).

3.3. Esquema cultural de la restauración

Este esquema cultural presenta dos posibilidades: *restauración de alimentos en mal estado* y *restauración de objetos perdidos*. El significado cultural y la visión del mundo que refleja este esquema cultural es el *control sobre el mundo*, ya sea a través del control sobre el estado de las cosas: “muerte-resurrección” de los alimentos en mal estado, o sobre los entes superiores: atar a santos y demonios para que cumplan la voluntad de la persona que realiza el ritual.

El primero consiste en un remedio para “curar la carne cortada” (CLO: ref. 2593c), y muestra una visión del mundo a partir del esquema *muer-te-resurrección*. En este sentido, se toma un producto que no se puede consumir, pero gracias a la intervención divina: “San Nicolás al monte salió y a Cristo en el camino se encontró. —¿Dónde vas, San Nicolás? —A curar a “Pura García Rubio” de carne cortá” (CLO: ref. 2593c), es restaurado gracias a una suerte de “resurrección” y se vuelve de nuevo apto para el consumo.

La segunda posibilidad que presenta este esquema cultural es la restauración de objetos perdidos a partir de la atadura de santos y demonios: “a mí, se me pierde algo, que no lo encuentro, ¿no? Pues entonces yo cojo mi, mi delantal de la cocina y le echo un nudo. Y hasta que no aparece, allí el nudo atao” (CLO: ref. 0758n) “Pero que a mí me hace efecto, ¡eh! Que yo, cuando se me pierde algo, lo hago y de momento” (CLO: ref. 2452c). El significado cultural y la visión del mundo que hay tras este esquema está

16 En la misma zona, existen pequeñas variantes de esta oración, si bien siempre está presente el llamamiento a la deidad: “santa Bárbara bendita, en el cielo estás escrita con papel y agua bendita, en el nombre de la cruz. Amén, Jesús” (CLO: ref. 0758n); “santa Bárbara bendita, en el cielo estás escrita con el árbol de la cruz. Padre nuestro, amén, Jesús” (CLO: ref. 2238c); “santa Bárbara bendita, en el cielo estás escrita con papel y agua bendita en el árbol de la cruz dijiste mil veces Jesús” (CLO: ref. 2233c).

basada en la adquisición y toma de poder sobre el mundo a través de entes superiores como los santos: “San Antonio beato¹⁷, los cojones te los ato, si no me das lo que busco, no te los desato” (CLO: ref. 2452c) o el demonio¹⁸: “diablo, diablo, los pelos te los ato, si no aparece aquello, no te los desato” (CLO: ref. 0758n). Como en el caso de la restauración de la carne en mal estado, también se entremezclan elementos paganos y sagrados; incluso hay una evocación al demonio: “Y se reza al diablo pa que me aparezca” (CLO: ref. 0758n).

3.4. Esquema cultural de la curación

Este esquema también presenta varias posibilidades, todas ellas relacionadas con el diagnóstico y curación de enfermedades naturales (*insolación*, *herpes zóster* y *empacho*) y males sobrenaturales (*mal de ojo*)¹⁹. El significado cultural y la visión del mundo que refleja este esquema está relacionado con el *control sobre el hombre, los animales y las plantas y eliminación de elementos dañinos para los organismos vivos*.

Para curar la insolación, se realiza un ritual donde intervienen varios instrumentos: “se pone un plato con agua. Entonces, pones un vaso boca abajo. Y dentro del vaso le metes el esparto y, cuando está curando, le pegas fuego al esparto y, entonces, el vaso chupa toda el agua” (CLO: ref. 2452c), y una oración dirigida a la advocación de la Virgen como Divina Pastora de las

17 Pedrosa (2007) ofrece un minucioso análisis de las variantes de este rito. En el caso de la variante en la que se “ata” a San Antonio, este investigador registra varios casos que aluden a San Antonio de Padua y advierte que la vinculación de este santo con los objetos perdidos es antigua, pues en “diversas hagiografías medievales y renacentistas, en alguna ocasión había orado el santo —con milagroso éxito— para que un libro robado le fuese devuelto” (2007: 21).

18 La visión que se da del demonio en este ritual para atarlo es la que Cárdenas-Rotunno denomina *Dummteufel*. En esta visión, el ente maligno se presenta de una forma “mucho más asequible, mucho más familiar, y así, mucho más controlable” (1999: 203). Esta visión familiar y cercana del diablo también aparece en otros estudios como el de Carranza Vera donde se presenta como un personaje folklórico que es el resultado del sincretismo de otras manifestaciones divinas ajenas a la religión institucionalizada. En esta sincretización, el demonio se presenta como un ser más cercano que, en ocasiones, “funciona como catalizador de conflictos sociales, económicos, e incluso religiosos” (2014: 9).

19 En Hispanoamérica, el *mal de ojo* se concibe como una “enfermedad folk” (Idagoya Molina y Gancedo, 2014: 80). Esta interpretación convive, en España, con la idea de poder para dañar que nace de la envidia principalmente y que afecta a personas, animales y vegetales (Erkoreka, 2005).

almas²⁰: “bendita pastora, que al campo saliste, saca el sol de donde lo metiste” (CLO: ref. 2452c). Igualmente, la curación del *herpes zóster* también se basa en un ritual en el que intervienen varios instrumentos: “se pone tinta, sal y esparto quemado” (CLO: ref. 0694c), y una oración: “San Arán arando estaba, sus hijos pan le llevaban, —¿Padre, qué está haciendo usted? —Curando la culebrina. —¿Y con qué la cura usted? —Con tinta, sal y ceniza del espartar. Culebrica, culebrica, yo te corto la cabeza y la colica” (CLO: ref. 0694c). En la curación del asiento (empacho)²¹, el elemento fundamental es la imposición de las manos y que el curador “tenga gracia”²²: “Mi marío cura de, de asiento. Tiene seis deos en, en un pie. Le salen seis deos en un pie. Y tiene gracia” (CLO: ref. 0756n), es decir, goce del don o favor divino que le permita curar la enfermedad.

Este mismo don es necesario para reconocer y curar enfermedades sobrenaturales como el mal de ojo: “porque había dicho mi suegra que tenía gracia. Que había llorao dentro de la barriga. Antes de nacer, la cría había llorao y decían que es que tenía gracia. Pero que ella dice que ella no notaba na. Y luego rezaba de mal de ojo también” (CLO: ref. 0611n). Estos males son habituales, o al menos lo eran según los informantes, y en ocasiones, pueden tener consecuencias fatales: “lo del mal de ojo sí que era frecuente. Además, he visto personas morir de mal de ojo” (CLO: ref. 0695n). En el tratamiento mágico de la enfermedad, hay una fase reconocimiento del mal: “para la prueba del mal de ojo, si tiene mal de ojo. Se santigua tres veces y santigua a la persona que le va a rezar, ¿vale? Y entonces, eh, le coge, le mete el dedo del corazón en aceite y pone, deja caer tres gotitas de aceite en el vaso con agua. Si esas gotitas se juntan, las tres gotas, es que tiene mal de ojo. Y si se mantienen separadas, no tiene mal de ojo” (CLO: ref. 0695n); y posterior-

20 Esta advocación nace en el marco de las predicaciones de misiones populares, actividad específica y privilegiada de capuchinos desde sus comienzos y que ha ocupado un lugar preeminente en la historia de todas las provincias de la Orden. En España, las misiones populares predicadas por estos religiosos ponían de relieve particularmente el acento mariano, sobre todo con el santo rosario, que ya a finales del siglo XVII, el dominico fray Pedro de Santa María de Ulloa había iniciado en Sevilla la práctica del rezo público del mismo, imprimiéndole —por medio de pláticas— un marcado carácter catequético” (Cruces Rodríguez, 2012: 986-987).

21 La curación del empacho (asiento) por medio de rituales de origen mágico-religioso cuenta con una tradición con gran vitalidad en distintas zonas de España como la Comunidad Valencia o Extremadura (Devesa Jordà *et al.*, 2005).

22 Según los datos extraídos del *Corpus de Literatura Oral*, una persona puede “tener gracia” por varios motivos: haber llorado en la barriga de la madre durante el periodo de gestación (CLO: ref. 0611n), tener seis dedos en un pie o una mano (CLO: ref. 0756n) o ser la quinta hija de cinco hermanas (CLO: ref. 0609n).

mente, un tratamiento basado en oraciones: “y le rezó de mal de ojo. Se quedó la chiquilla con su padre. Llevamos un un poquito de pelo, fuimos al pueblo de mi cuñado y yo, y le rezaron de mal de ojo y, cuando volvimos, estaba la chiquilla comiéndose un chupachús” (CLO: ref. 0695n). Este mal también puede afectar a los animales (Erkoreka, 2005) y para su curación también se aplica el mismo procedimiento: “—Míralo, tengo la marrana mala—. Dice: —¿Qué le pasa?—. Dice: —Pues que, yo qué sé. Que no quiere comer y está tumbá ahí, los marranillos colgaos, y no quiere comer—. Dice: —Córtale el pelo y se la llevas a mi Luteria—. A una cuñá mía que había allí. Se la llevó, le rezó y la marrana se mejoró. No sabemos aquello lo que fue, el caso es que se mejoró” (CLO: ref. 0611n).

En todos los casos vistos, intervienen elementos sagrados y profanos, y se aprecia una actitud mágico-religiosa que tiene como fin dominar el cuerpo, ya sea humano o animal, con la finalidad de detectar y curar, eliminar o sacar aquello que es dañino o perjudicial para el organismo, ya sea adquirido de forma natural (insolación, *herpes zóster* o empacho) o mágica (mal de ojo). En este esquema cultural se aprecia claramente la relación magia, religión y ciencia, pues los agentes sociales recurren a medios mágicos, apoyados en elementos religiosos, para curar enfermedades que han sido descritas y tratadas por la medicina moderna (ciencia), pero que, aparentemente no son curables por ella.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha evidenciado que la presencia y el uso de la magia, la religión y la ciencia forman parte del folklore y la identidad cultural de todo grupo social. Por tanto, como manifestaciones culturales, pueden ser objeto de estudio de distintas disciplinas científicas y académicas: antropología, lingüística, literatura, arte, historia, etc.

Los esquemas culturales reconstruidos de los habitantes de la comarca de la Sierra de Cazorla en Jaén, a partir del léxico que aparece en los materiales del *Corpus de Literatura Oral*, ofrecen información relevante sobre la interpretación y uso que hace este grupo social de los elementos folklóricos estudiados: magia, religión y ciencia. Esta información nos ha permitido acercarnos a su identidad cultural a través del conocimiento y visión colectiva de la realidad y del mundo que se plasma en cuatro esferas: *prosperidad, fortuna, porvenir bueno/malo; protección y control sobre los fenómenos naturales; control sobre los objetos del mundo; y control*

sobre el hombre, los animales y las plantas para la eliminación de elementos dañinos para los organismos vivos, que reflejan los intentos de esta comunidad por tomar control y salvaguardarse de hechos naturales como los fenómenos meteorológicos o las enfermedades, y no naturales, como el destino.

En este sentido, se han alcanzado los objetivos planteados al comienzo del estudio y se ha ofrecido, desde una mirada científica y rigurosa, una aproximación a esta forma de patrimonio cultural que es el léxico y el folklore, a través del ambiente percibido en la relación hombre, magia, religión y ciencia.

Referencias bibliográficas

- APUD PELÁEZ, Ismael (2011): “Magia, ciencia y religión en Antropología social. De Tylor a Levi-Strauss”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 30 (2), pp. 337-353. Disponible en: <https://doi.org/10.5209/rev_noma.2011.v30.n2.36609> [28/08/2020].
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis (2007): “Magia y simbolismo”, en S. Callau Gonzalvo (coord.), *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*. Zaragoza: Prames. pp. 71-81.
- BEN-AMOS, Dan (2020): *Folklore Concepts: Histories and Critiques*. Bloomington: Indiana University Press.
- BLOMMAERT, Jan y Dong JIE (2010): *Ethnographic Fieldwork. A Beginner's Guide*. Bristol: Multilingual Matters.
- BUBELLO, Juan Pablo (2012): “Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de ajojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana”, *Prohistoria*, núm. 17 (XV), pp. 1-24.
- CALLAU GONZALVO, Sergio (2007): “Adminístrese por vía oral: el ensalmo y otros símbolos terapéuticos”, en S. Callau Gonzalvo (coord.), *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*. Zaragoza: Prames. pp. 46-70.
- CÁRDENAS-ROTUNNO, Anthony J. (1999): “Una aproximación al diablo en la literatura medieval española: desde *Dominus* a *Dummeteufel*”, *Hispania*, núm. 82 (2), pp. 202-212.
- CARO BAROJA, Julio (1985): “El movimiento folklórico europeo y sus dimensiones”, en J. Caro Baroja, *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC, pp. 131-143.
- CARRANZA VERA, Claudia (2014): ““Se lo llevó el Chamuco”. El trato familiar hacia el Diablo en algunos ejemplos de la literatura oral de México”, *Boletín de Literatura Oral*, núm. 4, pp. 9-27. Disponible en: <DOI: 10.17561/blo.> [28/08/2020].

- COSERIU, Eugenio (1982): “La socio-etnolingüística. Sus fundamentos y tareas”, *Anuario de letras*, núm. XIX, pp. 5-30. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=31322>> [28/08/2020].
- COVARRUBIAS CUÉLLAR, Karla Yolanda (1998): “Etnografía: el registro del mundo social desde la vida cotidiana (apuntes metodológicos)”, *Estudios de Culturas Contemporáneas*, núm. IV (8), pp. 93-119.
- CRUCES RODRÍGUEZ, Francisco (2012): “La Divina Pastora de las almas: historia de la advocación, iconografía, y su vinculación con la ciudad de Málaga”, en *Advocaciones Marianas de Gloria*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 985-1004.
- DANNEMANN CORREA, Manuel (1984): “El folklore como Cultura”, *Revista Chilena de Humanidades*, núm. 6, pp. 29-37.
- DECEBAL ROȘCA, Lionel (2013): “The Concept of Folklore. A Systematic Reassessment”, *Studia UBB Philologia*, núm. LVIII (4), pp. 301-314.
- DEVESA I JORDA, Francesc, PELLICER I BATALLER, Joan, FERRANDO GINESTAR, Josefa, BORGHOL HARIRI, Abdul-Aziz, BUSTAMANTE BALÉN, Marco, ORTUÑO CORTÉS, Gabriel, FERRANDO MARRARES, Inmaculada, LULL SALA, José Antonio, SINTES MARCO, M.^a Ángeles, NOLASCO BONMATÍ, Andreu y José Luis FRESQUET FEBRER (2005): “Persistencia de una práctica de medicina mágico-religiosa para la cura del empacho entre los enfermos que acuden a consultas externas de digestivo”, *Gastroenterología y Hepatología*, núm. 28 (5), pp. 267-274. Disponible en: <DOI: 10.1157/13074060> [28/08/2020].
- DÍAZ VIANA, Luis (1984): “El folklore dentro de las disciplinas antropológicas. Tradición y nuevos enfoques”, *Ethnica. Revista de Antropología*, núm. 20, pp. 145-156.
- (2005): “Sobre el folklore en la actualidad y la pluralidad en la lectura”, *Revista OCNOS*, núm. 1, pp. 35-42.
- [DLE] REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (2014): *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- DURANTI, Alessandro (2000): *Antropología lingüística*. Trad. P. Tena. Madrid: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile (1968 [1912]): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- ERKOREKA BARRENA, Anton (2005): “Mal de ojo: una creencia supersticiosa remota, compleja y aún viva”, *Munibe Antropologia-Arkeologia*, núm. 57 (3), pp. 391-400.
- FERNÁNDEZ REYES, Amaury (2015): “Los esquemas culturales: una propuesta teórico metodológica para el estudio de la identidad en jóvenes pescadores de Armería, Colima, México”, *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, núm. XXI (42), pp. 127-165.
- FRAZER, George James (1998 [1890]): *La rama dorada*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- GIRALT SOLER, Sebastià (2011): “Magia y Ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230-c. 1310”, *Clio & Crimen*, núm. 8, pp. 14-72.
- HARRIS, Marvin (1990): *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HYMES, Dell (1974): *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Londres: Tavistock Publications.
- IDAGOYA MOLINA, Anaitilde y Mariano GANCEDO (2014): “El mal de ojo como enfermedad: elitelore y folklore en Iberoamérica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. LXIX (1), pp. 77-93. Disponible en: <DOI: 10.3989/rdtp.2014.01.004> [29/08/2020].
- LUQUE BAENA, Enrique (1989): “Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias”, *El Folk-lore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 2.ª época, 4, pp. 49-58.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, Antonio (1981): “El Folk-Lore Español. Sociedad para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares. Bases”, *El Folk-lore Andaluz*. Sevilla: Tres-Catorce-Dieciséiete, pp. 501-503 [ed. original 1882].
- MALINOWSKI, Bronislaw (1984 [1944]): *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona: Edhasa.
- (1985 [1925]): *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MAÑERO LOZANO, David y M.ª Águeda MORENO MORENO (2018-2020): “Documentación, tratamiento archivístico digital y estudio lexicológico, histórico-literario y musicológico del patrimonio oral de la Andalucía oriental”, Proyecto de I+D (Excelencia) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (referencia: FFI2017-82344-P). Agencia Estatal de Investigación (AEI) y Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).
- MCCURDY, David (2006): “Using Anthropology”, en J. Spradley y D. McCurdy, *Conformity and Conflict* (12 ed.). San Francisco: Pearson, pp. 422-435.
- MERIC, Olivier (2018): “¿Discurso de especialidad, discurso especializado o discurso situado? Ejemplos del cacao y del vino”, *Revista Digital Internacional de Lexicología, Lexicografía y Terminología*, núm. 1, s. p.
- MORENO MORENO, M.ª Águeda (2020): “El ambiente percibido en la correlación hombre-planta. Aproximación a un método de estudio del léxico en la literatura oral”, *Boletín de literatura oral*, núm. 10, pp. 139-156. Disponible en: <<https://doi.org/10.17561/blo.v10.5016>> [29/08/2020].
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (1994): “Antropología y folklore”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. XLIX (2), pp. 49-68.
- ORTIZ MOLINA, M.ª Angustias (2012): “Identidad y diferencia en el folklore en la Península Ibérica. Recuperación del patrimonio folklórico tradicional”, *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, núm. 3, pp. 63-102.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel (2007): “Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: mito y folclore, magia y religión”, en S. Callau Gonzalvo (coord.), *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*. Zaragoza: Prames, pp. 12-45.

- PRAT FERRER, Juan José (2006): “Sobre el concepto folklore”, *Oppidum*, núm. 2, pp. 229-248.
- ROJAS HIDALGO, Luisa (2009): “Magia, religión y multiculturalidad: Un reto para el orientador”, *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, núm. 10 (1), pp. 95-102.
- STRAUSS, Claudia y Naomi QUINN (1997): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TYLOR, Edward Burnett (1977 [1871]): *Cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.