Revista de FOLKLORE

N.º 82

Editorial

Las vías de comunicación y transporte —caminos de herradura, trochas, veredas y sendas—, transitadas por arrieros, comerciantes, feriantes, peregrinos y músicos ambulantes, son una parte inalienable de la cultura tradicional. No sólo por el servicio que prestaron en épocas pretéritas a la vida de relación entre lugares y pueblos de los que ahora se consideran como «apartados de la civilización», sino por haber permitido (excepto en temporadas de invierno que quedaban impracticables por la nieve) intensificar la introducción de un caudal poético y musical novedoso en puntos hipotéticamente «aislados». Sin embargo, de hecho, ni los pueblos estaban tan incomunicados ni las nuevas lo eran tanto; parece mentira que en la actualidad existan pueblos de montaña en nuestro país que estén más olvidados que siglos precedentes, ya que sólo se puede acceder a ellos por una pista de piedras y tierra, incómoda para modernos y sofisticados coches, y apta exclusivamente para vehículos «todo terreno» como antes lo fue para mulas y caballerías que la recorrían en más tiempo pero con mucha más asiduidad y seguridad. Estas vías permitieron a músicos ambulantes y copleros llegar a los puntos más alejados de los núcleos importantes de población, estableciendo así no sólo un comercio relativamente fructífero hasta la llegada de medios de comunicación más inmediatos como la radio, sino una solapada pero eficaz implantación de formas estéticas cuyo resultado he comentado en más de una ocasión. Es falsa por tanto la idea, demasiado frecuente en nuestros días, de que esos núcleos de población, ahora más aislados que hace 60 ó 70 años, necesitan una «redención» que vendrá de manos de una civilización tecnológica y todopoderosa, cuando en realidad, salvaldo escasos aunque importantes detalles de orden sanitario e higiénico, ese aparente atraso contiene una envidiable autosuficiencia y una calidad de vida de la que nuestra civilización se aleja cada día más.

SUMARIO

	Pág.
La leyenda del Lago de Sanabria ..... R. D. González Arés	111
Danzas de palotco en Aranda ..... Fernando Lázaro	121
La manipulación de la cultura popular ... Luis Díaz Viana	124
El último juego ..... Manuel Garrido Palacios	132
Paremías alusivas al vino ..... Juliana Panizo	142

EDITA: Obra Cultural de la CAJA DE AHORROS POPULAR.
Fuente Dorada, 6-7 - Valladolid, 1987

DIRIGE la Revista de Folklore: Joaquín Díaz.

DEPOSITO LEGAL: VA. 338 - *1980* - *ISSN 0211-1810.*

IMPRIME: Gráf. Turquesa.—C/ Turquesa, Parc. 254-B, Pol. I, S. Cristóbal - VA-1987

LA LEYENDA DEL LAGO DE SANABRIA

Rubén Darío González Arés

A. Generalidades.

1.—La leyenda del Lago es una de las leyendas más extendidas en la comarca sanabresa. Cabe dividirla en dos a la hora de su estudio: la leyenda del Lago y la leyenda de las campanas.

A primera vista la leyenda del Lago es un mito de destrucción diluvial, castigo que sobreviene a Villalverde por faltar a una de las más elementales herencias sociales: la hospitalidad a un mendigo que al final "dicen que al parecer era Jesucristo" (2). Por falta de hospitalidad a unos hombres que resultaron ser ángeles fueron destruidas Sodoma y Gomorra (3), y por el mismo motivo es anegado el pueblo en que viven Baucis y Filemón (4), que pensando hospedar viajeros hospedan dioses.

Aun cuando la estructura de la leyenda sea propia del mito de destrucción-diluvio, lo que se narra en la leyenda es el origen mítico del Lago: un ser sobrenatural —que no siempre se identifica con Jesucristo— crea el Lago valiéndose de su bastón.

2.—Todos los mitos de destrucción tienen un signo de salvación: el diluvio de la Biblia un arco iris (5) y la leyenda del Lago la isla y las campanas. En principio ésta sería la función de la leyenda de las campanas: ser el apéndice necesario de la leyenda del Lago.

La simplificación hecha anteriormente se problematiza al tratar la segunda leyenda como unidad. Al tratarse de una pieza autóctona resulta más hermética. La tipificación de esta leyenda en cuanto a modelo puede ser: mito de origen de un rito mágico unido al inicio del verano y constatación del folklore propio de la peregrinación a las orillas del Lago por San Juan, o la consulta de una fuerza superior que contesta mistéricamente por medio de una campana en vez de una pitonisa o de un sacerdote

Recuperar las campanas del fondo del Lago va condicionado a un mandato divino sobre dos bueyes: al no cumplirse tal mandato, no se recuperó sino una sola de las campanas.

3.—Método de estudio: En ambas leyendas además del análisis comparativo hecho anteriormente, haciendo referencia a modelos literarios universales, que por descontado no se dan en estado puro, cabe por un lado el análisis etimológico, llevado a cabo con acierto por el profesor Cortés Vázquez (6), y por otro lado el análisis simbólico. Intentaré detenerme en los símbolos y su hermenéutica, valiéndome para ello de textos paralelos, de documentos inéditos y de testimonios vitales de personas de la comarca.

4.—Versiones: Las siete primeras versiones están tomadas de Cortés Vázquez (7), y las siguientes han sido recogidas por mí (8). Estas versiones, aun cuando son significativas, no totalizan la comarca sanabresa (9).

INTRODUCCION: *La leyenda como género literario.*

La leyenda (1), como vía literaria de datos históricos y míticos, juntamente con elementos folklóricos, no es un género literario que haya muerto. Sería dejarse llevar del tópico pensar que la leyenda es un género literario propio del mundo primitivo o del ambiente rural, y que rebasado éste no se da sino historia, más o menos objetiva, prosaica y carente de símbolos. La realidad es que la vida urbana, que piensa escribir su propia historia, no hace sino elaborarla a base de leyendas, leyendas que siguen modelos míticos: en política el trinitarismo expresado en la fórmula de derecha, izquierda y centro, o el monismo aplicado al estado (que se nos exige escribir con mayúscula), o al progreso (en el que es obligatorio creer y por el que no se escatiman víctimas).

La supuesta valoración universal dada a un motivo, es decir, la conciencia colectiva proyectada en un hecho o lugar, será similar en el mito y en la historia que hoy se nos da en los libros, o que se nos entrega en las crónicas de los periódicos. Siguen en pie los justos y los poseídos, el dualismo de castigo y salvación, en la recién nacida conciencia desmitologizadora del hombre contemporáneo. La desmitologización es uno de los valores universalmente aceptados mientras se mitologiza: la desmitologización o racionalización histórica será vista en el futuro como la regresión a la toma de conciencia social.

Hablar de mitos propiamente dichos o de simples leyendas es uno de los tópicos de la historia sin mayoría de edad que hace referencia al pasado como a una infancia superada totalmente cuando la infancia que reaparece en los períodos de vejez ha sobrevivido en la supuesta madurez.

Hay que anotar que no existe tal leyenda o tal otra, así, asépticas y generalizadas. Existen versiones de leyendas y cada versión es un mundo de significaciones múltiples que varía con la geografía y de acuerdo a la fuente familiar que la transmite.

LA LEYENDA DEL LAGO

(Versión 1)

Antiguamente llamaban al llagu Villalverde de Lucerna. Nu yera llagu entuences, yera villa.

Dicen qu'andaba por ahí un pobre pidiendu, y qu'había unas mulleres en un forou cucendu. Y chegou un home pedindu limosna, y en todu llugar naide le diou llimosna. Y chegou a aquel fornu, y aquelas mulleres le dijieron:

—Espere usté un rato —y le tiroron un fullecu nel fornu, y cuandu foron a sacalu, ya non saliou por la puorta de lo mucho qu'había creciu, que tuvioron que partilu pa sacalu en pedazos.

Y le dixo el pobre:

—Aguante a facere el pan y sálganse del pueblu, que se vai a fundir.

As mulleres se rión del pobre, y él repetió:

—Sálganse d'eiquí, le vuolvu a decire, que voy a fundir al llugar.

Cuandu al poco momentus 'ordenou un volcán de fuegu y arriba augua. Y entuences dixo el pobre:

—Aquí finco mi bastón, estu será un llagu d'agua.

Cuandu al pouco momentu s'envertió todu augua el llugar, y quedó el llagu como se ve ahora. Deciendu, quedandu con el méritu que todu el qu'esté en gracia de Dios, oyería as campanas al día de San Juan por la mañana. Buenu, ciertu ye, que muchos oyeron en aquelos tiempus. Ahora ya nu las oye naide.

Ahora otru cuentu. Y era un homre que tenía dous bueis y se l'escaporon de la arada, y se metioron al llagu. Y uno lo chamaba Redondu i outro Bragau.

S'agarroron as campanas, y el amo decía:

—Sácamela, Redondu.

Y el buey contestaba:

—You nu pueu que voy por lo más fondu.

Y lluogu le decía al outro:

—Tira tú, Bragau.

Y el buey le contestaba:

—Non puedu, que foi ordeñau.

Y le contestaba el amu:

—Anda, que por el llomu te será tirau.

Resulta que sacoron una das campanas, que dicen que aún está en Vigu, ye verde a campana.

Ribadelago — *Cayetano Fernández. 72 años*

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 2)

Yera una villa que chamaban Villalverde, y vinu Jesucristu pidiendu limosna. Y chegou a un fornu, y andaban cucendu pan, en a isla. Le pidiou una torta de pan y le hicieron una muy pequeña. Le dijieron que nu tenían pan, y le echarían un bullicu al fornu, que se cuciera. Y al sacarla nu la pudieron sacare de lo mucho que había creciu.

Y le ficieron otru bollicu, más pequeño, y crecion más qu'el primeru y tampocu lo pudieron sacare. Hasta que al final le hicieron uno grande y la saliou bien.

Después, al retirarse él de pedir la llimosna de allí, mandó salir al personal del pueblu, y llevaba un bastón en la mano y dijo:

Aquí finco mi bastón
que nazca un gargallón
Aquí finco mi espada
que nazca un gargallón de agua.

Y fue cuandu apareciou el augua y el llagu y sólo quedó la isla, que fue donde estaba el hornitu.

Y el día de San Juan por la mañana, había aquí en Galende un hombre algo tontu que se llamaba Rosendo, y iba a pedir, él y la madre. Y que había dicho al pasar por el llagu:

—Madre, toca a quila.

Oía tocar una esquila, y es qu'estaba en gracia de Dios.

Y la 'squila que oyía tocare era una campana de Villalverde qu'estaba dentro del llagu.

Galende — *Rosalía Cifuentes. 82 años*

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 3)

Ahí dicen, que será cuentu, que vinu'n pobre pidiendu llimosna. Había un fornu y pediou el hombre una llimosna. Y l'echaron un peazu masa a cocer, diciendu que yera un bollu.

Y le saliou muy grande, no lo pudieron sacare. Y sacaron un peazu y l'echaron otro más chiquito, y ya lo pudieron sacare del fornu.

Mas antes d'esu, había ido a varias casas, y nu l'habían dau llimosna, y en aquella se la dieron.

El darle llimosna n'aquel sitiu, prencipiou a decir que se retirasen de la casa y nu avisasen a nadie más. Mas se corrió la voz por las calles. Y al correre dijo:

Aquí cavo mi bastón
aquí salga un gargallón,
aquí cavo mi ferrete,
que salga un gargallete

Y a los pocus momentus ya vino a anegare Villalverde. Mas lluegu, dispués, dicen qu'al parecer que yera Jesucristu.

Dicen qu'había dos campanas, y se hundieron las dos al hundirse. Los hombres del pueblu quisieron sacare las dos campanas.

Y yera un vecinu que tenía dos novillus en Vigu. Y a uno le habían ordeñau la madre, y nu había mamau. Y al outra vaca, nu l'habían ordeñau, yestaba alimentau el jatu. Y como los hombres no podían con as campanas punieron una a cada jatu.

Y al que no había mamau, que nu podía, le decían:

Tira, buey Bragau
que la leche qu'ordeñarun
por el llomu te fue echau.

Ven aquí Bragau

—No puedu qu'estoy ordeñau.

Ven aquí Redondu

—No puedu que voy por la más hondu.

Y sólo sacaron una campana.

El jatu que no había mamau s'hundió con la campana. Y dejó la campana dentro de la profundidad del llagu.

Mas dicen que los qu'están en gracia de Dios, el día de San Juan por la mañana, oyen tocar la campana del buey que nu había mamau.

Lo que un olor por la mañana muy tempranu, más comu al aceite de la lámpara, com'una fragancia en vapor.

Total que la casita aún existe, la isleta onde 'staba la casa. Nunca se cubre en las enllenas. Y la isleta está llena c zarzas y cerezales, y el muro e piedra.

Y la campana que sacaron tenía virtú contra las turmientas. La ponían boc' arriba y se pasaban al momentu las tempestades.

Y la llevaron pa la Puebla. Y s'acabóu.

Ribadelago — *El Tío Lila, 70 y pico años*

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 4)

Antiguamente el llagu yera Villalverde, y chegou un pobre. Había un fornu y vieno pedindo llimosna.

Y lluegu le tironen un abortón, y dispués nu le cupu por la boca del fornu cuandu lo saconen. Y dispués le dixo que le deitaran outro más grande.

Y le dixu al vere qu'escaparan, que se dibe a fundiré'l llugare. Y dispués pus mironen, y cuandu mironen, xa se fundionen toudus.

Y dixo el pobre:

Eiquí finco mi estacón
eiquí salga un gargallón.
Eiquí finco mi estaquete,
eiquí salga un gargallete.

Y vionen toudu cubiertu d'agua.

Y el veinticuatro de San Juan, el qu'estaba en gracia de Dios, oyía tocare as campanas. Porque cuandu se fundiou Villalverde, había duas campanas.

Y había una parella de bueis y salionen a arare, y dispués musconen us bueis y entronen al llagu. Y le dijieron:

—Tira, buey Redondu —porque se l'enganchou a rella.

Y decía el buey:

—Nun puodu, que voy por lo más fondu.

Y le decía 'l home:

—Tira, buey Bragau.

Y decía 'l outro:

—Tira tú, que you estou ordeñau.

Y decíale l'outro:

—U que t'ordeñonen, por la cabeza baixo te o tironen.

Estu habemus oiyidu toda a vida.

Y a campana que quedou en-o llagu, decía á outra:

Tu te vas, Verdosa
you me quedo Bamba,
y en-a vida del mundo
serei you sacada.

San Martín de Castañeda

La hija de Teresa "la loca". 50 años (1947)

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 5)

Antiguamente decían qu'el llagu yera Villalverde. Y chegou un pobre a pidire limosna y en todas as casas se la ñegaban.

Y despuis chegou a una casa qu'estaban cucendu y le pedíou eillí llimosna. Y le tironen un aburtunico pequeiño, y cuando se lo fonen a sacare, le creciu muito, y nun lu pudionen sacare del fornu.

Y despuis le tironen outro más grande, y despuis aquel ya lo pudionen sacare.

Y entuences dixo el pobre que se salieran d'eillí, que diba a fundir aquel llugare. Y dispuis dijo:

Eiquí finco mio estacón
y eiquí salga un gargallón

y cuando aquella gente mirou p'atrás, ya lo viu fundidu.

Y se fundiou todu menus donde estaba el fornu, qu'hoy es la casica el llagu.

Y decían qu'el día de San Juan, que se oyían tocare as campanas en el llagu el qu'estuviera de buena mano, qu'el que no, no las ouyía. Una que la chamaban Ramona Partera, qu'estaba xorda, dicen que las ouyía tocare.

Y estaba un hombre arando tiempos alante, y le musconen us buyes, y le marchonen con el arao pal llagu. Y dispueis le salionen cun una campana en la rella. Y al sacala le decía uno:

—Tira tú, buí Redondu.

Y le decía el outro:

—Tira tú, que yo estou en el fondu.

Y lluegu le decía el outro:

—Tira tú, buí Bragau.

Y le contestaba el outro:

—Tira tú, que yo estou ordeñau.

Y le vuelve a contestar el outro:

—Si u leche que te saconen, a cabeza abajo te lo tironen.

Eso ya fui en la porfía de los buís.

Y ahora la outra campana que quedou en el llagu, le dixu:

Tú te vas, Verdosa
you me quedo, Bamba,
en la vida del mundu
serei you sacada.

S'acabou.

San Martín de Castañeda

La hija de Teresa "la loca". 57 años (1954)

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 6)

Foi un pobre y anbada a pedir limosna. Y chegou a unha porta. Y díxole á qu'andaba cocendo que si le podía facer un fourinchico y tirarlo no forno.

Y logo despois, aquel creceu tanto no forno, que no lo podían sacare pol-a boca.

Y despois foi y engarrou y tirou outro mais pequeno. Y despois inda saíu mais grande. Con que despois díxole que se marchara d'eillí ela y a familia d'ela pra un alto. Y despois dixo:

Eichí espeto u meu bastón
Eichí sai un gargallón.

Despois alagouse aquelo y d'eillí saíu u lago.

Agora diz que toudus us anos día de San Juan, qu'oyen tocare as campanas as dode da noite toudu aquel qu'esté 'n gracia de Dios.

Y agora era uno y tiña unha vaca preñada y le trouxo dois vitelos. Y pasou por eillí un señore y díxole que touveran cuidau con aquelos dois vitelos, que non le sacara u leite á vaca, que tiñan us vitelus unha virtú mu grande.

Y despois foi a muller un día y deixoulus cuidare au home, y foi a sacar leite a unha teta á vaca. Y despois díxole au home:

—¡Ay ladrón! Tú ¿Qué feciste?

Y estonces foi ela, y arramou u leite por enriba do lombo au vitelo.

Y un día sacoron-os y picoule a mosca. Y despois u amo dediale:

—Arriba, buey Bragau, qu'o leite que te sacoron, pol-o lombo t'han tirau.

Y o que nu habían sacau u leite, sacou do lago unha campana nos cornos. Y u outro sacoula hasta flor d'agua y volveusele a caer outra vez pra abaixo.

Y despois díxole unha campana á outra:

Tú te vais, Verdosa,
eu me quedo Bamba,
hasta u fin do mundo
non serei tacada.

Calabor — *La Tía María. 58 años*

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 7)

Unha vez estaban duas mulleres y pasou un pobre que desconfiaban qu'era Dios, y pedíule un bolo. Y cuandu o foron a sacar, nono le coupo pol-a boca do forno.

Botéronle outro, y inda saíu mais grande.

Pasou por allí unha muller con unha pareixa de vacas, y díxole o pobre que cuando pariseu que non as muxixe. Pero as vacas tiñan un amoxo tan grande que dixo:

—Voule a sacar un pouquiño.

Y despois arrepentíuse y botoulo pol-o lombo abaixo ao becerro da vaca que foi muxida.

Y despois fundiuse o pueblu y saíron os dous becerros co as campás nos cornos, y díxole un a outro:

—Tira, Bergado.

Y *contestoule o outro:*

—Tira tú, que eu estou ordeñado.

Y xa non sei mais.

Y o día de San Juan tocan as campás as Avemarías, y veinse duas guindeiras floridas.

Chanos — *Carmen Alvarez Guerra. 19 años*

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 8)

"Villalverde, que el que va no vuelve. Decían que era una cosa muy bonita, una villa en aquel tiempo... Quien iba allí y la veía, allí se quedaba.

Al parecer era una villa que le llamaban Villalverde, que bajó Dios en persona pidiendo limosna como un pobre, y le negaron la limosna. Estaban cociendo los hornos, y eso, se la negaron. Echaron un bollín chiquinín para dárselo y cuando fueron a sacarlo era más grande que la boca el horno y no lo pudieron sacar, con la mala intención que lo hacían. Entonces Dios indignado salió de allí y rompió la lluvia y se inundó la iglesia y las campanas...

Y yo no sé cómo fue aquello, que querían sacar las campanas y no sé quién había pronosticao que tenían que ser unos bueyes que no hubieran sido ordeñados, que no hubieran sido ordeñadas las madres. Y por lo visto, según decían, sacar las campanas que estaban en el Lago, y cómo crió los bueyes y los metieron al Lago pa' sacar las campanas, pero resulta que en el agua olvidaron algo. Y le decía al otro: —Tira Buey Bragao. Y el otro le decía: —Tira tú que yo estoy ordeñao.

La mañana de San Juan, que había esa enfermedad de la ictericia, que saliendo temprano a recoger rocío...

Las ovejas las sacaban a las pozas a bañarlas..."

Juan Manuel Fernández, unos 80 años,
San Juan de la Cuesta, Noviembre de 1980

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 9)

"Na más era pueblo —oía yo decir a las mujeres y a mi padre— y que había venido San Pedro a pedir limosna y que anduvo todo y que nadie le dio limosna y que fue a un horno que estaban cociendo y que le hicieron un bollín chiquitín —decían ellas— y que haciendo el bollo chiquitín, pues que salió que no podía salir por la boca el horno y que ya se dieron cuenta de que era santo, y que por eso había esa piedra que hay en el medio del Lago. Que había quedao todo destruido, pero que había quedao la señal del horno donde está la piedra aquella... Si fue así o no fue..."

Sra. Carmen de Coso, más de 80 años,
San Juan de la Cuesta, Noviembre 1980.

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 10)

"La del pobre ese. Pues nada, que si era Jesucristo.

Que había pasao por allí un pobre con una cayata, una barba muy larga, todo esfalamendrao, pidiendo limosna y que le echaban los perros. Que si estaban cociendo en un horno y que tenían el pan para meterlo. Que si quería esperar que le echaban un pedazo de pan, que barrían (el horno). Y se lo echaron y no fueron capaces a sacarlo del horno, que le creció de tal manera que no fueron capaces de sacarlo. Y volvieron otra vuelta y le echaron otro que ya lo pudieron sacar, lo partieron y se lo dieron. Y que si decían que si era un poder, que si era un milagro del Señor, que si era Jesucristo el que andaba pidiendo limosna.

Y, entonces, de que le dieron la limosna que le dijo: Cojan ustedes el pan y todo lo que tengan en casa y márchense que esto se va a volver agua.

Para demostrarle que era Jesucristo, él, que llevaba un bastón dijo: Aquí finco mi rodilla, aquí finco mi bastón, aquí salga un gargallón.

Y que entonces fue cuando salió el Lago.

Y que donde había estado el horno en que le habían dado el pan, que es la isla que se ve allí dentro. Que la isla que se ve allí dentro que es el horno y la iglesia que estaba al pie, que eso no se hundió; bueno, que se hundió, pero que se ve".

San Juan de la Cuesta, Febrero 1981. Emilia y Pepe, unos 57 años.

APENDICE

LEYENDA DEL LAGO

(Versión 11)

"Hay que dar limosna a los pobres, que si no se da limosna... —yo era rapacica y oía aquello.

Pues dice que en el Lago había, eran pueblo, que aún dí que se ven las casas allí, y que iban a pedir limosna y que no le daban limosna. Iba un pobre pidiendo limosna: —Una limosna por Dios, una limosna por Dios, y no le daban nada, y dice que una mujer para que se le quitara delantre que fue y que echó un cachico de masa, al horno, cuando lo fueron a sacar era más grande que ya no lo pudieron sacar, y después dice que volvieron a echar otro más pequerrín, vuelta a crecer y que echaban otro, vuelta a crecer, na más a farigüyas, y cada vez más pequeño y siempre se hacía más grande. Después el pobre fue cuando dijo: Aquí finco mi bastón —al que no le dieron la limosna, que era un ingrato— y aquí salga un gargallón y por eso se había hecho el lago y ya se quedó inundao aquello. Yo también sentí lo de las campanas, de que se hundieron las campanas de la iglesia, de que las fueron a sacar y que no habían podido sacarlas, y que está allí eso".

Pepa, 79 años; San Juan de la Cuesta, 27 de agosto de 1981.

B.—Estudio simbólico detallado.

1.—El Lago:

El Lago (10) —como tradicionalmente se llama en la comarca sanabresa al Lago de Sanabria— ha sido un misterio no solo para los rudos pastores y campesinos (11) de la región, sino incluso para los intelectuales de tiempos pasados (12).

El hecho de su denominación singular, "El Lago", contrasta con la denominación de laguna que reciben los demás lagos naturales (13) de la cuenca. Su singularidad viene dada por sus dimensiones (14) —superior a los demás—, el abrupto e impresionante paisaje natural y la leyenda que lo acompaña.

2.—Villalverde:

El nombre de la villa inundada parece indiscutiblemente de origen francés (15), probado por el hecho de que en alguna de las versiones apellida "de Lucerna" (16).

El hecho de que Villalverde (17) sea villa y no pueblo, que se le dé una categoría superior, no parece ser casual. En primer lugar, puede derivar del mismo nombre de Villalverde, que descompuesto nos daría villa verde... Con todo, la raíz histórica puede haber sido el hecho de que los Condes de Benavente construyeron allí una casona o palacio (18) y que esto atrajera la atención de la gente de la comarca que por tal motivo distinguirían a este pueblo de otro nomal de la comarca. No parece —al menos no me consta— que los Condes de Benavente concedieran título de Villa a este poblado, aunque cae dentro de lo posible. La toponimia (19) de la periferia del Lago se hace significativa a este respecto y exige un estudio profundo.

3.—El horno:

El tema del horno es inseparable del tema de la mujer. La herencia tradicional es que la mujer haga el pan: no es una casualidad que sean mujeres las que se encuentran en el horno. Es más, el relato requiere una mujer: es más propia la compasión en la mujer que en el hombre. No hay que olvidar que el tema central de la leyenda es la hospitalidad, tema tradicional y ley universal (20).

El tema de los tres bollos también está en estrecha relación con las mujeres. Además de corroborar una costumbre como es la de compartir el bollo caliente con todo aquel que se encuentra en el horno (21), hay una segunda intención que dibuja una de las características de la sicología femenina: la astucia (22).

Las mujeres del horno intentan engañar al pobre, y lo hubieran engañado caso de ser un pobre cualquiera (23). Esta segunda intención, posiblemente más primitiva, normalmente pasa desapercibida pues en las actuales versiones se sobreentiende que las mujeres se salvan por su hospitalidad.

El mendigo —en Sanabria, pobre— pide li-

mosna y nadie se la da. En el horno es inexcusable: el bollo no se le niega a nadie. Las mujeres no se niegan a compartirlo, pero por tres veces fingen que no queda masa. El mendigo se da cuenta del juego de las mujeres y al fin las salvará, no porque le hayan quitado el hambre, sino porque es quien es (24).

Las mujeres, estas mujeres, volverán a aparecer en la leyenda no ya en un oficio tan femenino tradicionalmente como el de hacer pan, sino encargadas de la cría de bueyes y trabajar con ellos (25). Son las mismas mujeres del horno. Aquí también se trasluce una de las características que la sicología tradicional da a la mujer: la religiosidad acusada en mayor grado que en el hombre. La mujer obedece una orden divina que un hombre pasa por alto, o caso de que la mujer incumpla (26) será por compadecerse del animal, pero acto seguido se arrepentirá (27). Igualmente se confirma el hecho de que la mujer en Sanabria trabaja en la labranza del campo al igual que el hombre (28).

La transmisión de la leyenda también ha de contar con las mujeres y el modo tradicional de vida (29). La toponimia no puede ser ajena al hecho cultural del horno (30).

4.—Gargallón:

Entre las diferentes versiones de la leyenda la parte que conserva mayores coincidencias, incluso literales, es en las palabras del pobre —ya palabra de Dios cuando las pronuncia— y dentro de esas palabras tiene un lugar preferente la palabra gargallón (31).

La fidelidad en la transmisión y conservación en principio se debe a que se trata de la palabra de Dios, una palabra eficaz que es capaz de castigar un mal pueblo y crear un bello lago simultáneamente. Tales coincidencias se deben a su vez a la rima que contienen, fácil de retener en la transmisión oral, al valor onomatopéyico (32) de la palabra gargallón y al carácter mágico de esta palabra pronunciada al utilizar el bastón.

El empleo de bastón (33) en el relato, y no el de cayata o cayato, vendría condicionado por el personaje.

5.—La isla.

La isla del Lago, como el mismo Lago, no aparece en la leyenda como simple elemento geográfico, pues de ser así no dejaría de ser un islote sin importancia.

El Lago, decía, nace como fruto de un juicio divino —castigo— sobre Villalverde y sus habitantes. La isla, por el contrario, se debe a una intervención divina —salvación— en favor de unas mujeres y un horno. El valor actual de la isla en el relato es recordar el horno que en ella hubo (34) y el ejemplar castigo que tuvo Villalverde.

6.—Los bueyes.

Actualmente no se conoce el uso de bueyes en Sanabria, pero fueron utilizados (35). Los bueyes todavía se utilizan hoy en los relatos de temas antiguos dándole carácter arcaizante a los mismos (36).

Aun cuando se utilizaron bueyes en toda Sanabria, en unos pueblos se utilizaron más que en otros, tal es el caso de Ribadelago, con gran número de ellos en 1752 (37).

En la leyenda aparecen dos bueyes, es decir, una pareja de trabajo, y supuestamente han de ser gemelos. Siendo gemelos se entiende la prohibición de no ordeñar la vaca madre (38), aunque no en todas las versiones aparecen como tales. Los nombres de ambos bueyes entran dentro de la onomástica animal propia de la comarca aunque no aparezcan actualmente como nombres propios en uso (39). Con todo, los nombres responden a lo que es cada uno de los bueyes en la leyenda: Bragao es pinto (40) y Redondo es gordo y fuerte (41).

Bueyes y campanas son inseparables en la leyenda. A los dos bueyes corresponden dos campanas. A Redondo corresponde Verdosa y a Bragao, Bamba (42): sus destinos corren paralelos.

7.—Las campanas:

Se puede decir que en la actualidad las campanas han perdido todo su simbolismo. En las ciudades apenas sobrepasan el valor de un objeto de anticuario o museo, y en los pueblos, a no ser en los muy pequeños, quedan sin utilidad como herramientas en desuso.

Pero las campanas de la leyenda corresponden a un pasado y a una zona rural primitiva en que son imprescindibles (43) y significativas (44). No hay pueblo que no tuviera al menos dos campanas, y Villalverde, que era más que un pueblo, también tenía dos campanas: Verdosa (45) y Bamba (46).

Hay que decir que el castigo sobre Villalverde no respetó ni siquiera a la iglesia y sus campanas, que terminaron en el fondo del Lago. La misión de los bueyes es rescatar esas dos campanas. Se intenta, pero al no haberse cumplido la orden divina que había sobre ellos (47) una de las campanas no sale a flote y esa campana toca una vez al año desde el fondo del Lago, el día de San Juan de junio (48) y sólo toca para unos pocos (49).

---

(1) Aproximación a los conceptos utilizados en la introducción: Tres aproximaciones a la definición de *mito* según Mircea Eliade en su libro de "Mito y realidad": a) Relato de una creación por intervención de un ser sobrenatural, creación que puede ser del cosmos en su totalidad o de un fragmento del mismo: isla, especie vegetal, comportamiento humano o una institución. b) Historia primordial y sagrada tomada como modelo ejemplar de la actividad humana. c) Historia sagrada, ejemplar y significativa. ?

Historia: Relación de hechos humanos situados en un espacio y referidos a un tiempo concreto. *Leyenda*: Se puede intuir qué es oponiéndola a cuento y fábula. Sería el relato en que *intervienen historia, mito y folklore*. *Mitologizar*: elaborar mitos, y *desmitologizar*: destruir mitos.

(2) *Versión número tres.*

(3) Génesis, XIX, vv. 1-29.

(4) *OVIDIO*, Metamoforsis, VIII, vv. 611-724.

(5) Génesis, IX, vv. 13-14.

(6) C.V., Leyendas y Cuentos, pp. 17-24, 53-55 y 125-127; además véase Bibliografía.

(7) Idem. Nótese la importancia de tales versiones sobre todo el haberlas recogido en un tiempo en que todavía era una leyenda viva (1947-1952), que *tales personas no habían salido* de Sanabria, que Sanabria se encontraba al margen de los medios de comunicación de masas, etc. Las cinco primeras versiones proceden del área lingüística leonesa y las dos siguientes del área lingüística gallega. Creo ver una gran ausencia en la falta de versiones del área lingüística portuguesa, pues C.V. no considera a Calabor en tal área, sino en la gallega.

(8) *Las versiones que recojo yo*, ocho y nueve, son de dos personas que sobrepasan los ochenta años. Las versiones anteriores, así como las diez y once son del área lingüística leonesa.

(9) Faltan versiones de la Requejada, una de las zonas más representativas de Sanabria y además cercana al Lago. También faltan versiones de la Carballeda, dentro de Sanabria. Al mismo tiempo estaría bien contar con versiones de lugares limítrofes de las comarcas del Valle de Vidriales, La Cabrera y Aliste.

(10) "En los documentos medievales del monasterio de S. Martín de Castañeda lo llaman simplemente "Mare Lacum"..." (C.V., La leyenda del Lago, p. 101).

"Y *prosiguiendo la dicha demarcación adelante los dichos* apeadores señalaron por marra y moxon cierto de ella una peña que está a do dicen Fontanariegos, en un hoyo, y alrededor de dicha peña había muchos cantos y en medio de ella una cruz a pico y para renovación de la dicha marra y moxon se hicieron otras dos cruces a pico. La una mira al dicho lago y la otra hacia el dicho lugar de Vigo y la dicha peña en que está el *dicho moxon y marra está metida en un hoyo que parece cueva* de lobos..." (D.p. Vigo a los 14 días del mes de marzo de 1630).

"Un estanque con un brazo de río llamado lago a un cuarto de legua... sin utilidad a no ser la pesca para la comunidad" (M.E. Colegio de S. Martín).

"Confronta al Levante con el Lago, al poniente..." (M.E. Ribadelago Seglares, f.498). "En el pago de Piedra el Castro... confronta al Levante con laguna..." (M.E. Ribadelago Seglares, f. 519). "Confronta al Levante con Lago del Colexio de San Martín de Castañeda..." (M.E. Ribadelago Seglares, f. 979). "Confronta al Levante con el Lago del Concexo" (M.E. Ribadelago Seglares, f. 99").

"En el centro de dicha llanura se eleva un promontorio denominado *El Castro*, de unos cien metros sobre el nivel del Lago, que penetra algo en él y teniendo en frente un diminuto *islote*" (CERNE, p. 35).

(11) "Digo yo si no tendrá comunicación con el mar..., porque al atardecer se levantan unas olas... "(D.A.S. 80 años, S. Juan, 1979).

"No, no, de eso ya no. Son cosas que no interesan nada. Ya han bajao y no tien' hondo, agua na'más. Es donde estamos nosotros, encima el agua..." (Tí Enrique, 96 años, San Juan, 1979).

(12) "De ahí baja a hacer este lago que tiene de largo una legua y hondura increíble, y se mueve algunas veces con tempestades como la mar" (Morales, 1572. F.D. IV, p. 590).

"Su hondura es tanta que dice Morales que en muchas partes no se halla suelo, y se cree le entran muchos corrientes por los lados que manan por debajo de las sierras comarcanas; muévese muchas veces como el mar y son tan fieras como en él las tempestades y alguna vez han peligrado pescadores..." (Limón, Espejo cristalino, 1697. F.D. IV, p. 513).

"Al sur tiene un hermoso lago de tres cuartos de legua de largo y una y media de ancho, en terreno inaccesible, que recibe las aguas del río Tera y otros que bajan de estas tierras; su profundidad en el centro es absolutamente desconocida, y se navega en él con un gran barco... A la falda de este monasterio, en una gran profundidad, hay un lago de color rojo..." (Sebastián Miaño, 1825. F.D. IV, p. 513).

"Las aguas son tan diáfanas, que inclinándose sobre el borde de la *lancha veíamos en muchas partes el fondo, pero a tal profundidad* que se desvanecía la cabeza como en la más alta torre" (Semanario Pintoresco, 1852. F.D. IV, p. 526).

(13) Vid. mapa n.º 4, donde aparece la relación de lagunas más importantes y su localización.

(14) Vid. mapa número 4, donde aparecen dimensiones del lago según diversas fuentes, y contrástese con los datos de Morales y Miaño que aparecen en la nota 12.

(15) C.V., La Leyenda del Lago, pp. 97-100.

(16) Versión n.º 1.

(17) Villalverde, Villaverde, Valverde. El primer término aparece en las versiones 1, 2, 4, 5 y 8. Villaverde aparece en las notas y comentarios sobre la leyenda que hace Cortés Vázquez. *Valverde la emplea Unamuno en el prólogo de su novela* "San Manuel Bueno Mártir". No se entiende por qué Cortés Vázquez no utiliza Villalverde en los comentarios a excepción de la nota diez del artículo citado de la leyenda del Lago, p. 102. Hay que anotar que dentro de Sanabria existe actualmente un pueblo con el nombre de Villalverde, en el ángulo N.E., cerca de Justel, Véase mapa n.º 6, aún cuando en un mapa de 1761 tal pueblo aparece como "Villaberde" (Ch. España Sagrada XVI, p. 68). En la comarca portuguesa de Tras os Montes, a 20 ffm. al O. de Braganza, y a unos 15 de la frontera sanabresa está "Vila Verde". Igualmente llevan como apodo Valverde varios pueblos al S.O. de Benavente.

(18) "En medio de él está una gran peña, donde los Condes de Benavente, en tiempo que tenían por suyo este lago,

labraron un rico palacio con muchos artesones de oro" (Morales, 1572. F.D. IV, p. 509). *Este dato, aparentemente histórico,* es presumiblemente erróneo, no se da tal gran peña, a no ser que se refiera a la Piedra del Castro; cabe dudar igualmente de los artesones de oro. No se niega que en las inmediaciones del Lago hubiera una casona señorial, pero lo que no es probable es que la hubiera en la isla, o "islita de reducidísimas dimensiones" como la califica Cortés Vázquez (C.V., La Leyenda del Lago, p. 103, nota n.º 12). Por otro lado, la toponimia tratada en la nota siguiente nos da pie para pensar otra cosa.

(19) *Toponimia de Ribadelago según el Marqués de la* Ensenada: "Barrio del Castro" (Eclesiásticos, f. 11). "Castrol f. 282), Piedra del Castro (f. 519), Pie del Castro, Fiel Castro (f. 217, 410v), Fiel de Castro (f. 730v), Prado Castillo (f. 186v), Llama del Castillo, Castiello (f. 631v), Castriello (f. 855 v), *Villar, Billar, del Palacio inmediata a la población (f. 254v), Palacio* del Rey (f. 689), Vega Cuende, Vega de Conde..." (M.E. Seglares). *Actualmente el topónimo* "Palacio" se encuentra por la zona cercana a la central hidroeléctrica de Moncabril. Véase nota 34.

(20) Véanse notas 3 y 4.

(21) En Sanabria llámase bollo al pan sobao, aplastao, de forma normalmente circular, hecho con la última masa, con los restos, metido en el horno después de las hogazas. Será el bollo el primer pan en cocerse. Sacado del horno se unta con unto —en Sanabria llámase unto a la grasa cruda de cerdo, curada *únicamente con sal— y se come así, caliente, ya en el mismo* horno mientras se espera a que se cuezan totalmente los hogazas.

(22) En la mitología griega Rheia, siguiendo el consejo de Gea, el día en que iba a parir a Zeus marchó a Creta y ocultó al niño en una gruta inaccesible. Después, envuelve en pañales una piedra y se la envía a Kronos, que la engulle (Cfr. Hesíodo, Teogonía, 448 ss.).

En la Biblia, Rebeca hace que la bendición de Isaac sea para Jacob y no para Esaú, valiéndose precisamente de su astucia (Cfr. Génesis, XXVII, 1-30) y Raquel esconde los ídolos familiares robados bajo la albarda en que se sienta y dice a su padre, *que los busca, que no puede levantarse porque está con las reglas* (Cfr. Génesis, XXXI, 34-36).

(23) Véase que en las distintas versiones aparece el término "pobre" y no mendigo u otro cualquiera. El término pobre ha sido muy usado en Sanabria, desplazando otros sinónimos.

"En once de Septiembre de mil siete cientos y quarenta y nueve años fue sepultada Ysabel Montero, natural del lugar de Riba de Lago quien andaba pidiendo limosna Ostiatim y la llamó Dios en este lugar de Valdespino; recibió los Santos Sacramentos en el modo posible. Y lo firmo. Thomas Rss." (D.p. D.V.) "Este año de 29 de agosto murió Isabel G viuda. Enterrose *juato a la puerta. Era pobre...*" *(D.p. D.P. 1624).* En la versión dos aparece al final un tonto y su madre que salen a pedir.

(24) El hecho de que sea Dios o Jesucristo, o San Juan de junio o el de diciembre, no va tanto al caso como la idea fundamental que encierran estos personajes. Son personajes cristianos. La leyenda trata los grandes temas de la teología tradicional. El remitirme a ejemplos bíblicos anteriormente es fundamental por lo que acabo de decir. Por lo tanto, lo que salva a las mujeres es la bondad del mendigo, no su buena acción, pues resulta que no era tan buena: ahí está insinuando el tema de la gracia. El tema del infierno está en las palabras de Bamba "en la vida del mundo seré yo sacada" (versiones 4, 5 y 6), o en "Villalverde, que el que va no vuelve" (versión 8). El tema de la predestinación está en *los bueyes, y el de la salvación, en los* fieles que oyen las campanas.

Esta *fuerte influencia es lógica si recordamos* que la única instrucción recibida en estas latitudes era precisamente, la religiosa, además de que tengo noticia de que hubo una versión escrita de la leyenda elaborada por un cura de Ungilde, y por lo que he podido comprobar era una versión moralizante en extremo y siguiendo modelos bíblicos. Tal versión sería repartida, según mis cálculos, antes del 1940.

(25) El papel de las mujeres en la leyenda es muy importante. *Las mismas mujeres* que cuecen el pan, cuidan los bueyes o van a labrar con ellos. Así ha sido en Sanabria. Durante el día en el trabajo del campo, y por la noche en el horno. De ahí que la hora preferida para cocer fuera la noche, y así se explica que la noche del 9-1-59 perecieran ahogados en la masera *del horno, bajo un cobertor,* dos niños de pecho (testimonio de J.P.G., diciembre de 1980).

(26) Versión 6.

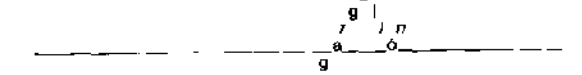
(27) Versión 7.

(28) Véase nota 25 y F.D. IV, p. 547: "No extrañan menos las mujeres con polainas y parlamenta, arando la tierra..."

(29) No cabe duda de que el modo tradicional de vida mantiene viva la leyenda, y que desaparecido el horno comunal corre peligro de morir la leyenda. En este modo *de vida* tradicional la mujer sería la encargada de transmitir la leyenda, en el *horno, esperando* el pan.

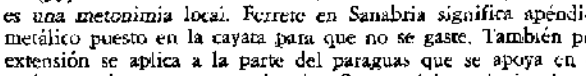
(30) Toponimia: "Los Maseiros, dentro de la población (f. 99v), Peña el Forno *(f. 406)"* (M.E. *Ribadelago Seglares).* "Barranco del Fornillo" (T.M. Losa, p 12 y otras)

(31) El significado de gargalión es el de *un surtidor* de agua que surge expontaneamente desde el suelo. Su expresión *gráfica sería así:*



Ha de tenerse en cuenta la similaridad fonética de: gargallu, llagu, y gallu. No deja de ser significativo el paralelismo habido entre la *triple negación* de S. Pedro en los Evangelios y la triple velada negación de las mujeres. Aquí no hay gallo, pero esta el mismo personaje y la misma estructura del relato. Se da el caso que en la versión nueve el personaje divino no es Jesucristo sino San Pedro.

(32) "Garg—. Raíz onomatopéyica emparentada con "gorg" inspirada por el ruido del gargajeo u otro producido en la garganta al paso de un líquido por ella. G...r...g. Grupo de sonidos imitativo de los que se producen en la garganta, que se encuentra en "garganta" y, *ya en latín, en palabras relacionadas* con ella y con los sonidos que en ella se producen: gargajo, gárgaras... A veces queda reducido a "g...r" o "r...g": chirigota, gritar, gruñir..." (Diccionario María Moliner). En Sanabria, con sonido similar está "lluérgana", cuyo significado sería gargallón pequeño, un borbollón sin surtidor, producido por los túneles de las topas (sic) y el agua que por ellos circula, que *aflora sin alcanzar altura. La representación gráfica* sería así:



(33) La utilización de ferrete en vez de bastón (versión 3) es *una metonimia* local. Ferrete en Sanabria significa apéndice metálico puesto en la cayata para que no se gaste. También por extensión se aplica a la parte del paraguas que se apoya en el suelo cuando se usa como bastón. Otras palabras de igual raíz usadas en Sanabria son: Ferraganchán (oficio), ferruge, Ferreros (pueblo), Ferruge (apodo).

Se da el caso que existía el cargo de cayatero en el pueblo de San Juan: "Dice es cierto fue mandado por Pedro de Prada, Alcalde, a aquel pueblo en virtud de requerimiento que le hizo y como cayatero que era en aquella sazón, que con este motivo pasó a apresar los ganados" (Juicio S. Juan Lagarejos, f. 76 v, año 1753).

(34) "En medio de él está una gran peña, donde los Condes de Benavente, en tiempo que tenían por suyo este lago, labraron un rico palacio con muchos artesones de oro" (Morales, 1572. F.D. IV, p. 509).

Se ha querido identificar y situar el palacio de los Condes por este texto, desplazando para ello el horno fuera de la isla (Véase C.V. La leyenda del Lago, *nota 12, p. 103).* Pero ni la noticia de Morales pone el palacio en la pequeña isla, pues más

hace suponer que lo sitúa en El Castro, al que se le puede tener por gran peña, ni la leyenda da datos geográficos sino míticos.

Aún cuando la noticia de Morales nos hiciera pensar en El Castro, yo descarto tal noticia. Tal Palacio cabe situarlo, posiblemente quitándole los arsones de oro y dejándolo como una simple casa señorial, en el llamado la "Ynsula", que queda hacia la zona de la Central de Moncabril, y de cuyo nombre hay noticias en el Marqués de la Ensenada: "Un molino harinero en el pago de la Ynsula..." (M.E. Ribadelago Seglares, f. 339 y 1231v). En cuanto a situar el horno en la isla, veamos como Felipe Olmedo le da unas grandes dimensiones para hacer verosímil la tradicional leyenda: "Un islote de 56 metros de largo por 23 de ancho, artificial sin género de duda, formado por cantos y cascajo. Cubierto hoy de zarzales, y ostentando un espino que ha arraigado en su centro, asegura la tradición que dio asiento a un pueblo que, situado en parte donde al presente se extienden sus aguas, fue destruido por una inundación..." (Felipe Olmedo Rodríguez: La Provincia de Zamora. Guía Geográfica, Histórica y Estadística de la misma. Valladolid 1905, p. 313, citado por C.V. La leyenda del Lago, nota 26, p. 105).

Ribadelago	Clérigos	2 bueyes
	Seglares	53 bueyes
	Aparcería	
San Juan Seglares	Seglares	3 bueyes
S. Martín C.	Colegio	4 bueyes
		10 bueyes

(35) "Que ninguna persona Xña los bueyes ni trabaje (los domingos)..." (D.p. L.C.P. 1716). Actualmente están desapareciendo los potros de madera uno de cuyos usos era castrar a los novillos con el fin de posteriormente utilizarlos en la labranza. Así, el potro de San Juan se encuentra en Funtunor, posiblemente el barrio más antiguo de San Juan de la Cuesta, no lejos de la desaparecida fragua comunal.

(36) "Continuaron viaje al Puente, era un lunes, y al regresar pa'trás, que venían con los bueyes del arcipreste de Parada..." (Relato del tesoro de Parada, J.P.G. Diciembre 1980).

"Pinto pinto zarabolinto, vendo un buey que sabe arar, degradar, dar la vuelta la redonda y esta mano que se esconda" (Juego tradicional en toda Sanabria, muy usado para entretener a los niños).

(37) Cuadro sinóptico de tres pueblos y sus haciendas segn el Marqués de la Ensenada, 1752:

6 vacas	3 terneras		
62 vacas	46 terneras	4 novillos	
20 vacas	22 terneras	1 novillo	
27 vacas	14 terneras	15 novillos	
10 vacas en aparcería			
79 vacas	78 terneras		

(38) La prohibición de ordeñar la vaca/s, puesta en la boca del pobre, que resultó ser Dios, no se puede entender como un capricho. Si como la versión 6 dice, los bueyes fueran jutos gemelos, sería muy comprensible el mandato y podría verse en él un tabú racional: A la vaca que te trae un ternero puedes ordeñarle parte de la leche, pero a la vaca que te trae dos, ¡pobre animal!, debes de dejar que mamen sus jatos y no debes ordeñarla. Ya tienes bastante si te alimenta las dos crías.

Aunque el razonamiento anterior parezca una simpleza, no lo es. Hay que situarnos en Sanabria, una comarca muy pobre, en que los animales solo se alimentan del campo, y hay veces en que los largos inviernos, o las sequías incluso reducen las posibilidades de alimentación de los animales. A esto hay que sumar el suceso que suponía en la economía rural el que una vaca trajera dos terneros.

(39) El nombre de Redondo, aplicado no ya a bueyes sino a toros, no lo conozco, pero está dentro de los nombres que pondría o podría poner un pastor cualquiera a su toro. Si se usa todavía el nombre de Redonda para vacas. También suele emplearse Juan Redondo frente a Juan Callao (pastor y lobo) como en el juego: "Estaba el lobo hambriento comiendo una oveja, vino Juan Redondo con la cayata al hombro..." (Remedios Ares, 65 años, San Juan de la Cuesta, Diciembre de 1979).

El nombre de Bragao, aún sin conocerlo expresamente, suena bien al lado de Gallardo —utilizado actualmente—, Artillero o Maromo. Con significación similar se utiliza Pintor y Pintura con bastante frecuencia para designar los animales manchados o de dos colores.

"Teníamos una (vaca) que le llamábamos Bragada; nos la vendió el tío Pepín del Pozo, nos la trajo de Cabrera, una vaca pequeñica. Ya se llamaba Bragada, era rojica, era en gris y tenía la bragadura blanca y los cuernos pequeñicos. Y que andábamos a días con mi tío Angel, con el vecino vuestro, y Francisco, Dios lo haya perdonao, que se murió en Buenos Aires, íbamos a arar y se montaba en ella pa ir y pa venir..."
Pepa, 79 años; San Juan de la Cuesta, 27 de agosto de 1981.

(40) Bragao-no mama toda la leche-no se cumple la orden-se le echa la leche por el lomo y le pinta la panza-al no mamar no tiene fuerza-no saca a Bamba.

(41) Redondo-mama toda la leche-se cumple la orden-es gordo y por lo tanto redondo-al mamar, tiene fuerza-saca la campana Verdosa.

(42) La relación buey-campana necesitaría de un estudio detallado para elaborar una tesis válida. Por el momento aventuro las siguientes consideraciones acerca de la elucubración sexual que se intuye en tal relación:

a) Se elude la palabra badajo. El eludir tal palabra viene dado por la asociación de badajo y dingundajo con los órganos sexuales masculinos, igualmente se da la asociación fonética: badajo y carajo (badayu y carayu). El texto siguiente nos ilustrará este campo: "Mas se le recibe en data seteta reales y medio por componer la lengua de la campana, la otra metad la pagó el conceso" (D.p. L. C. R. f. 112, año 1806).

b) La costumbre de atar el badajo de la campana con un vergajo de toro era usual en Sanabria, o por lo menos se da el caso hace unos treinta años, al morirse el toro del pueblo que entonces lo tenía el señor Santos Ferrero, sólo se aprovecha de él la piel para venderla y el vergajo para atar el badajo de una de las campanas.

c) La cabeza del buey de labranza o de la vaca, lo mismo que la cabeza de la campana, se atan al yugo o al eje con las cornales. "Diego Sotillo de Zerbantes" hace una cabeza de campana para la Iglesia de Robleda: "6 geras para hacer las cornales, gastos, gurriones y palancas para dicha cabeza" (D.p. L.C.R. f. 111, año 1806).

Otro dato a tener en cuenta en esta relación buey-campana es el uso de esquilones y concerros por parte de los ganados.

(43) "Mas puse dos reales de dos veces de aderezar la cadena de la esquila que quebró y se le añadieron seis eslabones" (D.p. L.C. S.J. año 1656). "...es a saber ochenta riales de Vellón por fundir y hacer un esquilón que es propio del dicho concejo... y dicho esquilón se pesó a presencia de dichos vecinos de San Juan y maestros (de fundir campanas). Y pesó trescientas libras..." (D.p. L.C. S.J. año 1778). "Mas se le descargan 175 reales que pagó a los bizcainos que aderezaron la escalera del campanario que se estaba cayendo" (Dp. L.C. S.J. 1658).

(44) "...no habíamos sido emplazados en esa forma concejilmente y a la voz de campana juntos en sitio acostumbrado ni sabidores..." (D.p. Juicio San Juan-Lagarejos, año 1753). "En el sitio que llaman Trímulas se juntaron parte de los vecinos del lugar de Valdespino y lo mismo del lugar de San Juan unos y otros con poder de los concejos que a campana tañida en cada pueblo..." (D.p. S.J. 29-1-1913).

(45) No es casualidad que una de las campanas se llame Verdosa:

a) La campana de Villalverde muy bien puede llamarse así por su procedencia.

b) Las campanas de bronce con el agua se vuelven verdes, y de ahí que "resulta que sacaron una das campanas, que dicen

que aun está en Vigo, ye verde a campana" (versión 1). A su vez "tú te vas Verdosa..." (Versiones 4, 5 y 6). En conclusión, la campana sería verde, no por haber estado su metal a la intemperie, sino por haber sido sacada de las aguas del Lago, *explicación sin duda más rudimentaria.*

(46) Tampoco bautizó el azar a Bamba:

a) Bamba tiene valor onomatopéyico. "Bamba. Bambolear. (De una raíz de sonido expresivo ya existente en el gr. "bambalizo" y parcialmente en "bamba" columpio). Hacer mover una cosa grande de un lado a otro, manteniendo fijo algún punto de ella". (Diccionario María Moliner).

b) El sonido de Bamba ha de ser ronco por lo dicho anteriormente y porque ha de sonar desde el fondo del Lago.

c) El nombre de Bamba viene unido a la temprana historia de Sanabria pues el monasterio de San Martín de Castañeda, propietario tradicional del Lago hasta la desamortización, tuvo como feudo desde 1153 a Bamba (F.D. IV, p. 551).

(47) Véase nota 38.

(48) *El 24 de junio se celebra la fiesta del Patrono de Ribadelago, San Juan Bautista, que tiene que ver precisamente con el tema del agua.*

(49) Véase nota 24.

BIBLIOGRAFIA

Siglas

C.V. Leyendas y Cuentos = CORTES VAZQUEZ, Luis; Leyendas, Cuentos y Romances de Sanabria. Salamanca 1976, 171 pp.

C.V. La Leyenda del Lago = CORTES VAZQUEZ, Luis: La Leyenda del Lago de Sanabria, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares IV, 1948, pp. 94-114.

C.V. Leyendas Zamoranas = CORTES VAZQUEZ, Luis: Leyendas zamoranas de origen francés (Discurso pronunciado en la solemne apertura del curso académico 1976-1977, Zamora

CERNE = LADOIRE CERNE, Pedro: El Lago y las montañas de Sanabria, Zamora 1970, 2.ª Edición.

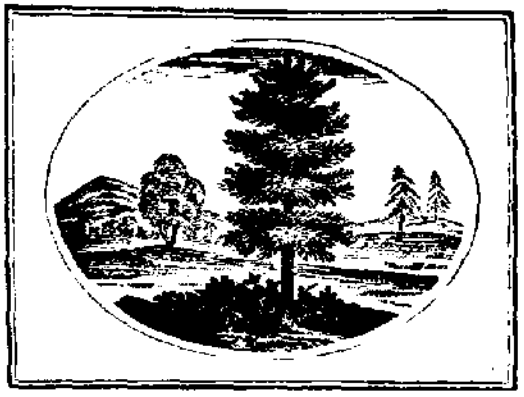
D.p. = Documento privado, que normalmente va acompañado de una clave y un año. Estos documentos aparecen así por no tener permiso para reproducir las fuentes a que corresponden. Se trata de documentos procedentes del área central de Sanabria.

F.D. = FERNANDEZ DURO, Cesáreo: Memorias históricas de la ciudad de Zamora, 4 tomos. Madrid 1882.

M.E. = Catastro del Marqués de la Ensenada, año 1752: San Juan de la Cuesta, Seglares; San Martín de Castañeda, Colegio, 100 ff.; San Martín de Castañeda, Clérigos, 55 ff.; San Martín de Castañeda, Seglares, 878 ff.; Ribadelago, Seglares, 1351 ff.; Ribadelago Clérigos, 62 ff.

T.M. LOSA = LOSA ESPAÑA, T.M.: Contribución al estudio de la flora y vegetación de la provincia de Zamora, Consejo de Investigaciones Científicas, Barcelona 1949. 165 pp.

UNAMUNO, Miguel de: San Manuel Bueno Mártir y tres historias más, Espasa Calpe, Madrid 1972, 8.ª Edición.



Danzas de paloteo en Aranda de Duero

Fernando Lázaro Palomino

Uno de los temas que han despertado interés dentro de la antropología y el folklore de nuestros pueblos es el de las danzas de palos o paloteos. La existencia de este tipo de baile ritual se distribuye por un amplio espectro de países. Quizá sea Europa el continente que más arraigada tenga esta tradición, en la que España ocupa un puesto destacado por la variedad y riqueza regional que aporta.

Son muy diferentes las causas que han mantenido vivos estos grupos de danzantes, pero quizá la religiosa sea la más importante, aunque en su origen nada tuvieran que ver un hecho y otro.

Sin duda, estas danzas deben emparentarse con ritos paganos, siendo en esta cuestión de la procedencia u origen donde las teorías se enfrentan con mayor fuerza: mientras la idea más generalizada hace unos años era dar a estas danzas un carácter guerrero, cada vez se impone más la cuestión de atribuirlas cualidades propiciatorias y de fertilidad, emparentándolas de este modo con ritos agrarios ancestrales. En este sentido resulta acertada la idea de Josep Crivillé en la que recuerda cómo los palos o pequeños bastones fueron los primeros instrumentos del hombre para realizar sus tareas de agricultura en las sociedades preagrarias. Por otra parte es un hecho indiscutible la creencia de considerar a la danza como elemento que favorece la germinación de cosechas. Esto puede verse refrendado en muchos de los pasajes de estos bailes, cuando los propios danzantes se inclinan hacia la tierra y clavan el palo en ella recordando esta actividad agraria de la siembra por medio de un bastón. Otra posibilidad que se baraja es la de contemplar los paloteos como restos de antiguas danzas gremiales (1).

A partir del siglo XVI la documentación sobre el tema es mucho más generosa, y según se desprende de ella, este tipo de bailes, en nuestro país, se centra casi siempre en torno a la festividad del Corpus Christi: este carácter ha permanecido muy arraigado en la región Castellano-Manchega. Por el contrario en la zona de Castilla la Vieja los paloteos han pasado a representarse más en la festividad del Santo Patrón o a la Virgen del lugar, aunque según parece, en siglos pasados también se realizaron en día del Corpus. En muchos pueblos estas danzas se han separado del rito religioso pasándose a representar con motivo de ciertos acontecimientos o como simple manifestación folklórica.

Hecha esta breve introducción en la que queda expuesta muy sucintamente la situación de estas danzas, pasaré a informar sobre la tradición que en Aranda de Duero se conoce, y que comparte alguna de las características que anteriormente mencioné.

Los datos existentes que he encontrado son muy escasos, por lo que mi estudio se centra en las pocas notas obtenidas de algunos libros y en trabajos de campo.

La información más difundida sobre la existencia de un grupo de danzantes en esta Villa procede del libro Danzas Típicas Burgalesas (2). Como veremos sus datos presentan ciertas irregularidades. El libro reseñado nos dice textualmente: «La Rosa en el Palo Verde.—Antiguamente, la bailaba una cuadrilla con ocho danzantes con su Zarragón al frente, el día 3 de mayo, festividad de la Invención de la Santa Cruz, bailando delante de la imagen en la procesión que salía de la ermita de San Isidro. Según tradición esta danza data de principios del siglo XIX.

La indumentaria que vestía este grupo era la típica de los danzantes de muchos pueblos de la Ribera: camisa y enaguas blancas, con

gran cantidad de cintas multicolores pendientes de los hombros y cayendo por la espalda» (3).

En el siglo XIX hubo un grupo de estas características. Su vida tuvo carácter intermitente, pues se disolvió varias veces, hasta que dejó de existir en torno a 1912. Este carácter intermitente fue consecuencia de su función: los danzantes en Aranda de Duero parece que no representaron sus bailes asociados a una tradición concreta durante el siglo pasado, por lo que la cuadrilla se formaba cuando un acontecimiento lo requería, disolviéndose posteriormente a cada acto. En algunas ocasiones se contrató a otros danzantes, como los del pueblo vecino de Fuentelcésped, para ciertas solemnidades, puesto que fue imposible organizar al grupo de Aranda.

Esta cuadrilla estuvo compuesta por ocho danzantes y un Zarragón, pero según parece nunca tuvieron por tradición bailar en día de la Cruz. Ello no quiere decir, como veremos más adelante, que alguna vez no lo hicieran, pero con carácter esporádico. En esta procesión la danza era libre y podía participar en ella cualquier mozo. Por otra parte la comitiva salió siempre de la iglesia parroquial de San Juan o del convento de la Vera Cruz, variando según ciertas épocas de la historia de la villa, pero nunca lo hizo de la ermita de San Isidro como vimos anteriormente.

Respecto a la indumentaria que portaban los danzantes no se conoce con detalle, pues lo que nos dice Justo del Río resulta insuficiente para dar una buena visión del traje. Lo que recuerdan los arandinos tampoco aporta mucho más: «bailaban con faldillas y blusa de color blanco. Tenían, además, adornos bordados». No recuerdan si llevaban cintas de colores o no. Sin embargo, todo ello no quiere decir que el traje de estos danzantes fuera como los de otros grupos ribereños, pues aunque siempre hay ciertas afinidades, una excesiva simplificación no debe conducirnos al grave error de generalizar demasiado las cosas, pues con ello se perdería el carácter etnográfico que tanta importancia tiene en estos casos (4).

En 1925 surge otra cuadrilla de danzantes para un acontecimiento muy especial. Se trata de la consagración de don Silverio Velasco como Obispo de Ticelia (5).

En esta ocasión el grupo está transformado completamente. Se puede decir que se trata de una nueva cuadrilla: ahora la componen dieciséis danzantes y su zarragón, número poco corriente en este tipo de danzas que suele ser de ocho.

La indumentaria que portan es también diferente. Según expuse en el II Simposium del Traje Burgalés celebrado en Burgos el pasado año, los danzantes de este nuevo grupo vestían un pañuelo de flores alrededor de la cabeza, anudado en la parte derecha. Camisa blanca con corbata de diferentes colores y chalecos rojos, amarillos, blancos y malvas. Pantalón hasta la rodilla del mismo color que el chaleco. También tenían una faja roja o negra en la cintura y una banda que les cruzaba del hombro derecho a la cadera izquierda, de color amarillo o rojo. Unas medias blancas y zapatillas de cuero atadas con cintas, completaban el traje. El Zarragón portaba una chupa y un pantalón de jirones rojos y amarillos distribuidos regularmente de forma arlequinada.

Vemos como en cuestión de unos años ha evolucionado un grupo de paloteo de forma sorprendente, hecho que es aceptado por la población pasando a formar parte de una tradición.

Este grupo sí que bailó el día dos de mayo, no el tres como se dice en el libro de las Danzas Típicas Burgalesas, durante la procesión de la Santa Cruz. Este acontecimiento no resulta una tradición pues fue la única vez que esta cuadrilla lo realizó, y se hizo así por estar programado dentro de los actos de la consagración como obispo de este arandino que citamos anteriormente.

Estas circunstancias descritas inducen a pensar que la información recogida por Justo del Río atribuye las actividades de este grupo al que existió en el siglo XIX.

Pero, ¿cual es el punto de partida o el posible origen de estas danzas en Aranda de Duero? La información más antigua en la que se menciona la existencia de una cuadrilla de danzantes procede del libro Memorias de mi Villa y mi Parroquia (6). El autor al hablar de las fiestas del Corpus en la ciudad, basado en un escrito del archivo municipal, escribe: «En el año de 1553 con el fin de promover el regocijo público, mandaba pregonar el Ayuntamiento que se daría un ducado a cuantas personas en ese día saliesen con danzas... Al año siguiente (1554)... se ordenó que cada año al servicio de Dios Nuestro Señor tuviese la danza una cuadrilla y que la Villa les ayudaría a la costa, y que como fuese la danza, así se pagaría».

Podemos suponer, según nos revela el texto citado, la existencia de un grupo de danzantes en el siglo XVI relacionado con la festividad del Corpus Christi, como ocurría en otras zonas de España. Sin embargo, pronto desaparece esta tradición, pues en el siglo XVII ya no se hace

referencia a esta cuadrilla, entre los actos organizados para esta festividad.

Es posible que este grupo siguiera una evolución parecida a la de otros pueblos; después del siglo XVII la festividad del Corpus decayó en muchos lugares, sin que por ello estas cuadrillas desaparecieran. Más bien siguieron vinculadas a otros ritos religiosos, principalmente procesiones patronales y romerías además de participar en actos relevantes u homenajes que cada pueblo realizase por el motivo que fuera.

Para finalizar haré referencia a los diferentes bailes que estos danzantes ejecutaban. Las danzas siguen unos «Tipos» generales que se suelen repetir por todas las cuadrillas de la región. Cada lugar modifica la melodía, los pasos y las letras, lo que permite diferenciar unos paloteos de otros. Estas danzas-tipo suelen ser de cuatro clases: las de palos que son las más numerosas, el Cordón o Trenzado, el Castillo o Castillete y los Oficios.

En Aranda parece que se danzaron las siguientes: El Castillo que consistía en hacer una torre humana formada por los danzantes al ritmo de la melodía. El Cordón: se ejecutaba dando vueltas alrededor de un mástil del que pendían tantas cintas como danzantes bailaban. Estas cintas se iban trenzando al pasar alternativamente unos mozos entre otros. Posteriormente se volvía a deshacer efectuando los ejecutantes las pasadas en sentido inverso. La danza de los Oficios no se tiene conocimiento de que se representase; consiste en imitar por medio de mímica el trabajo de carpinteros, albañiles, zapateros, etc., al son de la música. Este tipo de baile está bien documentado en otras zonas de Burgos. Entre las danzas paloteadas mencionaré la Rosa en el Palo Verde por la amplitud geográfica que ha alcanzado, siendo quizá, la más extendida entre estos grupos. La versión de Aranda mezcla estrofas de diferentes canciones. Con su letra finalizo esta exposición que pretendía dar a conocer la evolución sufrida por este grupo de danzantes y aclarar ciertas atribuciones que no parecen estar muy fundamentadas por los autores del libro dedicado a las danzas burgalesas.

La letra de la danza es como sigue:

La rosa en el palo verde,
ella misma dice así:
que dulzura y que belleza
si no me sacan de aquí.
Como quieres que te traiga
cuatro cosas por un real:
una pera y un membrillo,
una aguja y un dedal.
La aguja para coser,
el membrillo «pa» guardar,
la pera para comer
y el dedal para empujar.

De esta forma el baile se repetía tres veces, uno por cada estrofa, las cuales tenían también la función de ser una especie de regla mnemotécnica para que el danzante no olvidase el baile. Esto originó que muchas estrofas no tuvieran un sentido lógico pues su función principal no era la poética sino la de recordar la danza.

---

(1) Para conocer más profundamente cualquier aspecto de este tipo de danzas se pueden consultar los siguientes libros: Josep Crivillé i Bargalló, El Folklore Musical. Col. Historia de la música española, n.º 7. Alianza Editorial. Madrid, 1983. Julio CARO BAROJA, El Estío Festivo. Col. La otra historia de España, n.º 10. Taurus Ediciones. Madrid, 1984. Con criterio más pedagógico puede leerse el libreto de Antonio SANCHEZ DEL BARRIO, Temas didácticos de cultura tradicional, n.º 2: Danzas de Palos. Editado por el Centro Etnográfico de Documentación de la Diputación de Valladolid.

(2) Danzas Típicas Burgalesas, por Ramón Inclán Leiva, seud. Ignotus. Ed. Hijos de Santiago Rodríguez. Burgos, 1959. Reeditado por Justo del Río en 1975.

(3) Ibidem, pg. 286.

(4) En este sentido se puede observar en el libro atrás citado, pgs. 310 y 324, por medio de las fotografías que presenta, la gran diferencia que hay en los trajes de los danzantes de Fuentelcésped y Quintana del Pidio. Ambos pueblos están en la ribera burgalesa del Duero, pero en su indumentaria hay más diferencias que semejanzas.

(5) Pedro SANZ ABAD, Historia de Aranda de Duero. Ediciones de la Excma. Diputación de Burgos y del Ilustre Ayuntamiento de Aranda de Duero. Burgos, 1975, pgs. 316-317.

(6) Silverio VELASCO, Aranda. Memorias de mi Villa y de mi Parroquia. Ed. Industrial Gráfica. Madrid, 1925. Reeditado por la Peña Cultural Tierra Aranda en 1983.

La manipulación de la Cultura Popular

Luis Díaz Viana

Estrategias político-culturales frente a lo popular

Vivimos tiempos en que, a favor de esa nueva organización política administrativa de la llamada España de las Autonomías, bullen aquí y allá los intentos de autodefinirse, por parte, sobre todo, de ciertos sectores de las distintas comunidades autónomas. Esos intentos que, con frecuencia, apadrinan complacientemente los políticos, de definirse respecto —y frente— a los otros, se aprovechan tanto de determinadas revisiones de la propia historia como del desempolvamiento y rescate de las más simplistas señas de identidad. Al lado de las banderas, músicas, danzas y fiestas son agitadas como elementos —a veces como armas— que, por su efectismo, sirven mejor que otros rasgos culturales a esa necesidad de diferenciación, de sentirse singulares. Si no se tienen a mano, se buscan, y si no aparecen, se inventan.

Este fenómeno, por supuesto, no es nuevo. La historia oficial del Folklore en cuanto a presunta ciencia ha estado enormemente condicionada en los países europeos por el fervor nacionalista y ello, a menudo, en tales grados que, como señala Claude Karnoouh (1) en un trabajo sobre los avatares del folklorismo, muchos estudios folklóricos estuvieron —y aún lo están— dirigidos a la propaganda política en favor de ésta o aquélla "unidad nacional". Paradójicamente, y como bien ha observado Peter Burke en su revelador libro *Popular Culture in Early Modern Europe* (2), las poblaciones campesinas con cuyo folklore solían identificarse los afanes nacionalistas se encontraban, por lo general, un tanto ajenas a esos tejemanejes de la política. Los nacionalismos, como afirma Burke, fueron, en muchos sentidos, más cosa de élites —intelectuales y políticas— que de pueblos.

Ya fuera utilizada la investigación y potenciación del folklore con el propósito de conservar *lo raro y pintoresco dentro de un sistema* político bien constituido, o para proporcionar argumentos etnográficos a la identidad nacional de un Estado en formación, la contradicción entre ambas posturas, puesta de manifiesto por Karnoouh (3), es sólo aparente. En el primer caso, se trata de anular la posible significación subversiva que, por su discordancia, tendrían, dentro de un estado concebido desde la unidad, ciertas manifestaciones culturales de ámbito local o comarcal. En el fondo, al calificar como reliquias arcaizantes y típicas a tales expresiones, se las está abocando, intencionalmente, a las urnas de un Museo o a las páginas de un libro de curiosidades. Al tiempo, suele sugerirse que, una vez esos restos del pasado hayan sido depositados —a salvo— en la estantería correspondiente, se proceda a hacer desaparecer todo rasgo de arcaísmo —y "atraso"— de la vida cotidiana de los pueblos que mantenían semejantes manifestaciones como parte de su cultura. En ocasiones, si el pueblo pasa a ser reducto turístico de lo folklórico, se exageran, por el contrario, los *"tipismos" hasta el límite* de la mascarada.

Todo ello es ejecutado en pro de una idea homogeneizadora de la Cultura (con mayúsculas) que se pretende a sí misma universal —aunque, en realidad, esté, sobre todo, al servicio del modelo de Estado —Nación— y se presenta como "moderna" frente a lo "tradicional" y arcaizante.

En el segundo caso que comentábamos, se recuperan ciertos rasgos culturales aún existentes en determinadas comunidades campesinas y se las potencia como señas de identidad dentro de una estrategia nacionalista, aduciéndose, casi siempre, que en esa cultura de las aldeas postergadas subyacen las esencias de la nación y de "la raza".

En una y otra vía de utilización, el Folklore deviene en Folklorismo y, así, la danza ritual que era ejecutada en un ámbito comunitario dentro del cual todos se sentían partícipes, se convierte en teatro folklorizante o remedo de ballet; en algo bien distinto, por su sentido y función, a pesar del esmero con que puedan reproducirse los detalles extremos.

Claude Karnoouh, en su trabajo ya citado, hace corresponder a cada una de estas vías de desarrollo —y manipulación— del Folklore con diferentes áreas dentro de Europa, entendiendo, además, que obedecen a principios políticos irreconciliables (4). Lo cierto es que ambas posturas pueden darse en el mismo país, dentro de un período de tiempo no demasiado amplio, y lo sucedido en España durante este siglo es buen ejemplo de ello. Recordemos, brevemente, la

manipulación que se hizo del Folklore en época franquista, usándolo como almacén de trajes, bailes y canciones que, para decirlo en la jerga de aquel entonces, "contribuía a dar brillante y variopinto colorido a la unidad indisoluble de la patria". Hoy, grupos que, en muchos casos descienden de aquellos Coros y Danzas que evolucionaban ante Franco en las Demostraciones sindicales de cada año, o son dirigidos por los mismos maestros de baile, contribuyen, con sus teatrales puestas en escena de lo folklórico, a la exaltación nacionalista de unos o de otros. La voluntad de los patronos parece haber cambiado pero el tratamiento que se hace del Folklore —e incluso los repertorios utilizados— son los mismos.

Reconozcamos, también, que los eruditos y estudiosos de la llamada *cultura popular* no hemos hecho, en términos generales, algo demasiado diferente. Nuestros predecesores y colegas a menudo han sido cómplices y parte interesada en los mecanismos de utilización del Folklore antes señalados. Es este un proceso cultural que viene de mucho tiempo atrás y puede, incluso, afirmarse que toda la Historia del Arte tal como se cuenta en los países europeos

resulta, con sus prelensiones de universalidad, patéticamente incompleta, pues no sólo ignora las creaciones de ciertas culturas lejanas sino que prescinde de la pujante creatividad que, bajo el motete de "lo popular", queda arrinconada en el limbo de una Etnografía con frecuencia obsoleta.

En realidad, con el impreciso término de *cultura popular, los* "cultos" de Occidente marginaron por mucho tiempo —y a menudo siguen haciéndolo— aquellas manifestaciones que escapaban a los criterios de su "élite" intelectual, a la historia "oficial" de la cultura y, en general, al mundo de los libros, de los autores y la crítica. La identificación de libro con cultura ha llegado a ser tan absoluta en países como el nuestro que "culto" equivale a "leído", de modo que se considera "sin cultura" al no letrado e, incluso, al que sabiendo leer y escribir no ha accedido a los "centros oficiales del saber".

Antropológicamente, resulta evidente que todos los pueblos —también los que no conocen la escritura— desarrollan una cultura que les caracteriza, pero, todavía hoy, muchos intelectuales se manifiestan en España respecto a ciertas clases o respecto al "pueblo" en general, como gentes "sin cultura" o "con muy poca cultura". Quieren decir "sin lo que *ellos* consideran cultura". Este planteamiento, tan inexacto conceptual y terminológicamente, convierte en *marginal* toda la cultura que no se codifica y transmite mediante la escritura y, más en concreto, a través del libro.

Tal elitismo en el enfoque de los fenómenos culturales, nos ha llevado a que, en el mundo intelectual, las ciencias sociales se hayan repartido el trabajo, por así decirlo, según una clasificación tácita y harto discutible: Parece que mientras los sociólogos se ocupan de sociedades letradas y literariamente "avanzadas" o "modernas", los antropólogos fijan su atención en las sociedades consideradas como "no letradas" o "pre-letradas" y, si trabajan dentro del área occidental, en sociedades consideradas como *tradicionales*, es decir, comunidades rurales que son vistas, en cierto modo, como "pre-letradas". Se continúa, así el viciado enfoque de los intelectuales del XIX y, entre ellos, los folkloristas románticos, que creían descubrir en los campesinos una especie de "salvajes cercanos" a los que se podía estudiar con esquemas semejantes a los utilizados para analizar cualquier pueblo primitivo y a quienes, incluso, había que "redimir" de su atraso cultural (5).

En nuestros días, ciertas campañas encaminadas a "culturizar" el campo o a la recupera-

ción de zonas deprimidas, promovidas por algunos organismos oficiales y que mezclan, dentro de una gran confusión, la Etnografía curiosa con los planes de reactivación económica, no parecen demasiado lejos de aquellos planteamientos.

Cualquier acercamiento que pretende ser serio y profundo a eso que se ha llamado "popular" ha de llevar, implícitos, una reflexión sobre nuestro concepto de cultura, y, sobre todo, una revisión del mismo. Deberemos estar, además, bien prevenidos contra los prejuicios, "tics" y, en definitiva, "culto-centrismo" (si se me permite el término) de una "élite" intelectual que inventó —en el sentido de "descubrir"— la *cultura popular* tras haberla marginado durante siglos. Al desprecio le sucedió la fascinación, pero el fenómeno en sí continúa siendo, en general, bastante incomprendido.

La mitificación de "lo popular", entendido como modo indefinido e indefinible de creación y expresión del genio nacional de los pueblos, fue, también, una forma sutil de marginación, pues, en virtud de ella, permanecieron en el misterio los procesos de producción y transmisión de aquella "otra cultura". Fue a favor de esa situación que surgió la concepción de "lo tradicional" como una especie de academicismo de "lo popular" mediante el cual maestros eruditos y "cultos" podían separar lo bueno de lo malo, en aquel vasto mundo, siempre según su criterio e ideas estéticas. Inventaron una categoría estratégicamente útil.

"Lo popular", refrendado por el tiempo —¿por cuánto tiempo?— y por el consenso de una comunidad a través de varias de sus generaciones, se convertía, así, en materia artística aceptada e, incluso, imitada por la "élite". Lo cierto es que la distinción entre "lo popular" y lo "tradicional" nunca ha sido tan clara como se pretende y en el fondo, rezuma rigidez y prejuicios culturales. Bajo el título de "tradicionales" se aceptan aquellas producciones de "lo popular" con una cierta —nunca bien definida— antigüedad, una cierta rareza y una "calidad estética" que sus propios exégetas y defensores atribuyen, descubriéndose cándidamente, a la fidelidad con la que el pueblo iletrado conservó el legado de momentos excelsos de nuestra cultura, aquel tesoro creado por grandes artistas y disfrutado por la nobleza de los siglos XV y XVI. Las otras producciones de "lo popular" creadas y transmitidas por el pueblo de ahora mismo mediante procedimientos semejantes a los de épocas anteriores quedarían, de este modo, fuera del "lote" que la "élite" está dispuesta a aceptar, puestas, cuando menos "en cuarentena" por sospechosas de vulgaridad.

¿Pero qué es lo tradicional? ¿Sólo hay tradición en la *oralidad del pueblo campesino* como tan a menudo se cree? ¿No hay tradición popular ni Folklore urbanos? Lo "tradicional" constituye una difusa categoría que ha sido utilizada tanto por folkloristas como por antropólogos y con la que aún se pretende caracterizar a un determinado tipo de comunidades. Se habla, por ejemplo, de sociedad "rural" o "tradicional" como de algo intercambiable y de comunidades "tradicionales". Sin embargo, cualquier antropólogo que se detiene a estudiar lo que en esas comunidades podría ser entendido como prototipo de "lo tradicional" y reputado por la gente como "de siempre", pronto descubre que lo que se creía de siempre tiene, a veces, una antigüedad inferior al siglo(6).

Unas costumbres, la forma actual de unas fiestas, unos sistemas de producción y un modo de organización del trabajo y la riqueza, o, incluso, el propio nombre de un pueblo "tradicional" son, en ocasiones, mucho más recientes que lo que esa "tradicionalidad", aceptada sin reflexión parecía suponer. Por eso, a menudo los defensores a ultranza de "lo tradicional" exaltan como paradigma de la "tradición" lo que, en realidad, obedece a modas arcaizantes de antes de ayer (7). Contradicen, de esta manera, con su dogmático estatismo, uno de los principios básicos de funcionamiento de esa "tradición" a la que invocan: La evolución cultural sin grandes rupturas, en continuidad, la capacidad de aprovechamiento de unos moldes y un código creativos a lo largo de una cadena de sucesivas adaptaciones.

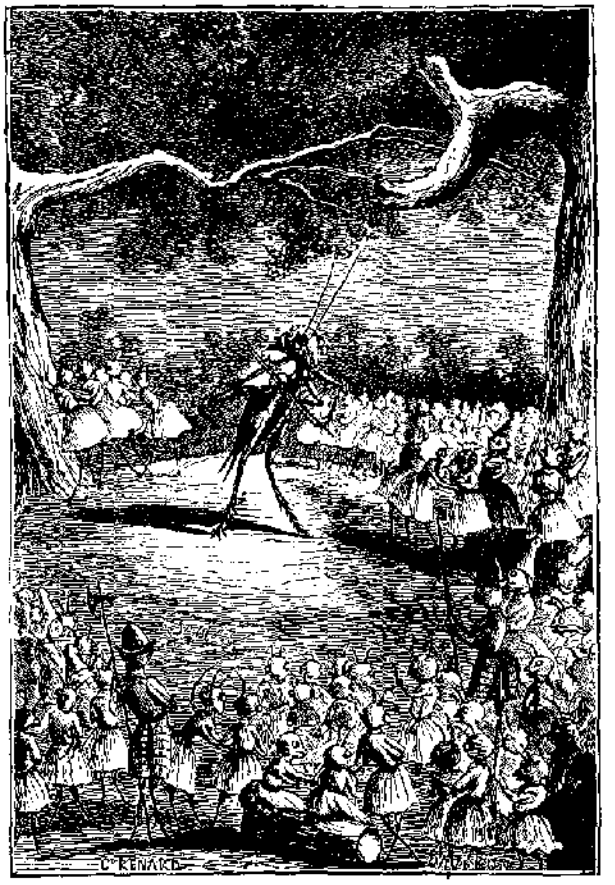
Hay quienes, por ejemplo, cuando yo estaba asistiendo, por primera vez, a la celebración de la "Pinochada" de Vinuesa (Soria), me hablaban de la "tradicionalidad" que se iba perdiendo en esta fiesta en detalles como el de los trajes de los participantes: "Era lo bonito y tradicional —decían— que los cofrades fueran vestidos con el traje de serrano" (de paño pardo y calzón corto con chaquetilla) y criticaban a los jóvenes que tomaban parte en la lucha de solteros y casados *vestidos de calle*". Estudiando la "Pinochada" puede documentar que, en el caso de los hombres —lo de las mujeres era asunto distinto—, "lo tradicional" desde principios de este siglo, como se desprende de descripciones y fotografías (8), había sido ir, precisamente, "en traje de calle", más o menos endomingado, y que lo de los trajes de serrano procedía de una innovación introducida por los años cincuenta, cuando, en colaboración con la Sección Femenina, se proporcionó aquellos famosos trajes de paño pardo a los cofrades para que la fiesta resultara más arcaica y vistosa.

La música que sirve de bélico fondo al mismo rito y que mis entusiastas interlocutores encontraban "guerrera y ancestral" fue introducida en la fiesta y hoy, aún, interpretada por los dulzaineros de Fuentearmegil, también a partir de los años 50. La "tradicionalidad" de la "Pinochada", por otra parte, que, según los mismos interlocutores, se basaba en la costumbre y tradición oral de muchas generaciones, debe no poco de su fidelidad al pasado a un texto escrito, conservado por las cofradías desde el año 1600 y que fue modestamente impreso para su difusión y uso entre los cofrades en los años 20.

Las fiestas de San Juan, en la ciudad de Soria, son, también, un buen ejemplo de cómo el poder, aliado con los eruditos, se empeña en decir al pueblo qué es "lo tradicional" y qué no lo es. En el año 1952, un gobernador civil llamado López Pandós dictó una serie de normas encaminadas a un mejor control de la fiesta, entre las que estaban la creación artificial de unas *peñas* que quedaron encuadradas dentro del Frente de Juventudes falangistas y el uniformar a los mozos que participaban en los desfiles de los días más señalados (9). Las prescripciones de la autoridad gubernativa e, incluso, la represión violenta que las fuerzas de la policía llevaron a cabo en 1953 contra quienes no cumplían lo recomendado (10), no bastó para cambiar los modos de la fiesta y, por ello, el Centro de Estudios Sorianos, a petición de "la primera Autoridad Civil" de la Provincia, publicó un informe sobre los Sanjuanes de Soria en su revista *Celtiberia*, llamando al restablecimiento de "usos perdidos" y "a suprimir motivos o escenas de mal gusto" (11).

Llega a decirse en dicho informe que "sería preciso un nivel cultural más alto, una educación cívica y un tono medio de buen gusto de los que carecemos para que, por parte del pueblo, se tratase de conservar en todo momento —hasta donde cada época lo permita— las esencias más puras y tradicionales" (12).

Pero la historia no termina ahí. Paradójicamente, las Peñas que fueron diseñadas por el gobernador López Pandos originan, hoy, no pocos trastornos y otros grupos más incontrolados han "tradicionalizado" el baño de vino por aspersión con carácter colectivo —quieras o no— y "las pintadas automovilísticas, decorando unos vehículos destartalados en que se desplazan —y a los que llaman "rubias"— con dibujos del estilo más duro y provocador. Los desórdenes en las fiestas sorianas y cómo encauzar dentro de unas "puras tradiciones" —que, a juzgar por los documentos históricos, nunca fueron tan puras— los excesos de la euforia popular, es algo que



sigue preocupando a las autoridades e instituciones, ahora, lo mismo que inquietó a las de antaño. Su actitud, en tales coyunturas, suele debatirse entre la mojigatería y la falsa ilustración.

En las fiestas del pasado año, ciertas autoridades de la ciudad de Soria exhortaron a sus conciudadanos para que los integrantes de las cuadrillas fueran vestidos en lo sucesivo, durante los Sanjuanes, "con el traje regional soriano". Como nadie tiene muy claro cuál es el tal traje en hombres (para mujeres se venden desde hace tiempo un traje tradicional *standard* en los escaparates de Soria cápital) hubo quienes se dirigieron seriamente a mí para que les asesorara. Para provocar su reflexión les pregunté que de cuándo lo querían, de qué pueblo y de qué área, si de ricos o de pobres, de pastores o de arrieros. Coincidieron, por fin, conmigo en que ningún pueblo, ni siquiera en Soria, fue en ninguna época uniformado "de consuno", pero me consta que algún erudito local encontrarán que les fabrique a la medida un vistoso traje calcado de grabados del XVIII o del XIX para los próximos Sanjuanes. Ya hemos visto antes la manía que ciertas autoridades y eruditos parecen tener por uniformar a quienes realizan algo considerado

como "tradicional". Semejante obsesión institucional aún no se ha extinguido, como si se perpetuara, también, "tradicionalmente".

— Señas y estereotipos de identidad: Una manipulación peligrosa.

En la búsqueda de señas de identidad que preocupa a muchos de los que gobiernan las Comunidades Autónomas en España no interesa, en realidad, el conocimiento de la propia cultura, sino, por lo general, el rescate de símbolos de diferenciación fácilmente manipulables. No es, tampoco, una actitud original: diversos autores han señalado esa progresiva configuración de unos símbolos de identidad nacional a partir de una tradición que, en su sentido etimológico, pero también en otros, podríamos llamar "inventada". En el caso catalán, parece claro que reducir la rica identidad de una cultura a los "signos visibles" de la lingüística, la bandera y la sardana resulta bastante empobrecedor. Lo es igualmente inventarse una identidad castellana a base de dulzainas, jotas y un "día nacional" que conmemora una derrota como la de Villalar.

Hoy, además, al fondo de utilizaciones más bien forzadas de lo folklórico e, incluso de un plausible interés por conocer los rasgos culturales que podrían caracterizar a cada Comunidad, no es difícil descubrir cierta creencia, a veces vaga, otras más abiertamente declarada, en algo así como un "carácter nacional". Nosotros (catalanes, vascos, castellanos) somos —y siempre hemos sido— de esta manera y los otros (gallegos, aragoneses, andaluces, etc.), de esta otra.

Como ha escrito Caro Baroja (14), la discusión sobre el carácter nacional a poco puede llevarnos fuera de amenizar los viajes en tren o las tertulias de café. Sin embargo, el propio Caro Baroja escribió una obra sobre el tema, si bien desmitificándolo, y en ella manifiesta cierta preocupación —casi desagrado— por el interés que los antropólogos norteamericanos venían demostrando en torno a un asunto que, en sus derivaciones políticas y genocidas, ya había hecho bastante daño en Europa (15). La bibliografía sobre esta temática o similar se ha incrementado dentro de los Estados Unidos en los últimos años, aunque conviene puntualizar que casi siempre tratando de estereotipos de identidad, más que de caracteres nacionales (Ethnic Stereotypes, Ethnic Slurs, Ethnic Jokes).

Como bien distingue Alan Dundes en un reciente trabajo (16) sobre el "carácter nacional alemán" el estereotipo nacional —en gran parte basado en el Folklore— es lo que unas gentes piensan de ellas mismas y de los otros; el carácter nacional, si es que existe, haría referencia a lo que esas gentes verdareramente son. Admitamos con Dundes que de un conjunto de personas —un "folk" o grupo— que comparte una historia y una serie de modos y rasgos culturales en común puede decirse, como de un individuo, que, en ciertos aspectos es como todos los demás seres humanos, en otros, sólo como algunos seres humanos, y, en alguna manera, distinto a cualquier otro (17). Pero el averiguar la proporción de todo ello es enormemente complicado y el hablar del carácter nacional de los unos y los otros, poco más, como dice Caro Baroja, que una actividad mítica, pues el que habla siempre se ajusta a una tradición elaborada en mayor o menor grado, hecha de estereotipos —que es como decir de ignorancia de los otros— y de prejuicios. Se ajusta, digamos, a un modelo que le viene dado y que no es verdad ni mentira (según las palabras de Caro) ya que puede tener de las dos cosas o ser enteramente falso (18).

Independientemente de la verdad —siempre tan relativa— que esos juicios contengan, lo que importa es si la gente cree en ellos. Y cree. Por lo tanto, el "carácter nacional" es sobre todo elucubración siempre condicionada por la tradición y determinados intereses políticos que cambian según el momento histórico. Si en realidad existe un carácter nacional difícilmente podríamos llegar, condicionados como estamos, a su conocimiento objetivo. Sin embargo, los estereotipos existen —verdaderos o falsos— y las gentes se conducen de acuerdo con ellos, por lo que son totalmente estudiables.

La pujanza de estudios semejantes en los Estados Unidos no es, sin duda, irrelevante. En Norteamérica, la clasificación que, "a priori", un individuo hace de los otros según el grupo étnico y religioso al que pertenecen es tan importante, en muchos casos, y determina de tal modo la futura relación que puede parecernos hasta ridícula. Pero no nos riamos, porque la preocupación —casi obsesión— en nuestro ámbito por recuperar y acentuar, apoyándose en la Antropología, en el Folklore o en la Historia, la propia identidad también es cosa muy significativa y curiosa.

Tanto si hablamos de "carácter nacional" como de estereotipos habremos de tener en cuenta una serie de limitaciones y condicionamientos respecto a ellos y su posible validez como objeto de estudio que los más sagaces tratadistas del tema ya han apuntado en sus obras: Así el cambio y sucesivas alteraciones de lo que hoy conocemos como naciones. Las líneas político administrativas que separan países y, en nuestro caso, regiones y provincias han evolu-

cionado al paso del tiempo y, como sabemos, no se corresponden en muchísimos ejemplos, con auténticas áreas geográficas y culturales. Si hablamos ahora de Castilla ¿de qué Castilla hablamos? ¿de la de la Edad Media, de la de los siglos XVI y XVII o de la Castilla y León actual? Hay otros aspectos que estratifican desde dentro la pretendida unidad del carácter y el estereotipo. Diferencias de clase, de oficio, de edad y de sexo incluso. Algunos viajeros han destacado que pueden encontrarse más coincidencias entre los pastores o campesinos de distintos países que entre personas de distinta posición económica y diferente cultura dentro de la misma "nación".

Los mismos estereotipos no son en absoluto estáticos, y, así, el español que era visto en la Europa del siglo XVI como paradigma del buen diplomático, por su cortesía, gallardía y justeza, pasa a convertirse en un negro estereotipo de fanático religioso o en el vacío figurín romántico de exotismo y torería. Heda Jason, en "The Jewish Joke: the problem of definition", advierte sobre la necesidad de contextualizar cualquier chiste étnico —judío en este caso— para su adecuado estudio. No hay "chistes judíos", hay un chiste contado por un obrero "yiddish speaking" en una comunidad judía del barrio X de Nueva York, dentro de un época determinada (19).

Sin embargo, son precisamente los chistes una de las manifestaciones en las que con mayor claridad surge la fuerza del estereotipo folklórico. ¿Cuántas veces no habremos oído y contado en nuestra infancia de "niños imperiales" aquellos chistes —que existen en todas partes— de "van un francés, un alemán, un inglés, un ruso y un español". Siempre el español era el más listo, el más valiente y el más macho. Con Alan Dundes (20) podemos considerar a los estereotipos folklóricos y a los chistes que brotan de ellos como campo de estudio muy interesante por los abundantes datos —tan reveladores— que pueden proporcionarnos sobre los rasgos culturales de una comunidad en un momento determinado. Los estereotipos, por tanto, tienen como base un modelo ideal que resume todo un sistema de valores. Todo juicio e imagen sobre los otros o sobre nosotros mismos precisa ese modelo —positivo o negativo— como punto de comparación. Reflejan, pues, los estereotipos modelos culturales de quienes los crean, proyectándose, a menudo, todo lo que es considerado como abominable, sobre otro grupo o etnia. Stanley Brandes, en *Metaphors of Masculinity* (21), aplica este principio de proyección e intenta demostrar cómo los andaluces del pueblo que él estudia, los cuales se autodenominan curiosamente como castellanos, proyectan sobre los gitanos del lugar los defectos que saben que otros grupos —castellanos precisamente— les atribuyen a ellos: Ser despreocupado, machistas, perezosos, etc....

— El caso castellano.

Los castellanos, de otra parte, tienen hoy un especial problema de identidad. Pesa sobre ellos en primer lugar, una especie de complejo de culpa que otros pueblos peninsulares se esfuerzan en agravar a costa de la conexión Castilla-centralismo opresor tan cacareada en los últimos tiempos. En otro orden, Castilla se ha caracterizado por una imprecisión de sus fronteras que, en épocas pasadas, se proyectaron hacia fuera —en el período de su expansionismo histórico, que no hay porqué negar— y que ahora, se ven replegadas hacia dentro. Y, por último, a causa de una lengua que, aparentemente, no sirve como fácil seña de identidad al ser hablada por tantos pueblos de distintas latitudes.

Desde el punto de vista territorial, ha venido ocurriendo en todos los períodos de reivindicación autonómica y nacionalista que Castilla sea lo que resulta del reparto de los demás, lo que queda cuando los otros pueblos (o naciones) han apuntalado sus fronteras. En lo político y en lo económico Castilla ha sido en los últimos tiempos un área tan poco favorecida que hay autores que la consideran como "periférica" por sus características y escasa participación en el poder y en el progreso industrial, a pesar de su situación geográfica (22). Quienes se han ocupado de Castilla y su población suelen coincidir en caracterizarla como una región escasamente industrializada, con un campo poco modernizado pero más innovador, con todo, que la industria y una pobreza que no se nota demasiado por haber estado tradicionalmente bien repartida (23).

En el mapa político de las Autonomías es Castilla y León, a pesar de su reputación de zona centralizadora, una de las pocas Comunidades Autónomas que aún no tienen una capital definida, pues la capitalidad de Valladolid es provisional. Este detalle puede sorprender, como otras muchas contradicciones semejantes, si aceptamos la imagen que se nos ha dado de Castilla desde fuera. En esa imagen ha tenido mucha importancia lo que los foráneos escribieron de Castilla, a veces con afán de ensalzarla, pero casi siempre malentendiéndola.

Lo mismo ha sucedido con sus gentes. Ni palurdos sin danzas ni místicos hidalgos, lo que sociológicamente asombra en la población caste-

llana es el peso desproporcionado de clases medias no industriales que presenta. Pienso que ese fenómeno responde a la valoración, quizá desmedida, de la educación, de los estudios, por encima, incluso, de la mera riqueza o prosperidad material. El porqué de ello debería preocuparnos más que la polémica sobre una Castilla dominadora o dominada.

No entraré en estos puntos ahora. Son cuestiones tan debatidas que ya casi producen cansancio. Está claro, además, que según las tendencias e intereses de cada autor pueden encontrarse en nuestra historia razones para hablar de una Castilla democrática y lugareña o de otra opresora e imperial, de una Castilla de siete, once o nueve provincias, de una Castilla con León, contra León o sin él. Sobre todos los nacionalismos y regionalismos se ha hecho mucha literatura —generalmente mala— y sobre Castilla y lo castellano tanto o más que en otros casos. Esa literatura también la han hecho buenos escritores, como Miguel Delibes, que nos presenta de lo castellano un cliché muy utilizado por autores castellanistas de antaño (24) En semejante cliché juega un papel muy importante el mito de la decadencia. Mito extensivo en el ámbito nacional a lo que tantos españoles llegaron a pensar —y piensan— de sí mismos. Mito no porque sea por entero irreal sino por presuponer un período de esplendor que, tal y como lo han glosado algunos enfoques añorantes, no existió, en verdad, nunca. Para Delibes, el castellano es, entre otras cosas, "juicioso, sumiso, lacónico, seco, austero, fatalista, fácil presa de rencillas... etc." Pretende hablar del campesino —y volvemos a encontrar a los campesinos como estereotipos de identidad— definiéndolos como ser "casi paleolítico en la segunda mitad del siglo XX".

Lo que importa no es que los castellanos sean como dicen ciertos autores que tienen que ser. Lo grave sería que ellos mismos se lo llegasen a creer. Y esa es la gran fuerza y al tiempo el gran peligro de los estereotipos, que en su conjunción de tradiciones consideradas como culta y popular respectivamente, nos presentan percepciones casi siempre muy superficiales cual verdades inamovibles.

Quienes trabajamos sobre Cultura Popular hemos de reflexionar sobre tales cosas y prevenirnos contra ellas, pues en la pretensión de valerse de determinados intereses políticos para progresar en el conocimiento de las culturas, muchas veces han sido esos intereses los que han manipulado la etnología, el Folklore y la Historia. Buscando en exceso la singularidad, más que el conocimiento global de las comunidades ¡cuántas veces no se han exagerado las diferencias!

Sería injusto decir, y algunos historiadores de la Antropología española, sin embargo, así lo hacen, que los folkloristas sirvieron —y sirven— a dudosos intereses propagandistas y los antropólogos actuales no. La alternativa para todos los que trabajamos en este campo sigue estando ahí: Se trata de servir de comparsas con mayor o menor audición en unos planteamientos que seriamente no podemos compartir, colaborando en la configuración de un nacionalismo empobrecedor y facilón la más de las veces, o defender el estudio sereno e imparcial de lo que cada cultura es en comparación con las otras. Les guste o no a nuestros posibles patronos.

La intencional exageración de las diferencias resulta siempre peligrosa. Ha escrito José Luis Abellán sobre la Guerra Civil que "hay que identificar las culturas de frontera que estimulan las guerras y sustituirlas crecientemente por culturas de integración, donde los términos bélicos sean sustituidos por el vocabulario de la paz" (25).

Nuestra responsabilidad es seria aunque, en ocasiones parezca que trabajar en el mundo de las Humanidades es el más inútil de los oficios.

Los grupos a quienes se educa en la fe de su singularidad y en la ignorancia de los otros son fácilmente manipulables y pueden por ello convertirse en enemigos irreconciliables de los demás.

No lo olvidemos.

---

(1) CLAUDE KARNOOUH, "On the use of Folklore of the avatars of Folklorism", *Communication and Cognition*, Vol. 17, No. 2/3 (1984), pp. 315-335.

(2) PETER BURKE, Popular *Culture in Early Modern Europe* (New York: Harper Torchbook, 1978), pp. 12-13.

(3) C. KARNOOUH, *on, cit.*, pp. 317-318.

(4) *Ibid.*, p. 318.

(5) Para una más amplia revisión de estas ideas véase la obra coordinada por JACK GOODY, *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge: University Press, 1968), pp.4-5 y 27-28

(6) ANTHONY ARNHOLD, "Lo tradicional no es de siempre", en *Etnología y Folklore en Castilla y León* (Valladolid; Junta de Castilla y León, 1986), coordinador Luis Díaz, pp. 49-55.

(7) Véase sobre este tema y el concepto de "tradición inventada" la obra de ERIC HOBSBAWN y TERENCE RANGER, *Tre Invention of Tradition* (Cambridge: University Press, 1983).

(8) Cf., MICHAEL KENNY, *A Spanish Tapestry* (New York: Harper and Row, 1966) y MARTIN BRUGAROLA, "La

Pinochada de Vinuesa en Soria", *R. D. T. P.*, VI (1950), pp. 307-314.

(9) Cf., MANUEL DELGADO RUIZ, "Soria", 1953: Una evocación necesaria", en *Etnología y Folklore en Castilla y León*, coordinador Luis Díaz, pp. 168-169.

(10) *Ibid.*, p. 169.

(11) *Ibid.*, p. 171.

(12) *Ibid.*, p. 170.

(13) Sobre el papel jugado por el Folklore y los Folkloristas en la evolución de la cultura catalana, véase, entre otros muchos trabajos, el de Llorenç Prats, "Sobre el carácter conservador de la cultura popular" en *La cultura popular a debat*. coordinado por DOLORES LLOPART, JOAN PRAT y LLORENÇ PRATS (Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular: Edit. Alta Fulla, 1985), pp. 72-80.

(14) JULIO CARO BAROJA, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo* (Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A., 1970), p. 71.

(15) *Ibid.*, pp. 71-72.

(16) ALAN DUNDES, "Life is like a chicken coop ladder: A study of german national character though folklore", *The Journal of Psychoanalitic Anthropology*, Vol. 4. No. 3 (1981), pp. 265-364.

(17) *Ibid.*, p 269.

(18) J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 72.

(19) HEDA JASON, The jewish joke: The problem of definition", *Southern Folklore Quarterly*, 31 (1967), p. 54.

(20) A. DUNDES, *op. cit.*, pp. 269-270.

(21) STANLEY BRANDES, *Metaphors of Matculinity. Sex an Status in Andalusian Folklore* (University of Pennsylvania Press: Publications of the American Folklore Society, 1980), p. 73.

(22) AMANDO DE MIGUEL Y FELIX MORAL, *La población castellana*, (Valladolid: Ambito, 1984), pp. 11-17.

(23) *Ibid.*, p. 69.

(24) MIGUEL DELIBES, *Castilla, lo castellano y los castellanos* (Barcelona: Planeta, 1979). Dice, por ejemplo, en p. 142: "Pobreza, incomunicación, creciente soledad, van acentuando, día a día, el irreductible individualismo castellano, causa engendradora de no pocos de nuestros infortunios".

EL ULTIMO JUEGO

Manuel Garrido Palacios

—¿A dónde vas, Tinito,
con ese farol?
—Voy debajo del puente,
que tengo calor.
—¿En qué calle vives?
—Calle Mayor.
—¿Qué número tienes?
—El cuatro y el dos.
—¿Qué quiere decir?
—Cuarenta y dos.

Dale que dale al camino, entre merienda de las cinco y días libres, he hecho acopio de un amasijo de papeles, escritos a vuela pluma, que salen del bolsillo en lugar del pañuelo y que a veces he dado como billete de tren o documentación. Encierran expresiones infantiles, fondo y forma de juegos, utilizadas con la dimensión de libertad con que los niños se mueven fuera de la mirada del adulto, que cada día lo cerca más con fáciles ofertas de juegos dados, que reducen en ellos su natural opción a la inventiva.

—Patatín, patatón,
me como un par de huevos
a dos treinta y dos.
—Póngamelos a treinta.
—No puede ser.
(Sale la criada con el rabo tieso).
—¡Caramba! ¿Qué es éso?
—Un agujero en el techo.

El color chillón y el plástico de mal tacto no han sustituido aún, por suerte, en los pequeños núcleos, a la universal soga, a la simple bola de butre, al vulgar teje o al trompo de encina y púa de acero. Hay quien concede a estos elementos un tiempo de vida muy corto. Lo real es que aún la tienen, con sus reglas establecidas, nuca escritas, código de honor de fondo. La forma viene dada por unos poemas a los que le han ido encajando músicas y cuyos ritmos se miden por el roce de la cuerda en el suelo o el paso alargado en la curva del corro.

Al salirme de La Habana
de nadie me despedí,
sólo de un perrito chino
que venía tras de mí.
Como el perrito era chino
un señor me lo compró
por un poco de dinero
y unas suecas de charol.
Las botitas se rompieron
y el dinero se acabó.
Adiós, perrito del alma,
adiós, de mi corazón.
Si mi padre se enterara,
la culpa la tienes tú,
por salirte de La Habana,

Parece como si en la frontera de acceso al país de los adultos, los niños dejaran todo su bagaje lírico, expresamente olvidado, sobre el último banco testigo de sus juegos, flotando entre las disputas de si ha sido mala o no, toda esa jurisprudencia transmitida boca a boca:

Mi juego y mi bola;
me voy perdiendo o ganando.
Manzana podrida;
debajo sin salida.

En silencio podrían jugar a canicas seis niños de las más alejadas geografías, seguros del respeto mutuo a las reglas de honor de la partida:

Dos del hoyo y una de delante.
No se gana la bola del butre.

Con ligeros cambios en la forma, manejarían conceptos como "laco, arrimar, tablas, maña, sucio, bombeado o pitorra", pero la fluidez del discurso estaría asegurada por el convencimiento común en unas pautas de palabra, verdaderas instituciones sociales, grabadas a fuego en el libro incoloro de su filosofía:

Ir perdiendo es ir *cagando*, o *encalucando*, o *espichando*. (Niño). Perder es *mata*. (Niña).

En la variante del teje llamada "la paticoja del caracol", animal pintado en tiza y dividida su concha en cuadros, la que logra hacer el juego pone su nombre en uno de ellos, marca que el resto de las jugadoras no podrá pisar. La *madre* coordina los juegos mixtos. Y es niña. El niño rehúsa.

Arroz con leche,
me quiero casar
con una señorita
que sepa bordar,
que sepa abrir la puerta
para ir a jugar.

Yo soy la viudita del Conde Laurel,
me quiero casar, no sé con quién.
Con ésta sí, con ésta no,
con esta señorita me caso yo.

•

Soy el chino capuchino mandarín, in, in,
de la era de la era del Japón, pón, pón,
mi coleta de tamaño regular, lar, lar,
que con ella yo me pienso pasear, ar, ar.
Al entrar en un cafetín, tín, tín,
una mona me tiró del coletín, ay, ay,
yo le dije: "Niña hermosa ven con mí
al país al país de la ilusión, ón, ón.

La selección de equipos, caso de dos bandos se lleva a cabo mediante el orden que establezcan los dos líderes en pugna por ver quién monta a quién en el "china, canto, china", o el "oro, plata, oro". Quedarse es *ligarla*. Y si hay que nombrar a alguno con el que se esté de morros, se dirá *mi pitorra*. Dar por *tablas* es hacerlo al rebote, y no vale, como tampoco el *flojo arrimar*, a menos que se prevea de inicio. Pinchar es *soltarse*. Primera es *prime;* segunda, *segun*.

Allá arribita, arribita,
había una montañita,
en la montañita un árbol,
en el árbol una rama,
en la rama tres huevos,
blanco, rojo y morado.
Al coger el blanco,
me quedé manco.
Al coger el rojo,
me quedé cojo.
Al coger el morao,
me quedé descalabrao.
Fuí al médico,
me quitó la cojura,
me quitó la mancura,
me quitó la descalabradura.

•

Una tía más cochina
que la patrona mía,
que pone por judías
bolitas de alcanfor,
para segundo plato,
mosquitos trompeteros,
que bailan en el fondo
al son del cucharón.
Los panes son de piedra,
la chuleta de goma,
no hay tía que las coma,
ni pueda masticar;
el vino que nos dá,
esa tía tan cochina,
es pura tinta china
de marca tracatrá.
Y así señores míos,
mi corazón implora,
como una cantimplora
con agua de fregar.

Hay un juego de niños en el que para decidir quién se queda, señalan una meta, echan carrera y al último que llega, le *toca*. En la plaza de Albarracín existe una barandilla que divide dos niveles. El grupo libre se sitúa por un lado, y el que se *queda*, por otro. Tocar la baranda significa estar *en casa*, lo que tiene que impedir el guardián. Es muy común la división en bandos, la defensa de una posición o los perseguidores y *perseguidos*, cuyo sentido cambia una vez capturados los últimos. Se puede conocer en Andalucía como *policías y ladrones*, Huelva, en concreto, o como *banco roñoso* en Laguardia, Alava. El personaje Juan Simón aflora también en distintos puntos:

Que una y que dos,
pimiento morrón,
que pica y que rabia,
que salta la guitarra,
que viene Juan Simón,
le tocó la comba
le vino colección.
Colección una,
colección dos.

•

Que una y que dos,
al montón
del burro cagajón.

•

Que una, que dos y que tres,
el melón de Andrés.

Los niños suelen jugar a la *columna*, que es perseguirse con cuerda o correa, relevándose. A la *pídola* se le puede llamar *petacón, burro* o *pióla*. El *ratón blanco* consiste en que una fila se pone cara a la pared, pasándose de mano en mano un gran *chicote*, —pañuelo con un nudo en el pico—, que el se *queda* busca para poder *librarse*, y *con* el que le *atizan al menor* descuido. En el *cortahilos*, A persigue a B, se le cruza C y lo libera, obligándolo a perseguirlo. El *escondecorrea* del Alosno, Huelva, trata de que uno la oculta en secreto y los demás la buscan. El que la encuentre corre tras el grupo para castigarle con ella. El que sabe dónde está escondida va diciendo *frío o caliente* según se aleje o acerque alguno al lugar. Lo del *trompo* es *más* duro: se hace un redondel y se tira a bailarlo dentro. Al que no le baile se le pone en el centro y se le parte. La *cerilla* es juego mixto. Se sientan en corro y se van pasando una encendida. Al que se le apague en las manos, la que hace de madre le va preguntando cosas, y si aquél no las sabe, habrá de pagar una prenda. Cuando todos han *perdido* y la *mesa muestra* tres objetos de cada uno, la madre los revuelve y pregunta a uno al que previamente le han tapado los ojos: "¿Qué tiene que hacer el dueño de ésto?". Por muy dificultosa que sea la prueba hay que hacerla. Caso contrario pasará a la pared y cada jugador descargará sobre su espalda un soberbio chicotazo.

Cuando mi papá
bailó la polka por primer vez,
díjole mi mamá:
—Robustiano, no sabes mover los pies;
así,
así es como se debe bailar,
así,

•

Mary Conchi está malita,
llena de pompideló,
con el chébere, chébere, chébere,
con el chébere, chébere, chón.
—Mary Conchi.
—Qué—
—Me han dicho que tienes novio.
—Sí que lo tengo.
—¿Quién es?
—El rosquillero.
—Rosquillas quiero.

Después otra niña va nombrando más oficios:

—Zapatos quiero.
—Flores quiero.

Hasta llegar al *demoniero:*

—Demonio quiero.

En la comarca morellana, cuando los niños *querían marear* a las *mujeres* a las *puertas* de las casas, gritaban esta tarandilla:

Porta uberta
bona cuberta.
Porta tancá
bona maçá.

El *balón prisionero* me lo cuentan así: "se hacen dos equipos, los dos en el centro, menos las porteras, que van a los picos. Estas tiran el balón al equipo contrario, y cada uno tocado, va quedando fuera. Para escoger se echa oro-plata o bote-rebote". El *tulipán envenenado* es perseguir, dar, *como tula*. Un juego que hacen las niñas de El Tiemblo consiste en vendar los ojos a dos de ellas. Una es el amo y la otra la tita. Ambas buscan en el centro de un corro, preguntándose: "Tita, ¿dónde estás? Aquí, mi amo". "Amo, ¿dónde estás? Aquí, tita". Mientras tanto, el divertido auditorio las va despistando con falsas indicaciones. Me dijo una niña que solían acertar de oído.

El juego del vino
consiste en pisar
las uvas moradas
que hay en el lagar.
Las piso, las piso
y las vuelvo a pisar.

•

Corre la bola
de la chirimbola.
Troncho maduro,
caiga de culo.

El diálogo es frecuente en el desarrollo de los juegos. He aquí una comba:

—Tam, tam.
—¿Quién es?
—El cartero.
—¿Hay carta?
—No.
—Hasta luego.

Y ello representa el tiempo exacto que ha de estar una niña saltando.

—Señora, ¿qué vende?
—Azúcar y arroz.
—¿A cuanto lo vende?
—A dos treinta y dos.

•

—¿Qué se te ha perdido?
—Una aguja y un dedal.
—Da media vuelta y lo encontrarás.

Una niña salta sola, batiendo la cuerda con ambas manos. Otra se le acerca:

—Oye.
—Qué.
—¿Me convidas?
—¿A qué?
—A saltar.
—¿Me meto?
—Métete ya.

El *echar*, decidir quién queda libre y quién no, aparte del serio ceremonial en el que se sumergen los niños, posee palabras clave, rezadas más que dichas, soltadas a ritmo, sílaba a sílaba. En Cataluña se dice:

A-e-i-o-u.
¿Cuan-tos-a-ños-tie-nes-tú?

El niño responde un número. La madre cuenta a partir de él y a quien le toque, queda zafo.

En-mies-cue-la-ri-faun-ga-to,
a-quién-le-to-quel-nú-me-ro-cua-tro.

Debe coincidir sílaba con niño. Caso de error se empieza de nuevo. A veces, estos juegos de palabra son demasiado largos, y la sufrida madre no puede soltarlos de golpe, en un solo compás de pulmones. No se para por ello el ritmo. Ella va pasando la mano en silencio, mientras toma aire, y todos comprenden el gesto.

Chibiri cú, chibiri cá,
chibiri, curi, curi, fá,
chibiri, curi curi, quero,
chibiri, curi, fuera estás.

*

Una abuela, pica Sebas,
pin pon fuera estás tú.

*

Un avión tiró un papel;
¿A-qué-ciu-dad-fue-a-ca-er?
(Dice una).
¿Ha ido alguien de aquí?
(Se empieza a partir del viajero).
Pon-tú-ni-ño-has-i-do-a-Se-villa.
(Al que le toque la última sílaba queda zafo).

Esta manera es de Ayamonte:

Juez, Juez,
¿Cuán-tos-hi-jos-va-a-te-ner?
(Dice un número y se cuenta a partir de él).
Uno, dos, tres, cuatro.
(Queda libre el siguiente).

Chinita, bonita,
chacachácachá.
Sota y caballo,
chacachacachá.
Dile a tu abuelita
que te zafas tú.

No es raro tan largo viaje sobre la palabra rimada para una simple regla de *echar*. Alosno conserva una fórmula entre las niñas para ver quién *da* a la soga, cuyo texto está dicho en catalán. No se conoce el origen y solamente entienden lo que entienden. Lo demás forma parte del ritmo, y seguro es que el tiempo y la transmisión oral han operado algún que otro desliz. Lo transcribo tal cual flotaba aquel día en la plaza del pueblo; recuerdo que Alosno está en Huelva.

"Al vintinao,
la clara bau,
mira la Paz y la Montserrat.
—Mare, tin sed.
—Be agua.
—Había una mosca.
—Veo vía.
—Había un mosquito.
—Veo vido.
—Aquí es bon.
—Mare, ¿qué día vendrán los reyes?
—El veinte".

Y se cuenta dicho número entre los niños. Ellos son, en ocasiones, los depositarios al paso de historias romanceadas que alguien soltó un buen día dentro de su entorno y que han permanecido en sus memorias, adaptadas a cualquier juego:

Ha caído un batallón
buscando el pueblo de Mista,
y en medio de los escombros,
han encontrado a Luisa.
Luisa era muy pequeña,
apenas con cuatro años
y su casa fue destruída
por un largo aeroplano.

—¡Ay, madre mía, no matarme,
que aquí solita me encuentro;
volved, volved al campamento.
Le quitaron la ropita,
la vistieron de pastora
y el nombre que le pusieron
María de la Corona.

Después, rematan:

Una y dos,
a rodar el tambor
a mí una y a ti dos.

Lo anterior sale de Ayamonte. Lo siguiente, de Noblejas, en Toledo:

Madre, un día en las trincheras,
una cosa se movía,
y apunté con mi fusil
y una luz iluminó
el rostro que yo mataba
era mi amigo José,
compañero de mis juegos,
con el que yo tanto amé.
A mi amigo ya le entierran
y yo muy triste me quedo,
ya no podré jugar más
con mi amiguito José.
Madre, yo quiero morir,
por ése que yo he matado,
porque ya no podré jugar más
porque él en el cielo está
y yo me quedo aquí abajo.
Ya estoy en el cielo con él,
jugando a trincheras y a metrallas,
no me separaré de él
ni aunque me pierda en la playa.

He aquí una versión de rueda de un viejo romance:

A la verde, verde,
a la verde oliva,
donde cautivaron
a las tres cautivas.
El pícaro moro
que las cautivó,
a la reina mora
se las entregó.
—¿Cómo se llamaban
esas tres cautivas?
—La mayor Constanza,
la otra, Lucía,
y la mas pequeña,
llaman Rosalía.
—¿Qué oficio daremos
a esas tres cautivas?
—La mayor, bordaba,
la otra, teñía,
y la más pequeña,
agua les traía
Yendo un día a por agua
a la fuente fría,
se encontró un anciano
que en ella bebía.
—¿Qué hace aquí, buen viejo,
en la fuente fría?
—Estoy aguardando
a mis tres cautivas.
—Vaya, usted es mi padre
y yo soy su hija.
Voy a darle parte
a mis hermanitas.
No llores, Constanza,
no llores, Lucía,
que viniendo el moro
nos libertaría.
La pícara mora
que las escuchó,
abrió una mazmorra
y allí las metió.
Cuando vino el moro
de allí las sacó
y a su pobre padre
se las entregó.
A la verde, verde,
a la verde oliva.

Estas niñas, rayando los diez años, consideraban como de niñas *chicas* la clásica:

A la rueda micachofa
ni me pica ni me chofa,
pegaremos un saltito,
ay, mi culito.

*

Han puesto una librería
con los libros muy baratos,
con un letrero que dice
ole a los más baratos.
Dame la espada y la capa
que me voy a torear,
que me han dicho los toreros
que el toro me va a matar.
A mí no me mata el toro
ni tampoco los toreros,
a mí me mata una niña
que tenga los ojos negros.

*

En una mina
que estamos trabajando
una roca muy grande se cayó.
De veinticinco que estábamos trabajando
sólo quedamos mi hermano y yo.
(palmas)

Con el guri, guri, guri,
con el guri, guri, gá,
con el guri, guri, guri,
con el guri, guri ga, ga, gá.
En esta mano tenemos cinco dedos
y en esta otra tres y dos.
La barriga la tenemos por delante
y la cintura alrededor.
(Con el guri)
En este pie tenemos cinco dedos
en este otro tres y dos.
Las rodillas las tenemos por delante
y los muslos alrededor.
(Con el guri)

*

San Francisco, leiri
se perdió una tarde, leiri,
sus hijos llorando, leiri,
fueron a buscarle, leiri,
le encontraron, leiri,
en el camposanto, leiri,
cogiendo rosquillas, leiri,
para sus rosales, leiri.

*

Al sufrir así los españoles, oles,
y sus hijos, que pená, pená,
voy a la guerra de Cuba, uba,
donde estará mis hermanos, anos.

*

Allá en La Habana cayó, cayó,
una varita que golpeó,
que golpeó,
que fué a caer
a la cabecera
de la hija del coronel.

*

Felipe segundo se quiere casar
con una mujer que sepa leer,
que sepa escribir,
que sepa la tabla de dividir.
—Yo sé leer,
yo sé escribir,
yo sé la tabla
de dividir.
Babi taer, bai tasé,
que vi con el taser, er, er.

El gesto enriquece considerablemente el juego. Se unen recreo, equivalente a libertad, grupo afín, canción a gritos en pugna con otros corros, movimiento contínuo, derroche de habilidades y facultad de imitación crítica. Así, por un círculo de niñas pueden ir pasando todas las personas de su entorno, siguiendo la mayoría el gesto que va proponiendo la *madre*.

Como hacen las señoras,
mirufí, mirufá,
haciendo de esta manera,
mirufí mirufá,
como hacen las chiquillas
(abuelas)
(maestras)
(criadas)
(presumidas)

*

Una y tres.
—Lávate los pies.
—No me da la gana.
—Tenía que ser
Casilda la marrana.

No faltan los cuentos populares encajados como canción de corro. He aquí una versión de Los siete cabritillos que andaba por las plazas de los pueblos del Maestrazgo:

Viniu, viniu, cabretes,
que ving de pasturar
en las mamelletes plenes
pa donar vos de mamar.
Digo digo dan,
la maceta paga el pany,
puny y punyet,
estisora o gavinyet.
U de bou, tauladeta,
ull de bou, agueres dit,
desdes penes, agueres eixit.

Los trabalenguas que no pertenecen a otro idioma sino al del puro ritmo son frecuentemente comunes a puntos distantes, al igual que las reglas de juego, y hay hasta quien piensa en un idioma críptico sólo entendible a cierta edad.

María Cuchlbrica
se cortó un dédrico
con la cuchlbrica
del zapatérico,
se la curóbiro
con agua calibrica
y algodónilo.

*

Ortanchibiri, ortanchibiri,
majojela, maquiquila,
ortanchibiri, lamalúa,
aguachifú, aguachifú
de la naranja,
aguachifú, aguachifú,
de la majau, de la majau.
Me como un elefante
y me quedo tan campante.

*

Un gogo y una goga
en la edad de gogolandia,
como gogolandi, vani,
como gogolandi, vani,
gogolimade, gogolipade,
gogolisón de la sonerene,
como gogolandi, vani,
al son de la sorene,
ha nacido ya un bambino.

•

El Cura del pueblo, o la figura del Cura, no pasa desapercibida en el repaso que dan a su entorno mientras juegan:

En la casa del señor Cura, Manuel,
ya no comen en la mesa, Manuel,
que comen en la escalera, Manuel,
por falta de cocinera, Manuel,
qué bonitas son, Manuel,
las castañuelas, Manuel,
hay que tratarlas, Manuel,
con ilusión, Manuel.
Me están haciendo un vestido, Manuel.
del color de chocolate, Manuel,
para que las envidiosas, Manuel,
no lo vean ni lo caten, Manuel.

•

El Cura de mi pueblo
se fué a pasear un día
y en medio del camino
se cayó a una ría.
Los peces le picaban
con mucho disimulo.
Uno le picó en la cara
otro le picó en el culo.

Jugando se ha conservado todo esto. Y más. Sin poner solemne el gesto, sino a puro respirar, a simple divertimento. Con leves cambios de un sitio a otro se podría hacer una lista interminable de nombres de juegos, dentro de cuya práctica el niño y la niña se han ido haciendo, aprendiendo todos de todos, de una sola vez y a la primera qué eran los meses, los cuescos, la goma, el avión, las carreras de pañuelos, la chata merenguela, los cordones, los huesos de mayuelo, adeana, pídola con tarandillas, zurro que te ví, contrabandistas y carabineros, diávolo, la locajá, el aro, periquito matuté, la calva, la villarda, chicharito la haba, pajarito en cruz, pelitroque, retranca, la mosca, alerta, los oficios, las cadenas, foché, ajo duro, Juanillo el mismo, los cromos, churro tanga media manga, tijeretas, pilares, florón, cuatro esquinas, engrúa, engrúa, toma ya las habas crúas, el de la risa, la ola, tres en un pajar, chorizos estirantes, pepitas y peponas, parao y disparao, el plantón, cada uno con sus matizaciones de la regla madre:

Me voy perdiendo o ganando.

Juegos juegos, ensayo de pleitos, moderando el pulso, atacando de frase, soslayando en todo caso la mirada ante quien se siente la primera timidez, no rompiendo jamás la baraja sino por cansancio o cierre del marco de libertad por el galopante paso de las horas. Y las adivinanzas, listos como el hambre para sacarlas a flote:

Blancos son, las gallinas los ponen,
con aceite se fríen y con pan se comen.
LOS HUEVOS.

Arquita chiquita, de buen parecer,
ningún carpintero la ha logrado hacer.
LA NUEZ.

Dos compañeras van al compás,
los pies delante, los ojos detrás.
LAS TIJERAS.

Redonda o mordidita alumbra
como ninguna señora de la noche.
LA LUNA.

Salgo de la sala, voy a la cocina
meneando la cola como una gallina.
LA ESCOBA.

Soy un palo muy derechito que
encima de la frente tengo un mosquito,
que ni pía ni come ni toca la vihuela.
LA i.

Llanura blanca con flores negras
y cinco bueyes aran sobre ellas.
EL PAPEL DE ESCRIBIR.

Un platito de avellanas
que por el día se recogen
y por la noche se derraman.
LAS ESTRELLAS

Redonda como un queso
y tiene el rabo tieso.
LA SARTEN.

Una señorita muy señoreada,
siempre va en coche, siempre va mojada.
LA LENGUA.

Soy pequeñita como un ratón
y guardo la tienda como un león.
LA LLAVE.

Alto como un pino
y pesa menos que un comino.
EL HUMO.

¿Qué entra en el río y no se moja?
LOS RAYOS DEL SOL.

En alto vive, en alto mora, en alto teje,
la tejedora.
LA ARAÑA.

Una señorita blanca y negra,
vuela sin alas, habla sin lengua.
LA CARTA.

Alto altanero, gorro de grana,
espuelas de acero.
EL GALLO.

Te la digo y no me entiendes
te la repito y no me comprendes.
LA TELA.

Una cazuela que tiene alas y no vuela.
EL SOMBRERO.

Una señora muy endomingada
con muchos remiendos y pocas puntadas
LA GALLINA.

Soy un señor muy nombrado
y ando mejor que un reloj,
me levanto muy temprano
y me acuesto a la oración.
EL SOL.

Para bailar me pones la capa,
para bailar me la has de quitar,
que con capa bailar no puedo
y sin capa no puedo bailar.
LA PEONZA.

Muchas señoritas en un balcón,
cantan y bailan al mismo son.
LAS GOTERAS.

Blanco por dentro, verde por fuera,
si no lo adivinas, espera.
LA PERA.

Este banco está ocupado por un padre
y por un hijo.
El hijo se llama Juan. El padre ya te lo
he dicho.
ESTEBAN.

¿De qué habrá que llenar una jarra para
que pese menos que vacía?
DE AGUJEROS.

Doce señoritas en un comedor, con me-
dias y cuartos
y zapatos no.
EL RELOJ.

Larga como una soga
y tiene más pinchos que una zorra.
EL ZARZAL.

Oro parece, plata no es,
quien no lo adivine, tonto es.
EL PLATANO.

Choco pasó por mi puerta y late por mi
corazón.
EL CHOCOLATE.

En medio del cielo estoy
no soy lucero ni estrella
ni luna bella,
dime quién soy.
LA E.

Largo largo como un camino,
gruñe gruñe como un cochino.
EL RIO.

Llevo la casita encima, no soy el caracol,
mi cabeza es de serpiente y a paso lento
voy.
LA TORTUGA.

Una arquita como la cal
todos la saben abrir
nadie la sabe cerrar.
EL HUEVO.

Cien señoras en un casino
y no hacen polvo ni ruido.
LAS HORMIGAS.

Pero me temo que no gozan los juegos de una asepsia total de la contaminación de los adultos: los *buenos* persiguen a los *malos;* el que yerra, paga, bien quedándose a *dar*, caso de las niñas, bien haciendo de *burro*, en los niños. También es notoria la división de roles según los sexos, asunto que se atenúa ligeramente en los juegos mixtos, porque ¿a qué niño o niña no le gustaría compartir con el otro sexo el teje, la comba, el corro, la rueda o el balón? A la niña se le ha ido "viendo mal", lo de la competividad, el salto desmesurado, la escalada, la carrera tras

la pelota, el tirar piedras, relegándola, las más de las veces, a la dulce pasividad de dar palmadas en el suelo para voltear unos cromos, ángeles, lirios o doncellas aparecidos mágicamente; a vestir de fiesta a muñecos, quizás con la prenda "primorosamente" sacada de sus propias manos, claro ejercicio de paciente espera; devorar viñetas de príncipes guapos de mechón en la intimidad de una torreta soñada, mientras el niño andaba luchando allá abajo, justificadamente sucio, contra el dragón de siete cabezas que obstruía la puerta del mismo torreón. La soga fortalece el busto, y el diábolo; la comba, las piernas, como el elástico o el alternativo teje: espacio limitado con compartimientos estancos. El niño podía montar el burro, competir en carreras, sudar, oler, disfrazarse de héroe, colar bolas en el agujero, ser admirado por ello, agacharse, abrir las piernas, mear en cualquier sitio, estando "mal visto" su internamiento por los mundos zigzagueantes del teje o variopintos del cromo. La presencia del niño no es siempre cantada por las niñas como la cercanía del compañero:

Mi abuelo tiene un telar
un telar de tela fina,
en lo alto del peral
se posó una golondrina,
por el pico echaba sangre
y por las alas decía:
¡qué tontas son las mujeres
que de los hombres se fían.
A las mujeres palizas
y a los hombres puñaladas
y a los niños de la escuela
avellana americana.
y a los niños del colegio,
una torta por la cara.

Dos bandos, uno de niños, otro de niñas. En el último ha de haber una niña de más.

Me lo contó así Ana María: "Un poner, una niña se llama María, un chiquillo, Rafael, y yo, Ani. Entonces, la madre, desde el centro, llama a Rafael y le pregunta que a quién quiere. Y si el niño acierta mi nombre, se casa conmigo y la que queda de pico al final, se queda soltera".

*

—¿Dónde va la culona
con tanto culo?
—A la pescadería
por un besugo.
El besuguero dice
que no hay besugo.
Y ella, con disimulo,
se arrasca el culo.

Aún, no sé por cuanto tiempo, se pueden gozar por los pueblos ejemplos vivos y restallantes, anchando plazas y calles con palmas, gritos, risas y carreras. No se quién decía que solamente en los pueblos se podía pensar ya. Ampliándolo, es posible que en estos núcleos reducidos se esté resistiendo a desaparecer este tipo de cultura rica que los niños aprenden, usan y olvidan, que la reciben, no gradualmente, sino de una vez por todas, como doctrina de grupo cerrado, con gran porcentaje de influencia adulta, sí, pero dejando aflorar siempre sobre el gris de los condicionamientos la enorme carga imaginativa del que tiene que aprenderlo todo.

Estaba Marieta
bañándose en el mar,
con un chico, coqueta,
que la enseñó a bailar.
De vueltas que la dió,
Marieta se desmayó
y el pobre marinerito
en brazos la cogió,
—¡Oh, Marieta,
no seas tan coqueta,
¿dónde estuviste anoche
que no te pude ver?
—Estuve en la verbena
con el señor Miguel.
—Ya te he dicho
que no vayas con ese piquín.
—Yo voy a donde me da la gana
y a tí no te importa nada.

*

Pimiento colorado
azul y verde,
la señorita Isa
casarse quiere.
No quiere que sepamos
quién es su novio,
su novio es el Rafita
que es un pimpollo.
Arroz con leche
y bacalao,
la señorita Isa
ya se ha casao.

*

Al pasar por la Guinea
paseaba y no podía,
había una chica guapa
que a su novio le decía:
—Unas ligas me he comprado
con los cuartos que me diste,
y me las compré anoche
cuando tú te fuiste.
Mi madre no está aquí,
se ha ido por el pan,
las ligas las llevo puestas

mirarlas que bien me están.
El chico avergonzado
no supo qué decir:
—Bájate la ropa, chica
que te vas a constipar.
¡Atchis!

•

La casa de Pilar
resulta que está rota
que la han roto los muchachos
de jugar a la pelota.
Chi fú, chi fú,
y dale con el chifú.

•

El verdugo de Sancho Panza, za, za,
ha matado a su mujer, er, er,
porque no tenía dinero, ro, ro,
para irse, para irse al café, fé, fé.
El café es una casita, ta, ta,
la casita es la pared, ed, ed,
la pared es una vía, a, a,
por la vía, por la vía pasa el tren, en en.
En el tren va una ancianita, ta, ta,
con un loco melenudo, do, do,
el loquito repetía, a, a,
Viva Sancho, viva Sancho y su familia,
liá liá.

•

La chata perigüela gui, gui, gui
cómo es tan fina
tri co tri co tri
como es tan fina lairón, lairón, lairón,
lairón.
Se pinta los colores
con gasolina.
Y su madre le dice
quítate eso
que va a venir tu novio
a darte un beso.

•

San Juan de la Bellota
tiene las tripas rotas,
—¿Con qué se las curaremos?
—Con un palo que le demos.
—¿Dónde está ese palo?
—El fuego lo ha quemado.
—¿Dónde está ese fuego?
—El agua lo ha apagado.
—¿Dónde está el agua?
—El pollo se la ha bebido.
—¿Dónde está ese pollo?
—El Cura se lo ha comido.
—¿Dónde está ese Cura?
—En la Sacristía rezando.
—A huir que vienen los ladrones.

•

Cuando el reloj marca la una
los esqueletos salen de su tumba,
Tumba catacumba.
Cuando el reloj marca las dos
los esqueletos rezan a Dios.
Cuando el reloj marca las tres
los esqueletos van al café.
A las cuatro fuman tabaco.
A las cinco pegan un brinco.
A las seis hacen un jersey.
A las siete llegan al poyete.
A las ocho toman un bizcocho.
A las nueve ya no se mueven.
A las diez ya no se ven.

Como un etcétera infinito, cierro por el momento esta muestra de la cultura popular, este bagaje lírico de los niños, con la tarandilla que se va diciendo conforme se dan los diez saltos reglamentarios de la pióla:

Primera, pólvora.
Segunda, culá que te hunda.
Tercera, salto y rodilla en tierra.
Cuarta, culá que te parta.
Quinta, repique
(galetes en la espalda).
Sexta, pata fresca
(salivazo a la pierna).
Séptima, repique
(castigo al riñón).
Octava, expoli, quiqui y culá
(manotazo y patada).
Novena, puños que te duelan.
Décima, el gallito inglés
(se ocupa al saltar).

Decía al principio que los niños dejaban todo su bagaje lírico, expresamente olvidado, sobre el último banco testigo de sus juegos, carga sabia que no sabemos bien en qué transforman luego, por qué normas la sustituyen que los haga, al menos, tan felices, tan libres.

La frontera de los juegos en la niña suele coincidir con la presencia de la primera regla. Puede que el abandono se deba a que al otro lado de la frontera descubran ambos sexos la posibilidad de jugar juntos, libres y a la misma cosa.

Que una, que dos,
que ven aquí.
Que cuatro, que cinco,
y vámonos.

● ●

PAREMIAS ALUSIVAS AL VINO

Juliana Panizo Rodriguez

En el extremo occidental de la provincia de Valladolid, rayando con la provincia de Zamora, y abierto hacia Tierra de Campos, se encuentra situado San Pedro de Latarce. Su nombre parece provenir de Lata Arca, extensa fortaleza de origen romano. Sus habitantes se dedican a la agricultura y ganadería. Los cultivos principales son los cereales y la vid.

Del citado pueblo proceden los refranes que inserto, seguidamente, relativos a la vid.

He realizado un cotejo con el material de este orden contenido en la obra de L. Martínez Kleiser titulada **Refranero general ideológico español,** pudiendo comprobar que muchos de ellos se encuentran en la mencionada obra, lo cual pongo de manifiesto, en el presente artículo, mediante la referencia M. K.

EL VINO

— Con pan y vino, se anda el camino.

— Cuanto vino entra, tantos secretos salen. M. K.

— Cuando dieres vino a tu señor, no lo mires al sol.

— Vino sacado, has de gastarlo. M. K.

— Ni de vino ni de oro, hagas tesoro.

— Tres cosas en el vino has de considerar: espejo, color y sabor.

— Vino y amigo que se torcieron, sólo para vinagre fueron buenos. M.K.

— Quien de uvas buenas hace vino malo, merece una trilla de palos. M. K.

— Al vino y al niño hay que criarlos con cariño. M. K.

— Por San Andrés mata tus puercos y tapa tus cubas.

— El buen vino, venta trae consigo.

— El buen vino, darlo a catar es darlo a comprar.

— Más quería estar tras un muerto que no me doliese, que tras vino que no se vendiese. M. K.

— El vino que sabe a pez, por bueno que sea, malo es. M. K.

— Vino aguado, vino tirado. M. K.

— Por San Andrés, el vino nuevo añejo es. En M. K. aparece: En llegando San Andrés, el vino añejo es.

— Vino añejo, amigo viejo. M. K .

— Vino y amigo el más antiguo.

— Con vino añejo y pan tierno, se pasa pronto el invierno. M. K.

— Vino de un año con él me apaño, pero si es de dos, me apaño mejor. M. Kleiser: Vino

de un año, con éste me apaño, pero si tiene dos, me apaño mejor.

— Vino de un año me hace daño, vino de dos, bendígalo Dios. M. K.

— Vino de Rueda (Valladolid), bébelo el que pueda, y deme de él si algo le queda. M. K.

— El vino de Toro es oro, aunque prieto como moro. M. K.

— Quien bebe el jerez añejo, llegará a viejo. M. K.

— Más abriga el jarro que el zamarro. M. K.

— Más abrigan buenas copas que malas ropas. M. K.

— En invierno no hay tal abrigo, como un vaso de buen vino. M. K.

— Beberás y vivirás. M. K.

— Buen vino, cría buena sangre. M. K.
La bebida moderada es salud para el cuerpo y alegría para el alma. M. K.

— El vino, poco, puro y a menudo.

— Vino por fuera y vino por dentro, cura todos los males en un momento. M. K.

— Quien come y no bebe, mal digiere. M. K.

— El mosto bueno, sale al rostro.

— Quien buen vino bebe, despacio envejece. M. K.

— El vino y el sol, alegra el corazón. M. K.

— Para quitar pesares no lo hay como el mosto de los lagares. M. K.

— El vino tiene tres propiedades: que hace reír, dormir y los colores al rostro salir. M. K.

— La alegría del vino hace rey al mendigo. M. K.

— El vino abre camino. M. K.

— Alforjas y buen vino hacen corto y llano el camino.

— Sin bota de buen vino, no andes el camino.

— Agua por San Juan, quita vino y no da pan.

LAS VIÑAS

— Para tu comer y tu beber, una viña debes tener.

— Viña pampanosa, poco recimosa.

— La viña junto al camino tiene cerca un mal vecino. M. K.

— Viña en lugar pasajero, ni de balde la quiero. M. K.

— Viña sin guarda, vendimia hecha. M. K.

— Viña entre viñas, algo se libra de las rapiñas. M. K.

— Al guarda de las viñas no le faltan riñas.

— Viña sin guarda, vendimia hecha. M. K.

— Viña descuidada, de hierba plagada. M. K.

— La labor de la viña ella la paga en la vendimia. M. K.

— Dice la viña a su amo: «Si me quieres descepar, mándame arar. M. K .

— Al majuelo nuevo, hazle sendero. M. K.

— Viña no rozada, de hierbas plagadas.

— En tiempo de lluvias y de lloviznas no entres en las viñas. M. K.

— Buen podador, buen vendimiador. M. K.

— Quien sabe de poda, sabe de viña toda. M. K.

— Viñas pocas y buenas. M. K.

— Viña que da mal vino, no vale un comino.

— Cabra por viña, es peor que la tiña.

— Viña pomposa, uva poca. M. K.

— Donde buenamente quepa, viñador, planta una cepa. M. K.

— El viejo pone la viña y el joven la vendimia.

— Quien tiene viña en mal lugar en seguida ve su mal.

— Si pones tu viña junto a un camino, perderás muchos racimos.

— Tierra en delantera y viña en trasera.

— Viña entre viñas y casa entre vecinas. M. K.

— De viña bien abonada, vendimia doblada.

— A la viña la labor, y a la tierra la sazón. M. K.

— Si quieres ver a tu viña moza, límpiala con la hoja. M. K.

— Mal tu viña labras si esperas a que la hierba nazca. M. K.

— De viña que no se labra no se coge ni palabra.

— Dijo la viña a su amo: «nada me diste, nada te daré».

— A mal sarmiento, buena podadera. M. K.

Informante: Evencio Hernando, natural de San Pedro de Latarce (Valladolid). Edad: 68 años.

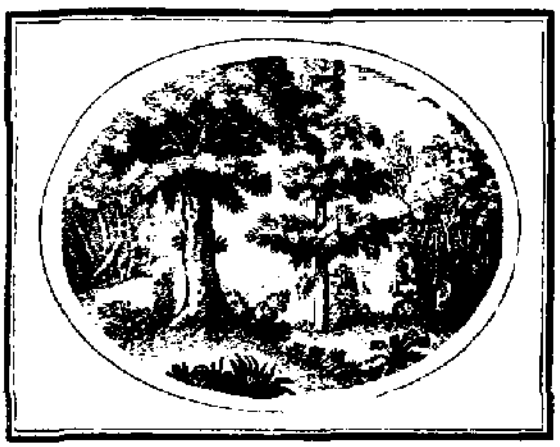
BIBLIOGRAFIA

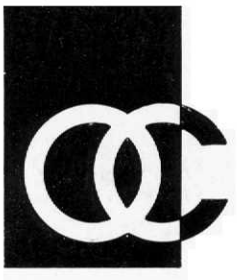
CASARES, Julio: *Introducción a la Lexicografía moderna.* C.S.I.C. Madrid, 1950.

CORREAS, Gonzalo de: Vocabulario de refranes y frases proverbiales. Ed. de Louis Combet, Lyons, 1967.

COVARRUBIAS, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española.* 1611. Ed. preparada por Martín de Riquer, Barcelona, 1943.

MARTINEZ KLEISER, Luis: *Refranero general ideológico español.* Madrid, 1953.





Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular
VALLADOLID