Revista de FOLKLORE

N.º 118

Editorial

El dibujo etnográfico es un arte que cuenta con pocos adeptos dentro del panorama actual de actividades que se refieren a la cultura tradicional. Salvo excepciones de todos conocidas y reconocidas, esta dedicación que podría crear nuevas expectativas de trabajo entre los jóvenes que se enfrentan por primera vez al mundo de la etnografía (además de cuidar los aspectos documental y estético) está prácticamente ignorada por las nuevas generaciones de investigadores; el dibujo etnográfico sin embargo no puede ser sustituido por la fotografía o el vídeo: trazos precisos y esquemáticos ayudan a «mirar» el entorno y a destacar lo importante de él. A veces un dibujo correctamente delineado sintetiza o resume de forma incontestable toda la filosofía de un buen trabajo de campo. Enseres, herramientas, útiles, objetos, descubren su esencia a través de esa descripción visual, y si la etnografía es fundamentalmente descripción, ningún medio mejor que el expresado para abordar la materia y llegar al fondo de las cosas. Tal vez sería mucho pedir que en las Escuelas de Artes y Oficios o en las Academias de dibujo no se olvidaran de este tipo de ilustración, pero ahí queda la propuesta por si a alguien le pudiese interesar.

SUMARIO

	Pág.
El arado y el carro en Brandilanes de Aliste ..... M. A. Martín Carbajo	111
Cantares de boda en la montaña astur-leonesa ..... Fidela Uría Libano	120
Aproximación a las formas rituales en Villafrechós ..... Domingo Represa	124
El reloj de la Pasión ..... V. Fernández Marcos	137
La infancia en el refranero ..... Juliana Panizo	141

EDITA: Obra Cultural de Caja España.
Fuente Dorada, 6-7 - Valladolid, 1990.
DIRIGE la Revista de Folklore: Joaquín Díaz.
DEPOSITO LEGAL: VA. 338 - 1960 - ISSN 0211-1810.
IMPRIME: Gráf. Turquesa.—C/ Turquesa, Parc. 254-B, Pol. I. S. Cristóbal - VA-1990.

El arado y el carro en un pueblo del NW Zamorano "Brandilanes de Aliste"

Miguel Angel Martín Carbajo

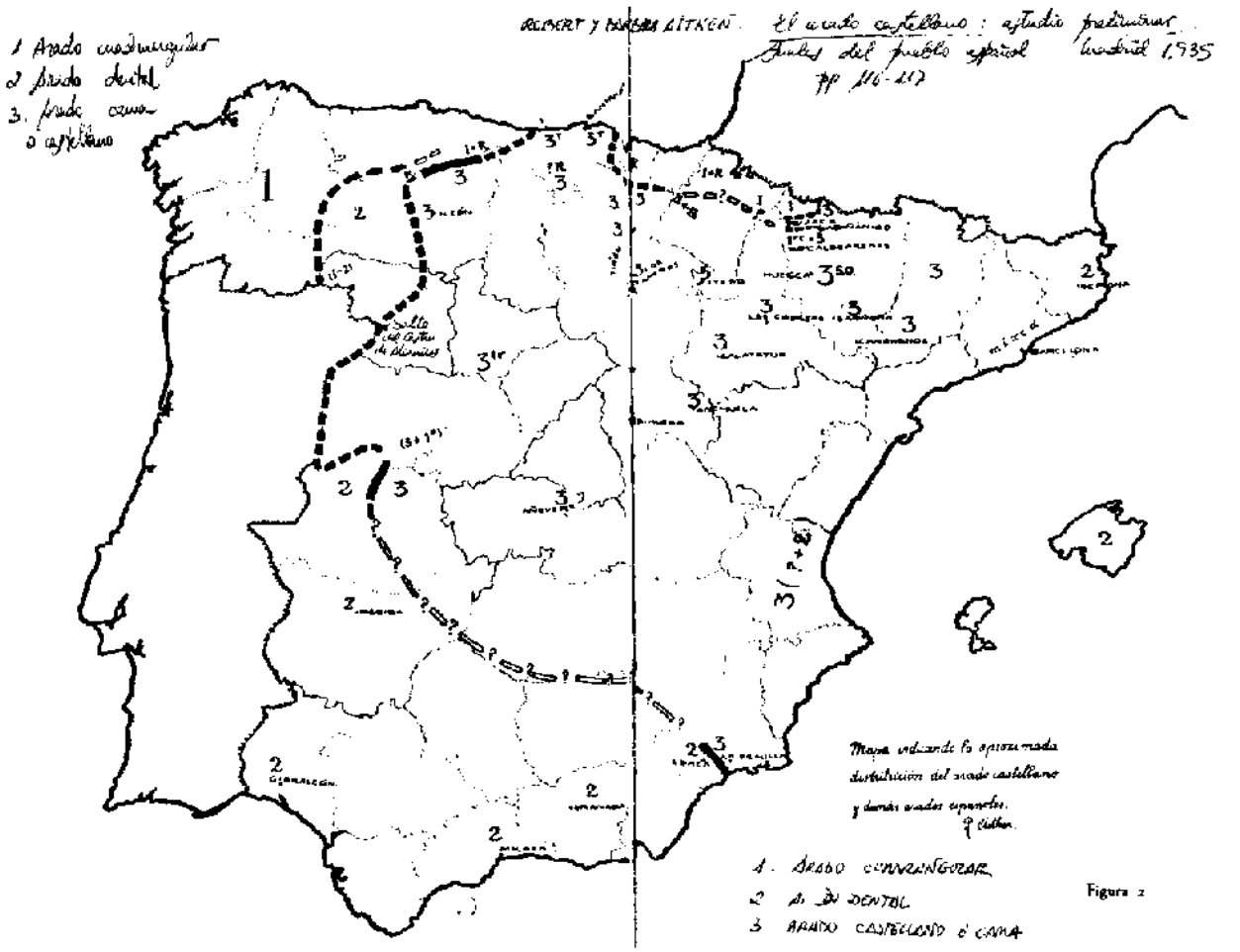


Figura 2

Enmarque geográfico:

Brandilanes de Aliste es un pueblo del NW zamorano, que se engloba en una unidad mayor: *la comarca de Aliste.*

La tierra de Aliste comprende en total 33 términos municipales y sus límites vendrían señalados:

— por la Sierra de la Culebra, el Norte.
— por el río Esla, al Este.
— por el río Duero, al Sur.
— por la frontera con Portugal, al Oeste.

Brandilanes, limita con los siguientes pueblos:

— al Norte con Moveros y Fornillos de Aliste.
— al Sur con el Castro de Alcañices.
— al Este con Fonfría.
— al Oeste con los pueblos portugueses de: Paradela, Constantim e Ifañez.

Juan Ignacio Plaza Gutiérrez (1), analiza la problemática de esta comarca marginal zamorana, a través de 3 supuestos:

1) Las condiciones edáficas (excesivo grado de acidez de los suelos, su poca profundidad y su abundante rocosidad).
2) El aislamiento (deficiencia de comunicaciones, tanto de vías como de medios, e importante papel que desempeña

la pervivencia del pasado).

3) El abandono y negligencia administrativos (marginación cultural y sanitaria).

Las consecuencias de todo ello se traduce en:

a) Una gran dificultad para llevar a cabo una agricultura mínimamente dotada y equilibrada.
b) Una acentuación del grado de abandono y deterioro de la superficie cultivada.
c) El cultivo de lo mínimo y de lo necesario.
d) El «gran desarrollo» de la ganadería, como ocupación prácticamente única y exclusiva.

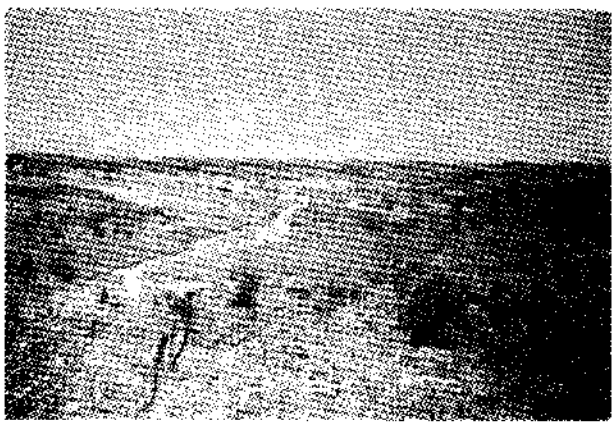
Por todo ello, los resultados no se hacen esperar:

- Fuerte emigración y éxodo masivo: despoblación.
- Fuerte índice de envejecimiento de la población.
- Espacio marginal que precisa de una urgente acción administrativa.

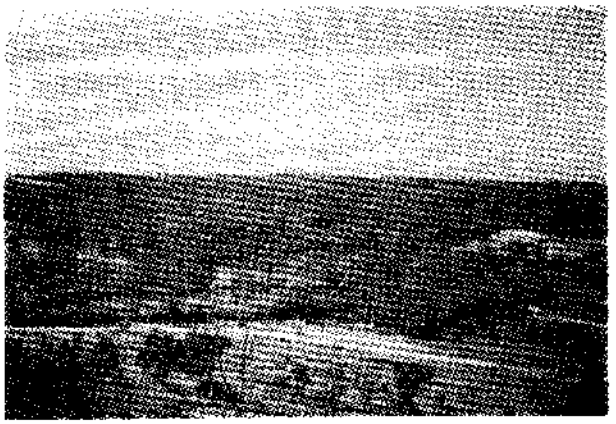
La historiografía ha recogido y definido la tierra de Aliste de la siguiente manera:

— «El proceso evolutivo de la historia poco tiene que mostrarnos en la tierra alistana...» (2).

— «La ocupación habitual y modo de vivir de estos pueblos es la agricultura y ganadería, más importante ésta que aquélla, por la pobreza de su suelo y su poco benigno clima. Producen los alistanos principalmente centeno, patata, y alguna que otra legumbre de las más ordinarias, berzas y judías; pero todo ello en tan poca cantidad que a duras



A. Vista de Brandilanes, desde el W con los pequeños huertos en primer término.



B. Vista general del término de Brandilanes. Prados y cortinas con paredes de piedra.

penas alcanza para el propio consumo, no obstante son extremadamente frugales. / No así la ganadería, tan variada como numerosa: cerda, lanar, cabrío y, sobre todo, vacuno... Todas las manifestaciones de su vida son *comunales;* todos los servicios cooperativos; el cambio de productos por la permuta es más frecuente que por la moneda... Cuando se retribuye un servicio, se paga en especie. ¿Cómo han podido conservarse todas estas costumbres antiguas después de tanto tiempo y cómo se han modificado en tan escasa parte? La situación de estos pueblos es la más extrema de la parte noroccidental de España; la falta de vías de comunicación que ponga en contacto estos pueblos con el resto de España; la pobreza de su suelo y el clima vario y destemplado, húmedo por regla general; las preocupaciones sociales y religiosas de estos habitantes, resisten con tenacidad suma el modificar lo tradicional y antiguo, oponiéndose a toda nueva creencia. La misma situación fronteriza y la pobreza de su suelo hacen difícil las vías de comunicación, que sólo por motivos políticos podrían construirse... El poco hábito a la propiedad privada, con la que no están connaturalizados, ni lo tienen para administrarla, y mucho menos para definir privadamente sus propios derechos... Aún quedan tantos usos, prácticas y costumbres comunales, que bien puede decirse que el comunismo está en la sangre de estas gentes y constituye un signo indeleble de su raza» (3).

— «Aliste ha permanecido ajeno a los movimientos políticos de la península, excepto aquellos que se relacionaron con Portugal. Constituye una de las «regiones» más pobres y conservadoras de la provincia. *El progreso industrial y social es muy lento.* El aislamiento geográfico y la escasez de

vías de comunicación, pesan sobre esta región, que vive aislada material y espiritualmente... *Aliste parece haber encontrado una barrera natural para su progreso en el río Esla.* Las características geológicas y climatológicas han puesto en manos de los alistanos una tierra pobre, dura, poco adecuada para el cultivo; de ella, no obstante, viven casi heroicamente, arrancando cada año el escaso trigo y el poco centeno, base de su alimentación. Aprovechan hasta el máximo las escasas praderas y cultivan en los valles la patata, el maíz y los árboles frutales, siempre en proporciones reducidas... La primavera y el otoño ven al alistano —él o ella indistintamente— trepar las laderas empinadas de sus montañas *tras el buey y el arado,* en un esfuerzo por sacar a su tierra pizarrosa la pobre cosecha que no les permitirá superar su bajo nivel de vida» (4).

También son representativas las líneas que Cortés Vázquez, con un tono afectivo, le dedica:

— «El Aliste tierra recia y pobre... *Aliste forma con Sayago y Sanabria la trinidad regional del ocaso zamorano,* hermandades las tres en pobreza y dignidad, con parlas conservadoras y poderosa personalidad, de honradez sin tacha, avezadas al sufrimiento y abandono. Mas el Aliste de hogaño representa un aspecto muy diverso, y bien podemos decir sin forzar la nota que todas las semanas del año son de dolorosa pasión en su tierra adusta y pobre. Desde San Pedro de las Henerías hasta el Esla, corre el río que ha dado su nombre a la región. Ensanchándose cuando el embalse está rebosante hasta el cogüelmo en su presa de Ricobayo, mas suele secarse en los ardientes estíos... *Las rejas de los arados, arrastrados por lánguidas reses, echan chispas cuando al intentar romper la costra de los ediles tropiezan con las lascas pizarreñas, siempre presentes a dos cuartas del suelo.* Abundan por lo demás, y abundaron mayormente en el pasado, robles y encinares, brezos y jarales, urces y touzales. Así es este pueblo de Zamora al que cariñosa y entrañablemente se conoce por *La Tierruca*» (5).

Avelino Hernández, Miguel Manzano e Ignacio Sanz hablan de Aliste, de la siguiente manera:

— «A Aliste vamos».

— Mal terreno. Malo, malo, malo, malo. Aquello es el «culo» del mundo; después ya sólo queda Portugal. Allí de España no han puesto los pies más que el tricornio, el bonete y el fisco (definición de Aliste de un aldeano, que los autores del libro se encuentran antes de llegar allí)»...

— «Que es tierra humilde, pobre, mísera, marginada... y extraña, primitiva, cimarrona virgen, bella... *Que son gentes de una raza no mezclada,* de hablar mediogallego, hospitalarios, listos, a ratos malos, a ratos buenos... Que guardan tradiciones ancestrales sobre cómo nacer, sobre cómo vivir, sobre cómo casarse, sobre cómo curarse, sobre cómo morir... y oficios y trajes y aperos y cantos, trebejos y bailes... y magias, leyendas, historias, consejos y arcanos secretos...

— Dice que si fueron astures, que si fueron vacceos. Que por estos andurriales guerreaba Viriato. Que aún hoy frecuentemente desentierra el arado castros y calzadas. Y que por doquier hay cuevas "de cuando los moros".» (6).

Es en este marco geográfico donde se incluye Brandilanes de Aliste. Antes de empezar con el estudio del arado y del carro, hay que decir que en todos estos pueblos predomina la pequeña propiedad, huertos, generalmente rodeados de paredes de piedra y que por su tamaño es difícil que entre un tractor u otro tipo de maquinaria. Es aquí, donde aún hoy en día se puede ver el arado castellano, tirado por una yunta de vacas, generalmente de raza «ratina» o bien de raza «alistana» (vacas de color anaranjado), que son las predominantes en la zona.

Hoy en día para parcelas un poco mayores y abiertas, que se siembran de cereal y que reciben el nombre de rozos, rozadas o quiñones, se utiliza el tractor para ararlas. No ha llegado a Aliste, aún, la concentración parcelaria.

A) EL ARADO

Tipo de arado:

El arado que únicamente hemos podido documentar en Brandilanes, es aquel al que el matrimonio Aitken denominan «arado cama» o «castellano». Es un arado de cama curva y reja colocada sobre el dental y de timón simple (7).

El mapa de distribución del arado castellano que nos ofrece el matrimonio Aitken (8), pensamos que está desfasado, pues hacen una partición de la provincia de Zamora, que va de NE a SW, dividiendo la provincia en dos mitades, en la que la más meridional: Sayago, Tierra del

Vino, Tierra de Toro, Villalpando, etc., tendría arado cama o castellano, mientras que en la zona septentrional: Aliste, Sanabria, Carballeda, etc., tendrían arado dental.

Este mismo planteamiento lo hace Caro Baroja:

> «En Zamora las investigaciones no han sido del todo fructuosas, pero sí puedo decir que en la tierra de Aliste y otras se usa el arado cama» (9).

Creemos que hoy en día se puede desmentir la afirmación del matrimonio Aitken y esa línea ficticia que en la provincia de Zamora separa el área de difusión del arado dental, del área del arado cama o castellano, puede llevarse más arriba, puesto que en la zona alta o norte de Aliste —Bercianos, Fradellos, San Vicente de la Cabeza, o incluso en pueblos sanabreses —se documenta el arado castellano.

Nomenclator de las piezas:

Las principales partes o piezas del arado de esta zona, las hemos obtenido hablando con personas de este pueblo. Así tenemos 3 partes principales:

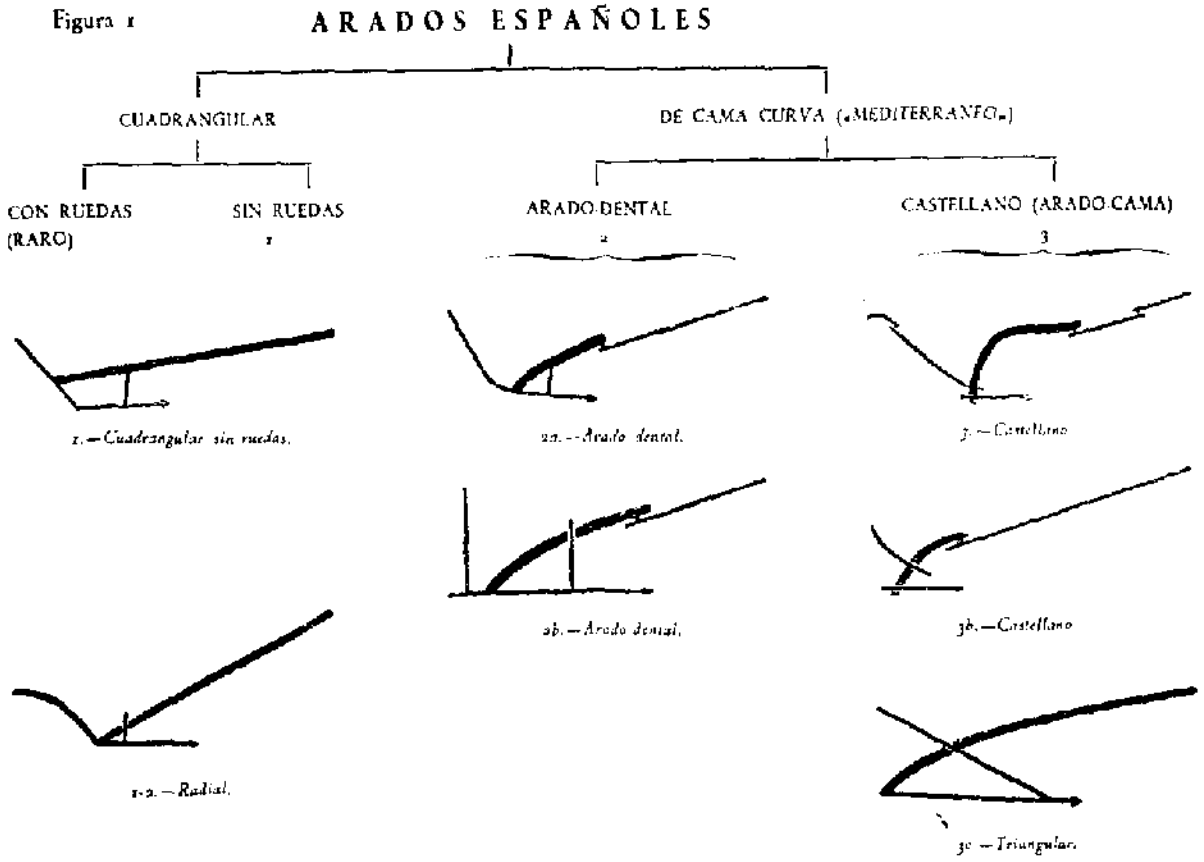
1) *mancera*, lugar para que el labrador agarre y dirija el arado. Suele estar rebajada o escotada en su extremo distal, haciendo la forma de la mano, para asirla de manera *más sencilla*.

2) *Empuesta*, parte curva del arado, que partiendo del cepo se une al timón a través de 2 *grapas de hierro llamadas abrazaderas*. Hay que decir que la empuesta es lo que *en otras zonas se denomina cama*. Aquello que en otros lugares recibe el nombre de timón, aquí no recibe ningún nombre específico. Al final del «timón» van una serie de agujeros alineados y con una separación entre 5 y 10 cms., que recibe el nombre de *clavijales*. En ellos es donde se introduce *la clavija*, sujetando de esta manera el arado a la trasga.

3) *cepo*, parte del arado que en otros lugares recibe el nombre de dental. Es donde va metida la mancera y la reja. En el cepo se distinguen a su vez otros elementos:

- *reja*, que en esta zona, generalmente es de forma triangular y de cola larga.

Figura 1



- *piña*, cuña de madera o hierro que sirve para calzar la reja.
- *tidilluela o tirilluela*. Trozo de hierro o madera, con una serie de agujeros, donde se inserta una clavija, que va desde la empuesta al cepo y que sirve para abrir o cerrar más el arado, es decir, para que la reja profundice más o menos en la tierra.
- *orejeras o tornos*. Dos trozos de madera, de forma cilíndrica y que partiendo del cepo, en forma de V, son los encargados de separar la tierra y dar la forma al surco.

Un aparato coetáneo y vinculado al arado, es lo que en Brandilanes denominan *ABIGADOR*. Aparato que sirve para desmenuzar los terrones o para pasarlo por la tierra una vez que ésta ya está sembrada. Consiste en dos trozos de madera en forma de T, de los que sale la mancera o asidero. Al igual que el arado, lleva clavijales para unirlo a la trasga. El palo que va sobre la tierra puede llevar o no, trozos de hierro a modo de ganchos, para mejor desmenuzar los terrones. En el caso del abigador fotografiado, no los lleva.

Madera de la que está hecha:

El arado de esta zona se realiza en madera de *ROBLE*, madera de gran dureza y que por otro lado es abundante en la zona, bien en montes comunales o bien en propiedades particulares.

Tipos de rejas:

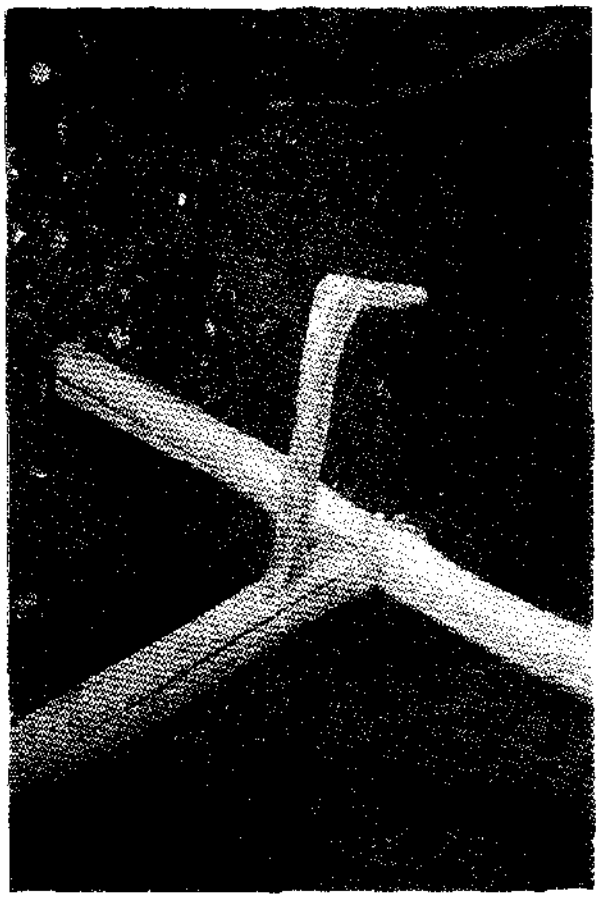
La reja característica de esta zona es la reja triangular de cola larga. Está fabricada por el herrero del pueblo, en hierro.

Generalmente las rejas se forjan en la fragua, que en el caso de Brandilanes pertenece al pueblo, quien la tiene cedida al herrero. Este por la fabricación de las rejas u otros utensilios cobrará un jornal en dinero o especie.

Generalmente el herrero, para la labor de martilleo de las rejas, se ayuda de la persona que se las ha mandado fabricar, acto que precisa de dos personas:

— Una, para el golpeo con un mazo grande.
— El herrero que con un martillo más pequeño va dando forma a la reja.

Esta labor de fragua suele realizarse durante el invierno o bien en aquellos días en los que las inclemencias del tiempo no permiten las



H. ABIGADOR, con la mancera en primer término.

labores propias del campo. Es por ello por lo que en la zona existen unos dichos que hacen alusión a estos días de fragua, como son:

— «Día de agua,
taberna o fragua».
— «Cuando el labrador no tiene nada que hacer,
va a la cantina a beber,
o a la fragua a entretener».

¿Quiénes los fabricaban?

Es norma general en la zona, que cada vecino fabricase su propio arado, al menos esto nos han comentado, sin que exista ningún taller en el pueblo que se dedique a la fabricación de arados. Parece ser, que en Fornillos de Aliste y también en Pino del Oro, pueblos cercanos, en el mismo taller de ebanistería, donde se fabricaban los carros también se fabricaban arados, pero lo normal es que cada vecino realizase su propio arado. Nos han comentado también que cuando un vecino, no sabe fabricar este apero, acude a otro que sepa, para que se lo realice. A cambio este último recibirá un jornal en dinero o especie (algunas fanegas y alque-

res de trigo normalmente) o bien ayuda, en *días de trabajo, por* parte del encargante del arado.

Relaciones de este tipo de arado:

Con otros de las zonas próximas:

Como hemos comentado anteriormente, el matrimonio Aitken, dividió la provincia de Zamora en dos zonas:

— Zona septentrional, con un predominio del arado de tipo dental.
— Zona meridional, con un predominio del arado «cama» o castellano.

Parece ser que esa línea es más ficticia que real y habría que llevarla más al Norte, pues en zonas alistanas muy próximas ya a la zona sanabresa, como Bercianos, San Pedro de las Herrerías, Villadeciervos, Mahíde, etc., se documenta el arado castellano.

Restos arqueológicos relativos al arado en la Provincia de Zamora y representaciones artísticas:

Para la realización de este punto son varios los libros utilizados, tanto de Arqueología, como de Arte, sin resultado alguno, pues en los libros que cito a continuación no hemos logrado encontrar restos arqueológicos de rejas o de representaciones pictóricas o escultóricas de arados:

ESPARZA ARROYO, A.: *Los castros de la Edad del Hierro del Noroeste de Zamora.* Instituto de Estudios zamoranos Florián de Ocampo. Zamora, 1987, págs. 275-279.

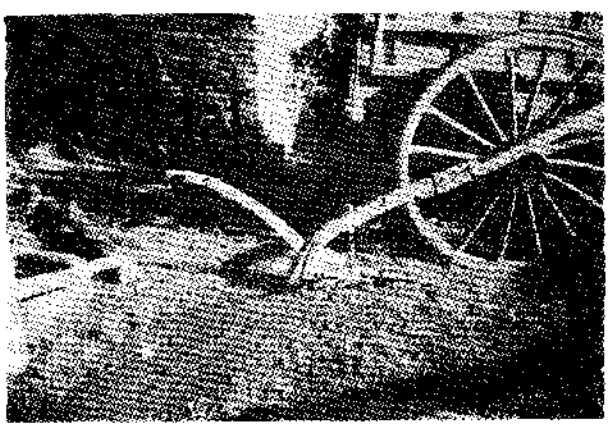
Esparza en un punto que titula *Utillaje agrícola y forestal* hace referencia a hachas pulimentadas, de bronce, halladas en Fradellos o Pino del Oro, pero sin ningún tipo de referencia a hallazgos sobre el arado o sus partes.

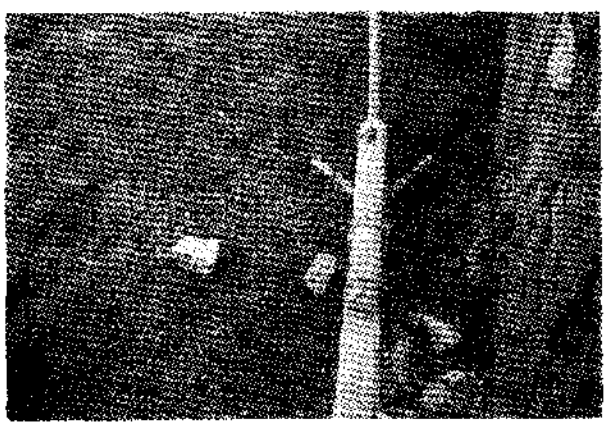
DELIBES, G., MARTIN VALLS, R.: *Hallazgos arqueológicas en la provincia de Zamora.* BSAA, 1975-1982, tampoco hacen referencia a ningún hallazgo.

Tampoco aparecen datos en *La necrópolis tardorromana de Fuentespreades.* EAE, n.º 80.

RAMOS DE CASTRO, G.: *El arte románico en la provincia de Zamora.* Zamora, 1977.

ABRANTES, R. et alii: *Zamora en la Edad Media.* Edita Caja de Zamora. Zamora, 1988.





C-D. ARADO CASTELLANO. PARTES: 1, Mancera; 2, Empuesta; 3, Abrazaderas; 4, Cepo; 5, Reja; 6, Pina; 7, Tidilluela o Tirilluela; 8, Orejeras o tornos.

B) EL CARRO

El carro de ruedas de radios:

El único carro que hemos podido documentar en Brandilanes y por extensión en la comarca de Aliste es el de ruedas de radios, que es tirado por una yunta de vacas.

Hoy en día aún es utilizado este medio de transporte, sobre todo para llevar abono a huertas o cortinas que por su tamaño, o por sus paredes exteriores hacen difícil la entrada de un tractor con su remolque.

Es curioso cómo en la actualidad a estos carros, que antes eran tirados por una pareja de vacas, se les ha adaptado un mecanismo en el extremo distal para poder ser arrastrados por un tractor, haciendo las veces de un remolque agrícola.

Un dato a tener en cuenta es que *el carro chillón,* que en Brandilanes no se documenta,

sí aparece en pueblos portugueses como Constantim, Ifañez y Paradela, que tan sólo distan de éste unos 10 Kilómetros. Parece ser que la frontera geográfica, algo tan ficticio como irreal, ha servido también de frontera cultural, siendo en este caso una línea real que delimita dos áreas:

— El área española, Aliste, con el carro de ruedas de radios.
— El área portuguesa, Tras Os Montes, con el carro chillón.

Nombre de las distintas piezas del mismo:

Las principales piezas del carro de ruedas de radios, reciben en Brandilanes y en otros muchos pueblos alistanos los siguientes nombres:

— *Icesa.* Pieza o viga de madera de aproximadamente 3 metros de longitud, de donde la yunta de vacas tira para mover el carro. Presenta forma ahorquillada, para que la pareja de vacas pueda arrastrarlo.

En el extremo distal de la icesa va un palo de forma cilíndrica que la cruza perpendicularmente. Este palo unirá el carro al yugo mediante un sobeo o tira de cuero de unos 2 metros de longitud.

También en la icesa existe un madero de forma cilíndrica unido a ésta mediante una argolla de hierro, que sirve para mantener el carro de pie, cuando éste está desocupado. Este madero mide 1 metro aproximadamente y recibe el nombre de *tentemozo.*

— *Desojao del carro o meseta.* Superficie sobre la que se colocará la carga. El desojao lo componen 4 ó 5 tablas de madera de negrillo o roble de unos 30 cms. de anchura. Estas tablas van reforzadas por debajo, con barras de hierro que cruzan el carro trasversalmente.

— *Teleras.* Partes laterales que forman «la caja» del carro y que sirven para la sujección de la carga. Las teleras están formadas por tablas de madera que reciben el nombre de *costanas,* sujetas a su vez por barras de hierro, perpendiculares al desojao del carro y que reciben el nombre de *traviesas.*

En una de las teleras del carro se coloca una tablilla, a modo de tarjeta, donde se pinta *la matrícula del carro* (en este caso FONFRIA, ZA n.º 178 - AGRICOLA).

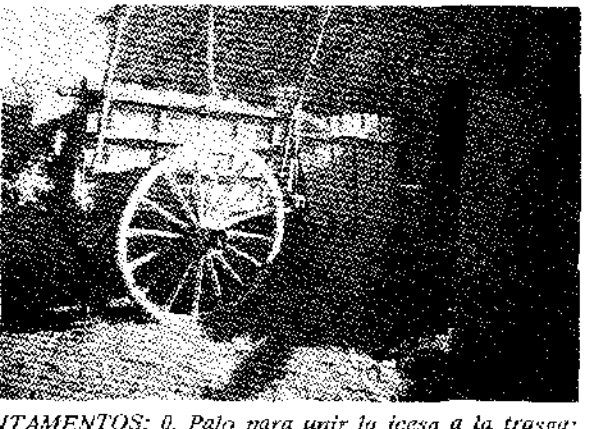
— *Garbiones.* Gruesas piezas de madera, cuadrangulares que sirven para sujetar los tableros y unirlos bien al desojao.

En Salamanca reciben el nombre de cabezales (10).

En los garbiones y en las costanas se insertan unos hierros en forma de escuadra, que sirven para atar sogas y que reciben el nombre de *pulseras.* Generalmente son 4, dos en la parte delantera y dos en la parte trasera del carro. Las pulseras se denominan en Salamanca sobreindiestros (11).

— *Ruedas.* Subdividida a su vez en varias partes:

- *Cubo.* Parte central de la rueda, formada por una serie de cintas o abrazaderas de hierro, para que no se abra.
- *Eje de la rueda.* Es fijo y cruza el carro de lado a lado. Se inserta en las ruedas a través de unos pequeños cilindros agujereados que reciben el nombre de *bujes.* A veces el eje va metido, a su vez en un tubo de hierro denominado *manga.*

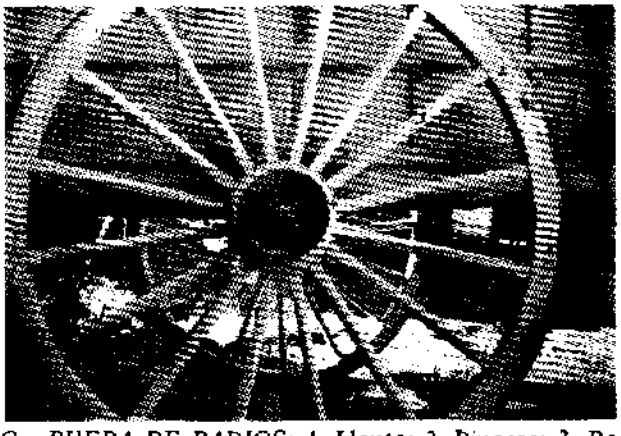


E-F. PARTES DEL CARRO DE RUEDA DE RADIOS Y ADITAMENTOS: 0, Palo para unir la icesa a la trasga; 1, Icesa; 2, Tentemozo; 3, Mesa o desojao; 4, Telera; 5, Costanas; 6, Traviesas; 7, Matrícula; 8, Garbiones; 9, Pulseras; 10, Picones; 11, Cañizos; = Aditamentos.

• *Radios.* Trozos de madera de unos 75 cms. de longitud que unen el cubo con *las pinazas.* Estas son semiarcos de madera, que en conjunto forman la rueda. Generalmente la proporción es de 1 pinaza cada 2 radios.

• *Llanta.* Es de hierro y va unida a las pinazas con clavos. La llanta se ajusta a las ruedas en la fragua, mediante un sistema de dilatación del hierro y un enfriamiento rápido con agua.

Para que las ruedas no se salgan del eje se coloca una traviesa de metal en los extremos de éste, que recibe el nombre de *pina.*



G. RUEDA DE RADIOS: 1, Llanta; 2, Pinazas; 3, Radios; 4, Cubo; 5, Cintas o abrazaderas; 6, Buje; 7, Extremo del eje; 8, Piña; 9, Meseta o desojao.

Aditamentos del carro:

Tres son los principales aditamentos del carro, en Aliste. Sirven para aumentar el volumen de carga de éste.

— *Picones.* Cuatro palos de madera de roble, de unos 2 metros de longitud y que tienen forma ahorquillada. Se colocan 2 a 2 en unas argollas fijas de hierro que van en la parte exterior de la telera.

Los picones son utilizados para el transporte de leña, de manojos de cereal sin trillar, y de hierba.

— *Cañozos.* Son cuatro, con la salvedad que los 2 que se colocan en la parte delantera y *trasera del carro son de mayor tamaño, que los* que se colocan en los laterales para elevar las teleras.

Son varias tiras o tablas de madera unidas entre sí por traviesas. Tienen forma abombada o semicircular, para aumentar el volumen de carga. Están construidos en madera de negrillo, pues ésta pesa poco. Generalmente se utilizan para el transporte de paja trillada. Se unen al carro mediante sogas que van atadas en las pulseras.

Las 2 piezas que en Salamanca reciben el nombre de Zarzo o Mantillo (12), en Aliste reciben también el nombre de *cañizos.* Son dos, uno delantero y otro trasero. Son unas piezas de madera que se colocan entre las teleras y se apoyan en el desojao, para que no se caiga la carga que va dentro. Puede ir decorados o no.

Construcción de carros:

Muy cerca de Brandilanes, en dos pueblos llamados Fornillos de Aliste y pino del Oro, existían dos talleres de construcción de carros. A ellos acudían las gentes de Aliste para encargar los carros.

Estos dos talleres estaban a cargo de unos carreteros, Juan Patricio en Fornillos, que generalmente sólo realizaban las partes de ma*dera del carro.*

La labor de llantado de las ruedas, aún siendo el carro nuevo, la realizaba el herrero del pueblo, en el caso de Brandilanes Domingo Martín. Para ello medía las pinazas por la parte exterior y por la parte interior, para saber la longitud de la llanta.

Posteriormente la llanta se va curvando en *una mesa especial* de madera que lleva instalados unos rodillos y mediante una manivela en forma de aspa se la da la forma curvada, adaptándola a las pinazas.

Para introducir este enorme aro en las pinazas, se dilataba al fuego, en un lugar, preparado al efecto, junto a la fragua. Una vez caldeada la llanta, mediante grandes tenazas se introduce en las pinazas y acto seguido se enfría *con agua, para ajustarla bien.*

Para asegurarla del todo, la llanta es remachada con grandes clavos.

Así como en Salamanca existen numerosos carros decorados con bellos paisajes, en Aliste existen algunos decorados, pero no con la grandiosidad que los salmantinos. En Brandilanes hemos podido ver que algunos carros llevan algún motivo geométrico, flores, generalmente motivos sencillos. Estos suelen ir en las costanas del carro. A veces los cañizos aparecen decorados con el esbozo de un paisaje, o bien aparece el nombre del dueño del carro con letra gótica; sin embargo, quizás la austeridad de esta comarca y la mentalidad práctica de sus gentes hacen que los motivos pictóricos en los carros sea algo insustancial.

NOTAS:

(1) PLAZA GUTIERREZ, J. I.: *Organización y dinámica del paisaje en el Oeste Zamora: El campo de Aliste.* Instituto de estudios zamoranos Florián de Ocampo (C.S.I.C.). Zamora, 1986, pág. 3.

(2) BAZ, J. M.ª: *El habla de la tierra de Aliste.* C.S.I.C. Madrid, 1967, pág. 15.

(3) MENDEZ PLAZA, S.: *Costumbres comunales de Aliste.* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1900.

(4) BAZ J. M.ª: Op. cit., pág. 18.

(5) CORTES VAZQUEZ, L.: *Mi libro de Zamora.* Gráficas Cervantes. Salamanca, 1975, págs. 134-36.

(6) HERNANDEZ A.; MANZANO, M.; SANZ, I.: *Crónicas del poniente castellano.* Editorial Ambito. Valladolid, 1985, págs. 7-9.

(7) AITKEN, R.; AITKEN, E.: *El arado castellano: estudio preliminar* en Anales del pueblo español. Madrid, 1935, págs. 109-138.

(8) AITKEN, R.; AITKEN, B.: Op. cit., págs. 116-117.

(9) CARO BAROJA, J.: *Tecnología popular española.* Madrid, 1983, págs. 544-547.

(10) SEVILLANO, M. C.; FRADES, M. J.: *Los carros de labranza pintados de la provincia de Salamanca,* en Etnología y Folklore en Castilla y León. Edita Junta de Castilla y León. Salamanca, 1986, pág. 384.

(11) SEVILLANO, M. C.; FRADES, M. J.: Op. cit., pág. 385.

(12) SEVILLANO, M. C.; FRADES, M. J.: Op. cit., pág. 386.

BIBLIOGRAFIA:

AITKEN, A.; AITKEN, B.: *El arado castellano: estudio preliminar,* en Anales del pueblo español. Madrid, 1935.

ABRAINTES, R. et alii: *Zamora en la Edad Media.* Edita Caja de Zamora. Zamora, 1988.

BAZ, J. M.ª: *El habla de la tierra de Aliste.* C.S.I.C. Madrid, 1967, pág. 15.

CARO BAROJA, J.: *Tecnología popular española.* Madrid, 1983.

CORTES VAZQUEZ, L.: *Mi libro de Zamora.* Gráficas Cervantes. Salamanca, 1975.

DELIBES, G.; MARTIN VALLS, R.: *Hallazgos arqueológicos en la provincia de Zamora.* B.SAA, 1975-1982.

ESPARZA ARROYO, A.: *Los castros de la Edad del Hierro del Noroeste de Zamora.* Instituto de Estudios Zamoranos. Florián de Ocampo. Zamora, 1987.

HERNANDEZ, A.; MANZANO, M.; SANZ, I.: *Crónicas del poniente castellano.* Editorial Ambito. Valladolid, 1985.

MENDEZ PLAZA, S.: *Costumbres comunales de Aliste.* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1900.

PLAZA GUTIERREZ, J. I.: *Organización y dinámica del paisaje en el Oeste zamorano: El campo de Aliste.* Instituto de Estudios zamoranos Florián de Ocampo. Zamora, 1986.

RAMOS DE CASTRO, G.: *El arte románico en la provincia de Zamora.* Zamora, 1977.

SEVILLANO, M. C.; FRADES, M. J.: *Los carros de labranza pintados de la provincia de Salamanca.* En Etnología y Folklore en Castilla y León. Salamanca, 1986.

La necrópolis tardorromana de Fuentespreades. E.A.E., n.º 80.

ROBERT Y BARBARA AITKEN: *El arado castellano: estudio preliminar.* Anales del pueblo español. Madrid, 1935.

LOS CANTARES DE BODA
En la montaña occidental astur-leonesa

Fidela Uría Libano

El área de montaña que comprende los concejos asturianos de Somiedo, Cangas del Narcea, Quirós y Teverga, y las comarcas leonesas de Laciana y Babia, constituye una región con unos rasgos comunes que en parte se fundamentan en factores historico-geográficos que aquí no nos viene al caso desarrollar, rasgos comunes repito entre los que cabe destacar, aparte de los derivados del mismo «hábitat» de montaña, una dialectología afín (palatalización de la «l» y de la «ll») y un folklore casi unitario aunque con algunas pequeñas variantes comarcales propias.

Su situación a caballo y en el nacimiento de las cuencas de los ríos Sil, Duero y la vertiente cantábrica, la abren hacia otras áreas de influencia de mundos contrastados como la Asturias occidental, el Bierzo y la cuenca del Duero (Maragatería y otras comarcas arcaizantes) favoreciendo un intercambio de elementos culturales diversos, en el que vaqueiros, pastores transhumantes extremeños y arrieros tuvieron un protagonismo de primer orden.

En este área de «alzada», donde se encontraban las más importantes brañas de verano vaqueiras, algunos de las cuales todavía existen hoy, no es extraño que dejase profunda huella este grupo social, actuando como elemento aglutinante de un rico folklore que destaca por su originalidad y arcaismo, producto, este último, de la fuerte y sostenida situación sociocéntrica del mundo vaqueiro como una consecuencia más de su marginación.

Esta influencia del grupo social de los vaqueiros de alzada se hará notar sobre toda el área de referencia, y muy especialmente en el folklore musical de la misma, aunque quizá sería más conveniente hablar de influencias mutuas entre «vaqueiros» y el resto de la comunidad campesina o «xaldos» (1). En cualquier caso, la similitud y rasgos comunes de danzas y canciones populares de ambas vertientes de la cordillera Cantábrica, se manifiesta en casos concretos como el baile lacianiego y babiano llamado «El Chano», en el que el braceo de los hombres es prácticamente el mismo que en el baile vaqueiro del «pandeiro», y abundando más la danza vaqueira del «Son de Arriba» que se baila indistintamente en uno y otro lado de la cordillera.

Posiblemente una de las manifestaciones folklórico-musicales de la región que nos ocupa, en la que estas interinfluencias se hacen más patentes, sea la de los llamados «cantares de boda», de fuerte arraigo popular en toda el área, por lo menos hasta los años 30 de nuestro siglo (2) y que a continuación pasamos a estudiar.

La primera descripción que conocemos de la interpretación de cantares de boda en la montaña occidental astur-leonesa aparece en un pequeño diario manuscrito inédito de Juan Uría Ríu; Uría la recoge de la celebración de una ceremonia nupcial en el pueblo de Villaseca de Laciana, en julio de 1918, describiéndonosla de la siguiente forma:

«Las cantadoras son cuatro y con panderos adornados de cintas de colores, van formando el cortejo con los novios y padrinos, puestas en fila; golpeando muy suaves los panderos cantan al unísono y en voz delgada las coplas que de antemano compusieron».

El ritual comenzaba con una invitación a la novia para que saliera de casa de sus padres y se dirigiera a la iglesia con el que sería su marido (3):

Casadina, por bandera
que es tiempo de caminar
la casa de los tus padres
ya la puedes olvidar.

Modesto González Cobas ofrece otra copla en la que aparecen reminiscencias de los antiguos cantares paralelísticos (4):

Que salga la niña, salga
que su amor viene a buscarla.
Que salga la niña afuera,
que su amor viene por ella.

Viene su amor a buscarla
y a la iglesia va a llevarla.
Ya viene su amor por ella
y a la iglesia se la lleva.

La presencia de la lírica medieval se observa también en esta otra copla que se cantaba al dirigirse al novio (5):

Caballero, donde entraste,
buena palomba sacaste.
Caballero, donde entró
buena palomba sacó.

La comitiva se dirigía a la iglesia en medio del regocijo general y durante el trayecto se cantaban coplas alabando a la novia y al novio.

Al acabar la misa las mozas se colocaban en la puerta de la iglesia y cantaban (6):

Buenos días, señor cura,
también los señores novios
que con el cuerpo de Cristo
se desayunaron todos.

O también esta otra copla:

Buenos días los padrinos,
los novios y el señor cura
que a la verdad representan
amor, virtud y hermosura.

Y refiriéndose a la novia había esta otra copla en la que de nuevo aparecen recuerdos de los cantares paralelísticos (7):

Ayer estabas soltera
con el cabello tendido;
ahora estás prisionerina
en los brazos del marido.

Ayer estabas soltera
y el cabello desatado;
ahora estás prisionerina
en los brazos del velado.

Novios y acompañantes llegaban a la casa del novio donde se hacía el banquete de bodas; las mozas entonaban la invitación a la madre del novio para recibir a los desposados (8):

Salga la siñora suegra,
aquí le tremus la novia,
cuídala, Xuana del alma,
comu fitsa sua propia.

Después de la comida había baile y en él se sucedían las estrofas; algunas aludían al «cantelo» o pan de huevo y azúcar que se repartía entre los convidados (9):

El «cantelo» era bueno,
y dejará memoria:
no dejéis sin parte
a la señora novia.

El «cantelo» era bueno,
de trigo del hórreo:
no dejéis sin parte
al señor novio.

En la despedida se cantaba:

Ya hemos llegado al punto
de daros la despedida,
que sea por muchos años,
que feliz paséis la vida.

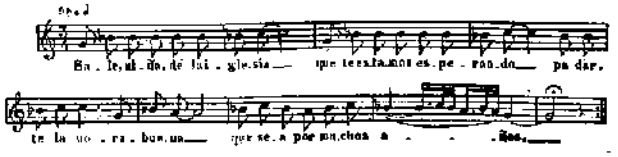
Como se puede observar, las letras de los cantares de boda eran cuartetas octosílabas, la forma estrófica más extendida en España. Muchas de estas letras se repiten en versiones de distintos lugares, tal como ocurre con esta copla, mencionada anteriormente, cuya letra aparece en Cangas del Narcea, Laciana y Somiedo:

Buenos días los padrinos,
los novios y el señor cura
que a la verdad representan
amor, virtud y hermosura.

Por otra parte, los recuerdos paralelísticos hablan de la antigüedad de algunas de estas estrofas.

Para el análisis musical de los cantares de boda examinaré ejemplos representativos de los mismos: tres melodías que Eduardo Martínez Torner transcribe en su obra «cancionero musical de la lírica popular asturiana» y otra recogida por Juan Uría Maqua en Rioscuro de Laciana.

El primer cantar de boda que aparece en el cancionero de Torner (10) fue dictado por Manuela y Josefa Martínez Martínez, de 80 y 82 años respectivamente, en Llanuces, Ayuntamiento de Quirós:



Sale, niña, de la iglesia
que te estamos esperando
pa darte la norabuena
que sea por muchos años.

Cuando del altar bajas
toda vestida de negro,
me pareciste una estrella
de las más altas del cielo.

Tente, puente, tente, puente,
de cal y canto y arena;
deja la novia pasar,
la gente que va con ella.

La calle por donde vamos,
calle de la Verde Oliva,
todos son duques y condes
y parientes de la niña.

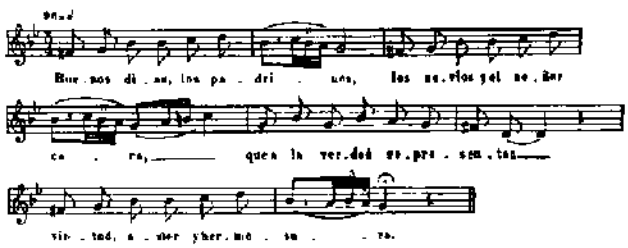
La calle por donde vamos,
calle del Verde Romero,
todos son duques y condes
parientes del caballero.
Entran los recien casados
por bajo de los leones;
que salgan a recibirlos
los más tiernos corazones.

En el aspecto melódico lo primero que se observa es un ámbito muy corto, tan sólo de cuatro notas, de sol a do. Estas notas se mueven por grados conjuntos o en salto de tercera, exceptuando un intervalo de cuarta, de sol a do en el quinto compás.

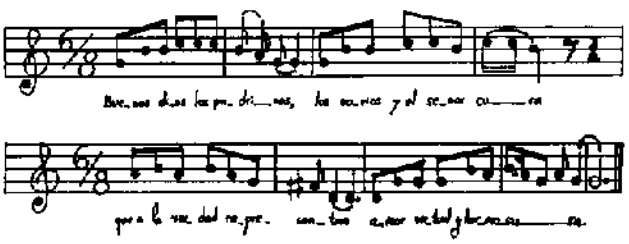
El ritmo es ternario y Torner, al hacer la transcripción, puso un 3/4, aunque también podría ser un 3/8 o un 6/8. Además, la rítmica es bastante marcada, con una melodía de carácter silábico, si bien aparece un pequeño melisma al final de la canción, en la palabra «años».

El esquema estructural de la melodía es bastante simple: una primera frase formada por dos versos y otra segunda constituida por otros dos. Los dos períodos en los que se divide la primera frase son idénticos musicalmente. En la segunda frase el último período es como una resolución del primero y se vuelve a la nota fundamental de la melodía, sol.

Otro cantar de boda que aparece en la obra de Torner (11) fue recogido en el puerto de Leitariegos:



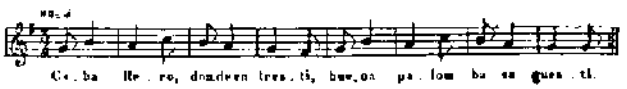
Juan Uría Maqua recopiló en 1957 una serie de coplas de boda interpretadas por Matilde la Ferreira, de 80 años, en el pueblo de Rioscuro de Laciana (12):



Al estudiar la canción de Leitariegos y la de Rioscuro se comprende que son dos variantes de una misma melodía, de hecho la letra es igual. La diferencia está en que la versión de Leitariegos se desenvuelve básicamente en un modo menor y la de Rioscuro lo hace en un modo mayor; este hecho indica cierta indecisión en este aspecto de las melodías, que se refleja tanto en la interpretación como en el momento de recopilación y transcripción.

Comparando las melodías de los cantares de Leitariegos y Rioscuro con la de Quirós, se ve que presentan esencialmente las mismas características; sólo es distinta la extensión melódica, mayor en los ejemplos de Leitariegos y Rioscuro, lo que quizá indica más arcaísmo en la copla de Quirós, al haber menor desarrollo melódico. Las tres melodías participan de rasgos que recuerdan al folklore musical vaqueiro: el ritmo ternario y marcado; el carácter silábico de la canción, salvo algún pequeño melisma; y una línea melódica de ámbito reducido, no más de una octava, que recuerda a algunas canciones del baile del pandero. Hay que tener en cuenta que los lugares donde se encuentran localizadas estas coplas fueron territorios de transhumancia vaqueira y, por lo tanto, se produjo en el folklore una interinfluencia.

El cantar de boda recogido por Torner en Cangas del Narcea (13) presenta algunos rasgos comunes a los otros ejemplos ofrecidos:



Su esquema estructural es sencillísimo: dos frases, la segunda de ellas derivada de la primera. La extensión melódica es corta, de cinco notas, y los intervalos van por grados conjuntos. La melodía tiene un carácter silábico.

El cantar se aleja de los otros en cuanto a su línea melódica, que no tiene ese carácter que recuerda a la música vaqueira. El ritmo también es distinto; aparece una característica interesante, la alternancia de ritmo yambo ( ) y el troqueo ( ), rítmica de la que ya Salinas cita varios ejemplos en el siglo XVI.

Del estudio de estos cantares de boda se pueden extraer dos rasgos esenciales en su música: por una parte, la influencia en algunos de ellos del folklore musical vaqueiro; por otra, la sencillez de la estructura, el escaso desarrollo melódico y la indecisión en la modalidad que indican cierto grado de arcaísmo.

Así pues, la costumbre de los cantares de boda es una de las manifestaciones más auténticas y ancestrales del folklore de la montaña occidental asturleonesa; los vagos recuerdos que quedan de estos usos desvelan una tradi-

ción que se extendía mucho más en otros tiempos. Actualmente estas reliquias culturales han quedado en el recuerdo de algunos ancianos y, como decía Eduardo Martínez Torner: «...no sería exagerado el suponer que cada viejo que muere lleva consigo a la tumba una de estas manifestaciones del espíritu...» (14).

NOTAS:

(1) A esta cuestión me referiré ampliamente en mi tesis doctoral que versa sobre "El folklore musical asturiano: área suroccidental", en la que actualmente estoy trabajando.

(2) Juan URIA MAQUA: En su disco "Canciones de los vaqueiros de alzada y otras canciones asturianas", dice que hacia el año 1950 presenció una boda en la que todavía las mozas interpretaban estos cantares, aunque tímidamente, en el lugar de Rioscuro de Laciana.

(3) MARTINEZ TORNER, Eduardo: "Cancionero musical de la lírica popular asturiana". Oviedo, 1971, pág. 201.

(4) GONZALEZ COBAS, Modesto: "De musicología asturiana. La canción tradicional". Oviedo, 1975, pág. 49.

(5) MARTINEZ TORNER, Eduardo: Ob. cit., pág. 201.

(6) DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio: "Del folklore asturiano". Oviedo, 1972, pág. 183.

(7) GONZALEZ COBAS, Modesto: Ob. cit., pág. 51.

(8) MARTINEZ TORNER, E.: Ob. cit., pág. 202.

(9) CABAL, Constantino: "Las costumbres asturianas. Su significación y su origen. El individuo",". Madrid, 1925, pág. 338.

(10) MARTINEZ TORNER, E.: Ob. cit., pág. 4, canción n.º 7.

(11) Idem, pág. 145, canción n.º 374.

(12) Aparece en el disco de Juan Uría Maqua "Vaqueiras y otras canciones asturianas". Sociedad Fonográfica Asturiana.

(13) MARTINEZ TORNER, E.: Ob. cit., pág. 52, canción n.º 142.

(14) Idem, pág. LIX.

BIBLIOGRAFIA:

AGEVEDO Y HUELVES, B.: "Los vaqueiros de alzada en Asturias". Oviedo, 1915.

ALVAREZ BUYLLA, J. B.: "La canción asturiana". Gijón, 1977.

BARAGAÑO, R.: "Los vaqueiros de alzada de Asturias". Gijón, 1977.

CABAL, C.: "Las costumbres asturianas. Su significación y su origen. El individuo". Madrid, 1925.

CARO BAROJA: "Pueblos, razas y linajes".

CRIADO, L y MARANTES, C.: "A xeito: música, canciones y bailes de la montaña occidental asturleonesa". León, 1989.

GONZALEZ COBAS, M.: "De musicología asturiana. La canción tradicional". Oviedo, 1975.

DE JOVELLANOS, M. G.: "Cartas del viaje de Asturias /2". Gijón, 1981.

DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, A.: "Del folklore asturiano". Oviedo, 1972.

MARTINEZ, Elviro: "Costumbres asturianas". León, 1982.

MARTINEZ TORNER, E.: "Cancionero musical de la lírica popular asturiana". Oviedo, 1971.

PALACIOS GAROZ, M. A.: "Introducción a la música popular castellana y leonesa". León, 1984.

URIA RIU, J.: "Los vaqueiros de alzada". Oviedo, 1976.

VILLAFRECHOS DE CAMPOS:
Aproximación a las formas rituales

Domingo Represa

COLGAR GALLINAS

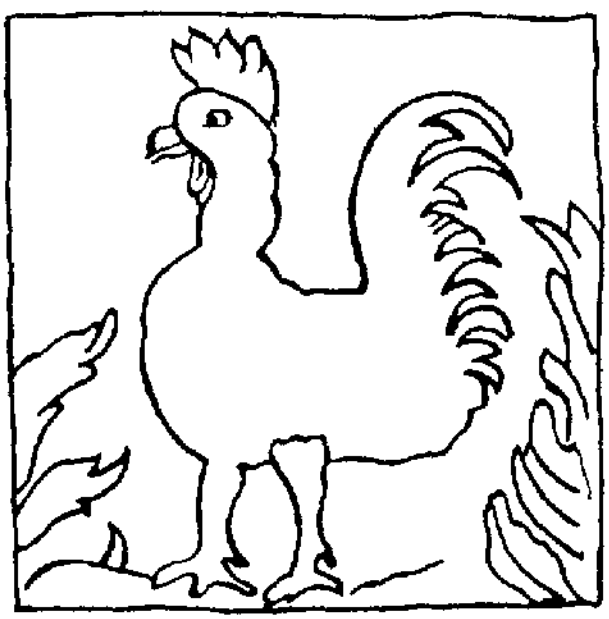
De entre las varias fiestas que tienen a los Quintos de Villafrechós bien como protagonistas exclusivos, bien como coactores, presento a continuación la conocida como Colgar Gallinas (1) en un sentido fundamentalmente introductorio para un posterior análisis del ciclo festivo de la villa. El motivo de la elección de esta fiesta se irá adivinando a lo largo del trabajo, aunque es mi intención resaltar desde ahora el carácter carnavalesco del rito y, por tanto, su significado marcadamente complejo, dada la cantidad de connotaciones sexuales, involucionistas y anticonvencionales que toda celebración de este tipo supone.

Colgar Gallinas, en efecto, es un acto más del grupo de actos que con motivo de la fiesta de Quintos se desarrolla durante el Domingo y Lunes de Carnaval. La tarde del primer día, los mozos llamados ese año a quintas han corrido las cintas en el llamado camino de Palazuelo. No hago más hincapié en dicha manifestación por considerarla ciertamente una transformación galante de la fiesta de gallos, en la que las cintas son fruto de la sucesiva sustitución del «totem» primigenio.

La mañana del Lunes de Carnaval ha transcurrido con normalidad. Hacia el mediodía, la plaza conocida como La Citara comienza a llenarse de público. Un dato a simple vista significativo es la distribución de los asistentes: mientras que los hombres adultos se hallan situados en un extremo de la plaza, las mujeres jóvenes y de edad permanecen expectantes en el lado opuesto. Jóvenes varones y niños, por el contrario, deambulan por todo el lugar. Transcurrido un breve espacio de tiempo, hace su aparición la quinta. Vienen a pie o a lomos de burros y bien surtidos de bebidas. En un saco se amontonan las protagonistas de la ceremonia: las asustadas gallinas donadas por los familiares de los quintos.

Se inicia la colocación de la soga. Un extremo se ata en uno de los balcones de la calle. Con el otro se hará lo propio en el balcón que caiga enfrente, con la siguiente salvedad: la cuerda se hace pasar por una polea simple, de modo que quepa la posibilidad de hacer variar la altura de la soga y, consecuentemente, la de las gallinas, que de una en una habrán de ser cogadas por las patas en el centro de la cuerda. Lograda esta primera premisa, los quintos pugnan por asir el cuello del animal. Cuando lo consiguen, todo su esfuerzo se centra en arrancar el cuello de la víctima del resto de su cuerpo, momento este en el que se hace más ostensible el griterío. Arrancado el cuello, se desata a la gallina, que, aún con vida, da sus últimos aletazos. La mayoría de jóvenes y niños se abalanzan sobre ella. El cuello y el mismo cuerpo ensangrentados sirven ahora de proyectiles que se lanzan en primer lugar hacia el grupo de mujeres, pero que tras el sacrificio de las nuevas gallinas que ese año se colgaron, encuentran su blanco en cualquiera de los espectadores del acto, finalizando la ceremonia en una verdadera batalla campal.

No termina aquí la festividad. Se abre en estos momentos un espacio de tiempo que se alargará hasta la noche, en el cual los quintos visitarán una a una las casas de los que ese año tienen la condición de tales, quintas incluidas, en petición de un trago de vino o de cualquier otra bebida alcohólica. Un espacio de impunidad y consentimiento para nuestros protagonistas, que gozarán de la oportunidad de



cometer pequeños hurtos y toda clase de bromas y picardías, no siempre bien toleradas, que su imaginación y el alcohol ingerido les sugiera.

Llegada la noche, llega igualmente el último acto de la fiesta que nos ocupa: la despedida de la Quinta. Despedida consistente en una cena a la cual asisten como miembros de derecho los quintos/as del año y aquellas otras personas que hayan sido expresamente invitadas.

FIESTAS DE GALLOS E INTERPRETACIONES

La geografía castellana presenta numerosos ejemplos de las denominadas fiestas de gallos. Las múltiples variantes y su tiempo de ejecución no son óbice alguno para afirmar con Caro Baroja su pertenencia al ciclo festivo de invierno y, más concretamente, a los Carnavales: «Si comparamos la naturaleza de los actos considerados como propios de los últimos días de Carnaval con los de otras festividades particulares que van desde primero de año a la Cuaresma, podemos sacar la conclusión de que en dichos tres últimos días hay como un compendio, como una síntesis de todas o casi todas aquellas fiestas» (1).

En apoyo de esta tesis encontramos testimonios escritos en varios de nuestros clásicos, todos ellos recogidos en la obra citada de Baroja (2). Así, en la segunda Egloga de Antruejo, Carnal o Carnestolendas de Juan de la Encina, leemos:

«Los gallos por los oteros
muy corridos,
cansados, muertos, heridos
a poder de cañaveros.»

Y en los Dichos del apacible entretenimiento de Gaspar Lucas Hidalgo:

«Aquí va un perro acosado
de un cuerno que atrás le cuelga...
Los niños van a sus gallos.»

Por último, Calderón de la Barca escribe en Las Carnestolendas:

«No hay quien no tema en las Carnestolendas.
El capón teme su muerte supitaña;
el gallo ser corrido en la campaña...»

Una idea de la abundancia territorial del rito y de su distribución en el calendario nos puede ser ofrecida por la siguiente relación; en verdad, no exhaustiva, aunque sí representativa:

— 22 de noviembre. Santa Cecilia. Salas de los Infantes (Burgos).

— 17 de enero. San Antón. San Cebrián de Campos (Palencia).

— 22 de enero. San Vicente. Tordesillas (Valladolid).

— Último domingo de enero. Guarrate (Zamora).

— 2 de febrero. Las Candelas. El Pego (Zamora).

— 5 de febrero. Santa Agueda. Pozal de Gallinas (Valladolid).

— Jueves Lardero. Varios pueblos sorianos.

— Carnaval. Mucientes (Valladolid), Mercerreyes (Burgos), Nava de la Asunción (Segovia), San Martín del Castañar (Zamora). La relación podría extenderse.

— Segundo lunes de Pascua. Día del Trago. Zamora, La Alberca.

— 4 de mayo. Fiesta de la Santa Cruz. Villabrágima (Valladolid).

La descripción detallada de las fiestas arriba mencionadas nos daría una visión más que suficiente de las diferentes características que «los gallos» presentan: desde el nombre en sí del rito hasta los métodos de dar muerte al animal, pasando por los principales protagonistas del acto. Una buena aproximación a este respecto nos la ofrece el *Diccionario de Autoridades* de la R.A.L.E. de 1734 (3). Y otra, más completa y significativa, Luis Díaz Viana (4), quien partiendo del rito original efectúa la siguiente clasificación:

— Gallos colgando. Mujeres. Ojos vendados.

— Piñatas. Niños. Ojos vendados.

— Gallos colgando. Mozos. Se mueve la soga.

— Cintas. Mozos. Se mueve la soga.

— Gallos enterrados. Mujeres. Ojos vendados.

Clasificación a la que podría añadirse otra serie de variantes:

— Correr la gallina. Mujeres en Miranda del Castañar y Cuadrillas en Mucientes.

— Arrancar el cuello. Mozos casados. La Alberca.

— Gallo enterrado. Niños. Ojos vendados.

— Emborrachar el gallo. Mozos y mozas. San Cebrián.

— Gallo colgado. Ojos vendados y zangarrón molestando. Mercerreyes.

En el estudio de Díaz Viana encontramos una clara advertencia acerca de la dificultad que presenta la explicación etnológica de la fiesta que nos ocupa. La abundancia de formas en que el rito se expresa posibilita el manejo de varias hipótesis de interpretación, lo que, a su vez, hace más difícil un análisis global.

Con todo, es posible acercarse de modos diferentes, aunque complementarios, a una comprensión razonable del rito sin caer en tentaciones «survivalistas» o ajenas al contexto donde aquél se desarrolla. La primera es la exploración de la tradición oral en tanto se relacione con el senema gallo y sus cosenemas correspondientes. A partir de este primer acercamiento será más fácil el entendimiento de las teorías interpretativas que de varios autores presentaré en este apartado.

Comencemos, pues, con la primera premisa:

ADIVINANZAS:

«Yo soy el amo / que manda aquí
tengo una gorra / color rubí
y al más guapo / despierto así:
Quiquiriquí.»
«Alto, altanero
gran caballero
gorra de grana
capa dorada
y espuela de acero.»

DICHOS:

Tener mucho gallo, Ser un gallito, Ser el gallito del pueblo, Tener gallardía, Ser gallardo, Levantar el gallo, Haber comido gallo, Engreído como gallo de Cortijo, Acostarse uno con las gallinas, Holgad gallinas que el gallo está en la vendimia o muerto está el gallo, Ser un gallina, La polla, Pelar la pava, Ser un pollito o una pollita, Ser más puta que las gallinas.

REFRANES:

La mujer y la gallina, hasta la casa de la vecina.

La mujer y la gallina, por andar se pierden aina.

Triste es la casa donde la gallina canta y el gallo calla.

En casa de Gonzalo más puede la gallina que el gallo.

COPLAS:

Las mujeres de este pueblo / parecen a las ga-
[llinas,
que en faltando el gallo padre / a cualquier po-
[llo se arriman.

* * *

Permita el cielo, mi niña, / que en tu casa cai-
[ga un rayo
y te mate las gallinas / y te deje sólo el gallo.

* * *

Este gallo que no canta / tiene mala la gar-
[ganta
de comer trigo y avena / en las cámaras ajenas.

* * *

Dime gallo fanfarrón / ¿por qué dabas tantas
[voces
cuando yo estaba charlando / con mi novia la
[otra noche?

* * *

Ya se te acabó / oh gallo
el dormir con las gallinas
y el cantar por las mañanas
saludando al nuevo día.

* * *

Gallito que estás colgado / tienes las plumas
[de seda.
Y has de venir a morir / a manos de estas don-
[cellas.

Si unimos a la semanticidad de la palabra los valores más salientes del tiempo carnavalesco durante el cual se celebran la mayoría de los ritos donde el gallo es protagonista, es muy posible que las tesis que a continuación pre-

sento gocen todas ellas de razón. Veámoslas agrupadas según sea el valor dominante que en el gallo se quiera resaltar.

— Gallo y Mayoría de Edad. El momento de la talla y entrada a quintas es la puerta por la cual el joven se incorpora de forma reconocida a la vida social de la comunidad. Según C. Blanco, «para los mozos de Guarrate correr el gallo es un hito tan importante en su vida como el de su boda, bautizo o primera comunión», ya que «confiere al mozo que mata al gallo el marchamo de adulto. Con este rito casi iniciático se traspasa el umbral de la mayoría de edad, de la responsabilidad y de la autoridad» (5).

En la misma línea, J. R. Cid Cebrián sugiere que el sacrificio del ave constituye «un ritual de pasaje por el que el joven, en muchos casos, los quintos entrantes, superador de la prueba, dejaría de ser un niño para mudarse en hombre» (6).

— Gallo e Iniciación a la Vida Sexual. Un apartado dentro del anterior sería la adquisición por parte de los quintos, u otros protagonistas, de las cualidades sexuales atribuidas al gallo. Escribe Cid Cebrián: «Nuevamente las connotaciones sexuales vienen a tener aquí cabida por ser el gallo el rey de las gallinas y macho por excelencia. Concluido el sacrificio, se efectuará con las aves una comida comunal. En su degustación, los asistentes se harán partícipes de los atributos del gallo» (7). El caso de Villafrechós parece ahondar en esta interpretación, si valoramos la plasticidad que encierran ciertos aspectos del rito, tales como el riego de sangre al que se somete al grupo femenino.

— Gallo y Denuncia y Exculpación de Males. Asociada a la muerte del gallo está la exculpación de faltas tanto del quinto como del pueblo entero. Las relaciones que antes del rito tienen lugar apenas dejan asunto sin denunciar (8) y son formuladas en público y sin cortapisas. La libertad de expresión que se da en el ritual, así como el «status» subordinado de los denunciantes, quintos o mujeres, es lo que hace caer a la celebración en el grupo carnavalesco-festivo.

— Gallo y Sublevación ante la Autoridad. En este punto es conveniente seguir la valoración realizada por L. Díaz Viana (9), quien considera la celebración como una actividad carnavalesca promovida por quintos o mujeres que cae de lleno en los ritos llamados «inversionistas». Para el investigador, el gallo vendría a relacionarse con el órgano sexual masculino y con la autoridad y poder familiar, con lo cual el rito representaría la liberación de alguna forma de opresión. En suma, citando a Carvalho Neto, el rito formaría parte de las manifestaciones rituales de lucha contra la autoridad patriarcal» (10): el odio hacia el adulto se proyecta hacia el gallo, el oprimido se desahoga, pero a la vez el rito conjura el riesgo real y garantiza el respeto de los valores el resto del año.

— Gallo y Expulsión de la Carne. La primera y más importante afirmación que hace Baroja respecto del Carnaval, desmitifica y derrumba muchas concepciones pasadas ávidas de hallar en él residuos protohistóricos. Para Baroja, «el Carnaval, nuestro Carnaval, quiérase o no, es un hijo del cristianismo, de la idea de la Cuaresma» (11), de modo que en las fiestas de gallos «hay un simbolismo cristiano relacionado con la moral y las costumbres» (12). Este no es otro que la mortificación del rito carnal y la privación futura de carnes (13).

Pero el Carnaval es a su vez una época de alegría que contrasta de forma muy acusada con el «valle de lágrimas» en que el catolicismo ha convertido el mundo terreno. Durante su desarrollo, Baroja señala una serie de actos violentos y desaire bestial:

— Injurias, escandalizar, sátira pública.

— Desbaratar, trasladar, robar objetos.

— Ensañarse con los débiles, arrojar objetos injuriosos.

— Colgar carros e interceptar caminos y pasos.

— Enfrentamientos entre edades y sexos.

— Producir horror a las mujeres pudibundas.

— Inversiones de sexo.

— Comidas colectivas de mucha sustancia y abundancia de bebidas (14).

En definitiva, «romper el orden social, violentar el cuerpo, abandonar la personalidad equilibrada y hundirse en una especie de subconsciente colectivo» es lo que mejor caracteriza a esta extraña fiesta invernal (15).

Volvamos a Villafrechós. Evoquemos ahora el acto de Colgar gallinas, centrando nuestra atención en los aspectos más puramente sensitivos. Ralenticemos expresiones, movimientos, gritos. Pensemos en manos que arrancan cuellos de aves colgadas y en borbotones de sangre que estallan en rostros y cuerpos de una masa de mujeres que huyen gritando; en hombres de mirada hosca y en niños contagiados

por el desbarajuste. Notemos cómo en una espiral de locura, los niños golpean gallinas decapitadas contra el suelo, como los lanzamientos de las partes del ave se han generalizado entre todos los bandos. Observemos ese caos, congelemos la imagen de todo un pueblo combatiendo y hagámosnos una pregunta: ¿puede ser un simple juego válvula ritualizada de un constante malestar? ¿Estamos asistiendo a la dramatización de una mal soportada vecindad? ¿Son la crispación, el correr y el chocar, el polvo y el desconcierto, las caídas y los empujones, la intencionalidad y el miedo, representaciones de las tensiones y envidias, de los desafectos y la competencia diarios?

Un repaso a la variada y rica galería festiva y ritual de Villafrechós podrá aclarar, al menos en parte, las incógnitas formuladas.

---

(1) CARO BAROJA, J.: El Carnaval. Taurus. Páginas 147-8.

(2) BAROJA: Op. ctd., págs. 110 y ss.

(3) Cita tres modalidades enterrado, colgado y corrido. En Caro Barroja. Op. ctd.

(4) DIAZ VIANA, Luis: Juegos de Gallos: Formas, textos e interpretaciones. Revista de Folklore, n.º 24. Caja Popular de Ahorros de Valladolid. Valladolid.

(5) BLANCO, Carlos: Las Fiestas de aquí. Ambito. 1983.

(6) CID CEBRIAN, J. R.: Los Quintos. Revista de Folklore, n.º 38. Caja de Ahorros Popular de Valladolid. Valladolid.

(7) CID CEBRIAN: Op. ctd.

(8) Un ejemplo puede ser ilustrativo: en Mucientes, durante los carnavales del 87; las mujeres denunciaron y juzgaron al equipo de fútbol local, a la programación de actos culturales y al problema del agua en las viviendas.

(9) DIAZ VIANA, L.: Op. ctd.

(10) DIAZ VIANA, L.: Op. ctd.

(11) CARO BAROJA: Op. ctd.

(12) CARO BAROJA: Op. ctd.

(13) "La razón por la que se ha introducido correr gallos por Carnestolendas es, según algunos, porque se han comido aquellas fiestas las gallinas, y porque no quede solo y viudo... Otros dicen significar en esto la mortificación del apetito carnal por cuanto este ave es lujuriosa y con tanta lujuria que el hijo mata al padre sobre cual de los dos montará a la gallina." Sebastián de Covarrubias. Tesoro de la Lengua. 1611. citado por Baroja en Op. ctd.

Otra forma de expresar el rechazo a la carne no cuenta necesariamente con la presencia del gallo. En Valoria de Buena durante el Lunes de Carnaval se celebraba la fiesta denominada "Carnefuera": los niños de la localidad se reunían en los picos y montes inmediatos al pueblo para consumir chorizo y fumar. La fiesta parece que tiene la intención de alejar la carne del pueblo en tiempos de Cuaresma. (Felipe Panelas. Corresponsal de "El Norte de Castilla", en Valoria).

(14) CARO BAROJA: Op. ctd.

(15) CARO BAROJA: Op. ctd.

SEGMENTACION Y PARTICULARIDAD

Al presentar la fiesta que los quintos llevan a cabo en Villafrechós, ha sido mi intención resaltar fundamentalmente dos aspectos: por un lado, la constitución de un grupo de identidad cerrado y bien definido y, por otro, la posibilidad de que el ritual festivo sea testimonio de rivalidades y divisiones intracomunitarias. A continuación voy a redundar en ambos puntos, subrayando la existencia de grupos específicos y excluyentes y la celebración de ritos y fiestas que, lejos de borrar cotidianas diferencias, aumentan y clarifican la separación entre los diversos colectivos que integran el vecindario.

LA CALLE

A un nivel puramente espacial, físico, Villafrechós presenta una fragmentación urbana tan corriente como la de cualquier otro pueblo de nuestra geografía. La villa queda dividida por grupos de calles que conforman barrios más o menos establecidos y así reconocidos por sus habitantes. La vecindad inmediata resalta por sus connotaciones afectivas, por los intercambios de ayuda mutua (1) y por el conjunto de intereses comunes respecto de ciertos servicios. En suma, «la calle formaliza un modo específico de existencia, organiza segmentos de la experiencia cotidiana y del vivir de sus vecinos; lo pragmático y lo necesario, el uso del común espacio, el estar siempre a la vista y a la mano generan relaciones recíprocas» (2).

¿Cómo ritualiza el vecindario de Villafrechós esta fragmentación residencial? O dicho de otro modo, ¿qué mecanismo simbólico da espiritualidad y santifica la unión vecinal? Las respuestas a estas preguntas creo que pueden hallarse en lo que los vecinos denominan Coros. Los Coros hacen referencia al conjunto de personas que reciben y mantienen con sus limosnas las capillas que con la imagen de la Sagrada Familia recorren diariamente las casas del pueblo. Existen un total de cuatro Coros y, por tanto, cuatro capillas, cuyos componentes son mayoritariamente vecinos de un mismo barrio. De este modo, cada imagen visita mensualmente y de forma circular todo el grupo de vecindad marcando límites precisos y reservando la protección de lo sagrado para quienes forman parte del pequeño universo que es el barrio. En definitiva, y en palabras de C. Lisón Tolosana, «esta apropiación de lo sagrado esconde toda una trama de relaciones solidarias que sobrepasando los clanes familiares, no alcanza, sin embargo, al conjunto total de los vecinos. La calle tiene interioridad; las calles

son escenarios de la rotura del «nosotros» en pequeños «vosotros», porque cada calle es un tirón centrífugo exclusivo que fomenta y robustece modos de convivencia más intensos e íntimos que los comunitarios» (3).

LAS COFRADIAS

Pero la segmentación no termina aquí. Si todas las posibles causas de fragmentación local hubieran de reducirse a hechos tan escasamente conflictivos como son el lugar de residencia o la entrada a quintas de un sector mínimo del pueblo, lo más seguro es que nos encontráramos ante un modelo de comunidad ideal y extrañamente uniforme, donde la convivencia, lejos de ser «uno de los problemas más antiguos y rebeldes de la Humanidad» (5), presentaría rasgos certeros de armonía.

El estudio de algunas instituciones religioso-populares, sin embargo, va a servirnos para reconocer otros motivos de oposición interna, otras causas mayores y menos proclives al acuerdo que conducen irremediablemente a la desunión y, a veces, al conflicto.

Actualmente, Villafrechós cuenta con cuatro cofradías, de las cuales tres van a ser objeto de análisis en el apartado que ahora nos ocupa. No obstante, y pese a su desaparición, quisiera hacer breve mención a otro grupo de cofradías que por sus cometidos y celebraciones encajan y apoyan coherentemente la tesis aquí presentada.

La Cofradía de Animas y la Cofradía del Corpus son dos ejemplos de instituciones religiosas en las cuales el protagonismo de sus celebraciones, así como los fines de su fundación, recaen en seres que por razones obvias no son los mismos que aquellos que componen y dan vida a la cofradía. El caso de la primera es común a muchos pueblos españoles, y hasta hace poco su importancia dentro del abanico de organizaciones e instituciones religiosas era de primer orden. En Villafrechós, la Cofradía de Animas costeaba por medio de un cepillo un novenario de misas. Función del Mayordomo era la petición semanal de limosna por todas las casas del pueblo. Para el día de Todos los Santos se reservaba la visita al cementerio, y durante la noche de Difuntos se hacía tañer monótona e insistentemente la campana de la iglesia. La comunidad de los muertos, en brillante y sonora metáfora, tenía también su espacio y presencia en la comunidad. Y se significaba y diferenciaba de modo tan acusado y crónico como cualquiera de los otros grupos del vecindario.

La Cofradía del Corpus presentaba una interesantísima disparidad entre los destinatarios de la festividad del Corpus y los componentes de la institución. La fiesta del Corpus, como ocurre con el Día de Difuntos, se encamina a privatizar la divinidad en un determinado colectivo. La bendición de los niños se encarga de convertir a este grupo indefenso y desorganizado en un momentáneo segmento de población coherente. Los niños expuestos en las entradas de las casas son reconocidos uno tras otro por la procesión que recorre las calles. Reclaman la atención de todos y, lo que aún es más importante, reflejan un potencial de renovación futura indispensable para la continuidad y permanencia del pueblo. Los niños, como los difuntos, los quintos, los ganaderos y los labradores, tienen su día y su fiesta; se constituyen en parte y adquieren simbólicamente su especificidad.

La Cofradía del Corpus, como ya está apuntado, tenía otra cualidad: su constitución. Conocida como la Cofradía de los Ricos, la institución se conformaba con vecinos de «status» elevado y niveles económicos altos. Siguiendo el principio de no coincidencia y, por tanto, procurando resaltar su ser y particularidad, la Cofradía trasladaba su fiesta al domingo siguiente a la festividad del Corpus. Con el tiempo, el gasto que suponía servir el convite hizo que la Cofradía fuera perdiendo fuerza, hasta desaparecer (5).

Por último, y dentro de este subgrupo de cofradías ya inexistentes, la Cofradía de Curieses se constituía como la titular de la Virgen del mismo nombre. Curieses fue un pago de Villafrechós que como entidad separada del pueblo hubo de configurarse como un mundo menor y singular dentro de la comunidad. Su propia identidad reclamaba, por tanto, un patronazgo específico y un proceso ritual exclusivo. Estos toman forma en la Virgen de Curieses y en la festividad denominada Curiesada, que tenía lugar el lunes anterior al día de la Ascensión. Pese a la desaparición del pago, las curiesadas han seguido celebrándose, y si bien en la actualidad su significación diferenciadora no es la de antaño, es decir, pueblo-pago, la función del ritual continúa intentando establecer fronteras y divisiones entre distintos grupos. En efecto, las curiesadas se celebran hoy en día como meriendas campestres que aglutinan, por un lado, a la juventud soltera y, por otro, a grupos familiares más o menos extensos. Mientras aquélla se desplaza unos cuantos kilómetros allende el pueblo, éstos se desperdigan por los campos colindantes a la villa.

Hemos llegado, finalmente, al estudio de aquellas cofradías que aún perduran y que de forma más evidente pueden darnos testimonio del enfoque popular sobre la dialéctica nosotros-vosotros, unidad-diversidad.

Al iniciar mis primeras investigaciones de campo en Villafrechós, supuse que la confección de un inventario festivo sería una buena plataforma desde la cual profundizar y recabar mayor información sobre la totalidad del ciclo ritual y festero del pueblo. En esta tarea, y a la vista de la riqueza y variedad de datos, me sorprendió la ausencia e incluso el desconocimiento de la tan celebrada y revitalizada fiesta de las Aguedas (6).

Sin embargo, el hecho de que en Villafrechós las mujeres no cuenten con el patronazgo por excelencia del sexo femenino ni celebren, por tanto, un rito de tintes involucionistas y de marcado tono carnavalesco, no significa que como tal, el conjunto de mujeres no constituya una parte independiente del total de la comunidad. Una simple visión de la vida diaria de la villa sería suficiente para advertir que las mujeres mantienen un tipo de actividad distinto al del hombre; que su distribución espacial corresponde al mundo interior de la casa y que, en definitiva, sus roles, «status» y significación social les confiere la categoría de grupo segmentado, poseedor de atributos propios y, en consecuencia, creador de sus exclusivos símbolos y celebraciones. En un pueblo donde la religiosidad católica es tan acusada no debe extrañar que las mujeres hayan escogido como institución propia una cofradía que en su carácter y en sus cometidos difiere tanto de las «paganizantes» Aguedas y su lúdica y bullanguera fiesta. No obstante, en algo coincide la Cofradía del Carmen de Villafrechós con las cofradías aguederas: la sola admisión en su seno de mujeres. La barrera que separa a su sexo del masculino le concede una de las pocas oportunidades de asociacionismo institucionalizado. La Cofradía del Carmen, por lo demás, es eminentemente religiosa. Dedicada al culto de la Virgen, sus actividades se reducen a la organización de novenas y a la celebración de su fiesta el domingo más inmediato al 16 de junio, día en el que tiene lugar la misa con sermón.

En oposición a la Cofradía del Carmen, las cofradías de San Isidro y del Rosario admiten sólo a hombres. Pero la importancia de ambas no radica en su carácter sexista, sino en el tipo de ocupación que poseen sus miembros. Ahora bien, en un pueblo donde la base económica descansa en la ganadería y en la agricultura, la existencia de cofradías propias de pastores y labradores no debe ser advertida únicamente como manifestación de cierta religiosidad gremial. La Cofradía del Rosario cuenta en la actualidad con nueve miembros, los cuales han de ser obligatoriamente pastores. Celebran fiesta el primer domingo de octubre. Consiste ésta en misa matutina y procesión por la calle del Convento. A la tarde se sirve un refresco. El lunes siguiente hay misa en memoria de los cofrades difuntos y una comida de hermandad ofrecida por el mayordomo del año.

De mayor envergadura, la Cofradía de San Isidro está compuesta por 35 labradores. La cofradía celebra su fiesta el 15 de mayo, con misa solemne, procesión por la pradera de la ermita y refresco servido por los mayordomos titulares.

Virgen del Rosario y San Isidro presiden y fomentan rivalidades y pluralismo interior; la divinidad es flexible y puede privatizarse en zonas de extensión variable, pero siempre en correspondencia con la fragmentación social real. Ganaderos y labradores piensan y simbolizan sus propias diferencias en términos de una estructura festiva dualista. Cada uno de estos segmentos viene activado y simbolizado por un santo protector exclusivo con su correspondiente fiesta. Las cofradías y sus celebraciones definen quién es miembro y quién no del grupo ocupacional, manifiestan la tendencia general a la escisión y a la diferenciación observable.

Posesión de imágenes, exclusividad en fiestas y en pertenencia a instituciones, protagonismo, días señalados para colectivos concretos, son exponentes claros de diferenciación intragrupal. Sagrados Corazones dividen barrios, núcleos de vida formados por personas y casas. Cofradías separan oficios a veces enfrentados y sexos no siempre reconciliados. Fiestas rivalizan en fe y devoción hacia un abogado que es propio de un grupo y a él sólo protege y beneficia.

La individualidad, la afirmación del grupo más primario, la defensa del medio de vida y de la posición que otorga, la condición sexual y la edad se significan y representan por medio de contraposiciones simbólicas, de extraposición de intereses, de ausencia de solidaridad y de exclusión consciente. En suma, de un universo escasamente en equilibrio, emocional y anímicamente víctima de un machacón malestar.

Pastores pleitan con labradores (7), jóvenes retan, desobedecen y llaman la atención de los adultos; las familias dejan de dirigirse la palabra y las mujeres se agrupan en tareas pías y devotas de su sola competencia. El pueblo bulle con más o menos intensidad en enfados, provocaciones, murmullos, críticas, vigilancia, discusiones y maneras propias de ambientes tensos y no congraciados. Todo ello es, entre otras, una de las imposiciones que la comunidad hecha para subsistir impone a los hombres.

Que la comunidad soporte esta premisa, que se sobreponga a fuerzas destructoras internas y convierta a sus miembros en «hijos del pueblo» son las únicas armas que el grupo dispone para sobrevivir. Con ellas está obligado a hacerlo y con ellas continúa haciéndolo.

Otras fiestas, otros ritos y otras instituciones ilustrarán el triunfo laborioso del nosotros como pueblo frente a las amenazas que desde dentro y fuera se ciernen sobre él.

---

(1) Sobre el aspecto de la solidaridad vecinal es sumamente interesante el trabajo realizado por Sandra Ott en un pueblo del Pirineo vasco-francés. En su libro titulado El círculo de montañas hay una exhaustiva descripción del concepto de Primer Vecino y la serie de prestaciones asimétricas y anuales que dicha relación conlleva. Citado por el Profesor Kavanagh en el II Seminario de Cultura Popular en Castilla y León. Valladolid, abril 1986.

(2) LISON TOLOSANA, C.: Antropología Social y Hermenéutica. FCE-1983, pág. 64.

(3) LISON TOLOSANA, C.: Op. cit., pág. 65.

(4) LISON TOLOSANA, C.: Antropología Social. Reflexiones Incidentales. C.I.S. Siglo XXI-86, pág. 22.

(5) La desaparición de fiestas y de cofradías por el elevado coste económico que supone su mantenimiento ha sido tratado por Waldemar R. Smith en su obra: El sistema de fiestas y el cambio económico. FCE. México-81.

(6) La ausencia de cofradías de Agueda es extensible a toda la comarca de Tierra de Campos.

(7) Incluyo al completo las noticias aparecidas en "El Norte de Castilla". Su autor, quizá de forma inconsciente, ilustra el texto con una foto de la Ermita de la Virgen de Cabo, patrona de la Villa.

LA EXPRESION DE LA UNIDAD

En el apartado anterior hemos podido constatar cómo la comunidad presenta síntomas de fragmentación interna y cómo la experiencia del vivir cotidiano conlleva tensiones y conflictos. Hemos advertido igualmente cómo ciertos ritos e instituciones operan en el sentido de reafirmar peculiaridades, afinidades excluyentes y pertenencia a grupos menores que oponen a unos vecinos con otros.

Pese a ello, la evidencia nos demuestra la inviabilidad de la comunidad humana sin la actuación de fuertes mecanismos de cohesión que superen y borren a aquellas otras fuerzas que debilitan y entorpecen el proyecto común que es el pueblo. Escribe L. Tolosana: «Los rituales aislacionistas son ciertamente numerosos, pero siempre hay que considerarlos como 'pars in toto'. Casi siempre a un ritual de separación sigue otro de enlace o fusión» (1). La cita nos sirve perfectamente para iniciar el estudio de aquellas otras fiestas e instituciones que han de reflejar la solidaridad comunal, el apego al grupo como un todo y la subordinación de los pequeños «vosotros» en un único «nosotros» homogéneo y duradero.

LA CALLE

Si la fragmentación vecinal en barriadas tomaba forma ritualizada a través de la pertenencia a un determinado coro, la idea de vecindad que debe superar esta división para alcanzar la imagen global del pueblo posee un mecanismo ritual propio y también basado en la circulación puerta a puerta de un ser sagrado. Existe, efectivamente, una capilla con la estampa de la Patrona de Villafrechós que todos los lunes recorre casa por casa el conjunto de viviendas de la villa. La visita que efectúa la Virgen de Cabo a sus fieles borra cualquier anterior división y, a su vez, borda un sendero espiritual y afectivo que engloba a la vecindad entera, destruye límites entre hogares y crea uno nuevo y superior respecto a la pertenencia al pueblo.

La función de la capilla no termina aquí, sino que cumple un cometido social de importancia manifiesta. El cargo de ermitaña, aquella mujer que se ocupa de cuidado y limpieza de la ermita y del recorrido semanal de la Virgen, es un cargo de por vida y retribuido que se otorga a personas con escasos medios económicos. Los vecinos, con sus limosnas y con el pago de misas especiales, contribuyen al bienestar de la ermitaña y su familia. Pero es por medio de la Virgen de Cabo por lo que esta «relación laboral» puede llevarse a buen término. De modo que su cometido queda aún más realzado, ya que no sólo une hogares, sino que por medio de ellos alivia la situación de penuria de alguna familia.

COFRADIAS

De forma similar a la anterior, el pueblo de Villafrechós ha sabido crear un método por el cual la fragmentación y exclusividad que refle-

jaban las diversas cofradías estudiadas se vieran superadas por medio de una cofradía que facilitara la pertenencia por igual al labrador y al ganadero, a la mujer y al hombre (2) y al joven y al adulto. Se trata de la Cofradía de Nuestra Señora de Cabo, Patrona de Villafrechós. La cofradía, desde un punto de vista «emic», es la más importante de todas las existentes, y sus cometidos y celebraciones superan a los asignados a cada una de las restantes.

La Virgen de Cabo, como «Madre y Señora de este pueblo agraciado» (3), va a conseguir diluir atributos específicos, diferencias ocupacionales y enfrentamientos, en una única cualidad que iguala y acerca a todos bajo una misma condición. La semanticidad de las palabras vale más que cualquier otra explicación. La Virgen, como Madre de los vecinos del pueblo, convierte a éstos en hermanos. Y no sólo son todos hijos de una misma Madre, sino también de un padre común: el pueblo. Padre, Madre e Hijos conforman la Familia Villafrechós, que como tal está obligada a superar rencores y desafectos, procurando limar envidias y colaborando al bienestar de todos: «Conviéneles también, para la propia felicidad y bienestar de todos, que se amen muy de corazón unos a otros..., haciéndose bien unos a otros, alegrándose en verdad de sus prosperidades, sintiendo de corazón sus males y ayudándose todos a sus prosperidades como Hijos de una misma Madre...» (4).

La solidaridad comunal ha ganado la batalla a lo que L. Tolosana denomina «singularidad plural». Dentro de la comunidad viva, todos aquellos sectores que reclamaban su especificidad han dejado a un lado sus santos e instituciones, sus fiestas y ritos particulares, para integrarse y colaborar en un proyecto superior y de mayor trascendencia, que abarca a la totalidad del pueblo. Pero ¿qué ocurre con la comunidad de los muertos? ¿Participa de algún modo en la integración que han llevado a cabo los miembros vivos del pueblo? La respuesta es afirmativa, aunque sea obvio que su aportación es más simbólica y testimonial que efectiva: «Tiende también al aumento y conservación de estos (obsequios y amor) para con su dulce Madre y Patrona, hallarse junto a su ermita y santuario ,el cementerio de la población, lo cual hace ver que ni en la muerte quieren separarse de su refugio y protectora...» (5).

CELEBRACIONES

Si la segmentación se ha visto superada por medio de una sola cofradía, parece necesario que la definitiva unión presente manifestaciones rituales y festivas que redunden en esta idea y sean capaces de transmitir a propios y extraños la deseada integración colectiva.

¿Cuándo tienen lugar tales demostraciones? ¿Cómo encajan los diversos grupos en la dramatización del ritual? ¿Qué detonantes promueven la participación comunal? Un breve repaso a las siguientes celebraciones servirá para aclararnos, al menos en parte, tales incógnitas.

Con las Rogativas y durante la Bendición del Campo encontramos dos claros ejemplos de ritos colectivos en los cuales la finalidad última y más importante es el asegurarse la protección y la ayuda de la Santa Patrona.

Las Rogativas se celebran, por lo general, ante la escasez de lluvias, y tienen una duración de nueve días. El riesgo que la sequía significa para la vida y bienestar del pueblo obliga a sus habitantes a fundirse en una sola voz y a olvidar intereses particulares. Las Rogativas son solicitadas por el puebo entero al Ayuntamiento, y aunque el protagonismo en los actos recae sobre un grupo de niñas adolescentes, es la comunidad toda quien suplica la llegada del agua:

«Que mandes agua copiosa
fervientes todos pedimos.
Y en ti la esperanza puesta
humildes nos despedimos.

El hambre nos amenaza
y si nos has olvidado
tendremos en este pueblo
los males que deploramos» (6).

La petición encierra no sólo el deseo de lluvia. Esta traerá una buena cosecha y pasto suficiente para el ganado, efectivamente. Pero más allá de esto, conseguirá que el pueblo mantenga su lograda cohesión y la armonía por todos imaginada: «Agua, Madre Divina, para que tengamos abundancia y paz en nuestras casas y caridad con nuestros paisanos» (7).

La Bendición del Campo es quizás el ritual en el que más claramente observamos la subordinación de todas las partes aludidas con anterioridad a la globalizadora idea de comunidad total. Cofradías menores y sus Santos y Vírgenes correspondientes, edades y sexos, intereses opuestos o simples diferencias ordinarias, se difuminan y pierden relevancia ante la importancia y el valor que se otorga a tal ceremonia. Esta se lleva a cabo el Lunes de Pentecostés, y es organizada por la Cofradía de Nuestra Señora de Cabo. A grandes rasgos, su desarrollo es el siguiente. A primera hora de la tarde, el pue-

blo se dirige hacia la ermita de Cabo, situada en las afueras de la villa. Considerada como la segunda fiesta en importancia del ciclo anual, acuden las autoridades municipales y hay lanzamiento de cohetes. En el arco central de la fachada de la ermita los quintos del año han colocado un vistoso entramado de ramas, del cual cuelgan rosquillas, naranjas y pañuelos de mujer. Se reza el Rosario y tras él se inicia la procesión. En ella están presentes todas las insignias de las cofradías existentes y las imágenes de sus santos y vírgenes patronos, si bien hay especial diferencia en la altura en que éstos son transportados respecto a la que pertenece a la Virgen de Cabo. Los hombres abren la comitiva y son seguidos por las mujeres y el cura. Se camina rezando las letanías, y tras una marcha de doscientos metros, la procesión se detiene. Se bajan todas las imágenes, a excepción de la Virgen de Cabo. El cura reza algunas oraciones y a continuación bendice a los presentes y al campo. El grupo femenino abre un pasillo por el que pasan los hombres portando las imágenes. De regreso a la ermita, las mujeres van cantando a la Virgen, y al llegar a la pradera de la entrada se lanzan cohetes y se canta la Salve. Ahora son los hombres quienes se apartan para permitir el paso al interior del santuario a las mujeres. Durante la ceremonia se ha buscado un instante para orar ante el cementerio anejo a la ermita. Los quintos no han participado en la procesión, permaneciendo en todo momento a la entrada. Cuando la bendición parece concluida, se encaraman al arco y reparten, especialmente a los niños, las rosquillas y naranjas.

La Bendición del Campo, innecesario es decirlo, va destinada a la consecución de una provechosa producción que logre la prosperidad y el bienestar de la comunidad. Por tanto, el protagonismo y las invocaciones recaen en una Abogada común y superior a cualquiera de los otros patrones sectoriales. La fiesta de ese día no es excluyente ni privativa de grupo alguno. Tras el conflicto, la división sexual o el ritual propio de la edad, se produce la cohesión, no obligada, sino servida por la tradición. Los papeles varios e inclusivos, por lealtad y en beneficio común, se acoplan en un tipo ideal de comunidad donde se armoniza la idea del pueblo.

Hemos llegado, para finalizar, a la Fiesta que por antonomasia es reconocida como la mayor y más importante de cuantas se celebran en Villafrechós. Nos estamos refiriendo a las fiestas patronales de septiembre, «donde muy especialmente brilla con esplendor y aparato el amor y obsequios de estos fieles para con su majestuosa Reina y Madre» (8).

El análisis pormenorizado de la fiesta mayor de un pequeño núcleo rural bien merecería por sí solo todo un trabajo en el que indagar y explicar la variadísima gama de actos que la componen, los múltiples efectos sociales y económicos que conlleva y, en definitiva, las alteraciones y transformaciones que su desarrollo produce en la vida y en el pulso ordinarios de la comunidad.

Me interesa resaltar, no obstante, los aspectos más puramente emotivos que subrayen la idea hasta ahora aquí desarrollada: el triunfo final del «nosotros» frente a fisuras internas. En este sentido son de gran validez las palabras de H. Velasco: «La fiesta es, en definitiva, una expresión de cohesión social y económica. La fiesta se celebra en honor de sí misma. Se celebra al 'ser' sociedad dispersa que ahora se congrega» (9).

La fiesta provoca, en primer lugar, una excitación y una ilusión que queda reflejada de forma magistral en la alegría de cientos de rostros y en el jolgorio de los bailes públicos. Cantos, risas, cuerpos unidos en rítmico movimiento, abrazos y besos, carreras y caídas que producen carcajadas; música y sonidos festivos de cohetes inundan un marco que ha sido transformado por completo. El pueblo en fiestas es, ante todo, un pueblo feliz. Y si esto es así, es porque todos sus hijos han entendido que no hay nada equiparable a ser miembro de la comunidad (10).

La fiesta exige, por otro lado, el cese de las enemistades. «Las rencillas tienen que ser perdonadas y olvidadas a la puerta del contrario» (11). Las invitaciones cruzadas, la comensalidad, la manta que se comparte a la madrugada o el corte que se hace al toro evitando una cogida, expresan de forma visual y certera todo cuanto podamos decir sobre la ayuda comunal y el sentir solidario que el tiempo de fiesta revive y proclama a los cuatro vientos. Es en estos y otros actos afines donde mejor podemos ver la realización de tan ansiada y difícil hermandad. Hermandad que se fundamenta, ante todo, como necesidad frente a la hilaridad de sentirse «nada» ante ojos foráneos. En efecto, la fiesta, por último, confiere a la comunidad interidad y afirmación frente a unidades externas. La Virgen de Cabo, la procesión a su ermita y las celebraciones en su honor operan como poderosos símbolos locales señalando quién es miembro y quién no de la comunidad.

Si durante las Rogativas y la Bendición el pueblo toma conciencia de su ser como unidad, renunciando cada pequeño grupo a su parcela de especificidad con la Fiesta se exhibe y celebra tal logro. Y, además, se intenta demostrar al exterior las virtudes de que la villa goza. Calles y casas engalanadas, inclusión de toros en los festejos, variadas sesiones de baile y hospitalidad generosa se despliegan ante los visitantes para que acaben empapándose de la idea de prosperidad del pueblo. Y no sólo eso: el fervor hacia la Virgen, la fuerza y destreza de los hombres al bendecir con el pendón de la cofradía a la Patrona, la belleza de las mujeres o el correr y cortar con bravura a los toros, son otros tantos símbolos que hablan de un vecindario sano física y espiritualmente (12).

QUINTOS E INTEGRACION

Inicié el presente estudio con un ritual propio de Quintos por considerar que la plasticidad y sensorialidad que de él emanaban rellejaban de forma certera aspectos negativos de la vida diaria y obligada del pueblo elegido para este trabajo. Continué posteriormente buscando en todos aquellos síntomas de fragmentación y oposición intracomunal que tomaban cuerpo y simbolismo en asociaciones, santos, y vírgenes y ritos y celebraciones exclusivistas y sectoriales. He descrito, por último, la superación de diferencias y conflictos por medio de aglutinadoras instituciones y festividades, en las cuales, como si de un puzzle se tratara, cada sector encuentra su lugar y cometido.

Quiero terminar haciendo de nuevo referencia a los Quintos. De ellos nació la idea para esta investigación y con ellos considero cerrado el análisis. Los quintos no limitan su actividad festiva al ritual denominado «colgar gallinas», sino que, muy al contrario, poseen numerosas celebraciones tanto propias como en unión del resto del vecindario. A ellas voy a referirme muy brevemente, con el ánimo de ilustrar cómo este grupo de acusada identidad social evoluciona desde posturas disfuncionales a situaciones en las que su papel es el de mayor voluntad integradora (1).

El año festivo para los quintos se inicia el día 17 de enero, festividad de San Antón. Se considera tal fecha como la del santo de todos ellos, y a tenor del significado que esto conlleva, es fácil suponer el trato burlesco que reciben por parte de los adultos. Bromas y felicitaciones peyorativas ridiculizan a la recién nacida quinta, que, no obstante, y gracias a ello, comienza a desarrollar su fuerte sentido de grupo. Su reacción no se hace esperar y, como es natural, ésta adquiere tintes de revancha y de autoafirmación. Roban y pasean alocadamente un carro por las calles del pueblo; cometen travesuras de grado diverso y, en definitiva, adoptan una clara disposición combativa que a la par que los enfrenta con el mundo adulto, les sirve para significarse como grupo aparte y peculiar.

Durante los Carnavales, la quinta redobla e intensifica su sentimiento de particularidad. Se come y se duerme juntos, se organizan bailes propios y se entrega un obsequio común a la Patrona. Por otro lado, se continúa la batalla iniciada tiempo atrás contra los mayores. Refinando las bromas y aumentando el valor de lo sustraido, la quinta crea situaciones tensas en

---

(1) LISON TOLOSANA, C.: Introducción a la Antropología Cultural en España.

(2) La pertenencia de mujeres a la Cofradía de Cabo estuvo prohibida hasta hace un año. Esta circunstancia, lejos de contradecir la tesis expuesta, creo que sirve para refirmar la idea de integración que se ha dado a la institución ya que el fin de la prohibición puede considerarse un logro estrechamente unido a otros avances conseguidos por la mujer en el medio rural.

(3) Devota Novena a María Santísima en su Natividad o sea Ntra. Sra. de Cabo, bajo cuyo título la venera como a su Madre y Patrona el piadoso vecindario de Villafrechós de Campos. Valladolid, 1949.

(4) Devota Novena a María Santísima en su Natividad. Valladolid, 1949.

(5) Devota Novena a María Santísima en su Natividad. Valladolid, 1949.

(6) Versos para el Ramo, La Despedida. Versos recogidos de viva voz en Villafrechós. Navidad, 1980.

(7) Oración pidiendo agua. En Devota... Valladolid, 1949.

(8) Devota Novena... Valladolid, 1949.

(9) Conferencia pronunciada por el profesor Honorio M. Velasco en el III Seminario de Cultura Popular de Castilla y León, organizado por el ICE de la Universidad de Valladolid y la Junta de Castilla y León. Valladolid, abril, 1986.

(10) "El pueblo entero reunido, celebrando a su patrona, se convierte en una unidad festiva, es decir, en una comunidad exhuberante en emotividad, en una comunidad ideal, total, que dura tanto cuanto la fiesta. Se han transformado los vosotros plurales en un nosotros singular, la exclusión en inclusión, la particularidad en generalidad, la periferia en centro". C. Lisón Tolosana: Antropología Social y Hermenéutica. FCE, 1983, pág. 68.

(11) LISON TOLOSANA, C.: Introducción a la Antropología Cultural en España.

(12) Como reverso de la moneda, aunque insistiendo en el mismo binomio pueblo-exterior, podríamos citar las peleas de la juventud con los forasteros o la poco delicada adulteración de limonadas preparadas exclusivamente para los ajenos a las peñas.

la vida cotidiana de pueblo (2). Y logra, en su papel de detonantes, que el pueblo entero, reunido en una de las plazas del lugar, estalle en una violenta y fugaz algarada. La desunión y el enfrentamiento rituales están servidos de su mano. A partir de entonces las posteriores intervenciones de la quinta irán encaminadas a facilitar no sólo su integración en la comunidad, sino la de los demás sectores. Veamos cómo ocurre.

La colocación del Mayo supone un nuevo paso en la consolidación de la quinta como grupo. Sin embargo, su intención ahora es bien distinta a la observada con anterioridad. No se trata ya de molestar al resto del vecindario ni de alborotar el tiempo y el espacio cotidianos. La colocación del Mayo es un requisito para acceder, según manda la tradición, a la nueva categoría de adulto a la que la joven quinta aspira. Dice Honorio M. Velasco: «(En la colocación del Mayo), es de advertir que no es cada individuo, sino cada quinta la que es sometida a prueba» (3). Y continúa: «La consolidación de los rituales de mayo como ritos de paso es clara. Las quintas han llegado a sintetizar la transición de muchachos a adultos» (4). He aquí, pues, una primera prueba de la voluntad final de la quinta por entrar a formar parte como categoría bien definida de la estructura social del pueblo. Pero, además, su deseo es hacerlo de forma correcta, según cánones heredados y siempre con la intención de superar las actuaciones de quintas anteriores. De modo que la habilidad y fuerza en el levantamiento del mayo, la robustez de éste y la solidez final de su colocación intentan demostrar a la vecindad entera la valía de la quinta, la confianza que en ella pueden depositar los miembros adultos del pueblo. Aún hay más. Con la colocación del mayo la quinta comienza a tender una serie de redes solidarias a niveles diferentes con sus convecinos. El rito es, en primer lugar, bienvenido y celebrado por toda la comunidad. Su realización nos habla de expectación colectiva, de inicio de galanteos y de diversión y asombro generalizados. Y también nos dice mucho acerca de su colaboración. Escribe H. Velasco, citando a Precourt: «La intervención en estas pruebas de iniciación no sólo de quintos, sino de mayores encargados de transmitirles las técnicas hacen de estos rituales reproducciones de una transmisión cultural no necesariamente verbalizada, que articula a las personas en la estructura de un sistema particular cultural» (5). Realmente es sólo con la ayuda y el consejo de quintas pasadas como la actual puede llevar con éxito su cometido. Y se logra el paso, la integración definitiva, del es por medio de tal relación cooperativa como joven quinto a la vida «importante» del mundo adulto.

En este recorrido de integración gradual que ha llevado a la quinta desde posiciones marginales y combativas a una recién nacida voluntad de pertenencia armónica a la comunidad, llegamos, para finalizar, a la demostración más clara y evidente de que dicha intención es real. Si, como afirma L. Tolosana: «La pequeña comunidad es el «locus» privilegiado de relaciones humanas, de vecindad afectiva, en intercambio, en colaboración y subordinación» (6), la intervención de la quinta en la Bendición del Campo es la mayor expresión de todas las cualidades por él citadas. La quinta ha permanecido en vela toda la noche anterior a la puerta de la ermita custodiando a la santa Patrona; ella ha confeccionado y colocado el hermoso arco vegetal que adorna el templo en donde se venera a la Virgen y se ha mantenido en todo momento a la puerta del edificio, siendo el último grupo en abandonar el lugar finalizada la ceremonia. Su sacrificio y su lealtad a la tradición han contribuido de forma notable a la realización de un rito de transcendental importancia para el futuro del pueblo (7). Si hace escasamente unos meses la quinta sobresalía por su capacidad de crear desorden y molestar, su recién expuesta participación en la Bendición del Campo ilustra bien a las claras su definitiva cohesión con el pueblo y la validez e importancia que para éste tiene el joven sector masculino conocido como la «Quinta del Año».

---

(1) La importancia de ser quinto puede no ser comprendida en núcleos urbanos. Según testimonios recogidos por mí en Simancas, durante la fiesta de quintos del año 89, pude constatar que la valoración más generalizada respecto a la condición de ser "quinto" era su carácter de exclusividad. Aquella era "su fiesta" y lo era "unicamente una vez en su vida". Un joven quinto se desplazó desde Andorra, su lugar de residencia, con la intención única de asistir a la fiesta. Por otro lado, el espíritu de la quinta y los lazos que crea suelen mantenerse durante años enteros, no siendo extraño ejemplos como el que sigue: "Los quintos de 1962 celebrán en Paredes las bodas de plata". "El Norte de Castilla", 1-3-1987.

(2) El exceso en que puedan incurrir los quintos con sus bromas y actividades ha sido recogido en varias ocasiones por la prensa vallisoletana como motivo de noticia destacable. Hace 75 años, un quinto hirió de muerte a la esposa del secretario del Ayuntamiento de Pinilla de Campos al descargar sobre ella una carga de perdigones. ("El Norte de Castilla", 24-2-1912). Más recientemente aparecían en el diario citado los siguientes titulares: "Malestar entre los vecinos por las 'bromas' de los quintos" (Tudela de Duero) y "Los quintos

perturban las actividades del Instituto de FP" (Navas de la Asunción).

Llevado al terreno de la explicación antropológica, Lisón Tolosana considera "de este modo, los quintos, ensayan y practican la canalización cultural del desorden". (Antropología. Reflexiones Incidentales. (C.I.S. siglo XXI, 1986, página 19).

(3) M. VELASCO, Honorio: Las Fiestas como procesos de identidad. Revista Universidad y sociedad. Centro UNED. Madrid, 1984, pág. 342.

(4) M. VELASCO, Honorio: Op. ctd., pág. 342.

(5) M. VELASCO, Honorio: Op. ctd., pág. 342.

(6) LISON TOLOSANA, C.: Antropología Social y Hermenéutica. F.C.E. México, 1983, pág. 77.

(7) Esta misma idea, expresada en pasado, es recogida con acierto por Luis Díaz Viana: "Tradicionalmente, los quintos se ocupaban de realizar los preparativos que ciertas costumbres exigían, eran como una especie de intendentes de lo tradicional". En Ritos y Tradición oral en Castilla y León. Ambito, 1984, pág. 28.

EL RELOJ DE LA PASION

V. Fernández Marcos

El Reloj de la Pasión es un poema que se canta en Villanueva de las Manzanas el día de Jueves Santo, por la tarde, en la procesión que se hace desde la ermita del Santo Cristo de la Salud a la iglesia parroquial. En esta procesión se llevan las tres cruces, que habitualmente están en la ermita a la parroquia, donde permanecerán hasta después del Domingo de Resurrección. Presidirán todos los actos religiosos y serán las únicas imágenes que saldrán en las procesiones. Con esta procesión empiezan los actos procesionales de Semana Santa.

Todo el poema es una meditación sobre la Pasión de Jesús, siguiendo hora a hora cada uno de los momentos que, según la narración de los Evangelios, sufrió Jesús. En este caso abarca desde las 7 de la tarde del Jueves, con el lavatorio de los pies a sus discípulos, hasta las 6 de la tarde del Viernes, hora en que, según el poema, fue enterrado su cuerpo.

Se van presentando a la consideración de los fieles cristianos, con todo detalle, los hechos que fueron ocurriendo a lo largo del día de la Pasión: la institución de la Eucaristía con el mandamiento nuevo del Amor, la oración del huerto, el prendimiento de Jesús, su presencia ante Anás, Caifás, Herodes y Pilatos; las acusaciones de falsos testigos, las negaciones de Pedro, la coronación de espinas, la flagelación, su condenación a muerte de cruz, la crucifixión en medio de dos ladrones, las últimas palabras de Jesús en la cruz, la lanzada que le abrió el corazón, el descendimiento y, finalmente, su entierro y la soledad de María.

El «Reloj de la Pasión» es un poema que he encontrado publicado en un libro, muy deteriorado, que de manera inesperada llegó a mis manos. Lleva por título *Pasionario Popular*, recopilado por don Faustino Gutiérrez. En la introducción nos dice su autor: «... se han coleccionado Vía-Crucis populares, cánticos y romances piadosos, recogidos entre el fervor religioso de la Semana Santa de los pueblos de la región castellano-leonesa». Y más adelante: «... es para que los fieles puedan seguir de cerca y meditar los profundos Misterios de la Sagrada Pasión, Muerte y Gloriosa Resurrección de Jesucristo» (1).

La letra del poema es como sigue:

1.—Es la pasión de Jesús
un reloj de gracia y vida,
reloj y despertador
que a gemir y orar convida.

2.—Oye, pues, oye sus horas
y en todas di agradecido:
¿Qué os daré, mi Jesús,
por haberme redimido?

3.—Vuestro reloj, Jesús mío,
devoto quiero escuchar:
y en cada hora cantar
lo que por mí habéis sufrido.

4.—Cuando a las siete os veo,
humilde los pies lavar:
¿Cómo, si no estoy muy limpio,
me atreveré a comulgar?

5.—A las ocho instituisteis
la Cena de vuestro altar
y en ella, Señor, nos disteis
cuanto nos podíais dar.

6.—A las nueve el gran mandato
de caridad renováis,
que habiendo amado a los tuyos
hasta el fin, Jesús, amáis.

7.—Llegan las diez, y en el huerto
oráis al Padre, postrado;
que yo pida con acierto
haced, mi Jesús amado.

8.—Sudando sangre, a las once,
os contemplo en agonía:
¿Cómo es posible, mi Dios,
que agonice el Alma mía?

9.—A las doce de la noche
os prende la turba armada
y luego, en casa de Anás
recibes la bofetada.

10.—A la una de blasfemo
e impío, Caifás os nota:
y en seguida contra Vos
la chusma vil se alborota.

11.—A las dos, falsos testigos
acusan vuestra inocencia:
¡qué impiedad y qué descaro!
¡qué indignidad, qué insolencia!

12.—A las tres os escarnecen
e insultan unos villanos,
que con sacrílegas manos
os dan lo que ellos merecen.

13.—¡Qué dolor, cuando a las cuatro
os niega, cobarde, Pedro!
mas Vos, Jesús, le miráis
y él reconoce su yerro.

14.—Las cinco son y se junta
el concilio malignante,
que dice: «Muera Jesús,
muera en la cruz al instante!»

15.—A las seis sois presentado
ante Pilatos, el Juez;
y él os declara inocente
hasta por tercera vez.

16.—A las siete, por Pilatos
a Herodes sois remitido,
como seductor tratado
y como loco vestido.

17.—A las ocho, nuevamente,
preso a Pilatos volviste,
y entonces a Barrabás
pospuesto, Jesús, te viste.

18.—A las nueve, seis verdugos
os azotan inhumanos,
y para eso a una columna
os atan de pies y manos.

19.—A las diez, duras espinas
coronan vuestra cabeza,
espinas que en vuestras sienes
clavan con dura fiereza.

20.—Cuando a las once os cargan
una cruz de enorme peso,
entonces veo, ¡oh mi Dios!
cuánto pesan mis excesos.

21.—A las doce, entre ladrones,
Jesús, os veo clavado,
y se alienta mi esperanza
viendo al mundo perdonado.

22.—Es la una y encomiendas
a Juan tu querida Madre,
y luego pides perdón
por nosotros a tu Padre.

23.—A las dos, otra vez hablas,
sediento como Ismael,
y al punto te mortifican
con el vinagre y la hiel.

24.—A las tres gritas y dices:
«Ya está todo concluido».
Mueres y llora tu muerte
todo el orbe estremecido.

25.—A las cuatro, una lanzada
penetra vuestro costado,
de do salió sangre y agua
para lavar mis pecados.

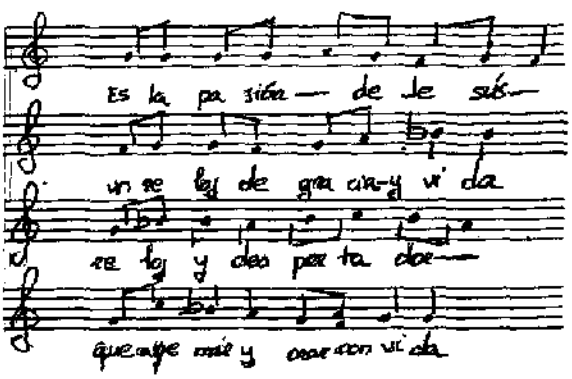
26.—A las cinco, de la cruz
os bajan hombres piadosos,
y en los brazos de tu Madre
os adoran religiosos.

27.—A las seis, con gran piedad,
presente también María,
entierran vuestro cadáver
y ella queda en agonía.

28.—¡Triste Madre de mi Dios,
sola, viuda y sin consuelo!,
ya que no puedo llorar,
llorad, ángeles del cielo.

29.—El reloj se ha concluido.
Sólo resta, pecador,
que despiertes a los golpes
y adores al Redentor.

30.—Si me quieres contemplar
en la cruz y en el sepulcro,
en esta noche no duermas
y la gloria te aseguro.



El Reloj de la Pasión es un poema de autor desconocido en el que se expresan los sentimientos de toda la colectividad, con relación a la pasión y muerte de Jesús.

Se trata de un poema lírico-narrativo, en el que predomina el uso de la 2.ª persona. Podemos decir que casi todo el poema gira en torno a un *Tú*, referido a Jesús aunque, a veces, aparezcan las personas 1.ª, cuando se establece algún tipo de diálogo, y 3.ª, para el caso concreto de la narración. Es una especie de desahogo efectivo del autor hablando para un público con el que se identifica.

Para su estudio, lo podemos distribuir en *tres partes:*

1.ª Una introducción al poema que comprende las tres primeras estrofas. La primera es una presentación, en forma narrativa, de todo el poema: se nos dice que la Pasión de Jesús es como un reloj despertador que nos invita a gemir y orar. Va en tercera persona. *En la segunda estrofa* se nos invita insistentemente a que oigamos lo que se nos va a narrar en cada una de las horas de la pasión, por eso el verbo va en imperativo. En la tercera estrofa el hombre responde a Jesús diciéndole que quiere escuchar con devoción lo que El sufrió a lo largo de la Pasión y seguirle, muy de cerca, en cada hora de su sufrimiento.

2.ª Parte central del poema, podemos decir que se trata de una cronografía, pues nos describe en 24 estrofas todo lo que ocurrió a lo largo de las 24 horas del día de la Pasión. Comprende las estrofas que van desde la número 4 a la 27, ambas inclusive. Podemos ver una estructura continua dinámica del poema, pues en cada estrofa se va realizando un desarrollo temático progresivo que va desde la última Cena de Jesús con sus discípulos hasta su muerte y posterior sepultura.

A partir de la estrofa 3.ª vemos un monólogo, en primera persona, que se mantendrá a lo largo de todo el poema. Se nos presenta una especie de reflexión sobre cada uno de los sufrimientos que pasó Jesús siguiendo, paso a paso, la narración de los Evangelios.

La 3.ª parte abarca las tres últimas estrofas que cierran el poema. La número 28 dirigida a la Virgen en su soledad. En la 29 se nos dice que el reloj ha terminado y sólo queda que el pecador se arrepienta de su mala vida. Es la conclusión lógica a la que debemos llegar después de haber seguido, hora a hora, cada uno de los sufrimientos que pasó Jesús para salvar a todos los hombres. Finalmente, en la estrofa 30, encontramos la respuesta de Jesús invitando al hombre a que pase la noche del Viernes y Sábado Santo en vela, contemplando los Misterios de su Muerte y Resurrección, si quiere conseguir la salvación eterna.

Es un final muy común en los poemas que se cantan durante la Semana Santa, en casi todos ellos vemos una especie de respuesta de Jesús al pescador arrepentido en la que se le promete el perdón y por tanto la gloria.

No olvidemos que este poema nos presenta la Pasión de Jesucristo como camino a seguir para conseguir la purificación de los pecados y, por tanto, la salvación eterna. Seguir la Vía dolorosa (Vía-Crucis) o meditar en la Pasión, es sufrir los padecimientos de Cristo en la propia cruenta realidad (2).

El poema expresa la emoción no el razonamiento, por lo que encontramos, lógicamente, una sintaxis muy sencilla: Abundancia de yustaposición y coordinación de oraciones, sobre todo oraciones coordinadas copulativas. Podemos observar que casi todas las estrofas presentan algún tipo de coordinación. Se trata, por tanto, de una sintaxis que favorece la expresividad, por lo que ha sido muy utilizada en el lenguaje popular (3).

Desde el punto de vista métrico se trata de un poema de estrofas simples, tiene 120 versos octosílabos agrupados en 30 estrofas de cuatro versos cada una.

Todas las estrofas son isométricas, versos octasílabos, en los que se asocian de un modo constante los elementos de timbre, tono e intensidad en torno a la penúltima sílaba de todos los versos que forman la estrofa para constituir el axis o eje rítmico que en este caso es isopolar pues el acento estrófico recae siempre en la sílaba 7.ª. Se trata, por tanto, de un ritmo trocaico (4). A lo largo de todo el poema encontramos una desigualdad en la colocación de los demás acentos dándose un equilibrio entre acentos rítmicos (103), y antirítmicos (96).

A esta asociación constante de los elementos de tono e intensidad en la penúltima sílaba se une, para lograr mayor expresividad, la rima, que en este caso es la siguiente:

Las estrofas números 3 y 12 forman dos redondillas (a b b a).

Las estrofas números 5, 7, 16 y 25 nos presentan rima alterna (a b a b), forman, por tanto, cuartetas.

Todas las demás estrofas nos ofrecen una rima en los versos pares quedando libres los impares. Tenemos, en este poema, un predominio casi absoluto de rima consonante.

Nos encontramos, por tanto, ante un poema poliestrófico. Este tipo de estrofas presentan gran agilidad rítmica y también gran expresividad por lo que han sido muy usadas en la poesía popular.

El poema presenta un predominio de versos llanos: 101, sólo 19 son agudos.

Desde el punto de vista semántico podemos decir que estamos ante un poema que presenta varios recursos poéticos entre los que cabe destacar las metáforas, algunas comparaciones en-

tre las que queremos señalar la de la estrofa 23, tomada de la Biblia: «a las dos otra vez hablas, sediento como Ismael...» (5). Se dan bastantes anáforas a lo largo del poema, abundan las exclamaciones, algunas anafóricas, como en la estrofa 11, o imprecaciones anafóricas, también hay algunas hipérboles, apóstrofes, interrogaciones retóricas, etc.

En conjunto se puede decir que el lenguaje poético de este poema está muy de acuerdo con el tema tratad,o pues se quiere conseguir con él una emoción máxima.

Finalmente presentamos la música con la que se canta actualmente en la procesión del Jueves Santo en Villanueva de las Manzanas (León) (6).

La música popular con la que se canta este poema, presenta unas tonalidades y cadencias a las que se somete todo el texto, lo que hace que, a veces, se distorsione la acentuación normal de las palabras en favor del ritmo musical.

---

(1) El libro que inesperadamente llegó a mis manos está muy deteriorado. En Villanueva se conocen los cantos a través de unos cuadernillos manuscritos, y sobre todo por tradición oral.

(2) Como afirma Joaquín Rodríguez Mateo en su artículo: La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco". *La religiosidad popular II*, edit. Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 533.

(3) Isabel Paraíso: *Comentario de textos poéticos*. Ediciones Júcar, Gijón y Aceña Editorial, Valladolid, 1988, pág. 30.

(4) A. Quilis: *Métrica española*, Ariel, Barcelona, 1984, pág. 48.

(5) Sin duda está haciendo referencia al Antiguo Testamento: Génesis, 1,14-19, Cuando Agar, esclava de Sara mujer de Abraham, tuvo que vagar por el desierto de Berseba con su hijo Ismael y éste estuvo a punto de morir de sed.

(6) La tracripción de la música es de Elisa Hernández García.

LA INFANCIA EN EL REFRANERO

Juliana Panizo Rodríguez

Saber refranes poco cuesta y mucho vale.

INTRODUCCION

Para Rodríguez Marín, el refrán es un dicho popular, sentencioso y breve, de verdad comprobada, generalmente simbólico, expuesto en forma poética, que contiene una regla de conducta u otra enseñanza.

Con frecuencia se confunde el término refrán con otros similares, como son: proverbio, aforismo, sentencia y máxima. Lázaro Carreter identifica el vocablo refrán con proverbio.

Según M. Fernández, las primeras muestras del género de que tenemos noticia aparecieron en Grecia a finales del siglo IV a. de C. Fueron los proverbios de Menandro, que comentará Aristóteles (1).

En España la primera colección de Paremias corresponde al Marqués de Santillana y lleva por título *Refranes que dicen las viejas tras el fuego.*

En la Edad Media fueron numerosos los escritores que insertaron paremias en sus obras. Entre ellos, destacan El Arcipreste de Hita, don Juan Manuel, El Arcipreste de Talavera, el autor del Caballero Zifar, Sem Tob de Carrión, Fernando de Rojas, etc.

En el Renacimiento el gusto por los saberes populares se incrementa hasta tal punto que será raro encontrar algún autor de la época que no haya entretejido refranes en sus obras. Erasmo de Rotterdam fue uno de los primeros humanistas europeos que volvió los ojos a la filosofía tradicional que se encierra en los proverbios vulgares. Durante los siglos XVI y XVII aparecen bastantes compilaciones de refranes y dichos en general.

Entre este tipo de obras, según Oliver, merecen especial mención las siguientes:

Pedro Valles: *Libro de refranes. Copilado por el orden del ABC.*

Hernán Núñez: *Refranes o proverbios en romance.*

Juan de Mal Lara: *La Philosophia Vulgar.*

Sebastián de Horozco: *Recopilación de refranes y adagios y Teatro Universal de los Proverbios.*

Gonzalo de Correas: *Vocabulario de refranes.*

Lorenzo Palmerino: *Refranes de mesa, salud y buena crianza.*

Juan Sorapan de Rieros: *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua (2).*

En el Siglo de Oro son numerosos los escritores que incluyen refranes en sus obras. Blasco de Garay compone *Cartas en Refranes.* Juan de Espinosa, en el *Diálogo en laude de las mujeres.* Lope de Vega, en *La Dorotea,* y Cervantes, en su *Quijote,* insertan paremias.

Del prestigio que por entonces disfrutaba la doctrina de dichas sentencias dan testimonio dos hechos: Primero, que los refranes se denominen «evangelios chicos» o «evangelios abreviados». Segundo, que la obra titulada *Medicina española contenida en proverbios vulgares...* llegase a emplearse como texto para los estudios en medicina en Granada.

Este florecimiento decae a lo largo del siglo XVIII. En esta época podemos mencionar a Fray Martín Sarmiento, a Antonio Valladares y a Sotomayor.

En el Romanticismo, Fernán Caballero publicó una obra titulada *Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares e infantiles*. Antonio García Gutiérrez, en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, trató de coplas y refranes populares. Los refranes alcanzaron mayor auge en el último cuarto del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Destacan José María de Sbarbi, Francisco Rodríguez Marín, Gabriel María Vergara, Julio Cejador, José Gella Iturriaga, Juana G. Campos, Ana Barella, Eleanor S. O'Kane, José María Iribarren, Louis Combet, Antonio Castillo de Lucas, Luis Martínez Kleiser, etc. En la época actual, Camilo José Cela y Miguel Delibes los ponen en la boca de sus protagonistas.

Sobre su vitalidad y pervivencia, Oliver afirma: «Hoy han entrado en crisis numerosísimos refranes viejos por causa de las peculiaridades de la vida moderna, pero precisamente basados en ella misma, surgen numerosos y frases hechas y proverbios actuales que desaparecerán en el futuro para dejar paso a los que hayan de llegar. Los medios de comunicación social, y en especial la televisión, son puestos como ejemplares verdugos que estandarizan la lengua y acaban con el peculiar modo paremiológico de hablar de nuestros pueblos. Sin embargo, debemos reflexionar en el hecho de que ellos mismos —y especialmente del lenguaje publicitario— nacen diariamente nuevos usos populares que generan las formas proverbiales de nuestros días.

Los refranes no se acaban, sino que varían sus formas igual que lo hace la lengua española en que se inscriben (3).

Una prueba de esta pervivencia son las paremias que insertamos seguidamente, referidas a la infancia y recopiladas en Valladolid y pueblos de nuestra provincia. La edad de los informantes oscila entre los treinta y ochenta y seis años. Señalan, entre otras, las siguientes características de los niños: su disponibilidad: «el servicio del niño es poco, mas el que lo pierde es loco»; la volubilidad: «Amor de niña, agua en cestilla»; el egocentrismo: «Gatos y niños siempre dicen: mío, mío»; la influencia de las personas que les cuidan: «El niño que no ríe a las siete semanas, o es ruin o tiene ruines amas»; su agradecimiento: «El perro y el niño, donde le ponen, cariño», y el aspecto positivo de la enseñanza en la infancia: «Lo que se aprende con babas no se olvida con canas».

La referencia R. A. indica que se halla documentado en la decimoctava edición del diccionario de la Real Academia; en las siguientes, por razones de espacio, se suprimieron los refranes.

Mi sincero agradecimiento a las personas que han hecho posible esta recopilación y a la REVISTA DE FOLKLORE por su publicación.

A CANTO DE PAJARO Y GRACIA DE NIÑO, NO CONVIDES A TUS AMIGOS. Porque a veces hacen lo contrario a lo que se les pide.

ARA CON NIÑOS, SEGARAS CADILLOS. Refiere y advierte la necesidad que hay de servirse de gente hábil y experta en cualquier negocio, especialmente en la labranza, para coger buen fruto (R. A.).

AL PERRO Y AL NIÑO HAY QUE TRATARLES CON CARIÑO.

AL POTRO Y AL NIÑO, CON CARIÑO.

AL NIÑO Y AL FRAILE, QUE LES DE EL AIRE. Señala que se debe tener lo más lejos posible para que no molesten.

AL NIÑO LLORON, BOCABAJO Y BOFETON.

AMOR DE VIEJO Y DE CHIQUILLO, AGUA ES EN CANASTILLO. Señala lo voluble que son ambos.

AMOR DE NIÑA, AGUA EN CESTILLA. «Ref. que denota la poca confianza que se debe tener en el amor de los niños» (R. A.).

ANDA, NIÑO, ANDA, QUE DIOS TE LO MANDA.

BOBITO ES EL NIÑO QUE SE DEJA ENGAÑAR.

COME, NIÑO, Y TE CRIARAS; COME, VIEJO, Y VIVIRAS. Indica la necesidad del alimento en todas las edades.

CORTOS SON LOS DIAS DE LA NIÑEZ, Y LARGOS EN LA VEJEZ.

CUIDAR DE ALGO COMO DE LA NIÑA DE SUS OJOS. Tener en gran estima un objeto.

CUIDATE BIEN DE LO QUE HACES, NO TE FIES DE RAPACES. Advierte de la poca constancia que tienen los niños.

DICEN LOS NIÑOS EN EL SOLEJAR LO QUE OYEN A SUS PADRES EN EL HOGAR. «Ref. que enseña el cuidado y cautela que deben observar los padres delante de los hijos en acciones y palabras, porque éstos las aprenden incautamente, y las dicen y usan sin reparo ni reflexión» (R. A.).

¿DONDE PERDIO LA NIÑA SU HONOR? DONDE HABLO MAL Y OYO PEOR. «Ref. que aconseja el gran recato con que se debe hablar, para no dar motivos a oir lo que no es razón» (R. A.).

EL AMOR Y EL NIÑO EMPIEZAN BRINCANDO Y ACABAN LLORANDO.

EL AGUA CUESTA ARRIBA DURA POCO, Y MENOS EL AMOR DE NIÑO LOCO.

EL NIÑO DUERME AL PESO, Y EL VIEJO, AL SESO. Los niños bien alimentados duermen bien, y los mayores se duermen pensando.

EL NIÑO Y EL POTRO, PRIMERO SARNOSO PARA SER HERMOSO. Los niños que son feos de pequeños, cuando son mayores sucede lo contrario.

EL NIÑO Y EL BECERRITO, EN LA MITAD DE LA SIESTA HAN FRIO.

EL NIÑO Y EL COCHINO, ADONDE LES DAN EL BOCADILLO.

EL NIÑO REGALADO, SIEMPRE ESTA ENOJADO. Porque no hay nada que tanto canse como la abundancia y el mimo.

EL NIÑO QUE NO RIE A LAS SIETE SEMANAS, O ES RUIN O TIENE RUINES AMAS. Ref. que denota la influencia en los niños de las personas que los cuidan.

EL NIÑO QUE MAMA Y COME, DOS BARBAS PONE. Porque con la doble alimentación engorda en seguida.

EL NIÑO POR SU BIEN LLORA, Y EL VIEJO, POR SU MAL. Señala la facilidad con que lloran los niños.

EL NIÑO POR SU NATURAL, NACE INCLINADO AL MAL.

EL NIÑO ENGORDA PARA VIVIR, Y EL ANCIANO, PARA MORIR.

EL NIÑO QUE NO LLORA NO MAMA. Aconseja la insistencia en lo que se pide.

ENVIAR MUCHACHOS A VENDIMIA ES COSA PERDIDA. Denota la poca responsabilidad de los niños.

ENTRE NIÑO Y NIÑA CRECERA UNA VIDRIERA. Señala los peligros de la adolescencia.

EL SERVICIO DEL NIÑO ES POCO, MAS EL QUE LO PIERDE ES LOCO. Señala lo disponibles que son los niños.

ESTE NIÑO ME ALABA PORQUE COME Y MAMA. Los niños que maman y comen algún alimento se crían bien y no desgastan tanto a su madre.

ESTAR COMO EL NIÑO DE DIEGO, QUE NACIO MUDO, SORDO Y CIEGO Se dice de las personas que parecen o son medio tontas.

GATOS Y NIÑOS SIEMPRE DICEN: MIO, MIO. Pone de manifiesto el egocentrismo de los niños.

GRITA, NIÑO, QUE BAJA EL VINO: HOY, A CUATRO; MAÑANA, A CINCO. Se dice cuando van las cosas de mal en peor.

HASTA EL NIÑO, NI HAMBRE NI FRIO. Los pobres no suelen sufrir esas dos calamidades hasta después de Navidad.

LO QUE EL NIÑO OYO EN EL HOGAR, LO DIJO EN EL PORTAL.

LO QUE CON MOCOS SE APRENDE, TARDE SE OLVIDA.

LO QUE CON BABAS SE APRENDE, TARDE SE OLVIDA.

LO QUE SE APRENDE CON BABAS, NO SE OLVIDA CON CANAS.

LOS NIÑOS, DE PEQUEÑOS; QUE NO HAY CASTIGO DESPUES PARA ELLOS. «Ref. que enseña que se deben corregir y castigar las malas inclinaciones que suelen mostrar los niños, porque con la edad se hacen incorregibles o es difícil el castigo» (R. A.).

LOS NIÑOS HABLAN CUANDO MEAN LAS GALLINAS. Frase empleada contra los niños que hablan cuando no les corresponde.

LOS NIÑOS Y LOS LOCOS DICEN LAS VERDADES. «Ref. que advierte que la verdad se halla frecuentemente en las personas que no son capaces de reflexión, de artificio ni disimulo» (R. A.).

NI AL NIÑO QUE SE ECHE, NI AL VIEJO QUE SE LEVANTE. Se suele decir, porque a los primeros les conviene el ejercicio, y a los segundos, el reposo.

NI DE NIÑO TE AYUDES NI TE CASES CON VIUDA. Señala la poca utilidad de ambos.

NIÑA Y VIÑA, PERAL Y HABAR, MALOS SON DE GUARDAR. A estas cuatro cosas no les suele faltar nunca golosos.

NIÑA ES MARINA CUANDO LA LLEVAN POR EL DIENTE A MISA. Señala que a la juventud se la solía guiar fácilmente.

NIÑO VOMITON, SIEMPRE GORDINFLON. El niño que tiene por costumbre devolver suele criarse gordo.

NIÑO BRACEADO, O PASEADO, PRONTO CRIADO. El niño que se acostumbra a ir en brazos se cría pronto.

NIÑO QUE BEBE VINO Y MUJER QUE HABLA LATIN, NO HAN DE TENER BUEN FIN. Considera ambas cosas como impropias de los seres mencionados.

NI AL NIÑO EL BOLLO NI AL SANTO EL VOTO. «Ref. que enseña que se debe cumplir todo lo que se promete» (R. A.).

NO DICE EL MOCHUELO SINO LO QUE OYO TRAS EL FUEGO. Señala el cuidado que debemos tener al hablar delante de los niños.

NO HAY QUE MENTAR AL DIABLO DONDE HAY NIÑOS. Señala lo traviesos que son los niños.

NIÑOS Y GENTE LOCA, LA VERDAD EN LA BOCA; CUERDOS Y SABIOS, LA MENTIRA EN LOS LABIOS. Señala que son más sinceras las personas que reflexionan poco.

POR LOS NIÑOS SE PONE LA OLLA. Los niños agradecen lo que se hace por ellos.

PREDICAR A NIÑOS, CONFESAR A MONJAS Y ESPULGAR A PERROS ES TIEMPO PERDIDO. Porque ninguno de ellos lo agradece.

QUIEN CON NIÑOS SE ACUESTA, MEADO AMANECE. Ref. que enseña que quien fía el manejo de los negocios a personas ineptas y de poco seso, se verá después chasqueado.

SANA, SANA, CULITO DE RANA; SI NO SANAS HOY, SANARAS MAÑANA. Se dice a los niños cuando se han dado un golpe y se besa la parte dolorida.

SI EL NIÑO LLORARE, ACALLELO SU MADRE, Y SI NO QUIERE CALLAR, DEJELO LLORAR. «Ref. que aconseja que cada uno cumpla con lo que le toca y hasta donde alcancen sus medios, sin cuidarse de lo demás» (R. A.).

SI ERES NIÑO Y HAS AMOR, ¿QUE HARAS CUANDO MAYOR? «Ref. con que se da a entender que si no se corrigen las inclinaciones que se advierten en los niños, después crecen y se aumentan con la edad y se hace difícil la enmienda» (R. A.).

TRAS QUE LA NIÑA ERA FEA, SE LLAMABA TIMOTEA. Se dice cuando a un inconveniente se añade otro nuevo.

UN NIÑO LE HARA ENTENDER QUE ES DE NOCHE EN LA MITAD DEL DIA. Señala que la persona de quien se trata es muy cándida.

VIEJO QUE MUCHO DUERME Y NIÑO QUE MUCHO VELA, PRONTO SE LES ACABA LA CUERDA.

EL PERRO Y EL NIÑO, DONDE LOS PONEN, CARIÑO.

---

(1) FERNANDEZ, M.: *Refranero español*. Editorial Burdeos. Madrid, 1989, pág. 7.

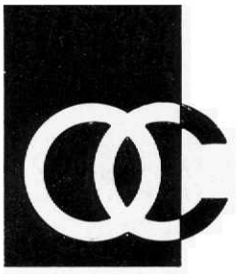
(2) OLIVEZ, Juan Manuel: *Refranero español*. Sierra. Madrid, 1983, págs. 10-11.

(3) Op. cit., pág. 8.

BIBLIOGRAFIA:

LAZARO CARRETER, F.: *Diccionario de Términos filológicos*. Madrid, Gredos, 1974.

RODRIGUEZ MARIN, F.: *Más de 21.000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo de Correas*. Madrid, 1926.



Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular
VALLADOLID