Revista de FOLKLORE

N.º 16

Editorial

Es curioso observar, aun en las personas aficionadas al folklore, una especie de fatalismo ante el deterioro aparente de formas tradicionales o el desinterés general (sobre todo ciudadano) por la sabiduría popular.

Se califica todo de anticuado y, cuando no, al menos se recurre al tan traído y llevado «progreso» para justificar nuestro lamentable abandono cultural. Y, sin embargo, no debemos subestimar cualquier esfuerzo por conservar o adecuar esos conocimientos a los tiempos presentes; no podemos olvidar que una civilización, por muy sofisticada que sea, puede ir unida a un empobrecimiento total de las formas espirituales, llegándose a negar la importancia de la creación individual. Un pueblo aparentemente incivilizado, por contra, puede tener perfectamente resuelto su esquema social o de relaciones y pueden ser sus individuos admirables creadores artísticos.

Por supuesto que una defensa a ultranza de la cultura tradicional constituiría una postura errónea; nuestro siglo es el siglo de los «ismos», y cientos de escuelas y tendencias pretenden disputarse el privilegio de entrar en la Historia sin conseguirlo. Este constante cambio va a terminar algún día; de eso estamos seguros. Y en ese momento, convendrá que hayamos almacenado el máximo número de elementos tradicionales para que nuestros descendientes puedan seleccionar aquello que necesiten o sea funcional para su propia subsistencia.

SUMARIO

	Pág.
Romance del «Hermano infame» ..... Paloma Díaz-Mas	107
La «Metida a Mozo» de S. Cristóbal ..... Ignacio Sanz	110
Campesinos en tiempos de Cervantes ... Tomás García de la Santa	113
La Virgen de las Chanas ..... Felisa Rodríguez	121
Cinco tesis sobre el folclore ..... Adolfo García Ortega	124
Canciones y cuentos	129

EDITA: Obra Cultural de la CAJA DE AHORROS POPULAR
Fuente Dorada, 21 - Valladolid, 1982
DIRIGE la Revista de Folklore: Joaquín Díaz.
ASESORA: Centro Castellano de Estudios Folklóricos.
DEPOSITO LEGAL: VA. 338 - 1980 - ISSN 0211-1810.
IMPRIME: Tipografía Cristo Rey.—Avda. de Gijón, 17 - Valladolid - 1982.

El Romance del "HERMANO INFAME" en Valladolid y en Tetuán

Paloma Díaz-Mas
Instituto Arias Montano del CSIC

Es *El hermano infame* uno de los romances vulgares vivos hoy en la tradición oral que, como tantos otros, narra una historia macabra y truculenta: la de una pobre huerfanita requerida de amores por su propio hermano y asesinada por el frustrado e incestuoso amante.

Está muy difundido por todo el ámbito hispánico: de la tradición peninsular se ha publicado no hace mucho una versión de Valladolid [1] y conocemos la existencia de otra inédita de Cáceres [2]; es muy popular en la América de habla hispana, donde se han recogido versiones de Colombia [3], Puerto Rico [4], Costa Rica [5] y Nuevo Méjico [6]; y también lo conocen los sefardíes de Oriente —tal vez por contacto con las comunidades judías hispanoamericanas—, habiéndose colectado en Estados Unidos e Israel versiones de informantes originarios de Turquía [7], Yugoslavia [8], Bulgaria [9] y la isla de Rodas [10]. El texto rodiense (recogido en Estados Unidos) lo incluye su colector y editor, I. J. Levy, entre los "Songs of mourning", es decir, los cantos utilizados para endechar en las ocasiones de duelo [11].

El romance parecía sin embargo desconocido entre los sefardíes de Marruecos, siendo la versión tetuaní que aquí presentamos la que lo documenta por vez primera en esta tradición.

El texto está incluido en el manuscrito de Tetuán de Luna Bennaim [12], en el que ocupa el folio 30 r-v [13]. Para mi edición respeto la separación de versos del manuscrito, aunque normalizo la ortografía [14] y la puntuación de acuerdo con la norma castellana:

En Santa Malia vivía una joven
  blanca, hermosa como el jazmín;
ella solita se mantenía
  cosiendo ropa para Madrid.
Hacía dos años sin padre y madre
  sin más amparo sola crió,
sin más amparo que era un hermano
  que era un infame y sin corazón.
Era un domingo por la mañana,
  a su hermanita se dirigió:
—Por tu hermosura me he vuelto loco
  y tu marido quiero y ser [15] yo—.
Y la hermanita le ha contestado
  con mucha pena y mucho dolor:
—Antes quisiera morir mil veces
  que tu manchares [16] mi corazón—.
Al otro día por la mañana
  a su hermanita se dirigió;

sacó un revólver de cinco tiros
20 que la cabecita se la destrozó.
Y con las ansias y de la muerte
a su hermanita la oyó decir:
—No me asesines, hermano mío,
que soy solita y mira por mí—.
25 El hermanito le ha contestado:
—De nada te sirve esa caridad [17];
tú no has querido que yo te goce [18]
y por lo tanto te he de matar—.
La hizo pedazo [19] y la echó en un saco,
30 sobre sus hombros se la cargó,
entró en un huerto que estaba oculto,
hizo un hoyito y la sepultó.
Pero la Virgen de la Soledad
hizo que el crimen se descubriera
35 para que matasen aquel criminal.

Llama la atención en nuestro texto judío la falta de descristianización [20] en la intervención final de la "Virgen de la Soledad" (v. 33), y más teniendo en cuenta que, de todas las versiones consultadas, sólo en una (de Puerto Rico) interviene la Virgen para descubrir al culpable; más frecuente es que el crimen sea descubierto por "los perros" (así en versiones de Valladolid, Puerto Rico y muchas colombianas), "las fieras", "un vecino" o "un campesino" (en Colombia). Esa falta de descristianización en la versión tetuaní se debe sin duda a que sea un romance muy recientemente adoptado por la tradición sefardí de Marruecos.

Nuestra versión marroquí —que, por otra parte, es la más larga y cabal de las sefardíes— presenta notable semejanza con la única peninsular publicada que conocemos: la de Valladolid. La coincidencia fundamental estriba en que ambas terminan con la sucinta noticia del descubrimiento del crimen, mientras que las hispanoamericanas se extienden en la narración de episodios posteriores a la ocultación del cadáver y su descubrimiento: la denuncia del hecho a las autoridades por un "vecino" o "campesino"; la intervención del "juez", del "alcalde" o de la "policía"; la curiosidad y el estupor de las "gentes" que vienen "de todas partes" para "ver el crimen de aquel lugar"; y el interrogatorio al hermano, quien ante la pregunta de "¿cuál fue este infame que la mató?" confiesa "casi temblando" que "este infame he sido yo", para luego pedir a Dios que "dé la gloria" a su hermana muerta y anunciar por su propia boca que él "lo ha de pagar" en la "horca" o en "la cárcel". En alguna versión colombiana resucita la niña para pedir perdón por su hermano, o habla la muerta para lamentarse. Las sefardíes orientales, en cambio, suelen interrumpirse en el momento del asesinato o incluso antes, cuando la joven rechaza las proposiciones del incestuoso hermano; sólo en una de Turquía se nos cuenta además cómo el agua de un río —al cual el hermano ha arrojado el cadáver— prorrumpe en maldiciones contra el matador.

También coinciden la versión vallisoletana y la tetuaní en el detalle de que el crimen se cometa con "un revólver", y no con "un puñal" o "un cuchillo" como en la mayoría de las versiones; solamente en una colombiana y en la de Costa Rica el sanguinario hermano mata a la "hermanita" con "un tiro en los sentidos"; en la versión sefardí de Yugoslavia se nos dice que el hermano "encolgó" ('colgó, ahorcó') a la hermana; y en la de Turquía aludida supra, que "en un momento la hizo pedaços" y, no contento con esto, la echó al río.

En cuanto al hipotético topónimo *Santa Malia* (v. 1), ha de ser aféresis —por fonética sintáctica— del *Santa Amalia* que ocurre también en la versión de Costa Rica, y se asemeja al *Santa Eulalia* del texto de Valladolid, apartándose de la forma más generalizada *Santa Elena* que encontramos en los demás textos sefardíes y en la mayoría de los hispanoamericanos.

Difieren sin embargo la versión de Valladolid y la de Tetuán en algunos puntos. Así, en la de Tetuán los versos iniciales tienen asonancia en *-í* y la niña se gana la vida "cosiendo ropa para *Madrid*", al igual que en la mayoría de los textos sefardíes e hispanoamericanos (en algunas versiones colombianas "cortando flores para vivir" o "...para María"; "cosiendo ropa para vivir" en la costarricense); pero en la versión de Valladolid la asonancia en -ó de los versos siguientes se ha contagiado al inicio del romance y así la niña, que es "más hermosita que el puro sol" se mantiene "cosiendo ropa para *Gijón*". En la versión vallisoletana falta además la súplica de la agonizante a su hermano y la cruel respuesta de éste, que sólo ocurre en nuestra tetuaní (vs. 21-28), en una de Turquía y en otra de Puerto Rico. Y desde luego difieren el texto de Valladolid y el nuestro sefardí en la intervención de la Virgen para descubrir el crimen, según apuntábamos supra.

Atendiendo a su extensión, podemos clasificar las versiones del romance del *Hermano infame* en tres grupos: uno constituido por textos más extensos, prolijos y detallados, que narran no sólo los antecedentes de la joven y el crimen del hermano, sino los episodios posterio-

res (ocultación y descubrimiento del cadáver, denuncia del vecino, intervención de la autoridad, la llegada de curiosos de los alrededores, interrogatorio, confesión y condena del hermano; o bien la niña que resucita e intercede por su matador); a este grupo pertenecen las versiones cabales hispanoamericanas, bastante semejantes entre sí. Otro grupo lo constituirían las versiones sefardíes orientales, todas muy abreviadas o truncas, que acaban con la descripción del asesinato o incluso se interrumpen en el momento en el que la joven rechaza las pretensiones del hermano incestuoso. Y un grupo intermedio sería el de las versiones que concluyen con el descubrimiento del cadáver, omitiendo los episodios posteriores; a este tipo pertenecen tanto el texto de Valladolid como el de Tetuán.

Nada tiene de extraño, por otra parte, que nuestra versión tetuaní se parezca más a la vallisoletana que a ninguna otra —incluidas las demás sefardíes—: no olvidemos que *El hermano infame* es un romance muy moderno, que hubo de llegar a Marruecos en época reciente y sin duda importado de la Península. El texto del manuscrito Bennaim resulta así ser derivado de la tradición peninsular, y probablemente de inmediata procedencia andaluza: de ahí su semejanza con la versión castellana publicada en el *Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid.*

---

(1) Vid. L. Díaz Viana, J. Díaz y J. Delfín Val, *Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid* II: *Romances tradicionales* [vol. 2.º] (Valladolid, 1970), núm. 75.

(2) Recogida en encuesta de campo por S. G. Armistead, quien, con su característica generosidad, no sólo me ha dado noticia de su versión inédita, sino que además me ha proporcionado amplia bibliografía sobre este tema romancístico; mi agradecimiento por todo ello. También quiero agradecer a I. M. Hassán su atenta lectura del original de mi artículo y sus atinadas observaciones.

(3) Vid. J. J. Montes, "Del habla y el folclor en Manzanares", *Thesaurus* XIII (1958) ps. 175-187: ps. 184-185; F. T. Dougherty, "Romances tradicionales de Santander", *Thesaurus* XXXII (1977) ps. 242-272: ps. 265-267; G. Beutler, *Romancero español en Colombia* (Bogotá, 1977) textos 294-305 y bibliografía en p. 496.

(4) Vid. por ejemplo M.ª Cadilla de Martínez, *La poesía popular en Puerto Rico* (Madrid, 1933), ps. 213-215.

(5) Vid. M. S. de Cruz-Sáenz, "El *Romancero* de Costa Rica", en *El Romancero hoy* II: *Nuevas Fronteras* (Madrid, 1979) ps. 191-195: p. 194.

(6) Apud la bibliografía del tema que ofrece G. Beutler (cit. en nota 3 supra), p. 496.

(7) Vid. I. Levy, *Chants judéo-espagnols* t. II (Jerusalén: el autor, 1971) [abrev. infra Levy *Chants*], núms. 97 y 99. Gracias a la gentileza de Moshé Shaul conocemos otra versión inédita, recientemente recogida por él, para su "Proyekto Folklor", de labios de una sefardí de origen turco residente en Israel.

(8) Vid. Levy *Chants,* núm. 100.

(9) Vid. Levy *Chants,* núm. 98.

(10) Vid. I. J. Levy, *Sephardic Ballads and Songs in the United States: New Variants and Additions* (M. A. Tesis Iowa State Univ., 1959) núm. 207.

(11) Para el uso de romances como cantos rituales de duelo vid. mi comunicación "Romances sefardíes de endechar" en las *Actas* de las Jornadas de Estudios Sefardíes de Cáceres 1980 (Cáceres: Univ., 1981), pp. 99-105.

(12) Cedido a I. M. Hassán (Instituto "Arias Montano" del CSIC) por Moisés Benolol, descendiente de doña Luna Bennaim, quien había formado la colección entre 1919 y 1950. Se compone de varios cuadernos escolares cosidos —con un total de 176 folios— y contiene interesantes versiones de romances, "cantares" tradicionales y cantos paralitúrgicos judíos; actualmente preparo un trabajo en el que podrá verse la descripción detallada de este manuscrito .Algunos textos los he editado en mi tesis doctoral *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí* (Madrid: Univ. Complutense, 1981): núms. 4*a*, 5, 9*a*, 10, 11*a*, 12 (que es el romance que aquí presentamos), 13 y 14*a-b*.

(13) Precede al texto el epígrafe "Can[tar] 28" y se indica el final con la palabra "fin".

(14) Corrijo las siguientes grafías del manuscrito: v. 5) *Hasia;* 12) *quieroy;* 13) *le acontesado;* 15) *veses;* 19) *réholver* (sic); 20) *cabesita;* 22) *desir;* 25) *àcontestado;* 27) *goze;* 29) *pedaso;* 32) *Iso un ollito;* 34) *Iso quel.*

(15) "Quiero *y* ser" parece un caso de uso pleonástico de *y*, muy frecuente en la poesía tradicional; lo mismo en el v. 21 "Y con las ansias *y* de la muerte". Aunque también podríamos entender *quieroy* —así en el manuscrito— como una forma en *oy* de la primera persona del singular del presente de indicativo, semejante a la forma *tengoy* que documenta J. Benoliel (cfr. "Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía", *Boletín de la Real Academia Española* XIII [1926] ps. 209-233, 342-363, 507-538; XIV [1927] ps. 137-168, 196-234, 357-373, 566-580; XV [1928] ps. 47-61, 188-223; y XXXII [1952] ps. 255-289: XIII p. 352).

(16) Nótese la "literaria" forma de futuro de subjuntivo, que indicaría una muy reciente adopción del romance por la tradición sefardí.

(17) Tal vez debamos entender '[súplica, petición de] caridad'..

(18) La grafía *goze* del manuscrito tal vez sea un intento de representar la sonoridad de la *s* intervocálica, aunque bien podría deberse a una simple vacilación gráfica determinada por el seseo.

(19) Ha de ser *pedazos,* con pérdida de la *-s* final, frecuente en las hablas meridionales.

(20) Se entiende por *descristianización* la supresión —intencionada o inconsciente— en textos tradicionales sefardíes de todo lo que pueda implicar adhesión a las creencias y devociones cristianas. Sobre este fenómeno vid. S. G. Armistead y J. H. Silverman, "Christian elements and de-Christianization in the Sephardic *Romancero*", en *Collected Studies in honor of Americo Castro's Eightieth Year* (Oxford, 1965) ps. 21-38; y el epígrafe dedicado a "Eliminación de elementos cristianos en el Romancero judeo-español" del libro de P. Bénichou *Romancero judeo-español de Marruecos* (Madrid: Castalia, 1968) ps. 286-290.

LA "METIDA A MOZO" DE SAN CRISTOBAL

Ignacio Sanz

A un tiro de piedra de Segovia, asentado sobre un arriscado paisaje granítico, se desparrama el humilde caserío de San Cristóbal, un pueblo cuyo municipio se integra en el de Palazuelos de Eresma. Curiosamente y frente a lo que cabría suponer, en este pueblo se ha preservado toda una serie de tradiciones que ya fenecieron en otros núcleos más alejados de la capital, donde la influencia que la misma ejerce llega de un modo más amortiguado e impreciso. Pero acaso haya sido la cercanía, el temor a la fusión con las costumbres que emanan de la ciudad, lo que haya servido de acicate a los habitantes de San Cristóbal para conservar como elementos de identificación propios ,algunos de los ritos más ancestrales de la vida campesina. Nos vamos a referir en esta ocasión, y para centrar el tema, en lo que se ha venido llamando «La metida a mozo» o «meter a mozo», que en otros lugares se conoce con el nombre de «pagar la media cuartilla».

Toda pequeña comunidad tiende a estratificar y normalizar el complejo entramado de

relaciones sociales que es inherente a su propio funcionamiento. El paso de chico o muchacho a mozo, el salto que significa cambiar de categoría, queda sellado por un rito solemne en el que el nuevo mozo, para legitimarse como tal, ha de superar una serie de intrincadas y arbitrarias pruebas en presencia del resto de los mozos. Es algo análogo a lo que en términos taurinos se llama «tomar la alternativa», o lo que en términos caballerescos se conoce por «velar las armas» (1). Y mientras el chico no ha superado estas pruebas sigue siendo, a la consideración de los demás, un muchacho sin derechos ni deberes, es decir, que no ha llegado a «mozo», con las consecuencias sociales que de ahí se derivan, ya que los chicos:

— *No pueden entrar en la taberna.*

— *No pueden participar en los arreglos comunales de caceras y hacenderas en general, representando a la familia.*

— *Se les impide tomar parte en las limonadas que con motivo de las fiestas locales —San Antonio y El Rosario— hacen los mozos.*

— *No pueden salir por la noche a rondar a las mozas con el resto de los mozos.*

De modo que es el propio padre en ocasiones, sobre todo en lo que se refiere al segundo de los impedimentos, el primer interesado en que su hijo alcance el estado de «mozo». La edad propicia para ello viene oscilando entre los 14 y los 16 años, es decir, en la pubertad, cuando el chico puede ser homologado con un hombre en lo que se refiere a su capacidad y destreza para llevar adelante las faenas propias del campo. Precisamente en algunos pueblos una de las muestras de que se había llegado a «mozo» venía refrendada por el hecho de saber arar derecho.

A este respecto nos dice Vergara y Martín (2) que «Cuando un muchacho quiere «hacerse mozo», es decir, que los otros le tengan por tal y le permitan alternar con ellos en juegos y demás actos propios de los mismos, los reúne una noche en la taberna del pueblo, expone su pretensión y «paga la media», o sea que les convida a media arroba de vino, que beben entre todos los mozos viejos y el nuevo al que desde aquel momento se le considera ya de la agrupación a todos los efectos».

EL CASO DE SAN CRISTOBAL

No existe una fecha concreta a lo largo del año para celebrar la «metida a mozo», que siempre es determinada por los mozos viejos, pero las metidas coinciden con las despedidas de soltero de algún mozo próximo a casarse y en las que participan todos los mozos del pueblo. Una vez que éstos han cenado y bebido, creándose ya un ambiente propicio, suelen decidir si meten a algún mozo nuevo, en el mismo bar donde se celebran las despedidas de solteros, a una hora ya avanzada de la noche, en la que se supone que el mozo designado para el honor estará durmiendo. Es preceptivo que en este tipo de actos no haya ninguna mujer; si éstas estuvieran en el bar se las manda salir porque no pueden, según la costumbre, presenciar el rito, que casi siempre coincide con la metida de dos nuevos mozos.

Estos nuevos mozos que han de superar la prueba son avisados por los últimos que entraron en la cofradía. Desde la calle, a voz en grito, les avisan y salen de la cama, a veces con la anuencia de sus padres y en ocasiones furtivamente, escamoteando su vigilancia, si el padre se opusiera a ello. Al llegar al bar los mozos viejos preparan una serie de pruebas de carácter heterogéneo en las que se mide la capacidad imaginativa, la paciencia y la solidaridad del nuevo mozo. Estas son algunas de las pruebas que, lógicamente, son cambiantes e improvisadas, por lo que en cada metida existen variantes:

— *Después de llegar al bar, normalmente con cara de sueño, se les envía de nuevo a la cama con frases así: «Con esa cara ¿pretendes hacerte mozo? Anda a la cama y a ver si otro día muestras mejor disposición».*

Pero enseguida, paternalmente, otro mozo le dice: «Bueno, anda, ya que estás aquí, quédate, pero espabila un poco porque esto de hoy es muy serio».

— *Se les hace beber indistintamente varios vasos de agua y de vino.*

— *Les hacen cantar jotas.*

— *Después las cantan los mozos y ellos han de bailarlas en pareja. También han de bailar, al ritmo que los mozos marcan piezas «agarradas».*

— *Se les hace bailar el «Marquesito» siguiendo las indicaciones de la letra:*

«Media vuelta, Marquesito,
media vuelta Culo Barro,
media vuelta Culo Yeso
y ahora tú, El Maldonado.
Y ahora todos, y ahora todos, y ahora [todos,
que se quiten la chaqueta,
que se quiten los calzones
y nos enseñen los cojones.»

— *Se les envía con un cencerro a pasear las calles del pueblo, armando cuanta bulla sea posible.*

— *Se les interroga, no sin cierta morbosidad, sobre la vida sexual. Sus experiencias, sus espectativas.*

— *Se les pregunta cómo actuarían en otro pueblo en el caso de que algún mozo de San Cristóbal se viera con problemas o en medio de alguna pendencia.*

— *Se les manda echar un trago de agua en la cacera.*

— *En general, se juega mucho con la situación, sometiéndolos a cuantos suplicios quepan en la cabeza de los mozos. Los nuevos han de soportar estoicamente.*

Por fin, cuando ya se han superado todas estas pruebas, se les acompaña hasta la puerta del señor alcalde (téngase en cuenta que serán entre las tres y las cuatro de la madrugada), al que han de preguntar a voz en grito: ¿cree usted, señor alcalde, que valgo para caceras? Normalmente el alcalde, somnoliento, después de ser inquirido en tres o cuatro ocasiones, responde desde dentro afirmativamente y entonces se dan por concluidas las pruebas y ya como primer acto conjunto se suele ir a rondar a la moza que se ha de casar, motivo de la despedida del compañero soltero, en el caso de que viva en el pueblo. Al día siguiente se les hace firmar un papel en el que se certifica su entrada a mozo que va refrendado por la firma del alcalde y de los dos mozos mayores.

A partir de ese momento, el mozo ya se incorpora a todas las actividades que son propias de su estamento, con los derechos y obligaciones a que da lugar su nuevo estado, en el que ha de permanecer hasta que se case.

Aunque no existe un rito semejante para las mujeres, Vergara (4) nos dice de ellas que «no se consideran como mozas hasta que no las sacan a bailar los solteros en el baile público; ellas, en cambio, tienen que darles la rosquilla el día de la Pascua de Resurrección: este día después de salir de misa, van los mozos por las casas de las mozas a pedirla; y si no se la dan no vuelven a sacarlas a bailar; también tienen la obligación de pagar las guindas, con lo que, según la costumbre, deben obsequiarles el día de San Pedro...».

A pesar de que comúnmente se viene considerando a la mujer como portadora de valores tradicionales y por ello más apegada a la costumbre, está bien claro que en el caso de San Cristóbal lo que ha pervivido, lo que pervive, es la «metida a mozo», bien es verdad que acaso sea —especialmente en estos tiempos en los que los impedimentos para los chicos prácticamente han desaparecido— por mor del divertimento que el acto conlleva, más que por otra cosa.

En algunos pueblos más de Segovia, todavía sigue vigente la costumbre de «meter a mozo», si bien, por las noticias que tenemos, el rito empleado es más simple, exento de la variedad y cromatismo que presenta San Cristóbal.

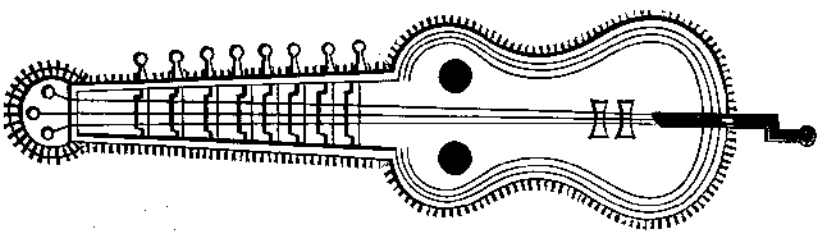
---

(1) Cervantes, Miguel de. El Quijote. Capítulo III.

(2) Vergara Martín, Gabriel María. Derecho consuetudinario en la provincia de Segovia. Madrid, 1909. Imprenta del asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús. Calle Juan Bravo, 5.

(3) Esta misma letra, aunque más desarrollada se emplea en Lastras de Cuéllar (Segovia), como sostén de un juego conocido por el nombre del "Marquesito".

(4) Vergara Martín, Gabriel María. Ob, citada.



CAMPESINOS EN TIEMPOS DE CERVANTES

Tomás García de la Santa

1.ª PARTE

Como en otra ocasión reciente, he rastreado ahora en la obra de Cervantes las huellas de la vida campesina de su tiempo, con atención especial a la región manchega, por ser ésta el primer escenario de la obra maestra cervantina. Algunas citas de otros autores de la época y datos recogidos de cierto archivo municipal (cuya organización modélica presta un buen servicio a los investigadores) ayudan a completar este cuadro rural sin pretensiones críticas exhaustivas.

La Mancha, dice Juderías (1), era una región de límites algo indefinidos, pero dábase ese nombre en general a la comarca llana, árida y seca que se dilata desde los Montes de Toledo hasta los estribos de la Serranía de Cuenca y desde la Alcarria hasta Sierra Morena. Los geógrafos de la época no están de acuerdo con lo relativo a sus límites y buena prueba de ello fue que al crearse en tiempos de Carlos II una provincia con este nombre, le adjudicaron los partidos de Alcázar, Almagro, Ciudad Real e Infantes, quedando fuera de ella otros lugares que parecían pertenecer a esta región. El benemérito cronista de La Mancha don Antonio Blázquez (2), asegura que estaba constituida en tiempos de Cervantes, según sus comentaristas, por el territorio de las órdenes militares de Calatrava, Santiago y San Juan ... y aparece muy limitado y circunscrito.

Recorramos sus campos en el séquito de un ilustre viajero, Cosme de Médicis, que los atravesó en 1668 (3). «Calatrava, nos dice el cronista del viaje, es toda una llanura desierta y sin otros límites que el del horizonte ... Al salir de la Sierra del Peral, que está formada por un solo orden de montañas, volvimos a encontrar la campiña llana que se extendía a derecha e izquierda cuanto la vista podía alcanzar y sólo enfrente se vislumbraban las primeras estribaciones de los montes de Sierra Morena. Junto a la del Peral se cultiva el trigo con espesos matorrales de encinas silvestres, rejuvenecidos por las podas y cubiertos de nuevas mieses,

pero a medida que nos fuimos aproximando a Villanueva (de los Infantes) este residuo (selvático) desapareció sustituyéndolo hermosísimos cultivos de viñas que nos acompañaron luego sin mezcla alguna de sembrados hasta el susodicho lugar.»

Nuestra Mancha de hoy, sigue diciéndonos Blázquez, es idéntica a la de ayer, quedando todo lo rústico invariable, y ni bosques, ni cultivos, ni prados miserables, ni molinos de represa, ni charcos salitrinosos, ni sembrados de trigo y de cebada, ni olivares, ni majuelos de verdes pámpanos han sufrido cambio importante y hasta hace no muchos años lo único que parecía renovarse de tiempo en tiempo eran las generaciones de cultivadores. Y no es sólo el suelo y los cultivos: de cada diez fincas rústicas ocho conservan los nombres primitivos, y, como hoy, corrían por su superficie el Jigüela, el Záncara, el Guadiana, el Azuer y el Jabalón, que a veces, debido a lluvias torrenciales, interceptaban los caminos reales arrastrando las plantas de trigo y cebada y sumiendo en la miseria a los aldeanos.

Poblados de espeso bosque de encinas estaban los montes que separan las cuencas del Azuer y Jabalón, los collados que rodean las Lagunas de Ruidera, el muro por donde La Mancha se asoma a Andalucía; las faldas del Monte de Caracollera de madroños, los Cerros de Almodóvar de azucenas, de verde hierba el Valle de Alcudia, de carrizos y eneas las ciénagas del Guadiana; en Ciudad Real la vid; los manchegos campos ofrecían hermosos trigales y altísimas y robustas cebadas y en las riberas del Jigüela y en los llanos donde no se podía vencer la rudeza del suelo, crecían pastos donde se alimentaban millares de ovejas.

Los osos hoy extinguidos, el jabalí, el venado, el corzo, la liebre, el zorro, el gato salvaje, el lobo, el tejón, poblaban sus montes cubiertos muchos de ellos de bosques, hoy, en gran parte, desaparecidos como aquel de cuya espesura salían las voces lastimeras del azotado Andrés, en mala hora socorrido por Don Quijote (4) ;o aquel otro por donde el andante y su escudero se entraron tras la pastora Marcela, tan extenso que «habiendo andado más de dos horas por él ... vinieron a parar a un prado lleno de fresca yerba, junto del cual corría un arroyo apacible y fresco» (5); o aquellos árboles altos «que ellos eran castaños que hacen una sombra muy oscura» (6) bajo cuya fronda aguardaron el intrépido corazón de Don Quijote y su atemorizado escudero, hasta que riera el alba, la jamás vista ni oída aventura de los batanes. En tierras manchegas alzan también las cabezas

los verdes alisos,
y con frutos nuevos
almendros floridos ...
antiguas encinas
y robustos pinos ... (7)

y crecen cambroneras y cabrahigos, zarzas y otras malezas como las que cubrían la temerosa boca de la cueva de Montesinos (8).

En estos montes y llanuras, junto a las extendidas dehesas del tortuoso Guadiana, celebrado por su escondido curso (9), entre los bosques y prados cubiertos de hierba en el abril lluvioso y agostados por el verano (10), cultiva la tierra el labrador afrontando los elementos que en invierno le curten las carnes con fuertes heladas y en estío le abrasan —como, de tenerlos, bastara a derretirle los sesos al Ingenioso Hidalgo el sol de junio entrando apriesa (1)— hasta que allá, a fines de agosto, con las primeras lluvias

«el frío en el rostro da»

como en toda Castilla (12).

Mas no sólo tiene que luchar el labrador con los elementos y con el suelo. También aquí, cual en las otras regiones castellanas y más que en otra alguna, sufre los daños de los ganados mesteños, por ser La Mancha el paso obligado hacia Avila, Segovia, Soria y otras regiones norteñas de los rebaños que pastan de otoño a primavera en Alcudia y Extremadura. En el ARCHIVO MUNICIPAL DE ALMODOVAR DEL CAMPO queda constancia de diversas cuestiones con la Mesta (13). Los alcaldes entregadores de Ciudad Real abajo tenían que concurrir a los Concejos de la Mesta

en Extremadura, llevando consigo cuenta de las pesquisas, testimonios de las sentencias y penas, el de las mestas que hicieron en sus cuadrillas y los mesteños que hubieron para que el Concejo, oyendo a los que se querellaren, resuelva sobre ello (14).

Se criaban aquí finísimos pastos, principalmente en las dehesas de Alcudia, que se arrendaban como ahora a pasto o a pasto y labor (15). De la calidad de estos pastos se hace eco el cronista de Cosme de Médicis, quien, después de hablarnos de las venas de salitre de que, según dice, está llena la tierra manchega, continúa: «por ello los prados llevan hierbas sabrosísimas y éstas hacen excelentes y delicadas las carnes, especialmente de los carneros que hay en abundancia (16)». La mayor parte de estas dehesas y pastos pertenecen a las Ordenes Militares, es decir, a la Corona. No faltó por entonces quien para bien de labradores y ganaderos propusiera que se repartieran a los pueblos vecinos las dehesas de las Ordenes (17). De llevarse a la práctica esta medida el labrador del campo manchego, surcado por doquiera por innumerables «cordeles» que recorrían los inmensos ganados mesteños dos veces al año, se hubiera librado en parte de su máxima preocupación.

También aquí, como en el resto de Castilla, a medida que avanzaba el siglo XVI fueron dándose disposiciones en favor de los agricultores. Poseían estos pueblos bienes de Propios muchas veces gracias a donaciones de los Maestres de las Ordenes (18). Asimismo existían los Pósitos, providencia del labrador y remedio de pobres. En el citado Archivo de Almodóvar se conservan libranzas u órdenes de entrega de pan del Pósito correspondiente al año 1567: «dad a Francisco Marin ... ocho celemines de harina pagándola a quarenta y dos mrs. fanega ...».

«Dad a la mujer de Padilla cuatro celemines de harina porque nos consta la gran necesidad que tiene y tener muchos hijos, pagando lo acostumbrado ...» (19).

Cuando los fondos concejiles no bastan para construir y dotar estos pósitos, viene en su auxilio una licencia para tomar a censo determinada cantidad «para hacer un pósito» (20), especialmente si concurren circunstancias de «esterilidad de los tiempos», »poca cosecha» y ser el pueblo pasajero, la gente pobre y padecer necesidad «aun muchos de los ricos» y la excepcional condición de haber el Concejo ayudado a la Corona «con muchos vagages para la guerra de Granada» cuando la sublevación de los moriscos.

Por causas parecidas otorga Felipe III «en Madrid, a diez días del mes de octubre de mil seiscientos y seis años» una carta real, que luego aduciremos para otro objeto: «a vos, el Alcalde Mayor de la orden de calatrava, en el partido de Almodobar y concejo Justicia y rregimientos de las villas de dicho partido» concediéndoles facultades extraordinarias para proveer a los pósitos de pan que repartir entre los labradores para la sementera (21).

El agricultor manchego, como sus colegas del resto de Castilla, necesitaba ser protegido contra los abusos de los fiadores y de los jueces desaprensivos. Le defienden las disposiciones dadas para todo el Reino porque no se estaba por aquí libre de tales calamidades. Francisco de Monreal, en sus palabras a las Cortes de Valladolid, de 1602-1604, solicita se ponga remedio a «otro género de mohatrías de muletas, bueyes y trigo en berza que se usa en diferentes provincias de diferentes maneras, las muletas que se compran en ferias en Castilla la Vieja a ocho mil mrs., se fían a labradores en Andalucía, Mancha y Reino de Murcia en treinta mil mrs. en tres plazos (22). Felipe II, en 1579, se interesa por el castigo de los usureros y logreros que viven en Almodóvar (23).

La roturaciones, rompimientos de dehesas y ventas de baldíos siguen aquí la misma trayectoria que en el resto de Castilla y alguna vez las Cortes se acuerdan de oponerse a los abusos que por estas tierras se cometían en tales materias (24).

Las cargas de guerra que padecía la nación no rehusan los hombros del labrador manchego. El rico campesino de Manzanares tiene que alojar al hidalgo «galán de la Membrilla», soldado y pobre:

Debe un rico labrador
Alojar un pobre hidalgo.
Quedará la casa honrada
de aquello que le faltó,
que bien puedo honrarla yo,
aunque es tan limpia y preciada.

Si el señor del lugar tiene orden de S. M. de reclutar gente para la guerra, echan mano de todos, no sólo de los hidalgos, como el Comendador de Ocaña:

Comendador:

—Por esta carta como digo, manda
S. M., Leonardo, que le envíe
de Ocaña y de su tierra alguna gente.

Leonardo:
—*Y ¿qué piensas hacer?*

Comendador:
—*Que se echen bandos*
y que se alisten de valientes mozos
hasta doscientos hombres, repartidos
en dos lucidas compañías, ciento
de gente labradora y ciento hidalgos (25).

No faltaban tampoco, para privar de brazos al campo, voluntarios como el hijo del Alcalde de Zalamea, que marchó acompañando al General Don Lope; o Vicente de la Roca, hijo de un pobre labrador al que se llevó del lugar, «siendo muchacho de hasta doce años un Capitán que con su compañía por allí acertó a pasar, y volvió el mozo de allí a otros doce vestido a la soldadesca» (26); o aquel otro mancebito de 18 a 19 años, «alegre de rostro y al parecer ágil de su persona» que «la espada al hombro y en ella puesto un bulto o envoltorio caminaba a la ligera hasta alcanzar las compañías de Infantería, donde pensaba asentar su plaza (27).

A estas cargas y a los impuestos generales —para cuya cobranza, tratándose de rentas no encabezadas, solía nombrar el Reino un Alguacil por cada Partido que asistiera al Administrador o Encargado (28)— se unían aquí los pagos de rentas, arrendamientos y tributos de vasallaje, consiguientes a pertenecer a los Maestrazgos y a grandes señores la mayor parte de la tierra. Almodóvar, por ejemplo, tenía que pagar anualmente el día de San Miguel 18.536 mrs., mitad del producto de los pastos de las Dehesas comunales, en reconocimiento de los derechos señoriales de la Orden de Calatrava. Su encomienda, a la que estaba anejo regularmente el cargo de Alférez o Abanderado de la Orden, rentaba cada año 3.200 ducados (29). En su archivo se conservan disposiciones reales sobre materia tributaria y otros documentos que atestiguan las relaciones financieras del Concejo con los Fúcares, los poderosos banqueros a quienes acudían en sus frecuentes apuros monetarios por ser vecinos suyos como arrendatarios de los bienes de la Mesa Maestral (30). Carga peculiar del Concejo almodovense, hasta que los Reyes fueron aliviándola, era la obligación de guiar a los pasajeros que atravesaban su temeroso término (31).

Al peso de los impuestos, añadióse por entonces para agobiar al labrador una larga serie de malas cosechas. En 1571, «a causa de la esterilidad de los tiempos y de la poca cosecha de pan ... y por ser el pueblo (Almodóvar) tan pasajero, la gente pobre y aun muchos de los ricos ... padecen mucha necesidad» se concede licencia a dicha villa «para tomar a censo al quitar mil quinientos ducados para hazer un pósito» en atención a que el Concejo no tiene suficientes «propios ni rentas» (32). Un documento de 1578 «inserta la Ley para tomar la mitad del pan de los arrendadores» por haber sido en Almodóvar la cosecha tan estéril que «apenas se avia cogido lo que avia sembrado y la necesidad era muy grande y era lugar muy pasajero» (33). Al año siguiente se agrava la situación y para remediarla el Consejo Real excita a las justicias del nombrado pueblo manchego a que pongan «el cuidado y vigilancia que el cumplimiento y buena execución de lo dispuesto por las leyes y pregmáticas en rrazón del estorbar y castigar las ynvinciones y fraudes de que an usado y usan muchas personas para bender y beneficiar el pan que ban rrecogiendo (34).

Nuevamente en 21 de agosto de 1583 tiene que acudir el Real Consejo en ayuda de los labradores de estas tierras con una carta al Alcalde mayor del Partido de Almodóvar, recomendándole que «aviendo sido Dios servido de que por la poca cosecha que ha avido este año y mucha langosta y otros trabajos que a sido

servido de enbiar los vecinos de ese partido estan muy apretados y necesitados ... en todos los lugares dél se tenga consideración a esto para que con denunciaciones y otros vexaciones no sean molestados... (35). Al año siguiente Felipe II enterado de que «a causa de la necesidad de pan o esterilidad que este año a a(vido) en esa villa e lugares de ese dicho partido, los labradores (e) personas que an de labrar y sembrar no tienen el trigo y semillas que an menester», da orden para que se les ayude con semillas para que no se dejen de sembrar buena parte «de las tierras y heredades» (36).

En las Cortes de 1593 se consigna que ese año fue mala y poca la cosecha de trigo en La Mancha. Por no variar, Felipe III tiene que autorizar al «Alcalde mayor o ordinario de la villa de Almodóvar del Campo» para tomar «a los arrendadores de las rrentas eclesiásticas la mitad del trigo, cebada, centeno y abena que en ella oviere, pagando por ello... el prescio a como valiere...» (37).

Más allá tiene que ir el Rey en carta de Madrid, «a diez dias del mes de octubre de mil y seiscientos y seis años», dirigida al mismo Alcalde Mayor cuando «por la poca cosecha de pan que ubo el año pasado» (cuya vista entristecería al Ingenioso Hidalgo al salir bajo el sol de junio a los campos manchegos), tiene que dar «licencia y facultad para poder compeler a todos» a que vendan para los pósitos los granos que tuvieren «dejándoles lo que oviesen menester para su casa y familia y sementera» (38).

Como en el resto de Castilla, la langosta era aquí mal crónico (39), pero revestía gravedad extraordinaria por la proximidad de los inmensos baldíos y pastizales del Guadiana, Jabalón y Jigüela, de Ruidera, Alcudia y Extremadura. Para ahuyentarla se removían los terrenos, se recurría al fuego y al ganado de cerda, pero faltaban medios y brazos para acabar con esta calamidad manchega.

Al amparo de los antiguos arriendos de los Maestrazgos de las Ordenes, con derecho a sacar cierta parte del pan que produjeran, salieron granos cuya extracción estaba prohibida, dice Espejo (40), y añade que por La Mancha se transportaba el grano al reino valenciano, donde no regía la tasa, para contratar con libertad y sin resquemores de conciencia, puesto que además Valencia tenía privilegio de hacer sacas de pan de Castilla (41).

Consecuencia inevitable de la escasez es la carestía de la vida y, por ende, la pobreza que aquejaba principalmente al pequeño propietario y más aún al mozo de labranza. El economista Francisco Almaguer, al defender el régimen de tasas en 1546, nos da a conocer los precios del trigo y de la cebada en aquella fecha. De 9 a 11 reales, según él, valía la fanega de trigo «desde Andalucía a Burgos». En 1565 era tan mísera la situación que acudían a la capital muchos pobres del campo de Montiel y de Calatrava, tantos que se trató del asunto en Cortes y se nombraron comisarios que fuesen a tierra de Ciudad Real para informar (42). No hay que creer, sin embargo, que reinara en La Mancha una miseria absoluta porque, pese a todo, la vida era relativamente fácil por su propia austeridad. Sancho, cuando Ginés de Pasamontes le hurtó el jumento, se lamenta donosamente de haber perdido al sustentador de la mitad de su persona porque con los veintiseis maravedís que ganaba el rucio, bastábale a su amo para mediar la despensa (43). Luego con 52 mrs. tenía para vivir, y, habida cuenta de que la libra de carnero costaba 14 mrs. y la de vaca 12, resulta que podía comer mayor cantidad de carne que cualquier campesino. Y en otro lugar nos dice el mismo Sancho que los criados de labranza, por mucho que trabajen de día, por mal que suceda, a la noche comen olla y duermen en cama (44).

La penosa situación agrícola por tantas cargas, malas cosechas y peores remedios, había de acarrear como en toda Castilla la despoblación del campo manchego, ya poco poblado por su entonces eminente carácter ganadero. Tan grave fue la falta de gente en estas tierras que llegaron a abandonarse totalmente once pueblos y de los restantes, aun aquellos que, a más de la labranza, contaban con industrias hoy desaparecidas, tenían menor población que ahora. Así Almodóvar, según las «Relaciones topográficas» contaba en 1575 con 1.400 vecinos que luego disminuyeron.

A esta despoblación campesina contribuyó también en La Mancha la expulsión de los moriscos por bando real de 10 de julio de 1610. Como quiera que los pueblos de Almagro, Villarrubia de los Ojos, Daimiel, Aldea del Rey y Bolaños albergaban moriscos antiguos con privilegios de los Reyes Católicos, al publicarse el bando reclamaron y el Consejo Real los declaró exceptuados de su observancia (De Almodóvar salieron 200 ese año) (45). Existe en su archivo una lista de moriscos de 1589 (46). Cuando se publicó el nuevo bando de 22 de marzo de 1611 volvieron a reclamar, pero en vano. De Almagro salieron en tres meses del

año 1612 más de 500 moriscos; en mayo del mismo año fueron arrojados de Villarrubia 443 de toda edad y sexo.

La decadencia agrícola que de aquí resultó y a la cual hemos aludido al tratar de los impuestos y de las malas cosechas, de la carestía y de las tasas, tenía en La Mancha causas particulares que señala la obra de Medrano y Treviño. Los inmensos terrenos, se dice allí, que pertenecían a la Orden militar de Calatrava, con más de veinticuatro o veintisiete encomiendas de la misma Orden y las nueve o diez de Santiago ;los derechos de sus Maestrazgos e igualmente la mayor parte del no pequeño territorio correspondiente al Gran Priorato de San Juan, formaban una masa de propiedad amortizada que influyó en la decadencia del cultivo. Nos documentan sobre este particular las famosas «Relaciones» a Felipe II que el celo administrativo de este Rey mandó hacer para informarse del estado de la agricultura en el reino. Por ellas sabemos que en Almadén informan «que la necesidad es grande y que convendría se diere licencia para romper en las tres dehesas que tienen como antiguamente lo solian hacer. Que puedan desmontar y limpiar el monte; de esto no vendria daño, sino mucho provecho; no por esto se dejarían de conservar los montes». Y de Ciudad Real dicen que «los moriscos sean labradores y no trajineros», a causa de la extraordinaria falta de brazos.

Abusos de entregadores, especialmente frecuentes en región de mucho tránsito ganadero, perjuicios de la tasa, exceso de tributos, falta de tierras y de brazos son los sombríos trazos de este nada halagüeño cuadro. Las causas y remedios de tan difícil situación van a decírnoslos, tal como se entendieron entonces, las mismas «Relaciones».

«1.ª—Que la causa de sembrarse poco es la falta que hay de gente y que los labradores son muy pobres.

2.ª—Que conviene que los labradores sean aliviados de cargas e imposiciones.

3.ª—Que conviene que no haya tasa en el pan o a lo menos se reduzca a precio de catorce sueldos como era antes...

4.ª—Que conviene se pague una moderada tasa en los jornaleros y en los materiales necesarios para la labranza.

5.ª—Que conviene se ponga remedio a los agravios que hacen los alcaldes entregadores de la mesta.

6.ª—Que conviene que las heredades de pan se labren a tres hojas ... porque andan las heredades cansadas.

7.ª—Que conviene que los proveedores de las fronteras y sus comisarios no tomen ni embarguen a los labradores trigo y en caso que sea necesario sea pagándolo primero que se lo saquen de su casa.

8.ª—Que conviene se ponga remedio para que no se compre trigo de antemano ni se venda...

9.ª—Que conviene no se traiga trigo por la mar, sino con particular licencia de S. M. y en años de mucha necesidad.

10.ª—Que conviene se dé licencia para romper las dehesas y baldíos.

11.—ªQue conviene se dé licencia a todos los que labren fuera de la corte para poder traer coche con mulas.»

Sin dejarse amilanar por estas penosas circunstancias, el labrador se consagra a los cultivos peculiares de la tierra que le sustenta, sustancialmente idénticos a los actuales (47), puesto que entonces como ahora la falta de ríos y la nula utilización de los pocos que hay reducen el cultivo manchego a cereales, viñedo (48) y olivares, salvo la proporcionalmente pequeña extensión de huertas. Los que presumían saber «la ciencia de las estrellas» aconsejaban al labrador que tal año había de sembrar cebada mejor que trigo y cual otro garbanzos en vez de cebada, y predecían si el año siguiente sería de guilla de aceite y cuándo no se cogería gota. También conocía el labrador, y mejor aún el pastor, el arte de medir el tiem-

po por la posición de las estrellas y el de predecir bonanzas o tempestades para gobernarse en sus faenas (49).

Sabía distinguir las tierras fértiles, calientes, gruesas, livianas, frías y que las «que de suyo son estériles y secas, estercolándolas y cultivándolas vienen a dar buenos frutos» (50). Con tales conocimientos se aplicaba ardorosamente a sus cultivos. El que más extensión ocupaba era, desde luego, el del trigo, candeal, trechel o rubión como el que ahechaba Dulcinea en un corral de su casa (51). El cronista de Cosme de Médicis alabó la calidad de este grano. «En toda La Mancha, dice, se producen los mejores granos de España, tanto que de ellos únicamente se hace en Madrid el pan para el consumo del Rey, aunque es muy cierto que el pan hecho allí es el peor de todo el reino a causa de las aguas crudas y salobres por las grandes venas de salitre de que está llena la tierra» (52).

Para sembrarla de cereales preparábase con las antiguas labores de abolengo romano, perfeccionadas por los árabes, que se usaban en toda Castilla. Al llegar el momento de la siega animaban el campo las cuadrillas de segadores que a veces venían de lejanas tierras convidados del agosto a pedir jornal en trigos y cebadas (53). Al rayar el día, puesta la tosca antiparra,

la hoz menuda en el cuello,
los dediles en la cinta,
madruga al salir del alba,

porque le llama el día y ha de poner al seco rastrojo los menudos dientes de la corva hoz de acero y atar las crujientes manadas sin maltratar las espigas hasta que las estrellas nacientes le marquen la hora de caminar a su descanso. El ama le sirve abundante y bien regado yantar, pues

bien cena quien bien trabaja,
dice el refrán español.

Pónense luego a cantar o a contar y a discurrir de la faena del día siguiente:

Bartolo:
—Al alba he de haber segado
todo el repecho del prado.

Chaporro:
—Si diere licencia el sueño...

Mendo:
El sosiego
no será mucho, si luego
habemos de andar los dos
con las hoces a destajo,
aquí manada, aquí corte.

Chaparro:
—Pardiez, Mendo, cuando importa
bien luce el justo trabajo.
Sentaos y antes de dormir
o cantemos, o contemos
algo de nuevo, y podremos
en esto nos divertir (54).

El ilustrado ventero aprovecha la presencia de los segadores para deleitarse con sus libros favoritos: «porque cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí las fiestas muchos segadores, y siempre hay alguno que sabe leer, el cual coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil canas» (55).

Echanse luego a dormir «al rededor del portal» con tantas ganas que quisieran

que en un año amaneciera
cuatro veces solamente,

y no haya miedo a despertar, que son segadores

y el vino y cansancio son
candados de la razón
y sentidos exteriores (56).

Una vez levantada del campo la mies lo invaden grupos de espigadoras cuya tarea estaba reglamentada de antiguo. Sólo podían espigar las mujeres viejas y flacas y los menores incapaces de ganar un jornal, pero no aquéllos cuyo marido o padre pueda vivir de su trabajo (57).

Dejemos que el Alcalde de Zalamea, tan próximo a tierras de Ciudad Real, nos cuente lo que pasa en las eras.

...están las parvas notables
de manojos y montones,
que parecen al mirarse
desde lejos montes de oro,
y aún oro de más quilates,
pues de los granos de aqueste
es todo el viento contraste.

Allí el bieldo, hiriendo a soplos
el viento en ellos suave,
deja en esta parte el grano,
y la paja en la otra parte;
que aún allí lo más humilde
da el lugar a lo más grave.

¡Oh, quiera Dios que en las trojes
yo llegue a encerrarlo, antes
que algún turbión me lo lleve,
o algún viento me lo tale! (58).

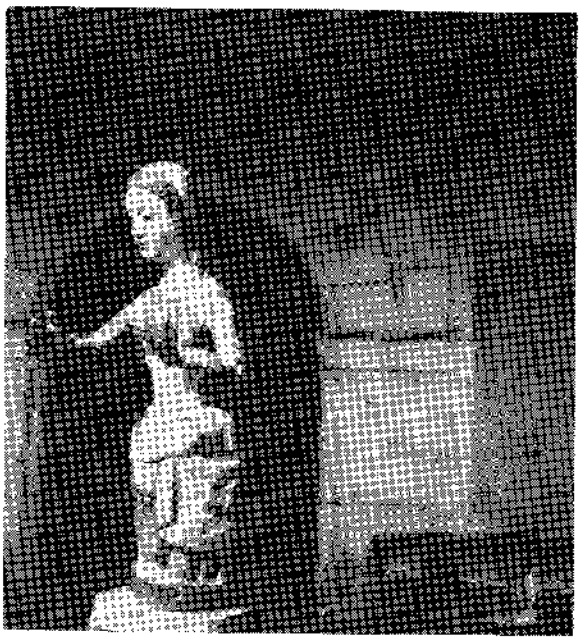
No es raro que trillen muchachos y mujeres mientras los hombres atienden a faenas más duras. Por eso temía Sancho que los andantes vencidos por su señor, al presentarse a Dulcinea, la hallasen trillando y se corriesen de verla (59). A la caída de la tarde, si el labrador era hacendado, alegre por el fruto recogido, solía mostrarse generoso con sus gañanes y añadir a la grasa y bien sazonada olla, entre largos tragos de oloroso vino, hasta un pollo por barba (60).

---

(1) Julián Juderías. "El territorio español a fines del siglo XVII".
(2) Antonio Blázquez, académico de la Historia: "La Mancha en tiempos de Cervantes". Madrid, 1905. Obra citada como muy importante por Rodríguez Marín en su edición crítica del Quijote.
(3) "Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal" (1668-1669). Edición y notas por Angel Sánchez Rivero y Angela Mariutti de Sánchez Rivero. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, páginas 163-164.
(4) D. Quijote, 1.ª parte, capítulo IV.
(5) Ibidem, capítulo XV.
(6) Ibidem, capítulo XX.
(7) Lope de Vega: "Peribáñez y el Comendador de Ocaña". Acto I, esc. 1.ª, v. 130-133 y 148-149.
(8) D. Quijote, parte 2.ª, capítulo, XXII.
(9) D. Quijote, 1.ª parte, capítulo XVIII.
(10) Lope de Vega: "Peribáñez y el Comendador de Ocaña", acto I, esc. IV, v. 233-235.
(11) D. Quijote, parte 1.ª, capítulo II.
(12) Peribáñez, acto II, esc. IV, v. 291-294.
(13) Archivo Municipal de Almodóvar del Campo. Documentos 24 y 86 del legajo 10 "Anteriores a 1.600"; documentos n.º 2 del año 1613 y n.º 1 de 1615. En adelante AMAC.
(14) Antonio Moreno Calderón. "Historia jurídica del cultivo y de la industria ganadera en España".
(15) Actas de las Cortes de Castilla. Tomo XII.
(16) Obra citada en la nota 3, página 162.
(17) Propuesta de Almaguer sobre repartición de las dehesas de las Ordenes. V. Espejo: "La carestía de la vida en el s. XVI". Revista de Archivos, Abril-Junio 1920.
(18) En el archivo de Almodóvar del Campo quedan numerosas huellas de la existencia de estos bienes de Propios. V. Legajo 1.º, Docs. 54, 74, 88.
(19) AMAC. Legajo 1.º, doc. 64.
(20) Ibidem, doc. 74 cuyo pie dice: "Licencia a la Villa de Almodóvar del Campo para tomar a censo al quitar 1.500 ducados para hazer un pósito". Año 1571.
(21) Ibidem. Año 1606, doc. n.º 1. Véanse también parte 1.ª, doc. 108 y doc. n.º 1 de 1602.
(22) Actas de las Cortes de Castilla, Tomo XX de los publicados por el Congreso de los Diputados, páginas 418 y siguientes.
(23) AMAC. Legajo 1.º, doc. 96.
(24) Actas de las Cortes de Castilla. Tomo XII, página 217.
(25) Peribáñez, acto II, esc. XVII, v. 746-753.
(26) D. Quijote, parte I. cap. LI.
(27) D. Quijote, parte 2.ª, capítulo XXIV.
(28) Actas de las Cortes, tomo XIX, página 579.
(29) Revista "Escorial", n.º 54, Madrid 1947, artículo "D. Gonzalo Chacón paga con la vida".
(30) AMAC, Legajo 1.º, docs. 68, 90 y 97.
(31) Ibidem, Legajo 1.º, doc. 107, año 1582.
(32) Ibidem. Legajo 1.º, doc. 74.
(33) Ibidem, Legajo 1.º, doc. 92.
(34) Carta del Consejo dada en Madrid "a los ocho días del mes de octubre de mill y quinientos y setenta y nueve años". Ibidem, Legajo 1.º, doc. 100.
(35) Ibidem, Legajo 1.º, doc. 109.
(36) Ibidem, Legajo 1.º, doc. 129. La fecha está equivocada en el índice del Archivo; debe ser 1584 en vez de 1594.
(37) Ibidem, Año 1604, doc. n.º 2.
(38) Ibidem, Año 1606, doc. n.º 1.
(39) Ibidem, Legajo 1.º, doc. 109.
(40) Espejo: "La carestía de la vida en el siglo XVI y medios de abaratarla". Revista de Archivos. Enero a Marzo de 1920.
(41) Espejo, Revista de Archivos. Abril a Junio, 1920.
(42) Ibidem. Julio a Septiembre, 1920.
(43) D. Quijote, Parte 1.ª, cap. XXIII y Salcedo Ruiz: "Estado social que refleja el Quijote".
(44) D. Quijote, parte 2.ª, cap. XXVIII.
(45) E. Agostini: "Historia de la muy afable, muy leal y muy antigua ciudad de Almodóvar del Campo". Ayuntamiento Const. de Almodóvar, 1926. Página 43, citando a Alfonso Torres de Castilla, y a Hervás, "Diccionario Histórico Geográfico de la provincia de Ciudad Real".
(46) AMAC. Legajo 1.º, doc. 117.
Archivo histórico nacional. Papeles varios, Cc. 42, folios 31 a 40-9372.
(47) A. Blázquez. "La Mancha en tiempo de Cervantes".
(48) Medrano y Treviño: Consideraciones sobre el estado económico, moral y político de la provincia de Ciudad Real dedicadas a la Sociedad Económica de Amigos del País de la misma Provincia", año 1843.
(49) D. Quijote, parte 1.ª, caps. XII y XX.
(50) Ibidem, parte 2.ª, cap. XII.
(51) Ibidem, parte 1.ª, cap. XXXI.
(52) Obra citada en la nota 3.
(53) Lope de Vega: Peribáñez y el Comendador de Ocaña", acto II, esc. 12.ª, v. 504-506 y esc. 4, v. 236-239, y D. Quijote, parte 2.ª, cap. XXXI.
(54) Peribáñez, acto II, esc. XII, v. 508-517; acto III, esc. V y acto II, esc. 7.ª.
(55) D. Quijote, parte 1.ª, cap. XXXII.
(56) Peribáñez, acto II, escs. 4.ª, 7.ª y 11.ª.
(57) E. Ibarra: "El problema cerealista en España durante el reinado de los Reyes Católicos".
(58) Calderón: "El Alcalde de Zalamea", Jornada 1.ª, esc. VII.
(59) D. Quijote, parte 1.ª, cap. XXV.
(60) Lope de Vega: "San Diego de Alcalá".

LA VIRGEN DE LAS CHANAS DE NOCEDA DEL BIERZO

Felisa Rodríguez



En la llanura ocre de castaños y centenales, se levanta blanca de cal y airosa por espadaña, la ermita de Nuestra Señora de las Chanas.

Allá por los confines de la Edad Media y en el hueco de añoso roble, dicen que la Virgen con su Niño en el regazo, se apareció a unos crédulos pastores.

No es que se propiciara la candidez de estos seres incontaminados para ser los protagonistas de incontables prodigios. Está plenamente demostrado que en los lugares en que se daba culto a los dioses paganos, se levantaron después santuarios para dar culto a las imágenes cristianas.

Así sucedió que en el lugar en que se encontró a nuestra Patrona fue construido un templo para venerar a la Virgen de las Chanas.

A los pies del santuario mana una fuente cristalina a la que se atribuyen sorprendentes milagros.

Entre ellos, que el mozo interesado por casarse bebiendo siete sorbos seguidos y sin alentar del agua milagrosa, de inmediato encuentra novia.

Un castaño milenario con el tronco y ramas retorcidos como si fueran los miembros de invencible cíclope, sombrea el norte de la ermita.

Según cuenta la tradición, en las noches de luna llena, bajo su copa se reunían los "druidas" sacerdotes celtas, a celebrar extraños ritos de ofrendas y sacrificios a sus divinidades mitológicas para alcanzar los bienes que deseaban o que los libraran de los temibles males.

La toponimia que rodea la parcela de las Chanas recuerda poblados y pobladores desaparecidos, como Villatrevedes sugiriendo las tres villas que ocupaban nuestros ascendientes antes que los sotos de nogales que crecen espontáneos, dieran nombre propio a Noceda.

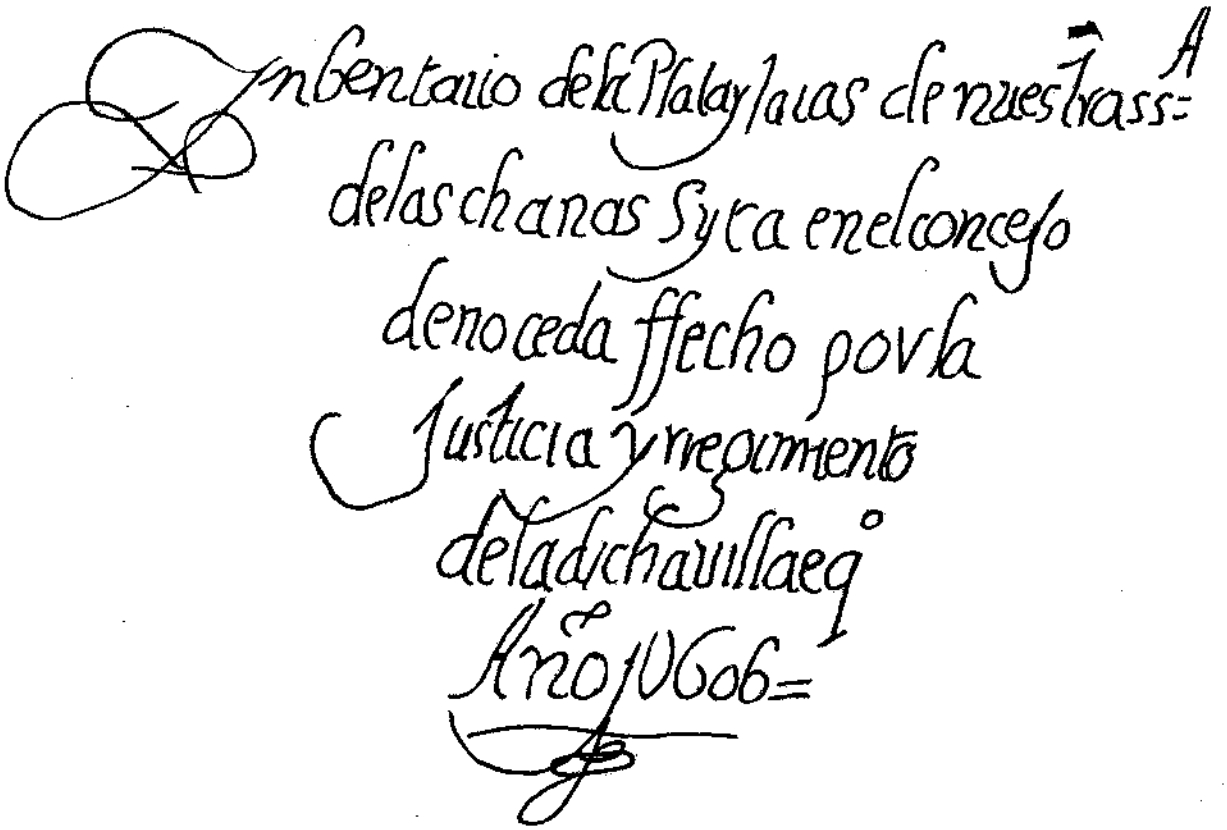
En concreto no sabemos la fecha exacta en que fue edificada la ermita de las Chanas.

Un viejo manuscrito de finales del siglo XVI nos habla de los tesoros y de la hacienda que por aquellas épocas poseía el santuario y era de tal volumen como para obligar al Obispo de Astorga a desplazarse cada año a esta localidad por tomar las cuentas al "Abad", ermitaño, mayordomo y concejo, que administraban sus posesiones.

Aparte de los prados, huertas, matas de madera, etc., tenía reses dadas a "medias", es decir, que los animales los compraban con dinero de la ermita y los aumentos o ganancias eran repartidos por igual entre el que cuidaba de las reses y los responsables de aumentar el capital de la Virgen de las Chanas.

Cuando el año era adverso y los arrendatarios no podían pagar el estipendio, eran amenazados con la excomunión aparte de retirarles las fincas.

Todo ello consignado en las páginas de nuestro "manuscrito", del que vamos a copiar una, de actuaciones, consistente en inventariar las joyas y plata que por entonces poseía la ermita. Con una letra tan llamativa como dibujada, se manifiesta de esta manera:


Ynbentario de la Plata y alas de nuestra SS.ª
delas chanas Syta en el concejo
de noceda ffecho por la
Justicia y regimiento
de la dicha villa eq.º
Año 1606=

Estando en Nuestra SSª de las Chanas del conzejo de nozeda a diez y syete del mes de sptyenbre año de mill y seys cientos yseys el sr Pedro mys juez hordinaryo en el conzejo de nozeda y Francyscº de la mata E alonso alvarez Regidores y alonso gb abbad de la cofradia de la dicha yglesya y mayordomo delle y de su oficyo y en nombre de la dycha cofradia E cofrades Por antemy el escrybano hycyeron el ynbentaryo de la plata y joyas que tyene la dicha yglesya de la fforma sygyente - - - -

PrymeraMente un calyz de plata con su patena y dos vynajeras de plata.

Yten una corona que tyene Nuestra SSª de plata.

Yten una lanpara de plata con su cubyerta y cadenetas deplata toda son seys cadenetas tres grandes y tres chycas.

Yten una bula que contyene los Santos Jubileos y gracias de la yglesiaconcedyda por Nuesto Padre papa Systo Pio quinto su Apo las calendas de Marzo año de myl quynyentos y ochentaysyete en pergamyno pendyente en cuerdas coloradas - - - - -

Yten cuatro candeleros de azofar.

Yten una musday y cadena dygodos de alquimya que tyene Ntra SSª

Y continúa una lista interminable de joyas y plata que por entonces poseía la Virgen de las Chanas.

Si en mil quinientos ochenta y ocho el Papa Sixto V en el tercer año de su pontificado, concedió a la Virgen de las Chanas una bula de gracias y jubileos consistentes en ganar las mismas indulgencias los que visitaban su santuario que los que peregrinaban a Santiago de Compostela, es evidente que hace cuatro siglos la fama de la Virgen de las Chanas había desbordado las fronteras nacionales, siendo conocida y venerada en Roma también.

La talla de la Virgen es románica, del siglo XIII, según informe de los expertos de arte sacro de la Universidad de Valladolid.

Pero fue desafortunadamente mutilada para amanerarla según el gusto de aquella época reflejado en la moda de vestir los santos.

Para ello le arrancaron el Niño del regazo, le pusieron los brazos y manos distintos al igual que una carita muy graciosa que nada

tiene de común con el arte románico de la talla primitiva.

Así dejaron nuestra valiosa talla románica. A pesar del desacierto irritante, Ella continuó repartiendo favores entre los que con fe se los pedían.

Cuando la sequía era persistente, hacían rogativas a la Virgen para que enviase las lluvias.

Se organizaba la procesión desde el santuario de las Chanas hasta la iglesia paroquial, que está en el barrio de San Pedro. Ocurría que mientras unos iban cantando...

Virgen de las Chanas
nuestra Madre excelsa,
mándanos la lluvia
que el campo se seca.

Iba rezagado un campesino que había fabricado los adobes para hacer un gallinero, recitando su particular plegaria:

Reina del cielo
que a los pobres oyes,
manda el sol y aire
pa que sequen mis adobes.

Y no faltaban lluvias, ni sol, ni aire para complacer a todos los impacientes.

La Virgen ataviada con sus galas y la corona de plata con la mágica esquilita estremeciendo los corazones con su tintineo:

La Virgen de las Chanas
tiene una corona
con una campanilla
que a todos emociona...

Tanta era la fe de los nocedenses, que decían persuadidos:

—Todo lo que se pide con devoción a la Virgen de las Chanas, de fijo se consigue.

Un lateral del santuario estaba totalmente decorado con exvotos que daban fe de los milagros acaecidos por la intercesión de la Reina del Cielo.

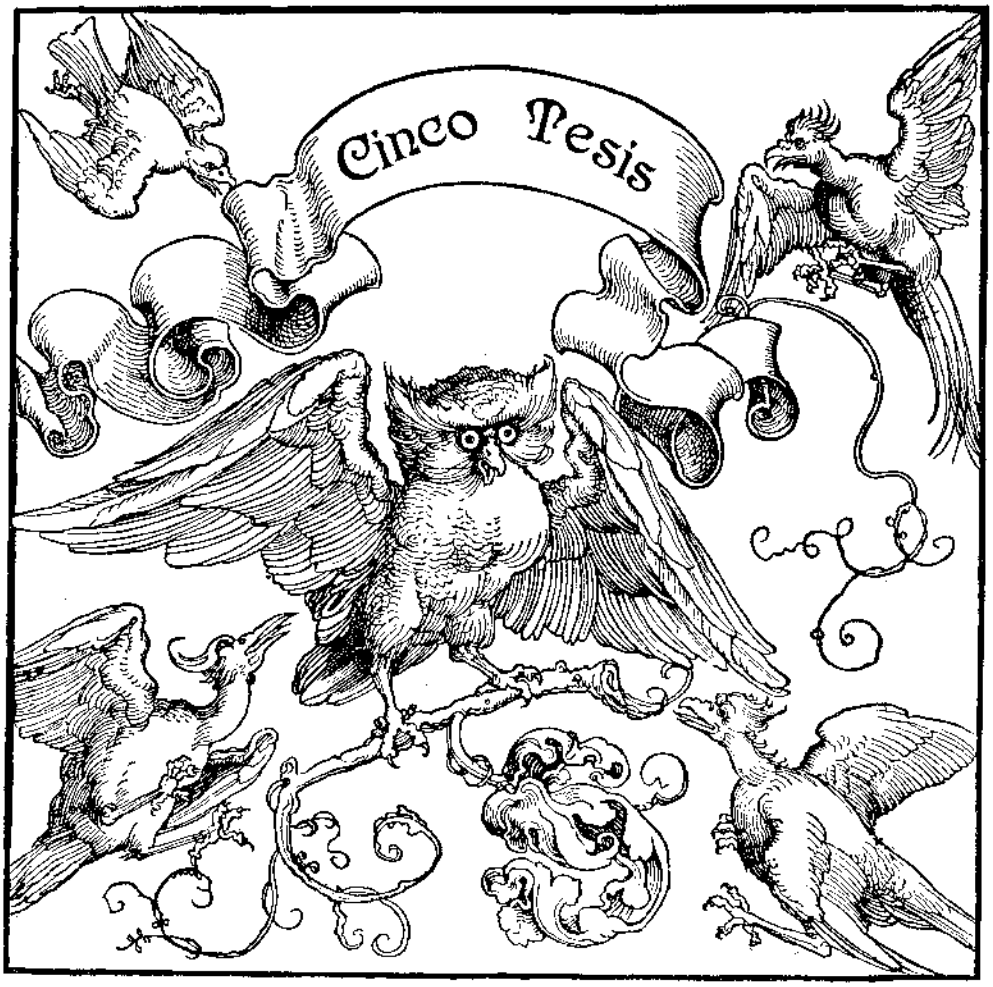
Pendían de alcayatas, manos de cera, pechos, ojos, pies y otros miembros.

Lo que más abundaba eran hábitos y mortajas de los que alcanzaron la salud y en ocasiones la vida.

Una blanca con dibujos rosa, era distinta a las demás por haber sido mortaja de una niña a quien todos daban por muerta; la Virgen de las Chanas la devolvió a la vida al escuchar la angustiosa súplica de la madre de aquella pequeña a la que se dio en llamar la "resucitada".

CINCO TESIS SOBRE EL FOLCLORE

Adolfo García Ortega



El hecho folclórico es absolutamente irreductible a cualquier otro patrimonio popular. Es más, en cuanto generación expresiva de una constante tradicional, no podríamos hoy hablar de «neo-folclore», aunque en realidad estemos asistiendo a nuevos tipos de generaciones folclóricas (sería interesante relacionar la posible huella a posteriori en la asimilación popular —si bien urbana— de fenómenos como los acontecimientos deportivos, las concentraciones masivas intencionales, las prácticas culinarias, incluso la huida vacacional al campo, etc.). Estas nuevas formas, aún sin tradición, pueden estar sometidas históricamente al misma proceso de generación folclórica: deformación mítica, advenimiento de una leyenda, transposición acrítica, y expresión distintiva según los grupos actores. Sin embargo, existe un impedimento para tal generación: el hecho folclórico, en tanto expresión de la tradición de un sentido y dentro de unos límites muy concretos (fundamentalmente étnicos y sociológicos) no es un «hecho», sino una «voz».

Así podríamos decir, aunque tal vez fuera gratuito, que actualmente no asistimos a nuevas generaciones folclóricas y esto, sencillamente, porque no existe el transporte verbal dentro de unos tipos sociológicos eminentemente urbanos. El folclore (entendiendo aquí, habrá de decirlo, por folclore su más aceptado sentido: el aspecto verbal de la cultura que instituciona-

liza los mitos, las leyendas, la literatura y los proverbios, así como todos los gestos y usos de una comunidad racial) es un lenguaje rudimentario, preindustrial, en el que basándose en unos significantes poco articulados —si bien, su preconcepción debería ser sometida a un estudio de los orígenes—, escenifica unos significados inamovibles, de sentido horizontal y absolutos. Por tanto, el signo folclórico, en cuanto voz transferida, no posee ambigüedades: su valor es la transmisión concretizada en un hecho (festivo o cotidiano) por medio de un gesto ancestral.

En la justificación del folclore permanece la siguiente afirmación: «adereza al usuario con un doble juego ritual: la representación y la confirmación indumentaria». Es aquí donde podríamos encontrar, en el presente, una desmesura. Pero no ya la desmesura romántica, aún generativa, sino una desmesura de la misma concepción folklórica. «Buscar las raíces de un pueblo» puede no ser más que la alegre justificación que, desde el lenguaje urbano-industrial, el hombre perteneciente a un grupo hace de sus propios desconocimientos y sus propias pérdidas. No hay que olvidar que en el extremo opuesto al folclore está sentada la ciudad casi con desafíos. La «representación» es anecdótica; y la «confirmación indumentaria», una trasposición ficticia de herencias y memorias. Sin embargo, en Occidente, el folclore posee una concreción ancestral impensable dentro de las corrientes ideológicas (está marginado). En Oriente, por el contrario —y apartando la americanización japonesa, etc.—, su vigencia es en sí ideológica.

¿El folclore? Una voz sin medida que debe revisarse desde sus concepciones primarias: limitarlo, asirlo, escarbar en él, pero desde su junto valor: la indivisión. Estas cinco tesis sobre el folclore intentan acercarse al núcleo de esa institucionalización que la voz folclórica realiza en la memoria de un pueblo.

I

(La voz folclórica es selectiva. Su pervivencia transcurre por vías de utilidad. El criterio que emana de la comunidad es una función propia.)

A través del estudio de las tradiciones populares, consideradas como producto de una agrupación étnica, los hechos folclóricos, constantemente asimilables a una voz incierta y descolocada, parecen estar configurados por un movimiento de causalidad. Efectivamente, esa voz que se traslada de generación en generación y que va germinando dentro de las costumbres (ya sean festivas o no) una expresión, no tiene su origen en la masa —la masa es infecunda—, sino que arrancan de un anonimato virtuoso, especial, que luego deviene popular y cuya traslación por las diferentes carencias de sentido de las cosas y los efectos va a dar como único fruto eso que se ha venido a llamar «tradición». La tradición, por tanto, no es el gesto aleatorio y repetitivo de un grupo. Es la sucesiva compaginación causal de unos hechos «importantes» para la comunidad a partir de los siguientes criterios selectivos: el código primitivo de lo útil contra lo innecesario (el arabesco, por ejemplo, y aunque parezca lo contrario, es antinómico al folclore), unas fórmulas de lenguaje no sólo hablado —el vestir, los trajes, sugieren unas formas de lenguaje, en cuanto significan, estereotipadas, pero cuyo origen es la utilidad concreta: una festividad, o el uso cotidiano de un tipo social —lavandera, panadera, segadora...—. He aquí un lugar desde el que se explican los orígenes («el folclore es un 'topos'», decía Barthes): la magia y la brujería, una sabiduría y una ciencia, e incluso una literatura del amor, el divertimento, o la muerte. Pero es quizá en la artesanía ceramista donde este fenómeno de dialéctica natural que rodea al folclore se cristaliza mejor: los rasgos distintivos que se van transmitiendo de mano en mano en la realización de útiles necesarios al grupo, de uso común o festivo, no son fruto de una concepción artística a priori, sino de una especificidad étnica basada en la climatología, las necesidades, los usos y las palabras. El lenguaje no nace de la cosa, por el contrario la cosa, al ser nombrada, o mejor aún, desde que es nombrada, existe.

Todos los hechos folclóricos, debido a este código causal que institucionaliza al instrumento y a su uso dándoles marchamo de especificidad, son así concebidos a raíz de la sanción de la comunidad. La voz aquí tiene todo su sentido: la pervivencia de un determinado gesto o modo folclórico no se puede cernir tan sólo a la casualidad o la necesidad, sino que ha de pasar por la asimilación (posterior a su etapa de creación anónima) y la sanción del grupo. Sólo existe folclore en cuanto la comunidad lo nombra o realiza. Y es más, todo aquello que la comunidad no determina —quizá de un modo pre-consciente, como son los usos y los útiles— de una manera propia, no existe como tal folclore. Se da, por lo tanto, otro movimiento, más vertical, que es el de la apropiación de formas. Este movimiento, lento en la historia, no se delimita por oposición, sino por asimilación: y las formas podrán ser, así, similares entre grupos heterogéneos, pero nunca iguales. Sin embargo, las causas de tal similitud entroncan con otro «motivo».

El «motivo» puede ser muy bien lo siguiente: que en las raíces de todos los pueblos está la explicación de la naturaleza (lo inexplicable); esta narración (mito) se expresa mediante los ritos. Tan sólo en los ritos (y sus degeneraciones o secuelas, que esto es el folclore) se halla la diversidad, la heterogeneidad de las manifestaciones tribales y étnicas. El «motivo» pertenece a las materias de la Antropología, a cuya luz han de entenderse todos los hechos folclóricos. La voz, sin embargo, sólo se reconoce a partir de los ri-

tos, de la transmisión propia de los caracteres de tales explicaciones naturales. Un canto puede tener su origen en una práctica mágico-religiosa. La voz (la transmisión) lo ha convertido en un canto de muerte o de amor, o de divertimento, o tal vez en una sátira. Pero este proceso degenerativo será analizado más adelante. Basta apuntarlo.

En este devenir de causalidades dentro del folclore, la literatura y las costumbres que no son escritas y que son sancionadas por el uso en base a su necesidad utilitaria, éstas son folclore (y no otra cosa). La esfera de oposiciones lógicas entre lo escrito y lo oral determina las lindes del folclore, ya que el folclore, se ha dicho, es un lenguaje. Es, quizá, el único lenguaje donde la primacía de la palabra no está establecida de modo tiránico: su punto de arranque no es la cosa en sí, ni tan siquiera la nominación de la cosa, sino su utilidad dentro de los usos sociales de un grupo tal. De todo esto se deduce que el folclore, ya que es un lenguaje con mayor o menor articulación —según las influencias externas en su evolución—, pero un lenguaje cerrado, incapaz de soportar una ambigüedad con intencionalidad neta, congrega en torno suyo formas. La comunidad las selecciona y de tal modo que «en el folclore tan sólo pervive la forma que tiene una función para la comunidad». (R. Jakobson.)

II

(La danza es un lugar común: es la confluencia de todos los factores folclóricos —costumbres, artes, economía, vestimentas...— y conserva su raíz caótica.)

En cualquier análisis de las manifestaciones folclóricas destacan la fiesta, el juego admitidos como costumbres sociales. Hay algunos factores de todo folclore que están incluidos en este tipo de manifestaciones: así los trajes específicos, el calzado, los gorros y sombreros, instrumentos musicales, proverbios y letrillas de canciones. Pero existen muchos más elementos en el folclore que giran en torno a la danza. Se podría decir que la danza, el baile, es la forma integral de la voz folclórica: su transmisión proviene de una gestualidad orgánica (perfectas reglamentaciones rituales, rigurosas legislaciones tácitas en torno a los preámbulos, etc...) cuya armonía con el resto de los factores del folclore es de notar. Puede observarse que los bailes son uno de los grados de especificidad de un grupo, son el núcleo de las festividades y juegos. Incluso, algunos juegos derivan de danzas cuasi-totémicas (el juego ancestral de la cucaña, por ejemplo). Esta capacidad de integración que tiene la danza abarca desde la preparación de todo el grupo para su desbordamiento, hasta los mínimos detalles de repostería, gastronomía (que mueven una economía, sin duda), cacharrería... Hay determinados pasteles o bollos que cumplen una función (como toda forma folclórica) sólo dentro de la danza y la fiesta. Habrá que anotar que la fiesta, en todos los grupos étnicos, es la justificación de una danza.

Sería en exceso simplista afirmar que el gesto folclórico es la danza. Pero es innegable que para ella se reserva una música (melódica más que armónica), una jerarquía festiva y una indumentaria. De aquí que pueda corroborarse su categoría de tópico dentro de las diversidades folclóricas. ¿Qué tipo de tópico? Una convergencia; si bien, hemos de separar aquí mejor que en ningún otro sitio, las dos características propias de la expresión folclórica: la festiva y la cotidiana. Incluso el grupo construye y acepta formas cotidianas para revestirlas de festivas, pero no viceversa. En la danza confluyen los elementos festivos: todo un engalanamiento consciente. En origen, tal era la naturaleza de la danza: una especialidad que festejaba fuerzas puras (fuego, agua, fecundidad, tierra...) y ello se realizaba en caos inocente. Sin embargo, la división de funciones va a conferir un orden (una «legislación») dentro de la comunidad. Así, las danzas serán motivadas, y en la degeneración folclórica, aquellas prácticas mágicas que satisfacían un estado anímico (caótico en sus dos vertientes de trágico y lúdico), a partir de la Edad Media, serán disfrazadas, adulteradas, asimiladas por el grupo: fiestas/danzas naturales, míticas, estacionales, con fines votivos (predominando la hoguera, la luz, ruidos, movimiento continuo), festejos de solsticios (parsimonias de lentitud de las fuerzas primigenias como fuego, agua, árbol). Se dará un carácter religioso a celebraciones paganas: y así se conservarán, inmutables. ¿Qué hay, pues, detrás de la danza? La confirmación de una identidad colectiva frente a un hecho determinado. Es una respuesta que aglutina formas y exhibe muchos otros datos sobre esa identidad real, asumida. En verdad «se sacan los pucheros el día de la fiesta».

III

(La evolución folclórica es una carrera de pérdida, un desgaste que conlleva necesariamente la muerte o el cambio irreconocible.)

Es importante recalcar la concepción de anonimato en el origen del hecho folclórico. Sin embargo, no está tan claro en lo que se refiere a la voz, a la transmisión. Es en esta cuestión donde se perfilan de un modo nítido los dos factores fenomenológicos (la sospecha) del folclore: el hecho, «soi même», que recurre a un punto cero originario, irrenovable, que indudablemente nunca es popular, ya que éste es un estadio posterior a los orígenes y que sería falso denominar «colectividad», como muy bien especifica Jakobson, siendo la palabra precisa «anonimato». Y la voz. La voz, que se interrelaciona estrechamente con

«lo anónimo» del folclore, pues es la que permite, en cuanto sanción comunitaria a ese autor anónimo comenzar una carrera jamás vertiginosa, hacia la muerte de la obra, del hecho folclórico. Sólo existe autor anónimo si existe, inmediata, una voz colectiva que transmite en susurros tal o cual gesto, letrilla, cacillo, traje, rito. Precisamente por no ser el folclore un hecho fáctico, sino verbal, puede afirmarse que el viaje colectivo de todo cuanto constituye el folclore de un pueblo es un recorrido de desgaste, de pérdida de un sentido pleno en sus orígenes, y que la historia resta hasta su alienación o su desaparición.

El hecho folclórico (y su voz) evolucionan a partir de un punto ya degenerado: el autor anónimo, el pueblo que transmite en la apropiación verbal de los signos, recogen su pasado —memoria— «sospechando» ritos y explicaciones ancestrales. No es esto «folclore»; el folclore nace justo allí donde se degenera un rito, donde se reviste un recuerdo persistente en el grupo, y que «lo anónimo» recrea, funde, innova. La voz, no obstante, se distancia del hecho como un barco de la costa: su traslación por el tiempo decrece su intensidad; no es eterna esta voz popular que se asienta —al recordar más o menos vivamente— en la tradición, y la afirma.

Lo impresionante, en verdad, del folclore, debido a esa especie de hermetismo, unas veces por la inercia y otras por la deliberada conservación intacta, esa «quintaesenciez» popular, es el sentimiento objetivo de desaparición y muerte que produce. Impresionante porque es justamente la muerte lo que el folclore elude; nunca está presente, salvo como representación, pero no en su esencia, en su mismo sentido. Y el folclore, por debilitamiento de su voz, efectúa el recorrido desde el iniciador (individual siempre), que supone una plenitud y un infinito irrecuperables, hasta su desenlace ulterior de siglos, cuando ya la comunidad sanciona rutinariamente, en que la pérdida de una noción utilitaria se concretiza en las puras manifestaciones repetitivas, recordatorias y únicamente festivas. Esto es una experiencia positivista. Viene a ser el hecho folclórico, actualmente, una voz de ecos y retumbos, agotada, cuya realidad se acerca más a la nostalgia que a la revitalización imposible. Tal vez el «cambio irreconocible sea la apropiación, de nuevo, de una memoria representativa.

IV

(El folclore es un excedente del rito. Sin embargo, es una representación de la memoria colectiva que requiere un intérprete.)

Aquello a lo que tiende toda recuperación de las tradiciones populares y del folclore de un pueblo a través de su estudio, de su recopilación o difusión, no es más que la necesidad de despertar dentro de una memoria colectiva. Labor ardua por demás, pues tropieza con varios impedimentos: en primer lugar, en la misma base de la transmisión oral del folclore, atendiendo a su causalidad primigenia, está la inercia, el resto hacia la pérdida ya apuntada anteriormente; en segundo lugar, esta memoria, que se sitúa a la altura de un espacio más que de un tiempo, es imposible sin el reconocimiento de su inconsciente. En él nacieron las razones ante los fenómenos y las necesidades (jerárquicas o instrumentales), y aunque el folclore se haya convertido en una expresión rudimentaria pero lógica, no deja de poseer una atmósfera mágica: es el excedente de un rito concreto, ancestral, que la misma memoria es incapaz de ubicar adecuadamente, por ese tipo de inercia. Se ha venido recalcando la dialéctica de la asimilación de un rito mediante la voz folclórica; e incluso, ésta es el reflejo final de una cadena de paridades (mito/rito; anonimato/popularización; tradición/memoria; hecho/voz) que tan sólo la memoria conserva, impura, lejanamente. En esta dialéctica, la memoria juega un papel localizativo y valorativo: «dice» el folclore y lo opone a cualquier otra manifestación extraña. Pero volvamos al punto de partida: el rito, la muestra de razón-sinrazón de un pueblo para con su identidad en la repetición; el folclore aprovecha este vehículo como una herramienta para todo gesto que confiera una huella indeleble al grupo; y se soporta en él. Algo que se desprende de aquí es que, en esta transmutación imperceptible del rito a su conservación, se pierde el carácter mágico absoluto para acogerse a una rígida reglamentación silente de los usos, para estipular un orden y un sentido.

La memoria del grupo es la que sanciona y en ello se enriquece. O mejor aún, el grupo sanciona el hecho folclórico en el momento en que «quiere recordar»: la memoria de la comunidad, por criterios de utilidad, se transforma en un acto volitivo. La voz, el transcurso de una pervivencia, recurre, por tanto, a la representación (y no a una invención).

La representación lleva una sutil metáfora y provoca en la memoria evocaciones de una escena (la cacharrería, pese a todo, es la escenificación de una práctica, y por ende, de unos valores socialmente admitidos, mas ¿cuándo?). Tal metáfora, curiosamente, no es un rodeo, sino un reflejo. El folclore refleja su distanciamiento del rito, no al rito en sí. Sin embargo, nada puede negar que el folclore «se reinvente» a medida que es representado. No es un ente fijo (y menos abstracto) y ya se ha dicho que no existe fuera de su utilidad y su posterior inercia. Queda a merced del intérprete, debidamente informado por la voz comunal, el cual no lo posee como propio —tan sólo es suyo en una parte estricta: aquella que representa— y habría que afirmar que su única posibilidad es la improvisación. Si se observa detenidamente, en el folclore no tiene cabida algo así como una «vanguar-

dia folclórica». La ancladura en la permanencia de la tradición, inevitablemente oral, hace que la memoria sólo revisite su pasado representándolo.

V

(Existe una estratificación en el folclore que se deriva de las divisiones naturales dentro de la sociedad común: el sexo, la edad, la gremialidad y la orografía.)

Finalmente, en una concepción del folclore más reducida, de ámbito no tan genérico, encontramos que la representación está estratificada de un modo peculiar, si bien no puede decirse que tal estratificación sea común a todo folclore. La peculiaridad mayor que ostenta el folclore es que su divisibilidad no sigue pautas económicas (división por clases, ya que la penuria o la riqueza de un pueblo repercute directamente en su expresión), sino, por el contrario, pautas de clasificación más primarias. El sexo, la edad, la gremialidad y la orografía serían los diversos estratos sobre los que el folclore se recrea. Esto quiere decir, sencillamente, que el intérprete folclórico se encuadra dentro de estos marcos; y no sólo el intérprete, mero transmisor, sino el mismo hecho en sí. Así encontramos distinciones muy concretas en el seno de un mismo hecho folclórico según sea un sexo u otro (los trajes, los cantos, los papeles en las danzas...); también pueden verse diferencias en cuanto a los cantos y bailes de viejos, de jóvenes y de niños. Las profesiones y labores estipulan, igualmente, manifestaciones diferentes con respecto a un mismo hecho folclórico. E incluso, en un grupo étnico idéntico existen particularidades entre nortes y sures, marismas o páramos, etc...

Esta estratificación suele darse a la vez (o mejor aún, en un mismo sistema de festividades) y no modifica el hecho folclórico. Tan sólo evidencia una riqueza de gamas en las divisiones naturales que se efectúan en los grupos comunales, que responden de diversos modos a un mismo rito. La representación no se inmuta. Queda la constatación plural de un campo de estudio mucho más amplio. Cualquier estratificación que se haga del folclore, por tanto, hará referencia siempre a la localización social del intérprete más que al fundamento previo de ese folclore.

MAYO DE LA VIRGEN

Folia

DAME TU DIVINA GRACIA
PARA DIBUJARTE EL MAYO
EN ESTA TU SANTA CASA
¡MADRE MIA DEL ROSARIO
DAME TU DIVINA GRACIA!

1

A cantarte el Mayo
Reina de los Cielos
a tu santa casa
vienen tus corderos.

2

Para dibujarte
mi talento es corto
y con alegría
venimos nosotros.

3

Es esa cabeza
como una guirnalda
de ramos y flores
coronas y palmas.

4

Tu pelo dorado
brilla como el oro
y el apostolado
te lo adorna todo.

5

Tus cejas Señora
son arcos triunfales
donde cariñosa
nos acojes, Madre.

6

Tus hermosos ojos
luceros brillantes
que alumbran el rostro
de Jesús tu amante.

7

Tienen tus mejillas
color tan supremo
que no hay quien lo iguale
en la tierra y cielo.

8

Tu hermosa nariz
tienen para el vuelo
dos caños de fe
de amparo y consuelo.

9

Tus dientes son perlas
y finos corales
son nuestro refugio
aquí en este valle.

10

Tus hermosos labios
dos santos caminos
por donde marchando
van los peregrinos.

11

Tu barbilla Madre
blanca enacorada
tiene para el vuelo
la gloria guardada.

12

Tu cuello columna
de fino alabastro
que sostiene el templo
de tu pueblo amado.

13

De tus hombros salen
dos ramos hermosos
con ellos sostienes
a Dios Poderoso.

14

Tus manos cruzadas
indican amor
amparo y consuelo
para el pecador.

15

Tus hermosos pechos
fuentes de verdad
que al Rey de los Cielos
le dieron de mamar.

16

Es Reina del Cielo
tu cintura Madre
y en ti la esperamos
Reina, Virgen, Salve.

17

Tus pies pequeñitos
causa admiración
pequeña es la planta
¡qué hermosa es la flor!

18

Ya te he dibujado
todas tus facciones
y ahora falta el Mayo
que te las adorne.

19

Virgen del Rosario
clavel y azucena
Jesús Bendito
por Mayo se queda.

Folia

AURORA, CIPRES Y PALMA
GLORIA DE LOS SERAFINES
CONSUELO DE NUESTRAS ALMAS

MAYO DE LA MUERTE Y PASION

¡OH SEÑOR SACRAMENTADO
DAME TU DIVINA LUZ
PARA CANTAR ESTE MAYO
A NUESTRO PADRE JESUS

1

De treinta y tres años
sufrió su Pasión
consintió morir
por el pecador.

2

Domingo de Ramos
el misterio es
su entrada triunfante
en Jerusalem.

3

En una jumenta
caballero entró
de palmas y ramos
todo se pobló.

4

Fue bien recibido
después celebró
su última cena
con pruebas de amor.

5

Todos se durmieron
y Jesús quedó
y Pedro en el huerto
con él oró.

6

Y Jesús pregunta
turba ¿a quién buscais?
Jesús Nazareno
aquí lo tenéis.

7

Noche de tinieblas
noche fría y oscura
Jesús sentenciado
y lleno de amargura.

8

Jesús sentenciado
a muerte cruel
camina al Calvario
cual humilde Yavé.

9

Aunque se caía
y se arrodillaba
las gentes indignas
los que le tiraban.

10

Subía una mujer
con lienzos lavados
a limpiar el rostro
de Jesús Amado.

11

En sus agonías
pidió de beber
le dieron vinagre
mezclado con hiel.

12

Habiendo expirado
el Jesús divino
le pasó el costado
el ciego Longino.

13

Dolorosa Madre
que sale a buscarlo
por ver si lo hallaba
y no ha resultado.

14

Le dio vuelta al monte
y encontró en el suelo
la sangre del rostro
del manso cordero.

15

Volviose llorosa
porque no encontró
vivo al hijo amado
de su corazón.

16

Al tercer día
fue resucitado
y subió a los cielos
y allí está sentado.

17

Pidiendo la gloria
con suma alegría
buscando al Cordero
van las tres Marías.

18

Son las tres Marías
las que al mundo llenan
Marta y Salomé
y la Magdalena.

19

Tres son las palabras
las que voy a explicar
que os servís cristianos
cuando vais a orar.

20

Veis al sacerdote
al pie del altar
figura Jesús
que fue al huerto a orar.

21

Lo veis revestido
y puesta la estola
figura Jesús
atado con soga.

22

En el caliz consume
su divina sangre
recibe las almas
y el cielo nos abre.

23

Se acabó el dibujo
de Dios nuestro Padre
se queda de Mayo
su adorada Madre.

Folia

HUMILDE Y MANSO CORDERO
RUEGALE AL ETERNO PADRE
QUE NOS VEAMOS EN EL CIELO

MAYO DE LA SANTA CRUZ

¡OH, SEÑOR SACRAMENTADO
DAME TU DIVINA LUZ
PARA CANTAR ESTE MAYO
A LA SANTISIMA CRUZ
OH, SEÑOR SACRAMENTADO!

1

Vayamos devotos
con gran devoción
a oir el dibujo
que formó el Señor.

2

Pues este dibujo
al que este madero
desde pequeñito
adoró el Cordero.

3

Pues en su niñez
formó aquí esta cruz
siendo un carpintero
el Niño Jesús.

4

La toman sus hombros
humilde el Señor
contempla los pasos
que hay en su Pasión.

5

La abraza y la besa
muy regocijado
se contempla en ella
ser crucificado.

6

Pues mientras yo viva
serás mi recreo
en todas fatigas
mi amparo y consuelo.

7

En aquel madero
después de clavado
entre dos ladrones
fue crucificado.

8

A vistas del pueblo
con grande agonía
por la sed tan grande
de beber pedía.

9

Y por hacer bofa
le dan a beber
un poco vinagre
mezclado con hiel.

10

Pendiente en la Cruz
oid Nuestro Señor
al dorado imán
de mi corazón.

11

Por salvar al hombre
y a la Redención
y al género humano
murió el Redentor.

12

En aquel instante
que el Señor murió
todos los reflejos
el sol los perdió.

13

Cruz santa y bendita
os dejo de Mayo
a Jesús Bendito
vuestro Esposo Amado.

Folia

DONDE MURIO EL REDENTOR
HERMANO DE LOS JUDIOS
POR SALVAR AL PECADOR
¡ADIOS Y ADIOS CRUZ BENDITA!

CANTOS DE MAYO

A la señora...
que mayo la hemos de echar,
la echaremos a...
por esposo y por galán.

Que ella dice que le quiere
y él dice que tanto más
y queda por entendido
que la tiene que enramar.

Con tomillos de cantueso
y retamas del retamar
y si no tiene bastante
que busque quien la dé más.
(Se cantaba el día 1 de mayo)

Comienzo en nombre de Dios
por mi maya la primera
que no diga a la mañana
que no me he acordado de ella.
(Se cantaba el día de San Isidro)

Cantó: Valentín del Valle, 61 años, natural de Valdemanco (Madrid).

Todos los mayos recopilados por José Manuel Fraile Gil, en Almedina (Ciudad Real).

RAMO AL CRISTO DE LA VERA CRUZ

A las puertas de este templo
llegamos con sumisión
las casadas de este pueblo
guiadas de devoción.

Antes de entrar en la iglesia
como casa del Señor
necesitamos licencia
de nuestro amado pastor.

A la señora justicia
humildes se lo pedimos
a todos en general
y hasta los más tiernos niños.

Licencia ya la tenemos,
del párroco y la justicia
que conociendo el objeto
también se muestra propicia.

Entremos pues compañeras,
entremos con devoción
implorando la clemencia
del que todo lo creó.

Tomemos agua bendita
que nos sirva de salud
para llegar con acierto
al Cristo de la Vera Cruz.

Postrémonos de rodillas
ante esta imagen sagrada
que todo el pueblo venera
con la efusión de su alma.

Apártense las señoras
no nos impidan el paso
dejen pasar las casadas
que van a ofrecer el ramo.

La misión que a Vos traemos
es urgente y necesaria
regad Señor nuestros campos
con el agua deseada.

Agua pedimos, Señor;
agua pedimos, Dios mío
para regar nuestros campos
con el copioso rocío.

Nos aquejan y rodean
bien veis Señor cuántos males;
la lluvia nos escasea
con contrarios temporales.

Bien conocemos Señor
que nuestros pecados son
la causa de nuestros males
y a Vos pedimos perdón.

Cristo de la Vera Cruz
hazlo por las criaturas
que se van a morir de hambre
por causa de la sequía.

A los pobrecitos niños
que a sus madres piden pan
éstas no tienen que darles:
a los cielos clamarán.

Al verles la pobre madre
que no tiene que darles:
triste y llorando derrama
muchas lágrimas de sangre.

Anda el pobre labrador
trabajando noche y día
y si no viene la lluvia
se secan las semillas.

Ven sus tierras agostadas
sin producir las semillas
viendo que les falta el agua
por lo que todos suspiran.

Los pobres van por las puertas
muchas limosnas pidiendo
muchos no les quieren dar
porque el año están temiendo.

Los hijos les piden pan
muchas lágrimas vertiendo
hijos míos no lloréis
que el Señor dará el remedio.

La blasfemia y la impiedad
y profanación de fiestas
son consecuencias funestas
de nuestra calamidad.

Por eso Dios nos castiga
con temporales tan malos
y con tan grande sequía
en este presente año.

Cristo de la Vera Cruz
que sois la suma bondad
mostradnos Señor clemencia
y nuestros campos regad.

Si nuestros pecados son
la causa de ruines años
perdón pedimos Señor
muy contritos y humillados.

El llanto del parvulito
oye dulce Redentor
y del anciano contrito
percibe su clamor.

No desechéis nuestras preces
las súplicas y plegarias
que afligidos os dirigen
estas humildes cristianas.

Nos daréis ciento por uno
en nuestros frutos sembrados
con vuestra divina gracia
que con ansia suspiramos.

Cristo de la Vera Cruz
compadeceos Dios mío
de la culpa de los padres
que van a pagar los niños.

Criaturas inocentes
que en el pecho de la madre
lloran pues los pobrecitos
porque alimento no sale.

Agua pedimos Dios mío
agua si la merecemos,
se nos secan las cebadas
los trigos y los servendos.

Cristo de la Vera Cruz
todo lo podéis hacer
estar el cielo estrellado
y comenzar a llover.

En prueba de este favor
oh dulce Jesús amado
os ofrecemos gustosas
este pequeñito ramo.

Recibidle padre amado
recibidle por piedad
os lo ofrecemos de veras
aunque es poca cantidad.

Adiós Cristo soberano
adiós dueño idolatrado
échanos la bendición
y borrad nuestros pecados.

A Vos pedimos Señora
como nuestra medianera
que nos conserves los frutos
y nos libres de una piedra.

Adiós purísima Virgen
madre del Verbo encarnado
échanos la bendición
que postrados esperamos.

Adiós padre bondadoso
adiós Virgen y adiós santos
adiós ministros de Dios
adiós jóvenes y ancianos.

¡Viva el Cristo de la Vera Cruz!

Recogido en Quintanilla de los Oteros
por José Luis Alonso Ponga.

CUENTO DE SAYAGO

Había una chica que la rondaba un chico y no se vengaba de ganarla, y le dijo que no se «lo» daba si no le daba dinero. Y luego el hombre, pues no era tonto tampoco —también estudió—, le estropeó un caldero de la abuela de la muchacha, lo metió en un saco y se lo puso a la cabecera. Y ella, desque vio el saco, dijo:

—Pues hoy me paga bien...

Pues la muchacha se le dejó.

Y luego, tocaba al baile la muchacha y decía:

Ese que anda en el baile
tiene cara de ladrón,
que el dinero que me ha dado
todo ha sido de latón.

Y contestaba él:

Dixiste no me lo dabas
si no te daba dineiro;
tú te quedaste sin virgo
y tu abuela sin caldeiro.

Recogió Alberto Jambrina Leal en Villardiegua de la Ribera (Zamora), de Sinforosa Velasco, 79 años.

PONERSE HECHO EN BASILISCO

Hasta nuestros días llega la fama de tan terrible ser, fabuloso reptil que aparece en leyendas clásicas y medievales a través de toda Europa y cuya mirada y alientos son fatales para quien los recibe. Las definiciones acerca de su forma externa varían según la imaginación o circunstancias de quienes la describen; en general se le considera producto de un huevo, puesto por un gallo viejo —generalmente de siete años— que es incubado entre el estiércol o materias venenosas. Su hálito contagia personas, animales y plantas, hasta el extremo que se supone que

él creó el desierto y en él vive; algunos viajeros, sin embargo, se atrevían a cruzar las grandes extensiones arenosas acompañados por un gallo, pues se decía que su canto mataba al mitológico animal. Otros decían que el olor de la comadreja acababa con él. Había quienes, en fin, confiaban la seguridad de su viaje a un simple espejo, pues sabían que si el basilisco se miraba en él caía fulminado.

Covarrubias dice: «Críase en los desiertos de Africa, tiene en la cabeza cierta crestilla con tres puntas en forma de diadema y algunas manchas blancas sembradas por el cuerpo; no es mayor que un palmo; con su silvo ahuyenta a las demás serpientes y con su vista y resuello mata. Llamóse régulo, o por la diadema que tiene en la cabeza, o por la excelencia de su veneno e imperio que tiene en todas las demás serpientes ponzoñosas».

La mitología acerca del animalillo es abundante, basada sobre todo en descripciones de la Biblia, de Plinio, de Lucano, de Aulo Gelio, de Marsilio Ficino, de Galeno y de muchos otros.

Quevedo, con su fina ironía, glosa en estos versos su opinión sobre el terrible animal:

Si está vivo quien te vio,
toda tu historia es mentira,
pues, si no murió, te ignora,
y si murió, no lo afirma (1).

Algo más crédulo, al menos en lo que respecta a una de las partes de la ficción se muestra el padre Feijoo al escribir en la sección de Historia Natural de su «Teatro Crítico Universal»: «Es verdad que el gallo en su última vejez pone un huevo, pero falso que este huevo sea de tan malas consecuencias...»

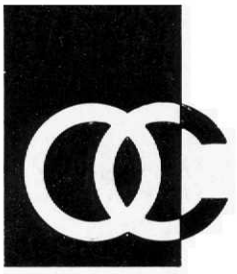
Alejandro Guichot, en una de sus colaboraciones para la revista «El Folklore Andaluz», dice: «Debe matarse al gallo antes de los siete años, pues en esta edad pone un huevo, lo empolla, saca un basilisco y muere en el acto». Después añade esta adivinanza:

No tengo ni tuve madre
yo mismo maté a mi padre
y soy de condición tal,
que tiene pena de la vida
el que yo llego a mirar (2).

El Diccionario de Autoridades (3) le imagina de esta forma: «Tiene la cabeza sumamente aguda y sobre ella una mancha blanca a modo de corona de tres puntas, los ojos son muy encendidos y roxos. El cuerpo es pequeño, y el color de él tira a negro, salpicado de manchas blancas, la cola es larga y delgada y de ordinario la trae enroscada».

El doctor Castillo de Lucas en un trabajo sobre el Basilisco escribe: «Ningún naturalista serio ha comprobado que el gallo ponga un huevo. Lo más probable es que esta falsa idea haya surgido al ver al gallo viejo, aislado y acurrucado en el estercolero, y haber allí un huevo de culebra, de los que frecuentemente ponen estos ofidios y de los que germinan con la fermentación de la basura» (4).

(1) F. de Quevedo: El Parnaso Español. Musa VI, romance XXIII.
(2) El Folklore Andaluz. Reedición del Excmo. Ayuntamiento de Sevilla, 1981.
(3) Diccionario de Autoridades. Reedición Ed. Gredos, Madrid.
(4) Boletín del Consejo General de Col. de Médicos, núm. 80, 1954, Madrid.



Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular
VALLADOLID