

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

I.1. PRESUPUESTOS GENERALES DEL TRABAJO. DEL “MICROSISTEMA DE REPLIEGUE” A LA MEMORIA ANTROPOLÓGICA DE CAPRÉS

Cuando hace unos años presentábamos el proyecto de investigación que ha dado lugar a este trabajo, quisimos justificarlo especulando con unos conceptos preconcebidos como puntos de partida teóricos y teniendo como meta unos determinados objetivos finales. Unos y otros deben servirnos precisamente ahora para explicar las páginas que siguen a esta introducción. Y vamos a utilizar aquellas reflexiones, rebatiéndolas en su fundamento y matices, convencidos tras la experiencia de que todos los planteamientos que esbozamos previamente ni coincidieron con la “realidad” de lo encontrado ni se ajustaron en la conclusión a lo pretendido; y sin embargo, nos sentimos hoy no tanto frustrados al ver burladas nuestras expectativas como satisfechos por lo que pensamos es el principal y tal vez único mérito científico del equipo que realizó esta investigación, esto es, la capacidad de desvincularnos de nuestros propósitos y permitir, en la medida que hayamos sido capaces, que sea el mismo objeto de nuestra investigación, una vez concluida, el que determine el esquema explicativo adoptado. Creemos que para el lector puede resultar interesante conocer con más detalle los aspectos de aquella “declaración de principios” que nos vimos obligados a revisar y que ahora componen una *retractatio*; debiera servirle este ejercicio de contricción para conocer la evolución experimentada por los autores en el plano de las ambiciones, pero sobre todo para constatar la fuerza con la que se impone, con la que se debe imponer, el trabajo de campo al discurso teórico preestablecido.

En primer lugar, erramos entonces al calificar Caprés como un “microsistema de repliegue”. Debemos aceptar que esta pequeña aldea del término municipal de Fortuna constituye efectivamente un “microsistema”; en realidad cualquier comunidad donde los elementos que la conforman y que la determinan se interrelacionan configurando un conjunto ordenado es un “sistema”; cualquier comunidad, en tanto que se le admite la condición de comunidad, incluye en su definición la connotación de sistema. Sin embargo al completar esta noción con la locución “de repliegue” intrínsecamente advertimos que ese sistema

existe merced a la capacidad para refugiarse en un “espacio protegido”, donde se perpetúa al margen de la evolución experimentada por el conjunto más amplio al que pertenece, fosilizándose o adquiriendo unas peculiaridades determinadas. En realidad, al referirnos a un “microsistema de repliegue” no sólo anticipábamos la existencia en Caprés de un mundo diferente al de su entorno, es decir, no sólo hacíamos hincapié en la idea previa de “diferencia” sino que, incluso, sosteníamos la de “existencia”, o, lo que es lo mismo, la de “supervivencia”.

En qué medida podemos hablar de “diferencia” al referirnos a Caprés es algo que dejaremos para más adelante: lo que sí debemos afirmar ya es que Caprés no es un mundo alternativo, no es un “cosmos” cerrado, impermeable a la influencia de los medios de comunicación de masas, resguardado de los valores emergentes, inmune a los devastadores efectos uniformantes de la televisión. El “Caprés” al que nos referimos más adelante, el que intuíamos en nuestro proyecto no es una “realidad” contrastable con la que hayamos tenido contacto; el que existió ya no pervive: desapareció hace años, seguramente no más tarde que comunidades similares en otros rincones de nuestro país y probablemente incluso antes, dada la precariedad del modo de vida, del fundamente económico que lo sostenía. Nosotros no hemos trabajado con un “ahora” sino con la “memoria”; en cierta medida la evocación de aquellos tiempos, conjurada por nuestros informantes, tiene un carácter numinoso o de experiencia parapsicológica, si se nos permite la frivolidad: hacemos manifestarse al difunto, a ese microsistema fenecido, manejando testigos que actúan como “mediums”. No hemos encontrado en Caprés una “cultura tradicional”, esto es, un esquema coherente y vivo de interrelación de múltiples elementos, sino “tradición” en el sentido de pervivencia en el recuerdo de alguno de esos elementos, pero en un contexto cultural ajeno.

Nos equivocamos también al prejuzgar el valor del material etnográfico, haciéndolo depender de las excentricidades que nos pudiera ofrecer. Tal vez no fuera una actitud consciente, pero la satisfacción que nos proporcionaba el detalle mágico inaudito, el rito peculiar, el relato bien narrado y con connotaciones localistas sumamente marcadas, contrastaba, en un principio, con la frialdad con que recibíamos la información más común. Esa vocación de coleccionista, sobre la que estábamos prevenidos intelectualmente, pero no vacunados emocionalmente, cedió paso a la estimación por los detalles secundarios, aparentemente inocuos, por los aspectos sugeridos explícita o implícitamente por nuestros interlocutores al margen de los previstos en los cuestionarios, y que luego resultaron claves para conducir o reconducir nuestro trabajo. Comprendimos entonces que más importante que hallar lo específico era imbricar los elementos en el conjunto e intentar dar cuenta de cómo actuaban en el sistema y qué representaba el sistema en sí.

Por último, cometimos un error descomunal al suponer que las reducidas dimensiones del núcleo que analizábamos permitirían descubrir e interpretar más fácilmente el entramado de interrelaciones que lo constituía. Falsa ilusión. Quizás el más valioso de nuestros descubrimientos sea el de verificar cómo por pequeña que sea la comunidad que se estu-

dia (y a veces a causa de esta exigüidad), la cultura humana permanece inasequible a la aprehensión absoluta. Es, entre otros, un problema de percepción: el hombre carece de mecanismos intelectuales que le permitan percibir estos fenómenos desde una perspectiva plenamente integradora. Los sentidos humanos pueden transmitir al intelecto las imágenes, los sonidos, los olores o las texturas del mundo que nos rodea, pero ¿poseemos las categorías intelectuales que nos permitan “conocer” global y simultáneamente la singularidad de cada elemento que compone la cultura (creencias, mitos, roles, estructuras socio-económicas) y las complicadas interrelaciones que existen entre ellos? Intuimos esa interconexión y la interdependencia que existe entre esos elementos pero ¿podemos dar cuenta cabal de ella?

La evidencia de esta complejidad reforzó otros obstáculos a los que debimos enfrentarnos para lograr el ambicioso propósito de explicar Caprés (ahora debiéramos decir “la memoria de Caprés”): por un lado el déficit notable de estudios globales de campo sobre grupos del entorno inmediato. La Antropología cultural históricamente ha utilizado como referentes de las grandes sistematizaciones teóricas a culturas exóticas. Pero además, aún disponiendo de ellos, debemos confesar nuestras reticencias frente a estos enfoques globales, pues tienden a imponer una cierta violencia en los datos cuando éstos no encajan bien en el esquema.

Sin embargo existía el compromiso autoimpuesto de trascender el campo de la etnografía, de tal modo que nuestra investigación concluyera en algo más que una colección de noticias más o menos sugestivas u originales y superara la mera exposición de datos y paralelos, sin un contexto que los explicase. Queríamos ofrecer una imagen de conjunto aprehensible, si no exacta, al menos razonablemente correcta. ¿Debíamos renunciar totalmente a ese propósito al comprobar que el conjunto referido era un fantasma y que, en cualquier caso, las dimensiones del espectro sobrepasaban nuestra capacidad para dibujar sus perfiles?

La respuesta es no. Y aún a riesgo de que se nos acuse de petulancia, de ignorancia o de osadía, sin otro esquema explicativo que el que colegimos a partir de la investigación efectuada, nos aventuramos a ofrecer esa imagen de conjunto, construida a base de ordenar los datos en una estructura que nos viene sugerida por los datos mismos.

Ese esquema podemos imaginarlo como un ente compuesto por tres aspectos que, si pudiera cobrar consistencia material, podría asemejarse a la naturaleza de un gas, o mejor, de tres sustancias gaseosas individualizables en el laboratorio pero que para la percepción del ojo humano constituyen un todo. Si tales sustancias gozasen de conciencia seguramente ésta les llevaría a suponer a cada una cierta preeminencia jerárquica en el sentido de que, desde su perspectiva, cada una englobaría a las demás; y ciertamente tal hegemonía existe, pero no independientemente de la perspectiva que la establece.

Los tres aspectos que articulan nuestro esquema son la “seguridad”, la “solidaridad” y la “trascendencia”.

En cuanto al primero, la “seguridad” la entendemos como el impulso que induce a la conciencia individual y colectiva a buscar orden frente al caos, argumento frente a arbitra-

riedad, personalidad ante lo foráneo, previsión frente a impredeción. La “seguridad” es la condición clave de la que depende la supervivencia; dentro de este aspecto podemos incluir todos los mecanismos materiales que producen riqueza y bienes de consumo, pero también los intelectuales, racionales o no, tendentes a garantizar la eficacia de los primeros. Economía, magia, ciencia, rito, permiten al grupo arrinconar la impresión de coyunturalidad en el universo y contribuyen esencialmente a construir la sensación de que la Humanidad puede controlar su devenir sin que paradójicamente ese control implique, como veremos, libertad, sino la sujeción del individuo a reglas más o menos rígidas que, en ocasiones, incluso predeterminan su futuro. Pero reglas al fin y al cabo, a cuyo dominio no escapan ni siquiera las fuerzas más poderosas del cosmos.

La “solidaridad” es la dimensión que precisa el grupo para hacer eficaces los mecanismos que proporcionan “seguridad”. No es un concepto que entendamos en su connotación puramente altruista, sino en la que pudiéramos llamar ecológica; la “solidaridad del grupo” se establece a través de acciones positivas (gestos de buena vecindad, lazos afectivos en la familia), pero también contrastándose en las tensiones existentes dentro del mismo grupo (rivalidades socio-económicas y sexuales, conflictos de herencia) y con respecto a otros diferentes, de forma que esta solidaridad surge de la dinámica entre integración y marginación, en la que ambos aspectos resultan insoslayables, pues uno es el resultado del otro. Evidentemente la solidaridad grupal garantiza la “seguridad” de la comunidad, pero a nuestro entender no lo hace de la misma forma que la economía o el rito, en tanto que impregna también estos elementos de la cultura y tiene entidad por tanto para constituirse en referente básico del esquema.

Por último, la “trascendencia” expresa una voluntad y una capacidad de los grupos humanos: voluntad de transgredir los límites que impone el tiempo, el espacio, la muerte, la “realidad” en definitiva. Capacidad para hacerlo por medio de la metáfora, a través de una sublimación estética, de una lírica sacra que cuaja en rito, mito, cuento, fiesta, baile...

Contemplada así, esta estructura nos evoca inevitablemente la que Freud atribuyó a la personalidad humana individual: la seguridad comparte con el ello la cualidad de lo primitivo, no por rudimentario, sino en cuanto fundamento primordial; la solidaridad, como el yo, implica una conciencia comunitaria: es su fruto y, al mismo tiempo, el mecanismo básico que la cimenta. El concepto mismo de “trascendencia” trasluce la idea de alejamiento, al servicio, no tanto de la negación de la realidad, como del deseo de controlarla. Y, como sus equivalentes en la teoría freudiana, si bien solidaridad y trascendencia surgen de lo profundo, casi como un apéndice, terminan al cabo adquiriendo una identidad y autonomía que en su interrelación con el fundamento socioeconómico que la sustenta, acabará condicionándola a su vez.

Se trata, pues, de un enfoque que pretendemos utilizar como instrumento de una exposición global que, aun siendo fundamentalmente descriptiva, entendemos coherente en casi todos sus términos. Somos, desde luego, conscientes de que el diseño ternario que damos al desarrollo del trabajo, por muy útil que resulte, no deja de ser otra cosa que un recurso

categorizador que se aviene especialmente bien con nuestra forma de entender la cultura. Tal vez porque la tradición del pensamiento occidental nos ha habituado, desde hace muchos siglos, a entender la antropología, individual o colectiva, en términos parecidos. Bástenos recordar cómo ya Platón concibió el alma individual como un todo en el que cabía distinguir tres áreas, creadoras, receptoras o gestoras de las ideas, las emociones y las pasiones (el alma racional, el alma irascible y el alma apetitiva); la concepción sociocultural eclesiástica de los siglos medievales, con su sociedad dividida en tres grandes grupos (*oratores, bellatores y laboratores*); o, más modernamente, los puntos de partida para el análisis que ha utilizado con profusión el materialismo histórico y que presentan a los grupos sociales como un todo en el que fluyen permanentemente relaciones multidireccionales entre la infraestructura económica, la estructura normativa, jurídica o institucional y las superestructuras ideológicas. Pero ninguno de estos modelos, como tampoco los que nos proporcionan las escuelas antropológicas modernas, los primeros por razones obvias, los últimos por motivos cuya exposición habría de ser tan prolija que estaría fuera de lugar aquí, nos satisface en la medida de nuestros propósitos y ello ha resultado determinante en la adopción del esquema que hemos descrito sucintamente líneas atrás. Pues tenemos bien en cuenta (y permítasenos ahora resaltar lo obvio) que a la hora de intentar recuperar del olvido el recuerdo, cada vez más vago, de la antropología de Caprés, no tenemos otro remedio que, a fin de cuentas, hacerlo desde la nuestra.

I.2. LAS ENTREVISTAS Y LOS INFORMANTES

Allá por el mes de abril de 1991 tuvimos el primer contacto con la aldea y sus habitantes, una primera aproximación que buscaba conectar con las personas que pudieran abrirnos el camino, introduciéndonos en la comunidad. Esperábamos que los objetivos de nuestro trabajo pudieran no ser comprendidos y aprobados de buenas a primeras por los lugareños y entendíamos que para lograr nuestro propósito podía resultar crucial la colaboración del maestro o el cura rural. Pero, como veremos más adelante, el segundo no parece haber sido nunca un elemento especialmente integrado en la comunidad, en tanto que el primero, que otrora lo fue, hasta el punto de servir de referencia cronológica para los vecinos (como, salvando las distancias, los cónsules en la antigua Roma o los arcontes atenienses), hoy también se ha desvinculado de la convivencia con la comunidad, merced a las mejoras de los transportes y las comunicaciones, que le permiten residir lejos de donde ejerce su profesión. En consecuencia, y dada además la escasez de habitantes de la aldea, su dispersión y aparente retraimiento, así como nuestra propia falta de habilidad para conectar directamente con ellos, decidimos un cambio de estrategia. Para el mes de julio del mismo año concertamos una entrevista con el concejal de Cultura del Ayuntamiento de Fortuna, D. Jesús Motos, a quien pusimos al tanto cumplidamente del propósito del trabajo, la metodología y nuestros requerimientos, que por entonces se resumían en la urgente necesidad de un maestro de ceremonias que nos introdujese en el ambiente de Caprés.

La colaboración del edil fue determinante; él mismo nos acompañó a la aldea y nos puso en contacto directo con su alcalde pedáneo, D. Jacinto Rico Herrero. Cualquiera aficionado a la antropología comprende que una mecánica semejante en la misma introducción, condiciona la investigación desde el momento en que pone en guardia a los miembros del grupo analizado (aunque sea favorablemente, como en este caso) y, además, coloca a los investigadores en una situación de parcialidad desde la perspectiva del sector o sectores de la comunidad que pudieran estar en conflicto con aquél que ha servido de enlace. Pero lo cierto es que no pudieron emplearse otros procedimientos, tal vez más eficaces, como la observación participante; en primer lugar por las circunstancias profesionales del equipo de trabajo, pero también por las condiciones de “degradación” de la vida comunitaria en Caprés, que es absolutamente residual y condenada a la extinción, a pesar de los esfuerzos de algunos “irreductibles”. La desintegración de Caprés también tiene sus pautas, y una fenomenología interesante, pero no es el objeto de nuestro estudio.

Jacinto Rico es hombre del que podríamos decir mucho y bueno. Si por los años de nuestra investigación era el pedáneo, antes había sido mayoral habitual de las cuadrillas de segadores que se ganaron la vida pelando de cereal el pellejo de media España. Este *cur-sus honorum*, nos consta, no se fundamentó nunca en su fortuna personal, de la que carece, ni en su rancio abolengo. No hay en Caprés casas blasonadas. La autoridad de Jacinto emanó siempre de sus cualidades personales: el buen juicio, la honestidad y un amor desmedido por la dura tierra en la que nació. Lo que nosotros afirmamos de ella con verbo más o menos florido lo suscribe Jacinto con la forma en que mira los perfiles de sus montes y los matices del crepúsculo desde el umbral de su casa, con la melancolía doliente que emplea para referirse a quienes la abandonaron, y con sus pocas palabras que, aquejado de una dolencia respiratoria, administra con prudencia, en frases salpicadas de elipsis y sobrentendidos sumamente significativos. Sin haber leído al poeta, Jacinto supo hablar sólo para mejorar su silencio. Y escuchar, escuchar mucho; en las tertulias que mantuvimos, nunca atropelló con sus apostillas los turnos de otros interlocutores; muy al contrario, con harta frecuencia prefirió que las respuestas a nuestras cuestiones salieran de otros labios, evitando a menudo un protagonismo que, por su experiencia y conocimientos, bien le hubiera podido corresponder. Además, a través de él entramos en contacto con un personaje que resultó fundamental para nuestra empresa: Doña Francisca Méndez Palazón. Paca Méndez, poderosa personalidad, conversadora fluida, memoria portentosa, pertenecía a una estirpe de gran influencia en la aldea; su padre fue pedáneo durante décadas, hasta que Jacinto le tomara el relevo, y su hermano, una insólita mixtura de erudito y místico local, al que, desdichadamente, no llegamos a tiempo de conocer.

Paca fue más que una informante. Si bien es verdad que respondió con talento y acierto las cuestiones que nos intrigaban, también es cierto que “inició” literalmente la investigación, marcando los tiempos de las entrevistas y hasta encaminándolas en más de una ocasión por vericuetos sumamente interesantes, que sin sus sugerencias, ocasionales o premeditadas, habrían escapado a nuestra atención. Su consorte, Don José Amorós, se mantu-

vo en un discreto segundo plano, acorde con su condición; y es que los años de convivencia matrimonial y vecinal no podían obviar el hecho que que Pepe no era natural de Caprés, sino de la cercana localidad de Abanilla. Así y todo, sus maneras suaves y cordiales proporcionaban a nuestros encuentros, que casi siempre se desarrollaban en su hogar, una atmósfera de hospitalidad confortable que nos hacía sentir verdaderamente bien acogidos.

Este trío de personas entrevistadas se mantuvo como núcleo principal de informantes durante meses. Los fines de semana subíamos hasta Caprés y dialogábamos o escuchábamos. Era norma no escrita, pero fielmente respetada y mantenida, invitarnos a un refrigerio tras las sesiones, cuya duración oscilaba entre las tres y cuatro horas.

En alguna ocasión en que las personas entrevistadas habían tenido que ocuparse en sus asuntos privados, emprendimos excursiones de corto recorrido para visitar los alrededores de la aldea y los parajes hierofánicos más significativos para la mentalidad de las gentes de Caprés: rocas con inscripciones, yacimientos arqueológicos, lugares con encantadas, huertas, viviendas troglodíticas,...etc. Cuando no nos podían recibir, sentían un gran pesar, pero en absoluto renunciaban a sus derechos, exponiendo su situación y voluntad con libertad y decisión.

En uno de esos días “libres”, casualmente pudimos entrevistar a un vecino, el Sr. D. Francisco Alacid, apicultor, quien nos ilustró sobre su actividad desempeñada durante décadas. Igualmente, visitamos a los últimos habitantes del caserío de Caprés de Arriba. Allí mantuvimos una breve charla con el Sr. Francisco Sánchez, pastor, y su esposa. Otro día trabamos conocimiento con el joven Juan Antonio Benavente, que nos precisó algunas ideas sobre ciertos cuentos y leyendas que conoce, pues aún forman parte de las tradiciones vivas de la pedanía.

A partir de los meses de abril y mayo entramos en contacto con Don José Méndez Herrero en Caprés de Abajo. Pepe “Mollejas”, como lo conocían sus vecinos era un viejecito socarrón, lleno de lúcida picardía. Sostuvimos con él y con su familia varias jugosas charlas, cotejando los datos obtenidos previamente e incidiendo en aquellos que no habíamos abordado todavía. Nos proporcionó muchas anécdotas y cuentos, amén de notables vivencias personales que denotaban una actitud optimista y vital frente a la existencia.

Llegados a este punto, conviene manifestar que no pretendemos, por mucho que pudiera parecerlo, hacer un panegírico de los habitantes de Caprés. Uno de los aspectos que no hemos desarrollado en este trabajo es la imagen que de ellos tienen los vecinos de otras localidades próximas, pero poseemos referencias dispersas que los caracterizan como huraños y conflictivos, ásperos como su entorno. Nosotros, por el contrario, hemos de hablar de hombres y mujeres concretos, cargados de una experiencia conformada por afanes y fatigas sin cuento, laboriosos y honestos, con un altísimo sentido de solidaridad grupal y que, por lo que a nosotros respecta, abrieron sus hogares y nos entregaron sus recuerdos sin reserva, orgullosos de sus costumbres y su tierra.

Esta memoria les pertenece. A ellos la dedicamos con nuestro más sincero agradecimiento y la esperanza de no haberla traicionado al interpretarla.

I.3. SOBRE EL APARATO CRÍTICO Y LA BIBLIOGRAFÍA

El texto que ofrecemos a continuación es sólo una de las muchas alternativas por las que podíamos haber optado a la hora de presentar un material que es la transcripción escrupulosa de una veintena de horas de conversación con los vecinos de Caprés. Como señalamos en la introducción, nuestra intención es explicar cómo funcionan los distintos elementos que compusieron la cultura de una aldea de la montaña en el Levante español y, de acuerdo con este propósito, decidimos prescindir, casi en absoluto, del método comparativo; no es que consideremos irrelevantes las inferencias que puedan extraerse tras constatar presencias, ausencias o diferencias de aquellos aspectos del folclore oral, ritual, festivo o cotidiano del mundo de la aldea respecto a los que pudieran estar presentes en áreas próximas a este núcleo, como la comarca del Altiplano o la Vega Media murciana. Lo que sucede es que trabajos similares, emprendidos con una perspectiva afín, nos consta que no existen en este entorno. Hay, es verdad, monografías específicas sobre temas concretos, catálogos más o menos minuciosos que describen comportamientos sugestivos y creencias estafalarias, proponiendo tesis historicistas para explicar su origen y evolución. Pero estas aportaciones, valiosísimas sin duda, en definitiva apenas pueden servirnos para otra cosa que atestiguar cómo hay más cuentos maravillosos en el acervo del folclore jumillano que en el fortunero, o que allí, como aquí o en otros tantos lugares, también se “llevaban a la novia”. No encontramos una visión global que intente explicar lo que representa cada elemento y la forma en que se integra en el conjunto de la cultura del grupo humano a la que pertenece. Y esto es precisamente lo que nos hemos propuesto en Caprés.

De aquí que el aparato erudito quede reducido al mínimo. Figuran a pie de página, y no en todos los capítulos, sólo aquellas referencias bibliográficas que nos han parecido indispensables, especialmente porque orientan al lector respecto al origen de alguna información o argumento que no nos pertenece o que no constituye una aportación directa de los habitantes de la aldea.

Naturalmente, esto no quiere decir que carezcamos de modelo de referencia. Nuestros paradigmas son los trabajos de Carmelo Lisón Tolosana, en la línea de lo que él mismo llama “antropología social”, y especialmente la *Antropología Cultural de Galicia*¹. Como él, y al margen de los planteamientos teóricos que discutimos en otro lugar, preferimos siempre que en el texto figure la transcripción literal de las palabras de nuestros interlocutores.

El resultado es un ensayo en la doble acepción del término, es decir, trabajo de investigación y a la vez intento comprometido, aunque probablemente insuficiente, de alcanzar el objetivo propuesto.

1 C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología Cultural de Galicia*, Ed. Akal. Su primera edición es de 1971. Recoge, sin embargo, el material de campo reunido en los años 1964-1965 que luego constituyó el núcleo principal de la tesis doctoral del autor. Nosotros hemos manejado la edición de bolsillo de 1979.

II. LA PEDANÍA Y SU ENTORNO

II.1. ALGUNOS APUNTES GEOGRÁFICOS²

La aldea de Caprés, sobre la que versa nuestro pequeño estudio, pertenece al término municipal de Fortuna (Murcia) y está ubicada en una altitud muy próxima a los 500 m., considerable teniendo en cuenta la proximidad del núcleo de población al litoral mediterráneo. Está emplazada en la media ladera de la solana de un conjunto montañoso formado por la sierra de la Pila y la sierra de Quibas, ambas al norte. Al sur, un eslabón de menor entidad, la sierra del Baño, contribuye a aislar la aldea del mundo exterior.

En efecto, los accesos naturales que nos permiten penetrar en el territorio son, aunque no exageradamente, escabrosos, estrechos y de pendiente con un desnivel bastante pronunciado. Sendas ramblas por el este y por el oeste permiten el ascenso hasta la aldea.

La imponente masa rocosa de la sierra de la Pila resguarda por el norte no sólo a la aldea de Caprés, sino también a otros caseríos dispersos: Las Casicas, Hoya Hermosa, la Garpacha la Hortichuela, Fuente Blanca, Sanjoy... Ya en el llano, se sitúan las poblaciones de mayor entidad y significado: Fortuna y Abanilla, que explotan las huertas que se extienden hacia el sur. Por el contrario, Caprés y el resto de las aldeas orientan su actividad hacia una ganadería menor, de montaña, y una agricultura tradicional mediterránea, de secano.

El alejamiento de las rutas de comunicación no es excesivo (nacional 301 al oeste y, mucho más próxima, la comarcal 3223) pero las dificultades orográficas y el atraso secular en infraestructuras ha creado una imagen de aislamiento, tan real como la propia carencia de servicios y recursos entre sus habitantes.

El espacio geográfico esbozado se inserta, pues, entre el reborde de la depresión prelitoral y la sierra de la Pila (1.025 m. de altitud máxima), preludio del altiplano de Jumilla y Yecla. El área se puede denominar genéricamente "cuenca de Fortuna-Abanilla". En el llano y en la cubeta predominan los materiales del Terciario, en especial del Mioceno, con una

² Sobre este particular vease F. LÓPEZ BERMÚDEZ y otros, *Geografía de la Región de Murcia*, Barcelona 1986. También F. CALVO GARCÍA TORNEL, *Geografía humana de Murcia*, Madrid 1989.

roca característica: la marga, sumamente erosionada, abarrancada por ramblas y torrenteras. Los relieves montañosos corresponden al Subbético externo y medio, y en él se advierten fenómenos de termalismo y sismicidad.

El clima mediterráneo condicionó siempre el modo de vida y el sistema agropecuario de la comunidad de Caprés. Una pluviosidad reducida, acentuada por situarse a sotavento de los principales relieves de la zona, y una tendencia hacia la aridez, provocada por el anticiclón subtropical de las Azores, durante el estío, originó esas dificultades. Las borrascas atlánticas del frente Polar deben avanzar un largo recorrido peninsular hasta el extremo SE, y con frecuencia las masas húmedas han perdido a estas alturas gran parte de su potencial pluviométrico. No obstante, por razones similares, las masas polares de aire frío permanecen también relativamente alejadas del Se peninsular, salvo en muy contadas excepciones.

Ciñéndonos al municipio de Fortuna, las precipitaciones medias anuales oscilan entre los 300 y 350 mm, cifra realmente baja si consideramos, además, el elevado índice de evapotranspiración potencial (entre 900 y 1.000 mm). Estamos, en consecuencia, ante un enclave semiárido o, incluso, resueltamente árido. Añadamos a todo ello, la irregularidad interanual para comprender las tremendas dificultades que soportaron los núcleos de población, cuya economía dependía íntegramente del aporte pluviométrico natural. Por otra parte, hemos de recordar que Fortuna se incluye dentro del un área delimitada por las isotermas anuales 18°-19°C y temperaturas máximas que superan con facilidad los 40°C. Los días de helada rondan los diez al año.

La vegetación es la propia del mundo mediterráneo. Las antiguas masas forestales de encinas han sido sustituidas masivamente por pinos. Donde falta el arbolado, sometido a una intensa degradación por talas indiscriminadas y la actividad industrial de los carboneros, sobrevive un matorral disperso de romero, esparto, tomillo y otras plantas xerófilas. Los fondos de las ramblas y torrenteras incrementan la variedad de las especies y ofrecen adelfas, retamas, rosales silvestres y zarzamoras.

La densidad media de población en el municipio de Fortuna fue siempre inferior a la media regional. En 1900 era de 25 h/Km²; en 1990 se elevaba a 45 h/Km², si bien se advierte una intensa despoblación de las aldeas en beneficio de la cabeza municipal. En 1900 la villa de Fortuna albergaba el 65% de la totalidad de habitantes del municipio; en 1990 este valor se había incrementado hasta porcentajes muy elevados 75% o más. Ello ha conducido a una relativa falta de inversiones (especialmente privadas) en las aldeas menores y a una emigración forzosa de sus moradores hacia los centros donde se acumulaban comercios, negocios, viviendas modernas, dotadas de servicios básicos, espacios de ocio y diversión y otros equipamientos urbanos.

La tasa de natalidad, que a mediados de siglo superaba el 30 por mil, a comienzos de los noventa había descendido hasta el 16 por mil, cifra aún elevada si se compara con la media nacional, que se sitúa en torno al 10 por mil. Por otra parte, el saldo migratorio de Fortuna ha venido siendo, desde hace muchas décadas, altamente deficitario: en

las décadas de los 60 y 70 rondaba entre un -150 y -200%; después, la cifra se dedujo a un 50%.

En lo referente al nivel de instrucción, se aprecia uno de los datos más escandalosos del contexto regional: Las personas sin título o estudios concluidos alcanzan el 70%, siendo el analfabetismo, mal estudiado, muy elevado.

La mayor parte de los habitantes se dedican a actividades del sector primario (65%), siendo los otros dos sectores minoritarios, con muy escasa incidencia del sector industrial. Por otra parte, el paro alcanza cotas muy superiores a la media nacional (sobre el 17%).

Es digno de destacar el elevado porcentaje de terreno dedicado al monte inculto que existe en Fortuna, equiparable a las parcelas y tierras de secano. El regadío mantiene una discreta posición, pero está absolutamente ausente del paraje concreto que nos ocupa.

El régimen de propiedad directa de la tierra en Fortuna alcanza cotas realmente altas: el 95% de los campesinos son propietarios.

En el secano, ya hemos indicado que la producción se ve negativamente afectada por los condicionantes físicos del clima y de la accidentada orografía. El secano alcanza el 60% del total de las tierras dedicadas al cultivo. Los cereales sólo tienen una presencia insignificante en los campos de Fortuna. Destacan algo más la vid y el olivo, la higuera y la chumbera. El cultivo arbóreo de secano más importante es hoy, sin duda, el almendro.

Las especies vegetales de cultivo en regadío proporcionan reducidos rendimientos en comparación con otros municipios. Son significativas las flores y plantas ornamentales y los cítricos; y muy exiguos, los de tubérculos, plantas industriales (p.e. algodón...) hortalizas y frutales de hueso.

La ganadería actual se basa en las especies caprinas y ovinas, si bien el ganado porcino significa más del 80% de la cabaña ganadera municipal, siendo uno de sus puntales. El ganado bovino es prácticamente testimonial. Las especies de rumiantes se enfrentan a un grave inconveniente, cual es la escasez extrema de prados y pastizales, con la consiguiente dependencia de alimentación industrial.

La industria, ya lo hemos indicado, apenas si está desarrollada y es incapaz, a todas luces, de absorber el elevado índice de paro. Por esta razón se han realizado grandes esfuerzos en la explotación del famoso balneario de la localidad, así como en el turismo de la tercera edad. En la actualidad existe casi un cuarto de millar de plazas hoteleras, completadas por centenar y medio de plazas de campamento.

II.2. EL “MICROSISTEMA” DE CAPRÉS

El visitante que se acerca a las vegas de Fortuna y Abanilla, relativamente fértiles en sus huertas, y con aguas abundantes en sus baños termales y en el río Chícamo, no puede sospechar que, apenas unos kilómetros hacia el norte, se halla una serie de aldeas ocultas en los repliegues de la sierra de la Pila, constituyendo un mundo sólo muy recientemente recordado por la Administración.

Tras abandonar la ruta que conduce hacia el Norte del término de Fortuna, usando la comarcal 3223, el caminante, o el conductor, se introduce por un viejo sendero (hoy apenas reconvertido por el asfalto, (el jalón se sitúa entre los kilómetros 17 y 18) y se adentra en un mundo de estepa y de montaña, tanto por el clima como por la vegetación. El camino se retuerce en un laberinto de curvas actualmente mal diseñadas, pero que antaño aprovechaba las curvas de nivel, como sólo los campesinos, los chalanes o los recoveros saben trazar en el paisaje. O sabían, porque ya no existen.

Tras superar un buen número de vericuetos, uno se topa súbitamente con unas cortijadas pobres y dispersas, mimetizadas en el rojo y el amarillo de las ramblas y las colinas circundantes. Es Caprés bajo. En él, terrazas y pequeñas llanadas permiten un cultivo de simple subsistencia. Eras abandonadas y rulos, ya inútiles, advierten de una intensa actividad totalmente extinguida; paredes desconchadas y tapias ruinosos evidencian tanto la senectud o la ausencia de sus antiguos habitantes, como la escasez de los recursos económicos de quienes permanecen. Las casas se agrupan en diminutos alcores o altozanos, donde sólo caben las viviendas, algunas corralizas, y poco más. Se puede decir que las gallinas y los gatos muestran al visitante más actividad que sus semiocultos dueños. Un vistazo poco atento podría, incluso, hacer pensar que son aquéllos los únicos supervivientes de ese paisaje ancestral.

Tras remontar una fuerte cuesta se divisa, hacia arriba, el llamado Caprés de Enmedio, el mayor núcleo (diminuto, a pesar de todo) de la vertiente meridional montañosa de la sierra del Corque. Se trata de un apiñado conjunto de casas que encierran una plazoleta donde hasta hace poco estuvo enclavada la ermita. Hoy día, totalmente nueva y bonita, ha sido reinstalada frente a la escuela, desierta y casi vacía de niños a causa del agotamiento demográfico que sufre el pequeño núcleo rural. Aunque hay numerosas viviendas con inequívocas señales de ruina y ausencia de moradores, las que aún muestran signos de actividad humana evidencian una vitalidad de la que carecen las demás agrupaciones del paraje. En Caprés Alto, aún se puede escuchar la cautivadora risa de algún niño, el sosegado ajeteo de algún campesino, la llamada de una madre en las horas de las comidas... Las casas aún conservan el fulgor de la cal cuando el sol encalla en sus paredes. Grupos de chumberas contienen todavía los viejos bancales y taludes; los últimos almendros se esfuerzan por ofrecer sus frutos cada año; alguna minúscula huertucha se afana, ya casi exhausta, por ofrecer hortalizas o verduras frescas.

Numerosas viviendas, cuevas y lagares o almazaras horadan las entrañas de las cárcavas, en dédalos que a menudo son indescifrables por falta de ancianos que recuerden la utilidad de cada estancia o utensilio. En uno de esos espacios troglodíticos se instituyó el "Museo de Caprés", colección sorprendente y variada de objetos que, hace años, un vecino tuvo la genial intuición de fabricar o acumular y preservar. En este "museo", entre polvo, telarañas y rimeros de leña, aparecen muestras de cestería y alpargatería, instrumentos agrícolas, piezas labradas y talladas en roca..., vestigios del pasado y de una mente primorosa, demasiado soñadora en la proyección.

Si el viajero reposa, contemplativo, y observa el paisaje que se divisa hacia el Sur, no alcanzará a ver la alfombra verde tejida por los cultivos arbóreos de la huerta de Fortuna. Sólo apreciará una llanura mediana, parda ahora, levemente inclinada hacia el mediodía, donde se yerguen algunos olivos y florecen en primavera racimos de almendros. No quedan ya frutales, salvo algún esqueleto leñoso, triste testigo de una riqueza, somera y sobria pero suficiente, del Caprés de otro tiempo. Los bancales de esa llanada están totalmente erosionados, hendidos por las torrenteras. Sus taludes, derribados. Sus mojones, confundidos con los canchales. Sus lindes, ocultas por la maleza. El polvo ha sustituido a la tierra; los ramajes secos, al arado; los perros cimarrones, al ganado. Unos cañaverales sedientos recuerdan el viejo trazado de alguna acequia inservible.

Si el espectador mira de soslayo hacia su izquierda, hacia Levante, observará una curiosa colina amesetada, la Mesa. Se trata de un antiquísimo poblado, del Bronce Medio, no muy próspero, que en su día fue utilizado por los habitantes de Caprés para celebrar la fiesta de la Mona de Pascua, y, de paso, recordar intuitivamente a sus antepasados más ancestrales, uniéndose por medio de la comida en un banquete conmemorativo de extrañas raíces... Algo más allá, siguiendo la cuerda rocosa, se pueden alcanzar las losas pétreas donde, según la tradición, una Encantada, o tal vez fueron “los moros”, grabó unos extraños signos, que aún pueden verse, que no entenderse. Precisamente, el cingle que contiene tan misteriosos y crípticos garabatos se asoma al peligroso “Barranco del Infierno”, desfiladero estrecho y corto, de paredes casi verticales, por donde desaguaban las torrenteras procedentes de la sierra del Corque, hacia la Vega de Fortuna, con un estruendo, dicen, de mil demonios. Rara vez se aventuraban por aquel paraje los habitantes de Caprés. Poco antes del barranco, se acababan los últimos campos de cultivo, y era inútil pretender colonizar tan raquíptico cañón, plagado de aulagas, retamas, adelfas, acebuches, coscojas y otros matorrales espinosos, amén de algún demonio o bruja que habitaba en sus escondrijos. Sólo los niños más traviesos de la aldea se atrevían a descender por sus cascadas para bañar sus juegos y sus cuerpos en los calderones que el barranco ofrecía, abiertos por el agua en su discurrir milenario.

Si el espectador, por el contrario, mira hacia el Poniente, verá el cabezo Redondo, un promontorio piramidal, de encaramadas vertientes, donde se instaló otro reducto prehistórico. Entre el cabezo de la Mesa y el Redondo, al fondo de la antigua y fecunda vega meridional de Caprés, corre una cornisa de montes. Es la sierra del Baño, cuyo nombre evoca las aguas termales instaladas justo al otro lado de la vertiente, en la solana. Por allá levantaron sus casa también los iberos y, cómo no, los romanos.

Hacia el oeste, un camino que serpea y desciende hacia la lejana rambla del Cantalar, en la dirección de Cieza, nos abre la ruta hacia la sierra de Lúgar y el Cortado de las Peñas. Este camino se ve facilitado por pasos relativamente anchos y ondulados, mas con frecuencia invadidos por laderas que se desploman hacia una barranca blanca, profunda, reseca. En aquella dirección, algunos caseríos de escasa entidad se encaramaron, en su tiempo, a las faldas medias de la sierra, buscando carbón de leña, esparto, y caza. Por aquellos rin-

cones también depredaba y se refugiaba el célebre Jaime el Barbudo, bandolero nada romántico, ávido de intrusos desprevenidos. Las leyendas locales no lo favorecen demasiado y lo presentan como hombre de mal carácter.

El mencionado Cortado de las Peñas es un espléndido paraje que reúne las condiciones requeridas por los lugares hierofánicos. Restos hispanomusulmanes e ibéricos, enormes construcciones, que recuerdan las obras de ingeniería romanas, y otros detalles mágicos, como la presencia de fuentes y rocas de formas originales, confieren al lugar una sacralidad justificada, romántica, sugestiva, insólita. Para comprobar esto es aconsejable visitar el sitio en las noches de luna llena, cuando desde las alturas se divisa la extensa vega de Fortuna y Abanilla y una luz, argéntea y azulada, baña los relieves y los roquedos, cuando el silencio y las luces del llano, diminutas y temblorosas, se adentran, impregnándola, en el alma del contemplativo.

Los antiguos ya debieron sentir semejantes sensaciones, pues muy cerca se halla la Cueva Negra, oráculo de los romanos y santuario o ninfeo en la época clásica (y, seguramente, durante toda la Prehistoria). En sus paredes se pintaron decenas, tal vez centenares, de inscripciones en color rojo. En ellas se rememoran versos de raigambre virgiliana, evocadores de Júpiter, Esculapio y otras divinidades relacionadas con la fecundidad o la medicina. Los naturales de Caprés (y, en general, de la región) no desaprovecharon semejantes cualidades, emanadas y brotadas de la fuente y de la piedra de la Cueva Negra. A ésta acudían, dicen, las jóvenes embarazadas, pocos días antes de alumbrar a sus criaturas. Consideraban, acaso, que era el lugar idóneo para someterse a ese primer rito de tránsito que es el parto, trágico, sangriento, esperanzador. Eran, sin duda, conscientes del carácter mágico y sacral de aquel abrigo rocoso, abierto y dotado por la geología en los remotos tiempos en que el hombre ni siquiera existía.

Regresando, por fin, de nuestro corto periplo, al Norte de la aldea se yergue la formidable mole de la sierra del Corque y la del cerro Agudico o de las Cuevas. Caprés es como una hija diminuta entre las faldas de esas dos titánicas rocas. La protegen de los fríos y vientos invernales que azotan la comarca desde el Septentrión. En su tiempo, algunos adarves fueron reducto donde se cultivaba el trigo y crecía el esparto. Eran épocas de mucha pobreza, mucha miseria, mucho trabajo.

Si el visitante tiene ánimo suficiente para trepar hasta las cimas del Corque, verá otra de las maravillas del paisaje: la sierra de la Pila se despliega en toda su majestuosidad y rebasa con relativa calma los mil metros de altitud respecto al nivel del mar. Bajo ella se levantaron otras aldeas, hermanas de Caprés: La Garapacha, Hoya Hermosa, Fuente Blanca, Peña de la Zafra, Las Casicas... Hoy están casi todas tan amenazadas por el agotamiento demográfico como la que hemos descrito. Y se le parecen, en cierto modo, mucho. Pero Caprés tiene un encanto peculiar para quienes han trabajado durante casi dos años entre sus habitantes, amables, sencillos, sabios, estoicos...

Quedan aquí las impresiones que el espacio físico de Caprés deja en la retina y el alma del visitante. Nos hemos permitido una descripción que combina lo puramente científico

con notas de acusado lirismo de las que nos parece injusto privar el retrato, conscientes de que, por muy distante y aséptica que se pretenda mantener la perspectiva del etnógrafo o del folklorista, su trabajo de campo y sus especulaciones constituyen “antropología” en un sentido pleno, ellas mismas tanto como el objeto que las provoca.

Pero nos importa ofrecer también en este punto la percepción que la comunidad tiene del espacio que habita, la precisión con la que establece sus límites, la vocación para integrarlos en un contexto administrativo más amplio o la falta de voluntad o interés por hacerlo, la capacidad para describir los accidentes geográficos más significativos y los más triviales, las implicaciones que se derivan de las connotaciones legendarias con las que a veces se asocian ciertos topónimos o simplemente las que emanan de la pura nomenclatura utilizada para identificar un rincón del paisaje.

Queríamos averiguar, en suma, la medida en que Caprés no es simplemente para sus habitantes una tierra sino “la tierra”, no sólo un lugar para vivir sino el soporte esencial de la vida para quienes lo habitan, definido por vínculos “afectivos” cuya naturaleza no es sólo la relación de propiedad, sino la conciencia de una interperencia que sólo es posible admitir cuando los elementos que se pertenecen entre sí están incluidos en una categoría esencial y existencial semejante.

II.3. LOS NOMBRES DE LA TIERRA

Desde el Génesis hasta la filología, la filosofía y la antropología contemporánea, encontramos una línea de pensamiento que insiste en las virtudes genésicas del lenguaje, esa capacidad del verbo para transformar el caos en cosmos repartiendo esencias e identidades, categorizando los seres y los objetos y sus relaciones y construyendo esquemas ordenados donde incardinar los fenómenos. Por tanto, la afirmación de que “en el principio fue el verbo” resulta ser una atinada observación de la realidad, más allá de la metáfora teológica.

Cualquier comunidad precisa nombrar su entorno; es el paso imprescindible para conocerlo y ordenarlo. Y la exactitud con la que se determina el concepto normalmente viene a estar en relación con la importancia que el objeto designado reviste para el grupo humano, si bien esa trascendencia no siempre es resultado de un valor “de uso” o “de cambio”, o al menos no desde luego si calibramos ambos conceptos, uso y cambio, de acuerdo con nuestros propios referentes culturales³.

La toponimización del territorio puede entenderse, entonces, como la voluntad de un grupo por cosmizar el espacio, lo que significa no solamente ordenarlo y poseerlo al nombrarlo, sino explicarlo también mediante la leyenda y la anécdota. Queremos plantear a

3 C. LÉVY STRAUSS ha estudiado esta cuestión en *El pensamiento salvaje* (*La pensée sauvage*, 1962) trad. español de F. González Aramburu. F.C.E. México, 1964. En particular véase el capítulo I: “La ciencia de lo concreto” pp. 11-59.

continuación, más que una crítica histórica de la toponimia y su aparato legendario, el valor antropológico del topónimo y su interpretación.

a) Los topónimos y sus tipos

Vaya por delante nuestra renuncia a presentar un detallado inventario de la toponimia local. Estamos convencidos de su valor antropológico y, precisamente, las líneas que siguen apuntan hacia la relevancia de este material en orden a la interpretación de ciertos aspectos de la mentalidad colectiva; pero nuestra tarea en Caprés pretendía abordar todas las cuestiones posibles y esto conduce a veces a no profundizar suficientemente en algunas para las que, como en este caso, hubiéramos debido contar con información más amplia, contrastable con documentos históricos y cartográficos. Como se verá a continuación, en cierta medida el tema está trazado correctamente merced al manejo de algunos de estos materiales —especialmente providencial ha resultado la publicación de la *Carta Puebla de la Villa de Fortuna*⁴—, pero somos conscientes de que queda abierto para una ulterior investigación más escrupulosa.

En cualquier caso, el catálogo de topónimos es extenso, prueba de la intensa antropización del territorio. La propia valoración de los informantes lo confirma; en primera instancia responden evocando solamente los que a su juicio pueden interesarnos, esto es, los nombres de los lugares habitados. “*El nombre de los terrenos no, porque es que los nombres de los terrenos, a lo mejor a cada diez metros hay un nombre en los terrenos.*”

Esa profusión toponímica en su opinión tiene que ver con el régimen de propiedad: “(Hay) *muchos nombres precisamente porque es un terreno muy pequeño, o sea, un terreno que está muy repartido...*” Y, podemos añadir nosotros, responde también a una exigencia profunda del grupo para dominar el espacio mediante una **colonización nominalista** a la que no escapan tampoco los terrenos que no son económicamente rentables. Así nos encontramos con esta precisa determinación de los mojones geográficos que delimitan el valle de Caprés de este a oeste:

“(Aquel es) *el Cabezo de las Cuevas. Antes se llamaba el Cabezo María (...); le sacaron el Cabezo de las Cuevas porque resulta que por detrás hay unas cuevas (...). Y más p'acá hay un collao que le icen el Collaico de las umbrías-pas (...); más p'acá, aquella lejica que se ve le dicen (...)* el Cabezo de los Picos(...). Aquí, más p'acá, abajo, en este rellano (...) *le dicen la Leja de la Palera; más p'acá le dicen el Barranco Ancho; el collao aquel le decían antes la Serretilla. Más p'allá le dicen el Barranco Cerrao. Y aquella leja que se ve entre aquella y la colorá le dicen la Leja Fina. Aquella le dicen la Leja Colorá. Más p'allá hay un collao que le dicen La Regata, que por allí se subía al Corque. Y más pállá le dicen el arto (...) la Ramesa. Y allá, a la caída, donde está la caída del sol, aquello le dicen el Barranco Jaime.*”

4 M. CANO GOMARIZ, *Carta Puebla de la villa de Fortuna*, Ed. Ayuntamiento de Fortuna, Murcia 1994.

En conjunto, entre los topónimos recogidos aquí y en otras conversaciones, encontramos algunos que son descriptivos, aludiendo a cualidades o elementos integrados en el paisaje que sirven para identificarlos (Cabezo de los Picos, Barranco Ancho, Barranco Cerrao, Leja Colorá, Leja de la Palera). De otro lado están los que se acompañan por un gentilicio (Cabezo María, Barranco Jaime, Collao del tío Sorero, Cañá del tío Marzal, los Coletos, Coto Ruiz, Las Fareras). En líneas generales comprobamos que estos últimos designan propiedades, en tanto que los primeros fundamentalmente accidentes geográficos.

b) Tradición y administración: conflictos de nomenclatura

A veces surge un conflicto entre el nombre que emplea la comunidad para designar un espacio y el que le adjudican catastros u otros documentos oficiales. Nosotros hemos podido asistir a una interesante conversación entre Paca Méndez y Jacinto, muy ilustrativa a este respecto. La primera enumera los núcleos de población de la aldea: Caprés de Abajo, las Casas... Es en ese momento cuando interviene el pedáneo para corregirla:

“Pero su verdadero nombre es Caprés d’enmedio, Las Casas no, es Caprés d’enmedio”. A lo que responde Paca con viveza: *“No, no, espérate, espérate. Si están en Caprés de Abajo le dice una vecina a otra: “¡Oye, ¿te vienes? Vamos a las Casas!”.* No dice Caprés d’enmedio.” Y añade para dejar claro su punto de vista: *“Caprés d’enmedio viene ya de Fortuna, que ya viene a donde vivimos la estadística que han hecho (...) y esto que hacen de los catastros y to esto.”*

Pepe, el marido de Paca, tercia intentando conciliar posturas: *“...el sitio (...) está dividido en tres partes: Caprés d’abajo, Caprés d’enmedio y Caprés de arriba. Que también Caprés de arriba (...) ese nombre ya se ha dejao (...) porque se puede decir Los Cachuses.”* A lo que tajantemente contesta Jacinto: *“¡No, no, es Caprés de arriba!”*

Jacinto ha adoptado, tal vez en función del cargo que ostenta, el papel de garante de cierta “ortodoxia toponímica” sancionada por la burocracia administrativa. Paca y su marido nos desvelan otra ortodoxia, la de los naturales del lugar, la popular, enarbolándola como bandera de identidad: sólo nombran bien, con propiedad, los que habitan Caprés, los que han nacido y vivido en él, los que pertenecen al terreno porque, en palabras del marido de Paca Méndez, son sus hijos. Y es interesante advertir que Paca identifica implícitamente la oficialidad con Fortuna, la entidad administrativa que es el referente más próximo de autoridad sobre la aldea, y que con su pertinaz defensa de la forma propia de llamar a lo propio desautoriza esa “autoridad”.

Así, esta ortodoxia popular en el manejo de la toponimia resulta ser un recurso más del conjunto de todos aquellos que maneja un grupo dependiente para salvaguardar su conciencia de particularidad, siempre amenazada por las comunidades más amplias en las que se engloba.

c) La interpretación local de los topónimos

Casi sin solicitarlo, nuestros informantes nos han proporcionado referencias sobre el origen de algunos topónimos. Algunos de sus comentarios inciden sobre obviedades, como por ejemplo que la existencia de cuevas haya servido para bautizar al cabezo del mismo nombre. Pero no se detienen aquí; Paca añade una coletilla legendaria: “(...) entonces había, en aquella época mala de antes, había bandoleros (...) Pos entonces llegaban y qué hacían: de noche, aquí to el mundo (...) tenían su rebañico de ganao, ¿no? (...) Pos entonces llegaban y entraban, cogían un cordero, se lo llevaban y allí lo mataban. Y se lo comían ahí, en la cueva esa, que por cierto creo que hay huesos y to todavía.”

En otras ocasiones el topónimo vendría originado por las precauciones y temores que albergaban los adultos respecto a los riesgos relacionados con algún accidente geográfico atractivo y peligroso a un tiempo: “¿Y saben ustedes por qué se llama el Barranco del Infierno? —dice Paca—. “Pos ahí resulta que (...) hay un salto que los pastores suben y bajan, que a mi me subió una vez mi hermano; ¡no quiera Dios!, cuando mi padre se enteró casi le pega. ¡Aquello está mu malísimo! (...) Hay como unos rebarsos de agua (...), y ahí resulta de que dice que habían (...) hoyas y tenían miedo de que fueran allí los pequeños a bañarse (...); y entonces (decían): “No bajéis abajo qu’ahí está el infierno (...) Y entonces le sacaron ahí el Infierno.”

A veces una anécdota trivial habría sido la causa del topónimo. “¿Y por qué es La Segunda? Porque allí había un padre que tenía una hija y (...) tuvo otra. Y entonces le dijo otro vecino o amigo, quien fuera: “¡Oye, qué ha tenido tu mujer!” “Mira, he tenido la segunda” Porque era otra hija. Como eso —la finca— lo heredó aquella, se quedó con La Segunda.”

Encontramos también topónimos que pretenden explicarse recurriendo a las semejanzas léxicas. Es el caso del mismo nombre de Caprés:

“Aquí antes había poco personal, ¿verdad? (...) Y resulta que el poblao estaba abajo (...) y entonces cogía y le echaban el ganao aquí arriba porque to esto era monte; lo mismo que habrá visto osté muchas piezas, como decimos, bancales o piezas (...) y muchas motas, entonces casi to era monte. Habían pinos y era monte, y entonces (...) los que tenían ganao lo echaban aquí al pastoreo y ellos (el ganado) aquí solo estaban. Y entonces aquí esto se llama Caprés porque esto era un poblao qu’apreaba, que apreaba aquí las cabras (...). Aprear es pastorear.”

Sin entrar a valorar lo ajustado de esta interpretación, debemos advertir en este punto que, si bien el poblamiento en Caprés tiene fases muy antiguas, documentadas por el Cabezo de la Mesa con facies del bronce, nuestra impresión es que tras esta temprana ocupación se han sucedido amplios hiatos cronológicos del más absoluto vacío demográfico en el término de la pedanía. Concretamente los documentos de la Carta Puebla de Fortuna no recogen este topónimo, y, pese a no ser ni mucho menos un dato determinante, la observación recogida sobre estas líneas parece referir una tradición verosímil sobre la repoblación relativamente reciente del territorio.

Pero las explicaciones más llamativas para los topónimos son las que pretenden encontrar en la historia el fundamento de su etimología. Veamos algunos ejemplos concretos:

María Cano Gomariz, en el estudio preliminar a la transcripción de la Carta puebla de la Villa de Fortuna advierte como el topónimo de esta localidad se remonta, al menos, a los primeros momentos de la dominación castellana, a partir de la segunda mitad del s. XIII⁵. Sin embargo Paca nos ofrece esta curiosa versión:

“Cuando la guerra que hubo entonces, que por cierto hubo guerra ahí bajo (...) Eso era la guerra de los carlistas. Y entonces, cuando venía la guerra p’acá, hacia el pueblo de Fortuna, Fortuna no era Fortuna, era Santa María Baños, le pusieron Fortuna después, porque (...) se libró, y al librarse de no haber ahí guerra le pusieron Fortuna.”

Y en la misma línea de la pseudo-historización del topónimo se explican otros como La Matanza (en el mismo contexto concreto de la guerra carlista), Cabezo Sastre y Fenazar (estos últimos referidos a una contienda más imprecisa):

“(...) el cabezo aquel le dicen el Cabezo Sastre. Le decíamos Cabezo Sastre más ligero, pero es Cabezo de Desastre, porque ahí tuvieron otra batalla. Creo que las fuerzas que había aquí, en ese Cabezo de Santa María, y allí habían otras, y allí se concentraron, y entonces hicieron allí una batalla. De ahí tuvieron otra batalla con otros que estaban en el Fenazar, que ahí fenecieron muchos, por eso se llama el Fenazar (...) Yo no recuerdo como se llamaba antes. Me parece que era Carretera de Archena o no se. Pero le llaman el Fenazar por eso, porque allí tuvieron una gran batalla y (...) han fenecido muchos. Por eso le pusieron Fenazar.”

El topónimo campo de la Matanza aparece recogido entre los documentos de la Carta Puebla de Fortuna, y Antonio de los Reyes se ocupa del de Fenazar para apuntar una posible derivación de algún gentilicio árabe y constatar su existencia ya en el siglo XVII, en que aparece en los documentos como “Fenaxares”⁶.

Bien es verdad que en los documentos transcritos en la obra arriba mencionada se hace referencia a cierto cambio en la denominación de la villa de Fortuna, por aquel entonces recientemente creada (28 de Junio de 1628 es la fecha de cabecera del texto). Se trata concretamente de uno que confirma la ejecución del pregón de un auto en el que se imponía pena de cien mil maravedís o, en su defecto, doscientos azotes a aquel que perturbase el libre discurrir del agua procedente de la Fuente de la Garapacha cuando esta atravesara “*el pago de Cantalar*”, documento que comienza así:

5 M. CANO GOMARIZ, *Op.cit.* p. 102. Véase también J. TORRES FONTES, “Fortuna en los siglos XIII y XIV” en *Murgetana* 28. Murcia, 1968, pp. 68-102.

6 A. DE LOS REYES, *El señorío de Molina Seca, hoy Molina de Segura*. R.A. Alfonso X “El Sabio” y Aytto. de Molina. 1996. De los Reyes no encuentra “Fenazar” entre los estudios toponímicos hasta ahora publicados. Efectivamente, R. Pocklington, p. ej., no lo incluye entre los que analiza en *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, A. Alfonso X “El Sabio”. Murcia 1990. Pero lo que nos importa a los efectos de nuestro trabajo, es constatar que ya existía en el siglo XVII como “Fenaxares”. Igualmente para el Campo de la Matanza, que aparece mencionado en un documento del amojonamiento del término de Fortuna, fechado en junio de 1628. Cfr. M. CANO GOMARIZ, *Op.cit.* p. 82.

“En la villa de Fortuna (que han puesto Santa María de Baños).”⁷

Por otro lado, Fortuna está vinculada con la tercera Guerra Carlista. En el año 1873 el jumillano Miguel Lozano ocupó la villa al mando de una partida de afectos al pretendiente legitimista y, poco después, forzado a abandonarla sufrió en sus inmediaciones un notable descalabro a manos de las tropas republicanas⁸.

Es así que existe una realidad histórica tras la interpretación de Paca, pero en todo caso está completamente distorsionada y la mutación toponímica se produjo en sentido inverso al que ella describe y en un contexto histórico anterior en dos siglos al que le supone.

Debemos señalar nuestra sospecha respecto al origen de estas especulaciones donde se combinan realidades históricas mal comprendidas, etimologías forzadas a partir de semejanzas léxicas y puras fabulaciones. Seguramente han sido elaboradas a partir de los comentarios de eruditos locales (Paca y Jacinto mencionan concretamente a Don José Crespo García, que ejerciera como maestro en Caprés durante siete años), si no directamente por nuestra informante, probablemente sí por alguno de los miembros de su entorno familiar más próximo.

En las conversaciones en las que se pusieron de manifiesto, los otros contertulios mostraron no conocer tales interpretaciones sino a través de la misma fuente que representaba quien nos las transmitía. Pero, y esto es lo importante, no rechazaban su verosimilitud y es posible que en un contexto de tradición, hoy inexistente y por lo tanto imposible, estos elementos **neolegendarios** hubiesen concluido consolidándose en verdadera tradición.

Por otro lado, la interpretación de los topónimos recurriendo a expedientes similares a los que ya hemos indicado, se hace extensiva también a los nombres de localidades distantes.

“Pues resulta que se hace una fiesta en Mula (...) y entonces no tenía nombre el pueblo (...) y pasó una señora muy gorda y dice que había dos amigos y dice (uno):

—¡Muchacho, como está esa mujer, está gorda como una mula!

Y se quedó el pueblo con Mula, pueblo de Mula.

Y Caravaca igual (...) porque salió una vaca por el pueblo y hizo un destrozo que pa que y dice (uno):

—¡Pues tan cara vaca, lo que ha destrozao! ¡Tan cara vaca!

Y se ha quedao Caravaca.

Moratalla lo mismo (...) Dice que llegó una mora (y) dice que dijeron los del pueblo.

—¡Vaya mora, qué talla!

Y se quedó con Moratalla.”

7 M. CANO GOMARIZ, *Op. cit.* p. 102. También se menciona esta sustitución en los documentos recogidos en las pp. 104 y 107.

8 Desde luego, Fortuna está vinculada con la tercera Guerra Carlista, merced a las acciones del jumillano Miguel Lozano, quien, tras ocupar la población, sufrió en sus inmediaciones un notable descalabro a manos de las tropas gubernamentales. Este incidente, sin duda ha servido como base a todas las nuevas interpretaciones del origen de estos topónimos. Para una visión general de la época cfr. M. PÉREZ PICAZO, “1805–1930: Un tiempo de estancamiento y evolución” en *Historia de la Región Murciana vol. VIII*. Ed. Mediterráneo. Murcia, 1984. En particular, sobre el personaje citado cfr. L. GUARDIOLA TOMÁS, *El Peliciego: bandolerismo y odisea. La aventura carlista de Miguel Lozano*. Jumilla, 1974.

Estos recursos casi infantiles pueden parecer simples experimentos lingüístico-lúdicos y sin duda lo son, en cierta medida. Pero por otro lado constituyen algo más que un ejercicio de ingenio; son también sublimaciones poéticas del afán de nombrar y explicar el entorno físico, un afán que, insistimos, surge de la necesidad de poseerlo y ordenarlo. Esta pulsión no cede con el tiempo puesto que con frecuencia los nombres son precarios, no se consolidan en tradición y son frecuentemente sustituidos (como podemos comprobar al contrastar los topónimos que se mencionan en el amojonamiento del término municipal de Fortuna con los que aparecen, por ejemplo, en los mapas del servicio cartográfico del ejército más recientes).

Y la tradición, para las comunidades preindustriales, representa orden, seguridad. Su ausencia es imprecisión y caos. La fluidez de la toponimia es una amenaza evidente para la identidad de un grupo y hasta para la propiedad (con el transcurso de los años las escrituras pueden devenir en documentos incapaces de definir las lindes de las parcelas a las que se refieren, habitadas por “arqueotopónimos” en desuso durante décadas o siglos, sustituidos una o varias veces por otros con los que no puede establecerse relación).

Entonces la “leyenda etimológica”, gestada a través de alguno de los procedimientos arriba enumerados, no solamente explica el topónimo sino que esta **sublimación del nombrar**, si cuaja en tradición, contribuye a fijar el topónimo convirtiéndolo a su vez en tradición y neutralizando los efectos nocivos derivados de su contingencia.

d) Las fronteras de Caprés.

Trazar fronteras exige previamente definir el objeto que se pretende delimitar. ¿Qué es Caprés? ¿Las casas, la aldea o la gente? En realidad, esta era una cuestión que se nos presentaba tan obvia, creíamos tan evidente la respuesta, que no se nos ocurrió plantearla directamente en nuestra investigación. El tema surgió, como otros muchos, a partir de una conversación aparentemente intrascendente en la que Paca hacía alarde de la valía de su padre como pedáneo; en su versión de los hechos que refería nuestra informante atribuyó a la relación íntima entre su progenitor y el alcalde de Fortuna el que la escuela destinada a albergar a la chiquillería de los Baños y Caprés se instalase en esta última aldea, evitando así que tuviera que “*bajar Caprés a los Baños*”.

Así formulado la semántica del topónimo queda absolutamente antropizada; implícitamente Caprés es aquí la comunidad entera, sin dejar por ello de ser un espacio geográfico, pero trascendiéndolo.

Jacinto completa esta imagen cuando asegura respecto a los antiguos habitantes de la aldea que hoy residen en Fortuna que “*aunque estén viviendo en el pueblo son vecinos de aquí, porque tienen sus tierras y tienen sus casas y las tienen aquí (...). Aunque él (el vecino emigrante) se vaya, pero lo **prencipal está aquí**.*” Desde la conciencia de Jacinto ser de Caprés, o tal vez debiéramos decir ser Caprés, es una condición irrenunciable. Tierra y vivienda son lo importante; el individuo sin ellas es pura contingencia. La despoblación de Caprés es un drama para los que permanecen, pero también, en el criterio de los que se quedan, para los que lo abandonan, porque se desvinculan de un cuerpo comunitario fuera del cual no se concibe ser en plenitud.

El cuerpo orgánico de Caprés son los vecinos y sus tierras, ya lo hemos dicho. Pero esto implica que allá donde existen propiedades de los naturales de la aldea Caprés está y es. Jacinto asume que existe una organización administrativa del espacio que le obliga a él y a su esposa a pagar contribución en Abanilla por unos terrenos que se encuentran dentro del término municipal de esa localidad; pero el lenguaje le traiciona cuando afirma: “*Yendo hacia Abanilla, (por) la carretera de Pinoso, a derecha e izquierda, como dice aquel, hasta llegar hasta Cantaelgallo, to esas propiedades son de aquí, de esta pedanía.*”

Pedanía, como antes Caprés, alude aquí al colectivo humano. Nótese, por otro lado, cómo hombres celosos de la propiedad particular, la manejan sin embargo como colectiva al referirla al conjunto de la comunidad; pero es que mentalmente el informante se encuentra en el contexto del nosotros frente a los otros. Jacinto añade para concluir su argumento: “*Y están, ya digo, están en el término de Abanilla, pero los propietarios son de aquí.*”

Subyace en el fondo una mística sacra del territorio que se complementa con otros detalles que cobran sentido a la luz de las consideraciones precedentes. Así, la práctica de los segadores, que tras vagabundear por el campo de Cartagena y la Mancha, persiguiendo hacia el norte la maduración de las mieses, a su regreso hacían sonar las caracolas anunciando su llegada al entrar en los límites de la aldea. Una fórmula reverencial hacia un microuniverso rácano en recursos, pero entrañable e indispensable por cuestiones afectivas profundas pues, como veremos en otro capítulo, la supervivencia no depende tanto de la fecundidad del espacio sobre el que se establece una comunidad, como del grado de integración que existe entre sus miembros.

Hasta la toponimia denuncia una cierta conciencia colectiva de que la aldea es el *axis mundi*, y en este sentido debemos entender la estratégica designación de los accesos a Caprés: el Barranco del Infierno en el S.E. encuentra una Cañá de la Gloria correspondiente en el extremo opuesto, al N.O, donde “*to lo que se siembra se coge*”. Hay una metáfora toponímica que convierte a Caprés, sin que medie teoría ni poesía, en el centro del universo, el espacio habitable, ordenado y comprensible por excelencia. Y a sus fronteras en límites siniestros o singulares precisamente por lo contrario, como corresponde en una jerarquización tradicional del cosmos.

En conclusión, la toponimia nos permite acceder a la forma peculiar que tiene un grupo humano de entender el espacio en el que vive, responde a la necesidad individual y colectiva de domesticarlo por la imposición del nombre y genera productos de folklore oral que, a posteriori, contribuyen a crear tradición, que es el cimiento firme sobre el que se asienta una cultura. El topónimo es seña de identidad, manejarlo con propiedad y precisión es facultad reservada a los integrados, al individuo que pertenece al grupo y al suelo, hasta el punto de ser menos o no ser sin ellos.

PARTE PRIMERA: LA SEGURIDAD (LA REALIDAD SOCIOECONÓMICA)

A) EL CICLO LABORAL

A.1. Introducción

En un principio creímos que abordar un estudio antropológico o etnológico de las condiciones económicas, tomando como objeto un pequeño núcleo de población de las características de Caprés acarrea notables ventajas y ciertos inconvenientes. Entre las primeras se había de contar, sin duda, el tratarse de un pequeño mundo ajeno al presente tecnológico e industrial hasta hace poco tiempo. Innovaciones como vías de comunicación que permiten el acceso de automóviles u otras mejoras infraestructurales, tales como la instalación de redes de suministro de fluido eléctrico o agua potable, son relativamente recientes. Los habitantes, en especial los ancianos, que permanecen en la aldea viven aún cerca de condiciones de vida claramente preindustriales, nunca superadas del todo, plenamente vigentes durante su juventud y sus años de madurez. Y continúan viviendo en su pequeño mundo, retenidos apenas por un amor atávico al trozo de tierra que los vio nacer y los recibía con entrañable cariño, año tras año, cuando las condiciones paupérrimas del medio les obligaban a buscar fuera, lejos a veces, ingresos que les permitieran complementar una economía de mera subsistencia. Los ancianos y ancianas de la aldea conservan también una cosmovisión integrada por un apasionante complejo de mitos, ritos y creencias que, si bien no resultan difíciles de rastrear en su mayoría en muchos puntos de nuestra geografía peninsular (pues ya hemos dicho que la aldea no ha constituido un mundo esencialmente diferenciable del entorno desde hace mucho tiempo, o tal vez nunca), creímos que resultaría más fácil de analizar aquí, donde los informantes, ciertamente, disponen de algunos adelantos de la comunicación, como lo son aparatos de radio o televisión, pero se sienten ajenos (tal vez por la lejanía física, tal vez por un pasado vital radicalmente ajeno al mundo que les muestran los *mass-media*) a una civilización que, creímos, no habría llegado a ejer-

cer aquí lo que en otros muchos lugares no dudáramos en calificar como un efecto devastador sobre la antropología del hombre premoderno. Ciertamente, el paso del tiempo nos ha hecho comprender que la conservación de esos caracteres culturales propios de épocas pretéritas es inherente a la propia condición humana, y resulta mucho menos dependiente de la ubicación y las condiciones de la aldea que del género de vida y de las características de la comunidad en la que se integraron nuestros informantes en sus primeras décadas de vida y de trabajo. En este sentido, lo que resultó verdaderamente ventajoso fue el hecho de poder disponer de informantes bien dispuestos, lúcidos y solícitos, que no dudaron nunca en ofrecernos sus recuerdos, sus impresiones y, en ocasiones, hasta sus emociones, tal vez intuyendo, incluso antes que nosotros mismos, que nuestra tarea no podía ser sino intentar reconstruir en la medida de lo posible un universo antropológico perdido.

Pero el estudio de Caprés revestía también notables inconvenientes, especialmente cuando intentamos adentrarnos en el análisis de las coordenadas socioeconómicas del medio. El principal de estos obstáculos era el que representa la desaparición de la inmensa mayoría de la documentación relevante, tanto civil, como especialmente eclesiástica, durante la guerra civil española. El estudio de determinados parámetros que podían ser de interés, como los relativos a los movimientos naturales de población, las eventuales prácticas endogámicas o los factores de mortalidad más incidentes, quedan fuera de nuestro alcance. Ciertamente, no eran éstos los asuntos que más influyeron en quienes estas páginas suscriben cuando se planteó iniciar el estudio, pero nos hubiera complacido el poder examinarlos brevemente. Las informaciones documentales relativas a estos aspectos, para épocas posteriores a la contienda civil son también difícilmente segregables de las que hacen referencia al conjunto del municipio de Fortuna, toda vez que Caprés, al contrario que otros núcleos como la Garapacha, no contó jamás con una parroquia propia.

Hemos, pues, de contentarnos con las informaciones orales de los habitantes (que no son pocas, afortunadamente), completadas en algunas pocas ocasiones por fuentes documentales de la más diversa índole.

A partir de estas informaciones hemos tratado de elaborar una descripción, más o menos sistemática, de los procedimientos que emplearon los habitantes de Caprés para subvenir sus necesidades materiales más perentorias. Es decir, el conjunto de actividades que podían proporcionar a la comunidad gran parte de esa seguridad a la que nos hemos referido en páginas anteriores y que constituyeron el núcleo esencial de lo cotidiano en su mundo. Podría pensarse que la dimensión laboral, repleta de ocupaciones tan conocidas, prosaicas e, incluso, “actuales” como segar, labrar, trillar, construir pajares, casas o cuevas, montar carboneras, prensar aceituna, amasar pan o fabricar cofines de esparto, estuvo mucho más cerca de la concepción racionalista, propia del mundo actual, que las creencias y costumbres relativas al nacimiento, el matrimonio y la muerte, o las percepciones referentes a la meteorología o la astronomía. Y tal pensamiento sería, a nuestro juicio, radicalmente erróneo. Ciertamente, los trabajos agrícolas habían de realizarse de forma tal que su resultado fuera satisfactorio (y las cosechas lo eran con cierta frecuencia), el pan o el vino habían de

reunir determinadas condiciones cualitativas (y las reunían), las casas habían de sostenerse en pie (y se sostenían), las cuevas no se debían derrumbar (y casi nunca se derrumbaban) y las carboneras tenían que producir carbón (y lo producían, a veces en grandes cantidades). Tales circunstancias podrían llegar a hacernos pensar en trabajos realizados con “modernos” criterios de eficiencia, pero el análisis de los datos proporcionados por nuestros informantes nos indica con claridad que, ni siquiera en el mundo de la “infraestructura económica” está ausente la cosmovisión tradicional de los aldeanos. Veamos algunos ejemplos: Cuando hay que injertar los árboles es conveniente que se haga estando la luna en cuarto menguante porque *“parece ser que noto yo de que en el menguante la luna quema menos. ¿No le parece, que quemará menos?”*. Y también en menguante había que abonar con basura las viñas o los árboles frutales, ya que *“sacarla en menguante era mejor porque la basura parece que tenía menos contagio, parece que era mejor”*. Esto se debe a que *“en menguante resulta, que es que menguante tenía más calorías la basura, tenía más fortaleza la basura, que en creciente. Tenía que ser por eso”*. Como se ve, nuestro informante, Pepe Amorós, trata ahora de encontrar una explicación “racional” a una costumbre que practicó habitualmente sin preguntarse por las razones de la misma. Otro tanto hace Paca: *“Sí, sí, era por eso, era por eso. Tenía más calor. Mira, si eso está explicao. No va a quemar el sol de verano como el del invierno. Pos eso está explicao. No tiene más remedio que ser que tenía más calorías la basura en el creciente que en el menguante, porque el menguante iría menguándolo todo.”* También en menguante debían ser plantadas las patatas. La razón, una vez más formulada muy a posteriori es: *“...que en menguante resulta que la patata lleva, como la patata lleva como unos poros y en esos poros le sale ya el brillo ¿sabes? En el menguante sale, la patata tiene ya su poro que por ahí ya pasa ya el brillo. Y claro ya en menguante, en menguante tiene más calor la patata de la tierra, me figuro, para que se frote el brillo, pa que el brillo salga. Me figuro yo. Entonces en menguante se aplastaría más. ¿Qué he dicho? No, en creciente”*.

Cuando se fabricaba el pan, además de los procedimientos que podemos considerar “racionales”, los aldeanos tenían en cuenta la necesidad de ciertos requisitos que hoy tendríamos por exóticos: *“...Y entonces cuando se metía el pan y se cerraba la puerta del horno, lo primero que hacíamos es así (Paca hace la señal de la cruz). Y cuando se amasaba el pan igual. Cuando se amasaba el pan, se ponían los manteles encima de amasarlo, porque pa que se hiciera también se hacía encima de los manteles, la cruz. Eso lo estaba haciendo, mi sobrina misma, esta mañana amasó y estaba haciendo eso. Y le echaban también sal pa que tuviera gracia... al pan”*.

Cuando se fabricaba mayonesa, queso o jabón, o cuando se dejaba el mosto de uva fermentando en las cubas para fabricar el vino, se impedía (como explicaremos más adelante) a las mujeres que estaban en período menstrual acercarse a las sustancias, que estaban transformándose, por miedo a *“echarlas a perder”*, sin que sea posible obtener de nuestros informantes otra explicación a la costumbre, que ellos mismos respetaron, que el que ésta era *“cosas, yo qué sé, cosas de los viejos de antes”*.

Podríamos, en fin, colacionar aquí otros muchos ejemplos, la mayoría de los cuales descubrirá por sí mismo el paciente lector en las páginas siguientes, que muestran de forma que creemos palmaria que si los aldeanos de Caprés carecían (y carecen) de explicación para una buena parte de las costumbres que practicaban casi cotidianamente, no es porque adoleciesen de falta de interés “científico” por averiguar las causas de los fenómenos¹, sino porque sus procedimientos, tendentes a cubrir esa parcela esencial de la seguridad, “funcionaban” correctamente, no tanto porque pudiera seguirse una relación lógica de causa–efecto en los procesos, sino, fundamentalmente, porque tenían el convencimiento, tan íntimo como, en muchos casos, inconsciente, de que la conducta ritual consagrada por la tradición garantizaba la corrección de la práctica.

En otro orden de cosas, entrando ya en la descripción, comenzaremos diciendo que no tenemos constancia documental acerca del nacimiento del núcleo de población. Entre los habitantes existe la vaga conciencia de que la fundación del mismo se remonta a varios cientos de años. Ya hemos reseñado cómo los vecinos lo conciben de una forma que, a primera vista, resulta bastante pintoresca: *“Antes aquí había poco personal, en aquella época poco personal. Y resulta de que el poblao estaba abajo; el pueblo, estaba abajo. Y entonces cogían y le echaban el ganao aquí arriba porque to esto era monte. Lo mismo que ahora hay muchas piezas, o bancales, y mucha mota, entonces casi todo era monte. Había pinos, y era monte. Y entonces subían y los que tenían ganao lo echaban aquí al pastoreo y ellos aquí solos estaban. Y entonces esto se llama Caprés porque esto era un poblao “capreaba”, capreaban aquí las cabras y, claro, ya le sacaron Caprés por eso, porque aquí venían las cabras de abajo, a caprear aquí. (...) Eso me lo contó don José”*. Se refería la informante a un maestro que ejerció en Caprés hace varias décadas, quien, como ya dijimos, sin duda advirtió la similitud entre el topónimo y el sustantivo latino e inventó la explicación que hizo fortuna entre los vecinos. Este maestro, que era también aficionado a las prospecciones arqueológicas y ejercía su profesión en Caprés hacia la década de los 30, llevó en más de una ocasión a los alumnos de su escuela a “rescatar” materiales ibéricos de algunos yacimientos próximos, como atestigua otro de nuestros informantes, el Sr. Jacinto Rico Herrero, actual pedáneo de Caprés, varias veces mencionado: *“Sí, ése es el que le he dicho yo que íbamos con él cuando éramos chiquillos, que le hemos hecho una tinaja de barro, así de alta (como de un metro). Nos llevó ahí a lo alto del Cabezo de la Mesa y hemos hecho una orza, pero una orza de barriga... y la dejó a la perfección. Tejo por tejo lo colocó en su sitio hasta que hemos terminao con la orza”*. Del mismo tenor son las informaciones de Paca: *“Sí, espérate, eso era la orza, pero había un tonel así (como de medio metro, apaisado), así una cosa alargá, arriba una boca, y tenía dos asas. Dos “ansas” se dice ¿verdad?”*. Este maestro se llamaba don José Crespo García.

Tampoco tenemos datos fiables acerca del contingente demográfico de los últimos decenios. Nuestros informantes recuerdan que, antes de la guerra, había en total 104 veci-

¹ Sobre las características del pensamiento del hombre o de las comunidades primitivos. C. LEVI-STRAUSS. *El pensamiento salvaje*, México, 1964.

nos (es decir, cabezas de familia). Actualmente no llegan a veinte, la mayor parte de los cuales son personas de edad avanzada.

Pero, sea cual haya sido el origen del topónimo y del núcleo poblacional, una de las bases fundamentales sobre las que se cimentó la economía de sus habitantes desde tiempo inmemorial ha sido el trabajo estacional en los períodos de recolección del esparto y los cereales por una parte, y los trabajos, también estacionales, en las fincas vinícolas del término de Jumilla, completado todo ello con las labores agropecuarias y artesanales que se desarrollaban en la propia aldea. Acerca de todo ello tratan las siguientes páginas:

A.2. El ciclo laboral anual

Comenzaremos este capítulo de nuestro estudio con un recorrido por las labores agropecuarias de la casi totalidad de los habitantes de Caprés a lo largo del año. El hilo conductor estará constituido por las informaciones de Jacinto Rico, que, como tantos otros vecinos del lugar, comenzó a salir de Caprés cuando tenía 8 ó 9 años para desempeñar diversos trabajos, entre los que podemos citar ahora los de mayoral de mulas, mayoral de cuadrillas en las siegas, cavador de hoyos y recolector de esparto. Para él, la temporada de trabajo, sobre todo en la siega comenzaba en mayo: *“La misión de nosotros, le vi a empezar si decimos del mes de enero como si decimos del mes de mayo, es lo mismo, venimos a lo mismo. Entonces quiere decirse que nosotros empezábamos en mayo. A segar en campo de Cartagena, que era la cosecha más temprana, empezábamos a segar. Terminábamos de segar en el término de la provincia de Guadalajara, era lo más tardío. Pero en puesto de irme de aquí allí, vi a ir por partes. Empezábamos en campo de Cartagena, como te he dicho. Hacíamos aquí la Raja, lo que estamos hablando, los Valencianos. Era el término de Murcia cuasi más que eso, pero siempre decimos los Valencianos. Y, total, entre Cartagena a veces, los años que eran buenos, a lo mejor los tirábamos 20 ó 25 (días) de siega en Cartagena. Aquí en la Raja los tirábamos a lo mejor diez o quince días. Después ya los íbamos a la provincia de..., otros en la provincia de Madrid, pero nosotros lo que más segábamos en la provincia de Guadalajara. Y allí a lo mejor los tirábamos un mes o un mes y medio o dos meses de siega allí. Total que hacíamos de siega tos los años tres meses y pico de siega. Pero ya veníamos a últimos de Julio o a primeros de agosto. veníamos aquí y estábamos a lo mejor una semana descansando. Entonces cogíamos otro trabajo que era más suave, ja, ja, yo te lo explicaré. Entonces cogíamos, pa no irnos a otro, estos montes, a coger esparto. En agosto. Descansábamos una semana y cogíamos el palillo. El que era derecho se ponía el palillo en la mano izquierda y el que era zocato se ponía el palillo en la mano derecha, pa darle guantazos a la tocha y enrollar palillo y... Bueno, el esparto, del mes de agosto, el que era espartero, se tiraba a lo mejor hasta mayo del otro año. Pero mi misión... yo me tiraba cogiendo esparto hasta Navidad, a lo mejor hasta enero. Pero de enero pa adelante, entonces ya había trabajo en las tierras, en este término que te estoy hablando de Jumilla, a hacer hoyos, pa basura, pa las viñas. Ponerle basura a las viñas.*

Ya los metíamos en el mes de marzo y mes de abril, hasta incluso en el mes de mayo. Antontes hacíamos plantaciones nuevas de plantación de viña. Y entonces ya no hacíamos hoyos pa basura, sino haciendo plantaciones nuevas de la plantación. Y así los tirábamos el año entero. Unos dejaban la hoz y cogían el palillo. Yo dejaba la hoz y pa no (coger) palillo, cogía una hoz de 124, con un pico de la c, b, c, no es el mayor, que el mayor es el de la de, pero el que le seguía era el de la c, el de la d también lo gasté. Y esa era la vida, te estoy hablando de mí, pero era en general, lo que teníamos los pobres”.

Otros informantes nos permiten perfilar con mayor detalle el desarrollo de estas labores itinerantes, a las que se hubo de dedicar la casi totalidad de los habitantes de la aldea: Hacia el 5 de mayo o hacia el día de la Cruz (fecha hierofánica y beneficiosa para emprender cualquier actividad y una de las claves del calendario festivo europeo), las cuadrillas con sus mayores (o mayorales) descendían al campo de Cartagena y comenzaban a trabajar. A fines del mayo, hacia el 25 ya estaban laborando en el altiplano de Jumilla-Yecla, donde el clima mediterráneo, más frío y continentalizado, hacía retrasar las cosechas y por tanto las tareas de los segadores. Hacia principios de junio, sobre el día 5, se encontraban ya en La Mancha e iban ascendiendo hacia Guadalajara. Por último hacia el 15 de Agosto segaban las últimas mieses en Soria.

Desde allí descendían unas veces por el valle de Júcar hasta Valencia y su llanura litoral. Desde mediados o finales de Agosto hasta mediados de Septiembre algunos segadores de cereal se reconvertían en recogedores del arroz. Con ello, una vez concluido tan increíble, largo y fatigoso periplo, con algunos ahorros en sus faltriqueras, iniciaban el viaje de regreso, casi siempre a pie, como había sido la ida. A veces volvían cargados con sacos de arroz a sus espaldas, durante más de 100 ó 200 kilómetros, para poder alimentar a sus familias. Estos sacos podían pesar entre 30 y 50 kilos. Como cuenta algún habitante de Caprés: *“el saco me lo truje en cáscara para que mi mujer lo picara. Por miedo a los robos y requisitas iba campo a través y dormía al raso”.*

Esta era, pues, una temporada de trabajo típica de los hombres de Caprés, según atestiguan, como hemos dicho, varios informantes. Las labores agrícolas de la propia aldea quedaban para cuando se producían los períodos de descanso entre las temporadas regulares mencionadas. También para estas épocas de “descanso” quedaban otros trabajos, como la construcción de la casa o la cueva, o la fabricación de carbón. Esta última constituyó un trabajo especializado de algunas familias de Caprés, que, no obstante, también habían de realizarla a menudo fuera de la comarca, sin duda deforestada por esta práctica desde siglos atrás. En muchas ocasiones, cuando determinados trabajos coincidían con la emigración estacional de los segadores, los esparteros o los carboneros, eran las mujeres y los niños quienes habían de desempeñar los trabajos agrícolas, como se verá más adelante. Por lo demás, aunque, según los informantes, de la aldea salía la práctica totalidad de los varones a trabajar fuera, según queda dicho, algunos salían menos que otros. Salían menos, evidentemente, quienes más tierras tenían en propiedad, pues habían de dedicarse más a su cuidado. En cualquier caso, no se recuerda de nadie que no hubiera de salir a trabajar por

cuenta ajena, aunque fuese unas cuantas semanas. “*El más rico de aquí tenía un hijo. Y también salió. Lo que pasa es que yo tenía que salir en el año, si el año tenía 365 días, yo tenía que salir en el año 367, y él en el año salía a lo mejor 15 días al año, pero salía*”. El testimonio es, nuevamente de Jacinto, quien asegura, además, que ya sus abuelos le explicaban que ese género de vida había sido también el de ellos y el de sus antepasados.

Esta situación se mantuvo hasta hace unos 20 años, cuando se inició una relativa modernización del medio rural en la áreas de cultivo de cereales y disminuyó de forma drástica la demanda de mano de obra para la siega. Pero todavía hoy una significativa parte de la exigua población de la pedanía se ocupa en trabajos estacionales, en el entorno más inmediato (recogida de limones y frutas en las huertas de la Vega del Segura o en la vendimia jumillana) o en parajes más lejanos. Algunas familias continúan marchando a la vendimia francesa, a la búsqueda de sustanciosos complementos para las economías familiares.

A.2.1. La siega

La recolección de los cereales fuera de la comarca de Fortuna fue uno de los trabajos más comúnmente desempeñados por los habitantes de Caprés. Como hemos dicho, la práctica totalidad de la población masculina, y una importante porción de la femenina, marchó, año tras año, a segar a diversos puntos de España: comenzando por las áreas de cosecha más temprana, en el campo de Cartagena sobre todo, continuando por lo que ellos denominan “*la Mancha Baja*”, en poblaciones como Corral Rubio, Higuera, Pétrola, etc... (Albacete) y finalizando en las comarcas más septentrionales de Castilla la Nueva, especialmente en las provincias de Madrid y, sobre todo, Guadalajara.

A.2.2. Preparativos: Los mayores. Las faenas

Los preparativos para la siega se hacían en la propia aldea, donde cinco o seis “*mayorales de siega*” se encargaban de reunir las correspondientes “*cuadrillas*” que, bajo su dirección, iban a recorrer las distintas fincas (“*casas*”) que contrataran sus servicios. Para ser mayoral de siega no se requería más que la decisión del interesado y la confianza de los jornaleros que quisieran ponerse bajo su dirección. Había mayores más solicitados que otros. Como quiera que se ocupaban de concluir tratos con los dueños de las casas en las que habían de trabajar, distribuir las tareas dentro de la propia cuadrilla, cobrar los jornales al acabar la faena y distribuir el beneficio obtenido, los jornaleros tenían con frecuencia unas preferencias determinadas, muy relacionadas, como no podía ser menos, con la pericia de los mayores para conseguir ganancias. Además, entre algunas cuadrillas existió en ocasiones una cierta rivalidad. Algunas pretendieron con frecuencia aumentar el prestigio social de sus componentes, declarando haber obtenido en determinada temporada más beneficios que otras. Como dicen nuestros informantes, en este aspecto había bastante “*etiqueta*”: “*Esas cosas de decir, bueno, el mayoral Fulano ha traído dos mil pesetas, el mayo-*

ral Fulano ha traído dos quinientas, sí, sí, el orgullo ese". En realidad, un cierto secreto rodeó siempre las actuaciones de las cuadrillas en lo referente a los pormenores de los convenios que concluyeron en sus salidas anuales. Pero, siendo, además, la siega una importante fuente de ingresos para las depauperadas economías de la época, existió también una cierta rivalidad en la captación de "casas", es decir, fincas para las que trabajar. A menudo las distintas cuadrillas de Caprés trabajaban en zonas contiguas, pertenecientes a las mismas poblaciones. Era ocasión para observar atentamente las evoluciones de las demás cuadrillas y de los demás mayoresales "...por aquella época que ella está hablando, pos sí que saldríamos de aquí, supongamos, cinco o seis mayoresales, haciendo gente, íbamos cuasi por la misma corrida los cinco o seis, por esa zona los cinco o seis, en el mismo pueblo, y claro, y íbamos, quiere decirse, claro, si estábamos en el mismo pueblo, fijate, yo estoy segando con este dueño, tú con el otro, pero en fin...". No era raro que existiesen interferencias entre los mayoresales. Tal vez por eso, era común, como hemos dicho ya, el que casi nadie fuese veraz cuando se trataba de declarar los pormenores de los tratos que se hacían con los dueños. Existía, al parecer, una cierta rivalidad, determinada en parte por las condiciones de penuria económica de la época, a la hora de conseguir el mayor número de buenos contratos. "Era eso, a lo mejor yo alternaba con el dueño que tú estabas segando, tú alternabas con el dueño que yo estaba segando, y a lo mejor lo mismo que estamos aquí en conversación, pos nosotros también la gastábamos por ver si era una buena casa... no yo o tú, íbas detrás de si al año anterior podías conseguir de, de cogerle la siega a él". Esta rivalidad se trasladaba y se manifestaba en la propia aldea, donde no eran infrecuentes por lo que hemos podido adivinar, las agrias discusiones al respecto entre las familias de los segadores. Como éstas estaban compuestas de personas que no sabían leer ni escribir, las cartas eran a menudo leídas por algún vecino mínimamente letrado, como era el caso de Paca: "A Cifuentes escribía yo cartas. A los segadores. Marchamalo también. Muchos pueblos escribía yo porque de allí iban todos a segar y claro, entonces en aquellos tiempos ninguna casi, ninguna, casi ninguna sabía leer y escribir. Los que sabían escribir eran los hombres y iban... pero las mujeres no sabían escribir. Y yo era la que les escribía y sabía los nombres de tos los amos por allí, las direcciones. Y entonces, pos claro había entonces en algunos había etiqueta, tenía etiqueta a ver si traía mejor siega que otro... Yo tampoco sabía escribir mucho, pero, algo más que aquellas sabía porque aquellas había... Y entonces cuando recibían las cartas, cuando se recibía una carta no venían a mi casa a leer la carta toas juntas, ¿eh?, cada vez una, porque yo ya sabía el problema. "No venir juntas". A pesar de las recomendaciones de Paca, a veces dábanse circunstancias conflictivas cuando coincidían, para la lectura, esposas de distintos mayoresales. "...Bueno, «¿Que dice tu marido?», «pues dice que está bien», pero es que yo no les decía a algunas la verdad lo que venía en las cartas, porque saltaba, porque algunos decían, como sabían que yo no charraba ná, algunos decían: «Le via quitar la casa a Fulano». Si se lo leo, se enganchan. Si se lo leo, hubiera dicho «Tu marío es un sinvergüenza, qué le importa meterse a donde está mi marío trabajando». Pero yo me saltaba, eso lo saltaba".

A.2.3. Relaciones entre las cuadrillas

A pesar de lo dicho, las relaciones entre los capresanos de las distintas cuadrillas que segaban por la misma comarca eran, más que inamistosas, ambivalentes. Junto a la rivalidad que expresan los testimonios mencionados, encontramos ejemplos de solidaridad en momentos más o menos difíciles: *“Y un año, éramos tos de aquí. Estábamos en un pueblo que le llaman Marchamalo.(...) el fin de la siega lo teníamos nosotros en la misma provincia de Guadalajara, en un pueblo que le llaman Sigüenza. Allí nosotros terminábamos la siega, allí en Sigüenza. Y es lo que estábamos hablando, estábamos allí, y le digo yo a uno de los mayores, digo “Oye ¿me dejas dos o tres hombres, que no puedo yo mandar de los míos a Sigüenza, y luego ya sabes que mientras que me quede siega en Sigüenza te doy yo a ti. Pero, claro, éramos del mismo terreno. Los mayores y la gente que iba... Y antoces quiere decirse, subo yo, termino lo de abajo, y me voy arriba, y éramos ya digo, los mayores y to, éramos de aquí. Y subo arriba y digo “Bueno, pos ya está”. Y antoces los de él, los de él, dicen “¿Pero usted cree, usted que ahora los va a dejar a nosotros abandonaos? Pero bueno, por qué que no seamos de su cuadrilla? ¿No somos de Caprés? Ahora nosotros nos deja usted aquí?”. Dice “No, no, nosotros terminamos con usted”. Digo “No pasa ná. Vosotros, vamos a luchar como tos paisanos que somos, vamos a luchar hasta que quede un golpe de siega”.*

La importancia que se atribuía al buen hacer del mayoral era considerable. Cuando los contratos de trabajo (siempre o casi siempre acuerdos verbales) se hacían a jornal, las cuadrillas no solían discutir el precio del trabajo, que quedaba al arbitrio de no se sabe bien quién: *“... Eso de la siega, era otra cosa, si íbamos a jornal, toda la cuadrilla como antoces se decía, pos teníamos que abajarnos a decir “No, ¿por qué tenemos que ajustar? ¿Por qué tenemos que quedar mal con él y ajustar...? A como corra las bases aquí en esto, cobramos nosotros”. A jornal. Si era al estajo, ya tenía que ser el mayoral el que tenía que hablar con el dueño a ver a qué, a si era al estajo por fanegas, o era por lo que fuera, o a jornal o eso, era el que tenía que hablar el mayoral, pero siendo o sea de estajo a jornal había una diferencia...”.* Es decir, la cuadrilla difícilmente podía llevar la iniciativa a la hora de fijar los precios. Se trataba de no “quedar mal” con el dueño de la finca. Trabajando a destajo, evidentemente, la situación era otra, si bien podrían citarse casos en los que las propias modalidades de destajo eran prefijadas por los patronos.

Así pues, las modalidades de contratación eran las usuales. Las elegía, dentro de las posibilidades, el mayoral, y consistían en los conocidos sistemas de retribución mediante un jornal fijo, o a destajo. La primera modalidad era la más frecuente en el área de la provincia de Albacete. El destajo se daba más veces en la provincia de Guadalajara. En cualquiera de las modalidades, el mayoral podía pactar los salarios incluyendo la comida diaria, que era en este caso de cuenta del dueño de la finca, o sin incluirla, en cuyo caso la propia cuadrilla nombraba un “*ranchero*”, es decir, un trabajador encargado de preparar y hacer diariamente la comida de todos.

A.2.4. Composición de las cuadrillas

El número de componentes de la cuadrilla no era fijo. Lo más común era que estuviesen compuestas por una decena, poco más o menos, de segadores. Pero hubo casos en los que un mayoral solicitado por los segadores podía llegar a dirigir a una treintena larga de éstos. En tales casos, la labor del mayoral era más complicada de lo normal, lo cual no influía en absoluto en su retribución, como diremos enseguida: *“Pero escuche, no creamos que eso no era difícil, que difícil le vi a decir que, a lo mejor yo treabajaba menos que ellos en la hoz, mucho cuidao, mucho cuidao, pa estar de noche, que a lo mejor, fíjese, ese año que yo le digo habíamos lo menos pos los treinta allí, pero espérese que cuando dijieras que es que treinta eran en tres dueños, pero a lo mejor llevaba yo, a lo mejor, cincuenta dueños, en éste dos, en éste tres, en otro cinco, en el otro dos, puf, pa repartir las treinta personas, me ponía en cola, digo pa no eso, digo tú y tú, tira pa allá, con fulano; tú y tú, pero me tenía que poner en la puerta, pa no poder yo equivocarme. Dice, no creas que es fácil...”*

El mayoral había de mostrar mucha pericia o habilidad, no sólo en el momento de aplabar la soldada con el amo y al distribuir las tareas entre los segadores, sino también cuando tenía que calcular la cantidad de cereal que podía haber en determinada finca. Jacinto fue, según nuestros informes, uno de los mayorales más solicitados por los hombres de Caprés. Paca dice, refiriéndose a él: *“...;Lo que sabía cubicar!, cubicaba muy bien. Le decía al amo: “¿Cuanto tiene aquel trozo?”. “Aquel trozo tiene tantas fanegas”, dice “no señor aquél...tantas. Sabía cubicarlo de to.”*

A.2.5. El transporte. Las mujeres

Los segadores usaban el tren como medio de transporte cuando habían de trasladarse a las comarcas de Guadalajara, pero solían hacer a pie el trayecto entre la aldea y los lugares de trabajo cuando éstos se encontraban en la provincia de Albacete, relativamente cercana, siendo entonces auxiliados por burros y caballerías para el transporte de ropas y alimentos así como de las herramientas de trabajo. En este último caso, (las expediciones a la Mancha baja) se solían incorporar a la expedición las mujeres jóvenes, que podían dejar sus labores domésticas durante la temporada, y no pocas casadas, empujadas por la necesidad. El trabajo de éstas no era en absoluto diferente del de los varones. Es decir, segaban en las mismas condiciones que ellos: *“yo tengo una mujer mismo, yo tengo mi mujer que, había que apestillarse, había que apestillarse los tíos, pa segar más que ella. Mi mujer.”*, dice Jacinto.

Hubo, incluso, cuadrillas compuestas exclusivamente por mujeres, dirigidas por una mayorala. Pero no fueron nunca a hacer la siega en la provincia de Guadalajara. Nuestros informantes explican que, aunque la mayoría de las mujeres que integraban las expediciones eran capaces de desarrollar un trabajo similar a los hombres cuando se trataba de segar

a jornal, los destajos requerían una fuerza y resistencia físicas de las que, en general, no estaban dotadas las mujeres. Por eso, incluso en los casos de existencia de cuadrillas femeninas, siempre eran acompañadas por algún hombre que se encargaba de *levantar las parvas*.

A.2.6. Distribución de las tareas

Por lo demás, el trabajo que realizaban los miembros de la cuadrilla era para todos el mismo. Las únicas salvedades eran las constituidas por el mayoral y el rancharo. Ambos dedicaban el tiempo necesario a sus labores específicas respectivas. El mayoral había de entrevistarse de vez en cuando con el dueño, distribuir al personal de la cuadrilla en los diferentes tajos y vigilar la marcha de la siega. Estas labores eran despachadas en poco tiempo, por lo que el mayoral segaba con los demás el resto. Lo mismo cabe decir del rancharo, que sólo se apartaba de la hoz durante el rato que se empleaba en preparar la comida.

A.2.7. Temporada de trabajo. Final de las labores

La temporada de siega en Madrid o Guadalajara solía durar treinta o cuarenta días. Se hacía de oeste a este y de sur a norte, siguiendo la sazón de los cereales: “*Empezábamos por Meco p'arriba. De Meco, la Lobera, Cabanillas, Marchamalo, Fontanar, Yunquera, (...)... hacia Sigüenza*”. F. Sánchez, que integró muchas de aquellas cuadrillas, aún recuerda los nombres de las fuentes de Sigüenza.

El trabajo, como es bien sabido, era duro. De sol a sol, todos los días, durante toda la temporada.

Cuando finalizaba la siega en un área o una población, el mayoral, siempre acompañado de otro miembro de la cuadrilla, acudía a todos los dueños de las fincas en las que se había segado, ajustaba el monto total de la retribución y regresaba al lugar de alojamiento de la cuadrilla para repartir el dinero. La distribución de éste se hacía equitativamente. Es decir, todos, incluidos el rancharo y el propio mayoral, cobraban lo mismo: “*Eso, entonces, entonces, cuando ya terminábamos la siega, pos antoces yo y otro íbamos en casa en casa cobrando. Yo y otro. Ya cobrábamos to la última noche. Poníamos allí la bandeja, que era una manta, y allí alrededor de la manta estábamos tos. Y antoces “Tanto hemos ganao, habemos tantos, a tanto tocamos”. A repartir el dinero y...* “Es ésta una de las características más llamativas, a nuestro juicio, de la concepción del trabajo en relación con la jerarquía de los grupos.

A.2.8. La retribución

¿Qué suponía para las rentas familiares el ingreso anual procedente de la siega? Conocemos algunas cifras absolutas. “...*ya ves en aquellos tiempos, que me acuerdo yo que una*

vez trajo éste ¿Eran mil quinientas? ¿Cuánto era?” Paca Méndez habla de su marido, quien precisa más las cantidades y las fechas: “Una vez me vine yo con novecientas cincuenta pesetas, en el año cuarenta. Novecientas cincuenta pesetas. Treinta y tantos o cuarenta días. ¿Eh? Mucho cuidao, ¿eh?”. “...bueno, antes de la guerra he ido y me vine con trescientas pesetas. Esto fue en el año 34. Trescientas pesetas, trescientas pesetas y estuve allí un mes”. También se nos informó que el salario en el año 1938 era de un duro por día de trabajo para cada persona cuando segaba (sirva de relativa comparación el hecho de que se pagaba una peseta por arar un campo con una mula en 1932).

Es evidente, pues, que las cantidades que lograban ingresar los segadores constituían para ellos una partida de ingresos imprescindible un año tras otro. Los informantes todavía recuerdan con bastante precisión estas cifras casi sesenta años después, y las mencionan con el inconfundible tono de quien todavía se siente merecedor del reconocimiento o la franca admiración del interlocutor. Esto, al margen de comparaciones con cifras oficiales de renta media en las fechas que se citan, a menudo engañosas, sólo puede significar que, en su contexto vital y en su momento, las aportaciones económicas de los segadores resultaban espectaculares. Porque, además, estas cantidades engrosaban las arcas de una población que vivía frecuentemente muy cerca de los límites de la mera subsistencia y cuyo único sistema de generar unos mínimos excedentes líquidos, en un medio rural con la propiedad de la tierra extraordinariamente fragmentada y dispersa en muchas manos, consistía en salir a trabajar al exterior.

La pobreza era, en efecto, y en pocas palabras, aterradora. Tal vez por eso los segadores se abstendrían de realizar celebraciones especiales cuando finalizaba su labor: “*Quiere decirse, nosotros mismos, pos cuando terminábamos con ilusión la siega y hacíamos, como acabamos de decir, esa ilusión si era buena siega, que hubiéramos ganao un dinero cuasi sobresaliente toas las cuadrillas, no es que eso, no es que la celebrábamos, pero, no celebrando, lo celebrábamos; cuando eso (al terminar) los ajuntábamos toas las cuadrillas, bebíamos allí eso, todos reunidos, los invitábamos, lo celebrábamos con esa ilusión. Y cuando no ganabas pos no lo podías celebrar porque no tenías ilusión. ¿Comprendes?*”.

Pero, aun no existiendo ningún tipo de celebración especial, sí hemos podido saber que los segadores seguían una interesante costumbre, que tal vez muestra vestigios de inconscientes cultos a los diosillos de los cereales o de los campos cultivados: cuando acababan la dura labor de toda la temporada de siega, arrojaban la última gavilla o “*maná*” hacia arriba, diciendo: “*gracias a Dios que hemos terminao y hemos salío bien*”.

A.2.9. El regreso. Las caracolas

Una vez finalizada la siega, las cuadrillas regresaban a casa utilizando el mismo medio que emplearon en la marcha, aunque también se nos indicó que en el viaje de regreso algunos segadores recurrieron en ocasiones a la mendicidad como forma de costearse la vuelta al hogar y de ahorrar lo poco o lo mucho que hubieran cobrado en moneda o en especie.

Nuestros informantes recuerdan cómo, en su niñez, era costumbre de los segadores anunciar su llegada mediante el toque de caracolas: *“Habían caracolas y caracoles. Y decían en las cartas “Que... llegamos mañana” Por la mañana que bajaba el tren, correo sería ¿no? Y luego venían andando, con el hato a cuestas, de Archena, de la estación de Archena aquí. Y ya estábamos toas, to el mundo “La cuadrilla Fulana viene hoy. Vamos a ver si veo a mi marido...”. ...Y los veíamos venir por allá enfrente “Ay, déjame, déjame...” Y ya ...: “Pum, purrumpumpum”*. Al parecer, se comenzaban a tocar cuando las cuadrillas entraban en el “territorio” de la aldea.

Las caracolas (y los caracoles, cuyos sonidos son diferentes según el Sr. Jacinto y la Sra. Paca) fueron un medio habitual de comunicación acústica a distancia hasta bien entrado el presente siglo. Pero la generación de nuestros informantes ya no las utilizó. Eran los propios vecinos quienes se preparaban el “instrumento”: *“Cuando le sacaban la molla, la tenían que llenar de sal ... la sal (...) la echaban a la caracola, y lo que quedaba por dentro residuos de carne, eso se... y se curaba por dentro, y se tenía tres días con sal. Y después se echaba agua, se limpiaba y después eso ya no olía, y los poníamos así y entonces (.../...) se olía más bien que na. No se olía na malo”*. Por lo demás, durante la siega no se hacía tampoco uso de las caracolas. Este quedaba reducido al anuncio del regreso, aunque sabemos que en otros lugares las cuadrillas utilizaban estas caracolas para comunicarse durante las noches entre ellas, cuando pernoctaban en los caseríos y cortijos de la Mancha.

A.2.10. Condiciones de vida durante la siega

Ni que decir tiene que las condiciones higiénicas y sanitarias de los miembros de las cuadrillas durante su estancia fuera de la aldea eran casi infrahumanas. Se contraían enfermedades con cierta frecuencia (el propio Sr. Jacinto nos relata unas tifoideas que padeció tras beber agua del Jarama en cierta ocasión) y el estado que presentaban los trabajadores a su regreso era deplorable: *“...que cuando venían aquí, cuando venían aquí, la ropa, como se llevaban cuatro o seis, cuatro o cinco (...) mudas, la ropa cuando venían se podía parar, del sudor, eso digo yo, un sudor, estaban las ropas tiesas, ya no tenía el fondo suyo, no se sabía de qué color era, como venía de sucia...”*

A.3. El trabajo en las fincas o “casas”

A.3.1. El trabajo en las “casas”

Como ya hemos dicho, en Caprés y su entorno más inmediato la propiedad de la tierra estaba muy fragmentada. Veremos más adelante que las labores agrícolas dentro de la propia aldea quedaban circunscritas en el tiempo a los días que les quedaban libres a los aldeanos, quienes pasaban gran parte del año trabajando fuera, en fincas, llamadas comúnmente “casas”, del entorno más o menos inmediato, de mediano o gran tamaño. Las labores que

desempeñaban, hombres y mujeres estaban relacionadas con las actividades agropecuaria, pero de la más diversa índole, y los grupos podían ser bastante numerosos. “*¡Lo rico que era eso! Que cada casa de siegas, de desroñar, de cavar cepas, de podar, de coger sarmientos...*”

Hasta la época de modernización tecnológica del campo, estas “casas” constituyeron una fuente de trabajo y, por ende, de recursos económicos imprescindible en el sistema de vida de los aldeanos de Caprés y de muchos otros lugares: “*Antoces lo de las mulas era eso porque entoces, francamente to esta bajura del pueblo de Fortuna, Abanilla, y toas estas pedanías del pueblo de Fortuna y pedanías de Abanilla, cuasi hemos vivido en el término de Jumilla y de Pinoso, porque antonces la agricultura es la que abundaba ahí, la oliva, y quiere decirse que una casa de por ahí riba que hoy están completamente perdías, y si no están perdías no tienen ni un obrero, con tractores las cultivan y (...) están inhabitables. (...)*”. Ni siquiera estas casas eran capaces, en una época de extrema pobreza, de absorber toda la mano de obra que ofrecía la región.

A finales de los años cincuenta (por lo que respecta a esta zona) se iniciaron las migraciones exteriores que condujeron a miles de personas a otros países europeos. Los vecinos de Caprés consideran a los emigrantes gentes que accedieron a la prosperidad económica, no a causa de su mérito personal, sino guiados por los caprichos de la Fortuna: “*Y los que no sabían trabajar, los que no sabían trabajar, se iban a Alemania, a Suiza, se iban a muchos sitios por ahí por... lejos, y se quedaban, casi se quedaban las huertas de Murcia casi abandonás. Y ahora es cuando ya empezaron a venir con mucho dinero, empezaron a formar huertos, y empezaron a plantar limoneros, y es ahora cuando hay vida aquí y arriba no hay.*” (...) Los emigrantes regresaron más tarde, con dinero, y pudieron establecerse desahogadamente en sus lugares de origen, mientras las áreas de prosperidad de antaño se encuentran hoy despobladas y pobres, y quienes se quedaron entonces trabajando en ellas porque “sabían trabajar” son hoy pobres como entonces.

A.3.2. Faenas en las “casas”. Condiciones de vida

No creemos necesario hacer una descripción detallada de las labores de los trabajadores de las casas: Se ocupaban, obviamente, de realizar todas las tareas propias de una explotación agropecuaria preindustrial. Más interesante nos parece hacer ahora un pequeño esbozo, apenas unas pocas pinceladas, descriptivo de las condiciones de vida de aquellos jornaleros.

También entre ellos se podía encontrar una cierta jerarquía, personificada esencialmente por el “*mayoral de mulas*”, cuyas funciones no eran otras que servir de coordinador de las tareas de los demás trabajadores y estar en contacto permanente con los “*amos*” de las casas. El mayoral, como en el caso de la siega, trabajaba como los demás, excepto cuando había de ocuparse de tareas propias de su cargo.

Como casi siempre, los contratos que los jornaleros cerraban con los amos eran orales y su cumplimiento dependía casi exclusivamente de la voluntad de éstos y la pobreza de aquéllos. Se solían ajustar los salarios incluyendo en ellos la comida y el alojamiento de los trabajadores, lo que daba lugar a lo que hoy no dudaríamos en calificar de frecuentes y notables abusos.

A.3.3. Las comidas

Las comidas en las “casas” (y en los propios hogares, según veremos) estaban ordenadas “...*entonces tenían las comidas su destino*”. Esto quiere decir que existía, tanto en su confección como en su desarrollo, una reglamentación que difícilmente se contravenía. De entre estas reglas, ejecutadas regularmente por los mayoresales, dos de las más llamativas (a nuestro juicio) eran las que siguen:

- Preparar cada mañana las gachasmigas, una comida hecha con aceite, harina y sal, que era omnipresente en la vida de los trabajadores: “*Yo, de dieciocho años ya era como decíamos luego antoces, mayoral de mulas. ¿Eh? Y a las cinco de la mañana, toas las santísimas mañanas, a levantarte a hacer las gachasmigas, las migas que nosotros le llamábamos antonces gachasmigas rulera, que eran las migas de harina, y toas las santísimas mañanas, si habían trescientos sesenta y cinco días eran trescientos sesenta y cinco migas*”. Estas gachasmigas habían de hacerse “*con poco aceite*”. Por lo demás, de vez en cuando, se comían otras viandas, pues la dieta con absoluta predominancia de hidratos de carbono, aun siendo de alto contenido energético, difícilmente hubiera podido sostener a hombres y mujeres dedicados a trabajos verdaderamente duros. Así por ejemplo, de tarde en tarde, el amo mandaba cazar pájaros: “*...estábamos de criados con un dueño, y los mandaba el dueño, porque había veces que traía setenta y ochenta pájaros, que hacía un arroz que ¡ajo! Hoy no es na, pero entonces hacías un arroz de pájaros que te chupabas los dedos.*”
- Pasar el barril del vino a los trabajadores durante las comidas. Era ésta una función en la que los mayoresales se atenían a la costumbre de restringir el uso del vino a sólo tres veces cada comida. “*Primer trago. Lo cojo yo y bebo yo y lo doy a derechas, a derechas. Todo eso, pim, pam... viene aquí, y lo dejo aquí. Pues, después, cuando a mí me se antoja, cuando a mí me se antoja, lo arranco otra vez. Segundo trago. Al terminar, el tercer trago. Eso, algunos lo hacían, pero ya te digo, lo hacían eso. Y sin embargo yo, no tres, y diez. Y ¿sabes lo que hacía? Pasaba el barril y muchos no bebían... Y por eso le digo que a veces, la tontería de antonces, que yo qué sé, yo qué sé...*” ¿Cuál era la razón de esta norma? No tenemos certeza al respecto. Tal vez los amos argumentasen que era necesario velar por la sobriedad de los trabajadores, si bien nos parece más probable que se tratase de una muestra más de un bien

acreditado afán de ahorrar por parte de los mismos. La Sra. Paca nos relata un cuento etiológico al respecto: “...*pos contaba mi padre que dice que había en el Pinoso un tío que le dicían el tío Superansio. Y dice que aquel hombre era mu miseria. Y dice que tenía jornaleros y muleros y to eso. Y el mayoral de las mulas era el que daba el vino... Pos dice mi padre que aquel tío era mu miseria, pos llegaba el mayoral y le daba el barril a los otros... o llegaba uno y decía “Oye, tú, corre el barril, ¿qué haces que no corre el barril? Y corría el barril. Pero el tío Superansio aquél, contaba mi padre que dice que se daba cuenta, y dice “Oñe, pidiendo vino, así venga, que corra el barril, yo lo vi a apañar”. Llama un día al mulero, al mayoral a la cuadra y dice “Oye, dende hoy adelante son tres tragos en la comida. Dalos antes, dalos después, como tú quieras, pero son tres tragos nada más”. A ceción de que pidía mucho. Pero se llenó toa la Raja que eran tres tragos y (...) y se quedó el estribillo de los tres tragos por eso.”*”

Si bien, a nuestro entender, el cuento muy probablemente no relata una historia real, es evidente que en el nivel ideológico refleja la realidad misma. El tío Superansio (antropónimo descriptivo, propio del mundo de los mitos de tradición oral) es una personificación de la tacañería de los amos. Los demás personajes, el mayoral y los obreros, responden también a modelos estereotipados o arquetípicos de las situaciones que se vivían con frecuencia en las “casas”: Por una parte, los jornaleros, aunque mejor tratados que el amo, aparecen pidiendo vino, justificadamente, por supuesto, pero en clara oposición a los deseos del amo. El mayoral figura como un instrumento que el amo usa para cumplir sus deseos. Esta función instrumental de los mayores era sentida explícitamente por los trabajadores: “...*los mayores, como no había trabajo, se portaban más bien pa los amos que pa los jornaleros.*”

En el mismo sentido, existía la costumbre de sacar diariamente de postre un plato de olivas, “*sólo uno*”. Los jornaleros, hambrientos, acababan rebañando el plato con fruición: “...*en el caldo, en el caldo de las olivas, en el caldo que traía en el plato, mojando el pan, pijo. Si era un hambre que eso, si eso era la fin del mundo...*” Era costumbre en algunos lugares cortar el pan en rebanadas finísimas, “*que la tajá se ponía así (delante de los ojos) y te veía*” con un propósito evidente: “*pa que te diera vergüenza de pedir otra vez.*”

Y, por último, hemos de reseñar que en muchas “casas” se acostumbraba a sacar cada día pan cocido el día anterior, con el claro propósito de que los trabajadores comieran menos: “...*y entonces, ¿sabe usted lo que hacían? Eso me lo contaban a mí los viejos de antes. ¿Sabe usted lo que hacían? A lo mejor llegaban, y en vez de decir: “Bueno, mañana voy a amasar, que me quede pan pal almuerzo, porque pa la comida ya tengo pan fuera”. Al revés, siempre tenían un amasijo de pan atrasao, pa que estuviera duro.*” Aunque el informante cuya declaración transcribimos se refiere a épocas pasadas, cuando la situación era generalizada, otros nos confirman que la costumbre estaba en vigor hace poco más de treinta años.

En tales circunstancias, no era de extrañar que una de las condiciones más buscadas por los jornaleros en las “casas” fuese la que hacía referencia a la comida que allí se servía. Así, un hombre que deseara emplearse en una finca se interesaba ante todo por la comida: cuando un trabajador demandaba a otro referencias acerca de una finca en la que se proponía buscar trabajo “...na más que le preguntabas “Oye, pero ¿se come bien en esa casa?”. Si decía que se comía bien, ya era lo suficiente.”

A.3.4. El alojamiento

Poco tenemos que decir de las condiciones que reunían los alojamientos que los amos ofrecían a sus empleados. Eran detestables. Entre los asalariados había hombres y mujeres. Dormían separados. “...dormían (los muleros) en, en un poyo, con las mulas, detrás de las mulas, en un poyo, las mujeres dormían abajo (...) en un poyo, y las mujeres que también estaban trabajando en la misma casa, ponían arriba, ponían paja y en la paja dormían las mujeres...”. Como se ve, los muleros llevaban la peor parte, como remarca el Sr. Jacinto: “...en toas las cuadras de los dueños, que tenían las caballerías, mulas, caballos, en fin, pa cultivar, que antes no habían tractores, eran mulas, y detrás de las mulas, estaban los poyos que ella dice. Y ahí dormíamos los muleros”. Uno de los encuestadores pregunta ingenuamente al informante si tal costumbre obedecía al deseo de los muleros de aprovechar el calor que podían dar las bestias. La respuesta es clara: “calor y frío, y ya ve qué perfume.”. Dormían, pues, sobre paja o, en el mejor de los casos, sobre “colchones” de paja de avena u hoja de caña, a los que llamaban “amadraque” y que “eran las camas favoritas de los pobres.”

Evidentemente, las condiciones de vida podían variar sustancialmente de unas “casas” a otras y eran tanto más duras cuanto peor fuera la coyuntura económica por la que pasara un sector tan variable como el agrícola.

A.3.5. Las retribuciones

Ya hemos dicho que el mero sustento y cobijo era con frecuencia la principal retribución que esperaba el trabajador. Pero éste también percibía parte de su salario en metálico (en cuantías que nos son imposibles de conocer con rigor) o en especie: “En las fiestas, yo me acuerdo por Navidad. Ellos me compraban los trajecicos, en la finca, el patrón. ¡Pos no estaba yo ancho porque me había echao un traje! Y yo ya digo, este maestro don Tomás estaba allí ganando catorce duros al mes. Yo ganaba un duro diario, treinta duros al mes, pero te vi a decir, un par de abarcas me costaba treinta duros. Así que yo hice más esparteñas... ¡Las esparteñas que hice yo pa poder no ir descalzo...!”.

Así pues, a pesar de todo lo dicho, en el contexto económico de la época, no era infrecuente que muchas personas se sintieran más o menos satisfechas con sus condiciones de vida en determinadas “casas”, como fue el caso de uno de nuestros informantes, quien,

cuando se le recuerda que él tuvo una gran suerte por ir a parar a la “casa” en la que estuvo, responde: *“(Tuve) una gran suerte porque yo en las calamidades que estamos hablando de hambre no, a ceción de eso, que ya digo, me metí de nueve años, cuando yo quise, no, si no allegué como digo ni a ser hombre, porque en la casa esa que te estoy diciendo de catorce años, el que dirigía en la casa con las mulas, ya ves, de catorce años yo, como decíamos antoces, mayoral de las mulas, fíjate si ellos tenían conmigo, ya como si fuera yo de la casa, era una cosa... y yo tenía más interés que si fuera mía, con eso lo digo to. La ilusión de antes, lo que había antonces.”*

A.3.6. Las diversiones

Las formas de ocupar el poco tiempo libre del que disponían los trabajadores de las grandes fincas no difería mucho de las que podemos encontrar en la propia aldea, a excepción de los “juegos” de Caprés, de los que hablaremos en su momento. Los ratos de descanso cotidiano podían discurrir entre cuentos, chascarrillos, dimes y diretes. Si se disponía de instrumentos musicales y personas capaces de usarlos con un mínimo de decoro, de cuando en cuando se organizaban bailes, a los que asistían los trabajadores de varias “casas”: *“...por entonces, en esos términos, que a lo mejor en una casa, que habían de distancia a lo mejor de una a otra a lo mejor dos kilómetros, kilómetro y medio, dos kilómetros, tres kilómetros, a lo mejor como en una casa entre muleros, jornaleros, escardaoras, en fin, había veces que nos ajuntábamos lo mismo que está a eso, los juntábamos y decíamos, bueno, pos vamos a hacer baile en tal sitio, y nos ajuntábamos de muleros, jornaleros, escardaoras, a lo mejor habíamos cien personas y hacíamos baile en el término ese de... Jumilla y de Pinoso, que era to eso y era eso, la vida de antes, la que teníamos antes...”*

Así pues, resumiendo en pocas palabras, en las “casas” pasó buena parte de su vida laboral un considerable número de aldeanos de Caprés, soportando penalidades sin cuento, porque el trabajo de la tierra, sobre todo cavar hoyos para las viñas, era *“más brutal que el del esparto, si cabe”*, las comidas eran poco abundantes nada variadas y el alojamiento casi infrahumano. Unas condiciones de vida que ya hoy, cuando han pasado tan pocos años, son difíciles de entender. Como dice el Sr. Jacinto: *“Y eso eran las vidas de los pobres de antes. Y la juventud de hoy les dices to eso y paece que no se lo pasan a creer...”*

A.4. La agricultura en la aldea

A.4.1. Labores agrícolas

Mientras, como ya hemos visto, la mayor parte de los varones adultos abandonaban la aldea, año tras año, para obtener ganancias con las que complementar las depauperadas economías familiares, algunas de las más importantes faenas agrícolas de la propia aldea.

que constituyeron siempre la base de la economía tradicional en las poblaciones preindustriales y, más aún, de las aldeas campesinas del tipo de Caprés, eran encomendadas a las personas que quedaban en la localidad: algunos (pocos) varones que poseían tierras suficientes como para depender menos que los demás de las salidas estacionales (que eran conceptuados como “ricos”, porque eran “*ricos en fincas, porque en aquella época el que tenía fincas era rico*”), o padecían algún tipo de merma física que les impedía ir con los demás, las mujeres y los niños.

En la actualidad el cultivo del almendro es una de las tareas agrícolas predominantes en los alrededores de Caprés, donde, por lo demás, apenas hay ya actividad económica relevante de ningún tipo. Tiempo atrás, no obstante, era mucho más importante el cultivo de los cereales (sobre todo trigo y cebada) y algunas hortalizas (como las legumbres, la patata y los ajos) y la recolección de higos. Nuestros informantes recuerdan cómo hace apenas cuarenta años, los parajes inmediatos a la aldea estaban poblados de una gran cantidad de higueras, cuyos frutos eran tan abundantes que bastaban para un consumo masivo en la temporada correspondiente, preparándose los excedentes mediante desecación (higos secos, panes de higos...), o en conserva, de modo que constituían una importante reserva de alimentos, ricos en hidratos de carbono, para el resto del año.

Pero en general, como en tantos otros lugares, el cultivo de los cereales era la base de la propia agricultura. El laboreo de las tierras se hacía en el tiempo libre del que disponían los aldeanos: “...Uy, las tierras de aquí, si, como dice aquél, si veníamos un sábado, si echábamos por ahí un domingo y no habían, esto que te estoy hablando no habían ni tractores. Yo mismo tenía una mulica y hacía lo mío a ratos perdíos con la mulica. El que tenía más terrenos, eso está claro, salía menos...”.

Cuando en la aldea se ponía en cultivo un nuevo terreno, se hacía, al parecer, sin ningún tipo de rito especial. Simplemente, se acondicionaba y se comenzaba a explotar: “...como entonces no había (máquinas), lo hacían con los araos. Y, claro, al hacerlo con los araos, si salía alguna piedra pos la sacaban y si estaba más honda pos ahí se quedaba. No es como ahora, que traen con la máquina y desfondan”.

El trabajo de laboreo de las tierras no ocupaba demasiado tiempo, pues “aquí el que más tenía era una semana de labor”.

Estas labores, sencillas, consistían en lo siguiente: “Laboreaban la tierra y después de laborearla, cuando le tocaba de sembrarla, entonces derramaban la siembra. Tiraban basura, tiraban abono. Primero basura o abono, y cuando ya abonaban la tierra, pos entonces cogían los hombres y llevaban una cosa así de larga que decíamos la barza, que no sé yo si estará por ahí todavía o se la habré dao yo a los vecinos. Y se la ponía, una correa al hombro y en la otra punta la mano, y iban así (hace gesto de meter la mano en la bolsa o barza e ir derramando la semilla)... pa alante, pa alante. Y luego daban la vuelta para acá. Y siempre la misma mano, porque ellos ya siempre salía la siembra igual. La siembra siempre salía, nunca salía amontoná, porque lo sabían hacer. Ahora, si se metía en el mismo bancal a sembrar otro, ya hacía línea ¿no? Ya no era igual el que sembró antes

como el que sembró después, porque ya el uno, uno ya llevaba su forma de correr el pie, de correr el pie y la mano. Y a eso le decíamos derramar. (.../...) Y después lo tableaban. Tablear. Pasaban un tablón, llevaba la burra un tablón enganchao alante al "uvio", y iba el hombre atrás montao y llevaba las remaleras y iba guiando la burra, los ramales de la bestias ¿no? Iba guiándolas...".

A.4.2. Mujeres y niños en la agricultura

Durante las épocas en las que para el desarrollo de las faenas se necesitaba más tiempo, la mayoría de los varones adultos, como ya hemos dicho, estaban lejos de la población. Funcionaba entonces un sistema de trabajo comunitario, típico de comunidades de estas características, que consistía básicamente en que las tareas de mayor importancia (siega, trilla y aventado) eran realizadas por las mujeres, auxiliadas por los niños en las faenas de menor esfuerzo. Los vecinos se ayudaban unos a otros, y el trabajo se desarrollaba en un ambiente no exento de rasgos festivos: "... Y, claro, en la mañana echábamos un cigarro, la otra decía acertijos, la otra decía un cuento y, claro, to eso venía a cuento. Que paece que no salen las cosas igual". La única circunstancia que nos parece reseñable es la ausencia de creencias mágico-religiosas ligadas a la siega. Como en el caso de la roturación de nuevos campos, a la que no hemos encontrado asociadas costumbres religiosas (como decir determinadas oraciones o practicar una bendición formal), muy extendidas en otros lugares, tampoco las hubo, al menos en tiempos recordados por nuestros informantes conciencia de "llevar a la Virgen en la puntica de la hoz" u otras creencias similares, constatadas no lejos de estas latitudes.

Las actividades posteriores a la siega no eran muy distintas de las que podemos encontrar en otros lugares, según nos cuenta Paca Méndez, que trabajaba en estas faenas "...más que los hombres, porque ellos se iban a Madrid y yo trillaba... yo saqué un año doscientas diez fanegas. Mi padre estaba inútil de eso, y yo me trillaba, él montao en el trillo, él trillaba, pero yo vorvía la parva, sabía cuando me tocaba de vorver, sabía cuando, en vez de amontonarla como yo veo en la tele que la amontonan así al montón, no, aquí se hacían a lo largo. Y entonces ya veíamos el viento. Nosotros ya veíamos de dónde venía viento. Sobre de donde venía el viento ya hacíamos el montón, que era un caballón largo, más una punta más arriba o más abajo... Arreglao al viento. Si empujaba de esta parte, había que tener esta punta más levánta. Y yo ya eso lo sabía. Y tender la parva (...) de mañana, soltar los haces, tender la parva, (...) las bestias, trillar, volver la parva cuando le tocaba con la pala y, luego cuando ya la recogía y se iba aventando, entonces se hacía del centro de la... y según cómo fuera adelantá la siembra, la parva, aquí decíamos parvas, y cuando se remataba de vorver la parva, si éste era por ejemplo el redondel de la parva, cogíamos una horqueta y las cañas que se quedaban fuera, las tirábamos al centro, por que si no esas no se trillaban. Porque el trillo iba más pa alante y si algunas se quedaban muy fuera, por no estropear la era no sacábamos el trillo, y entonces con una horqueta a to alrededor. Y ya

que se metían esas cañas, pos entonces cogía, mandaba yo a los zagales, porque le montara al trillo, me barrían a to alrededor, digo “No hacerme pico ¿eh?”. Y no hacían picos, lo hacían to reondico, reondico, porque si hacían pico, quiere decir que si salía un pedacico más que otro, ese no lo cogía el trillo, porque si lo cogía rompía la era más adelante. Y entonces ellos me lo hacían muy bien, estaban muy enseñaos tos los zagales conmigo. Yo era aquí la que más trillaba porque estos se iban a Madrid (...) Y luego después, ya les expliqué yo, según venía el viento, así se ponían los caballones, pues ya cogía y empezábamos en el centro, tres pa allá, íbamos pa allá aventando, aventando, aventando, pa que luego cuando esa siembra venía al centro, ya había salido el paju de abajo. Luego íbamos a la otra parte, y luego otra vez al centro, y así le íbamos sacando los granzones y el paju de abajo ¿sabe? Y ya cuando víamos que la paja estaba casi al nivel del montón, del caballón que decíamos, entonces empezábamos a tajo, íbamos con mucho purso, la horqueta así, una así pa adelante, otra así, otra así, y otra pa arriba, pero que no llegamos a coger na de la parva, y eso se ícía cortar la paja (...) Y entonces los chiquillos con el rastro cogían y la paja me la llevaban montón pa atrás. No cogíamos nunca el grano. Siempre llevábamos un pie, el pie derecho alrededor del caballón y siempre íbamos: una parvá la tirábamos encima de..., una horquetá, que decíamos, la tirábamos encima del caballón, la otra pa adelante y la otra pa arriba, para hacerle anchura ya pa que metiera el rastro (.../...) Y luego, ya que despajábamos, ya empezábamos, ya estaba más despajao el caballón, entonces empezábamos a sacar grano. Y entonces cogíamos y arrastrábamos todo pa arriba hasta el caballón. To limpio, hasta el caballón. Y entonces ya empezábamos a sacar grano abajo. Entonces las mujeres vareaban, que decían varear, era con unas escobas así, que se hacían para eso, unas escobas así planas, y sacaban los granzones. Luego eso se garbillaba con el garbillo en una punta. Caía el grano y los granzones ya se echaban a un montón. Pa echarlos a otra parva o pa echarlos a la paja. Y entonces pos íbamos (.../...) y ya cuando se dejaba limpio dándole dos tumbos al grano que hubiéramos sacao de ahí pa acá valeando, entonces ya hacía yo el montón del grano. Y entonces estaba el montón del grano, el centro para sacar más grano y valearlo y arriba que quedaba pa ir ventando. Luego al final, que ya se terminaba, ya se barría un redondel, lo rociábamos con agua, y entonces yo me ponía en medio en medio del redondel, chiquillos con cubos, ese grano que ya estaba limpio, me llenaban los cubos y yo con el garbillo le hacía remolino si algún granzón se había quedao...”

A.4.3. Ausencia de espigadoras

No existía en Caprés la costumbre de dejar las espigas caídas durante la siega para las espigadoras. Cada propietario, una vez finalizada la siega, se ocupaba de rebuscar las espigas en su propio campo “Espigar aquí no... aquí cada cual lo suyo. Porque como esto era muy mísero, quiere decirse que si se caían tres espigas, tres que las recogían los dueños. Así es que aquí era inútil venir de fuera a espigar porque no encontrarían ni dos espigas

en el bançal". Que la explicación de nuestro informante (en este caso Jacinto) está próxima a la realidad nos lo confirma el hecho de que a la vecina comarca jumillana de la Raja, sí se acercaban mujeres de estas tierras a espigar los campos tras la siega. Paca matiza la información: "*¿Sabe usted lo que hacíamos? Como entonces llovía mucho, en medio de la tierra que se había seco, había mucha hierba, y teníamos corrales de conejos, cabras y to eso ¿no? Y íbamos por donde habíamos segao y íbamos cogiéndolo to junto, espiga que se había quedao y hierba pa los animales. En lo nuestro como dice Jacinto*".

En Caprés, en fin, se abordaban la tareas estacionales que requerían más mano de obra de la disponible mediante un sistema a medio camino entre la asunción de las labores por las personas disponibles (sobre todo mujeres y ancianos) y la modalidad de solidaridad entre los componentes del grupo que suponía el empleo de niños en tareas menores allí donde eran necesarios y se podía disponer de ellos.

A.4.4. Las eras

Estas labores se desarrollaban en una media docena de pequeñas eras diseminadas cerca de los caseríos. Aunque en un principio creímos que el uso de estos espacios era comunal, descubrimos más tarde que cada una de las eras tenía una familia que ostentaba (y aún ostenta) el derecho de propiedad sobre ella. Sin embargo esta propiedad sí es común por lo que respecta a los componentes de la misma familia parenteral, que, en este caso, se entien- de en sentido muy amplio, ya que abarca varias generaciones.

A.5. El esparto

A.5.1. La temporada de recolección del esparto

Tras la temporada de siega, gran parte de los aldeanos se "*enganchaban*" en la recolección del esparto, una labor que nuestros informantes nos explican muy gráficamente: "*Total que hacíamos de siega tos los años tres meses y pico de siega. Pero ya veníamos a últimos de Julio o a primeros de agosto. Veníamos aquí y estábamos a lo mejor una semana descansando. Entonces cogíamos otro trebajo que era más suave, ja, ja, yo te lo explicaré (la entonación es irónica). Entonces cogíamos, pa no irnos a otro (se señala a sí mismo), en estos montes, a coger esparto. En agosto. Descansábamos una semana y cogíamos el palillo. El que era derecho se ponía el palillo en la mano izquierda y el que era zocato se ponía el palillo en la mano derecha, pa darle guantazos a la tocha y enrollar palillo y...*"

A.5.2. Condiciones de vida

Las condiciones de trabajo eran extraordinariamente duras, trabajando de sol, a sol y pernoctando al raso o en cualquier mísero refugio que la Naturaleza brindara a los esparte-

ros: “...nosotros hemos dormido a la escampió a lo mejor debajo de una cueva como los animales, ¿eh?, cogiendo esparto y de noche tener que meternos como los animales a (cobijarnos) debajo de una cueva, sin puerta, sin, sin... na ¡Como los animales!...” Estas condiciones de vida resultaban tal vez llevaderas cuando se iniciaba la temporada del esparto, a principios del mes de agosto, pero no hemos de olvidar que las tareas se prolongaban, a veces, para quienes eran “esparteros” (es decir, quienes no sabían desempeñar otro trabajo, o no lo encontraban) hasta la primavera del año siguiente: “*el que era espartero, se tiraba a lo mejor hasta mayo del otro año...*”

A.5.3. Lugares de trabajo

Desempeñaban su tarea en muy diversos lugares. Empezando, naturalmente, por la propia sierra de la Pila, donde al parecer hace unos años había muy poco esparto, pero continuando por “*otros montes de Jumilla, otros montes de Abarán... Alicante...*”. Francisco Sánchez recuerda dónde trabajaba él: “*Aquí en Jumilla, en Crevillente, en el Mirador cuando no había por otro sitio, en los veranos allí había que irlos, no había por otro sitio. En el Cabezo Gordo en Cartagena, donde podías, en Cieza. Claro, si aquí no había, (...) antes no había na, na, na.*” Ciertamente, como se desprende de cuanto llevamos dicho, el espartero había de pasar mucho tiempo fuera del hogar, como recuerda F. Sánchez: “*Al esparto te ibas y ya sabías que hasta los quince días no..., te ibas lunes y hasta otro viernes no te venías.*”

A.5.4. Modalidades de trabajo. Retribuciones

Los esparteros trabajaban a destajo, es decir, obtenían mayores o menores ganancias en función de la cantidad de esparto que lograsen recolectar en la campaña. La retribución les era entregada por el dueño (persona física o entidad jurídica, generalmente pública) de los montes o fincas donde se trabajaba.

Los principales propietarios de esparto eran (en los contornos) los ayuntamientos y el Estado, quienes dedicaban después el producto recolectado a diversas industrias o manufacturas: “...ellos mismos (los esparteros) lo negociaban, si era del Estao, pos se lo compraba el Estao, si eran propiedad (particular), pos igual, se lo compraban los dueños y ellos ya ese esparto pos ellos ya lo dedicaban a la industria, a capachos o cuarenta mil cosas...”.

Según nuestros informantes, el ayuntamiento que más esparto poseía era el de Jumilla: “*El término que más importancia tenía en ese palo era Jumilla. Es el que más término tenía de esparto y es el que más billetes tomaba el Ayuntamiento del esparto.*” En las proximidades de Caprés, las poblaciones que más actividades relacionadas con la explotación espartera desarrollaban (“capachos”, “cofinés”, toda clase de hilaturas...) eran Abanilla y, un poco más alejada pero también más importante, Cieza.

A.5.5. Elaboración del esparto en Caprés

En la propia aldea se realizaron algunas actividades de transformación, de poca importancia. Casi todas ellas estaban destinadas a subvenir las necesidades de la propia población, pues los usos del esparto eran múltiples: Desde hachones para antorchas hasta estropajos para fregar las vajillas, pasando por el cuerpo principal de las colmenas y las cuerdas trenzadas que se utilizaban abundantemente en el campo. Hubo, sin embargo, personas que se dedicaron a hacer pequeños trabajos de artesanía para obtener ingresos suplementarios, pero sin que éstas labores produjeran nunca lo suficiente como para que algún vecino viviese exclusivamente de ellas. En efecto, en Caprés se hicieron capachos y cofines, cuyo destino era la cercana población de Abanilla, donde existían cauces de comercialización más o menos adecuados.

También existió en Caprés la costumbre de hacer, “cordeta”, es decir, cuerda de esparto trenzado, para vender al exterior; una actividad económica que, como tantas otras del mundo rural, se acometía con cierto espíritu lúdico: *“Aquí la única diversión que había aquí por la noche era que hacíamos cuerda, cordeta que decíamos aquí; hacíamos cordeta; teníamos esparto, cogíamos esparto y hacíamos cordeta. Nos hacíamos una docenica de cordeta.”* Esta “cordeta” era vendida hasta hace unos años, a ciertos comerciantes que acudían regularmente a la aldea a comprar la producción: *“Una docenica de cordeta, que eran doce manojicos de cordeta, que llevaban a... seis vueltas; entonces eran a seis vueltas. A lo primero, a seis vueltas la he hecho yo, cuando yo era pequeña. Y entonces, venía uno de aquí de Fortuna, que le decían el tío Gil, venía comprándolas. Y entonces valía ¡¡a real la docena!! de cordeta.”*

A.5.6. Usos del esparto en Caprés

Sin pretender agotar el tema, diremos por último que otros usos del esparto constatados en Caprés fueron:

- a) Señales para acotar el territorio o indicar prohibiciones de paso, o peligros de cualquier tipo, en determinados lugares, si bien para este menester se usaban también otros materiales: *“aquí lo que se hacía, de abardín, o de esparto, cogían un trozo así de abardín y cogían y, por ejemplo, esto es el abardín, pues de aquí pa abajo lo dejaban to sin eso, pero de aquí pa arriba hacían una cuerda, y entonces esa cuerda lo ataban a los árbol, y indicaba que donde se viera eso es que allí estaban vendidos los pastos pa un ganao, que no podía entrar otro ganao. O que estaba guardao, un guarda, que no quería que entraras...”* *“O peligro que había en ese árbol. Había veces que ponías cepos pa las zorras y ponías eso endicando que debajo del árbol había algún peligro.”* El esparto que se colocaba en estas ocasiones sólo estaba trenzado en una porción del trozo, quedando sin trenzar el

resto, de modo que constituyese una clara señal de aviso para cualquier eventual transeúnte.

- b) Preparar trampas para cazar pájaros: *“Bañan el esparto de bisco. Lo empañan. Y entonces lo clavan el esparto. Lo enclavan la punta del esparto. Le hacen una miaja de comba pa que el pájaro, por bajo no se pase, y cuando quiera echar a volar trompiece, y como eso por tal que trompiece cualquiera, ala... ya no es mester, conti más eso, conti más se... más se engancha.”*
- c) Fabricar “cachuleros”, o recipientes para recoger y conservar caracoles: Jacinto y la Sra. Paca nos enseñaron una bolsita de esparto, de un palmo de altura, ovalada, que se usa, todavía hoy, para guardar los caracoles. Estos se conservan vivos en su interior durante meses y constituyen un bocado muy apreciado en la aldea (y fuera de ella, pues se nos informó que los caracoles serranos se venden en la actualidad a precios que oscilan entre las 300 y las 350 pesetas la docena).
- d) Fabricar, además de toda clase de “capachos” y “cofinés”, también “pleitas” y “copas”. Las primeras se utilizaban sobre todo como recipientes para contener higos: *“Eso, la costumbre de antes era de (llamarle) pleita. Eso su nombre verdadero es quintal, quintal de esparto.”* Las segundas se utilizaban más en los trabajos vinícolas: *“Aún tengo yo ahí diez o doce copas de esparto, que eso las usaba yo pa la viña. Pa la uva, pa cortar la uva, las copas de esparto, con dos ansas. Un ansa a cada lao de la copa.”* La “pleita” tiene una forma diferente: *“El quintal es de esparto también, redondo, sin ansas, na más pa eso. Eso era útil na más pa eso, pa hacer un quintal de... (higos).”*
- e) Confeccionar escayolas para arreglar las fracturas óseas de los animales, algo que practicó con cierta frecuencia F. Sánchez: *“La escayola pos la hacía simplemente con esparto verde y sombrero de ese que había anteriormente de pasta... (fieltro)”*
- f) Elaborar remedios mágicos para curar determinadas enfermedades de hombres y animales. Jacinto nos explica que *“cuando tenían (se refiere a los animales), por mejor decir que tenían cagueta, entonces se le ataba una madeja con una miaja de esparto verde y se le hacían dos o tres nudos. A eso se le ponía a una cabra en el cuello, como collar, y se le cortaba. ¡O decían que se le cortaba ¿comprendes?”*. A esto añade la Sra. Paca una interesantísima matización: *“...que decían que conforme se iba secando el esparto, que se le iba cortando.”* Se trata, sin duda, de la atribución de propiedades mágicas a la mata de esparto con la que se confecciona el collar. El mal que contamina al animal es transferido al esparto y desaparece al ir secándose éste. Pero encontramos aún otras propiedades mágicas en el esparto. Se trata de curar determinadas afecciones humanas, como las verrugas: *“Cuando uno le salen esas verrugas, esas carnes, precisamente yo tengo yo aquí aquí una que me se va a reproducir. Dice que haciendo así (anudando) una mata que llaman retama o un esparto y que ibas sin mirar, pa atrás, que se quitaban. Yo no lo he probao.”*

A.6. La ganadería

A.6.1. “Puntas” de ganado

Como era de esperar en una aldea de las características de ésta, no hubo nunca una explotación ganadera intensiva. Lo único que, en este campo, trascendió los límites de la economía doméstica fue la explotación de la carne y la lana de las ovejas y la leche de las cabras, con la que también se fabricaba queso.

Además de animales de carga (asnos y mulos principalmente), que no se encontraban en todas las familias, casi todos los aldeanos tenían algún animal doméstico: cerdos, gallinas, conejos... que se empleaban en el consumo propio. Algunos, muchos más hace un cuarto de siglo que hoy, tenían alguna “punta” de ganado, es decir, rebaños de cabras u ovejas, de las que, como acabamos de decir, se explotaba la carne, lana y leche.

Actualmente sólo queda un pastor en Caprés. Se trata de D. Francisco Sánchez, de sesenta y dos años, que es el único vecino de Caprés de Arriba, donde pasa algunas temporadas del año con su esposa. Como tantos otros vecinos que tenían “puntas” de ganado, durante el verano salía de la aldea, enrolado en las cuadrillas que iban a segar a Guadalajara o a recolectar esparto en Cieza o Cartagena.

Periódicamente subía, procedente de Fortuna o de Molina de Segura, algún esquilador que pelaba las ovejas. En la propia aldea se hacía hilo, mediante huso, de lana, pero la mayor parte de la producción se llevaba a Cieza, donde había comerciantes que la compraban o tejedores que fabricaban con ella mantas o telas de distinto tipo. La causa de la práctica desaparición, o al menos de la drástica reducción, de la ganadería, no sólo en Caprés, sino en casi toda la comarca es, según F. Sánchez, el descenso vertiginoso de la rentabilidad, la misma que impuso la reducción drástica de la producción cerealista: *“Antes se defendía porque antes usted producía un borrego que valía 500 pesetas, en la tabla, colgao en ese... (en canal) ellos te daban por lo menos 225. Pero si un borrego hoy vale 6000 pesetas, a usted le dan 2000, si vale 8 le dan 3 y, claro, en la tabla tie que pagar el impuesto, tie que pagar, tie que ganar un jornal, tie que pagar el (...) que eso antes no existía. Claro, y ¿quién lo tenemos que pagar? El productor y el consumidor. Eso está clarísimamente, lo tenemos que pagar el productor y el consumidor. Claro, él (el intermediario) tampoco puede perder, él tampoco va a estar allí por (...), porque él tiene puesto un capital allí y tie que responder de él. El fluido vale dinero, la maquinaria vale dinero, claro, y lo tenemos que pagar eso, entre el productor y el consumidor. Está claro. (...) Antes, cuando íbamos a recoger la cosecha de cereales, de cebá o de trigo o que fuera, claro, el productor tampoco podía, lo que pasó. A no sembrar. No era rentable, no se podía sembrar. Y con el ganao, aluego aluego pasa lo mismo. Cuando no puedes vivir, que te cueste perder tú tu trabajo, y (...) dinero encima, pos... con to las ayudas y con to lo que te dan no es suficiente. Los aldeanos, pues, no se plantean más que de forma vaga e imprecisa el papel que ha podido jugar en el proceso la falta de capitalización del campo y el estancamiento tecnológico de las explotaciones.*

A.6.2. Veterinaria popular

Cuando alguno de sus animales padecía diarrea, F. Sánchez acudía al veterinario, o directamente a la farmacia de Fortuna, donde compraba unas pastillas que los sanaban. También tenía por costumbre limpiar y desinfectar los rediles con productos químicos, como el zotal. Nuestro informante se declara ajeno a los remedios tradicionales, cuyo conocimiento rechaza con un tono que deja entrever cierto recelo. Parece que no quisiera pasar ante nosotros por un gárrulo y supersticioso aldeano, relegado a un anacronismo digno de risa por la civilización y el progreso. Otros informantes nos hablan, no obstante, de algunos de tales remedios tradicionales, que, al fin y a la postre, fueron también reconocidos (y hasta matizados o precisados) por nuestro pastor.

A) LOS ANIMALES PEQUEÑOS

Los animales pequeños (gallinas o conejos sobre todo) no solían recibir demasiadas atenciones. Cuando se moría uno, simplemente se tiraba. Pero el significado económico del ganado de mayor peso impedía en su caso esta actitud. Cabras, ovejas, cerdos y animales de carga recibían cuidados especiales cuando enfermaban o sufrían accidentes.

B) ROZADURAS

Para curar las “mataúras” o rozaduras de los animales se usaba un ungüento que nos describen Paca y Jacinto: “...*Pos cuando estabamos labrando, que se tocaban los animales de los plegadores que le decíamos nosotros, debajo de las colleras, o se hacían un tocao en un lao, o un tocao en el otro, pos entonces nosotros con hollín, con hollín y aceite hacíamos una masa y le echábamos, y era mu bueno pa los tocaos de eso*”. Era también costumbre aplicar en estas rozaduras emplastos a base de orina humana.

C) PARTOS

Cuando una de las ovejas o cabras de F. Sánchez tenía dificultades en echar la placenta o secundinas después del parto, él acostumbraba a darle “*el caldo de la oliva aderezá*”.

D) FRACTURAS

Cuando tenía una fractura, él mismo preparaba la escayola: “*La escayola pos la hacía simplemente con esparto verde y sombrero de ese que había anteriormente de pasta, de... de paño. Esos sombreros de paño antiguos que se usaban entonces, con una cuerda de esparto se ataban y a los cuarenta días casi solían sanar (...) unas mejor y otras peor...*”.

Paca Méndez recuerda bien el proceso, que vió ejecutar muchas veces a su padre y a otros pastores: “...*me acuerdo que mi padre, en paz descanse, no mi padre, tos los pastores, cogían y hacían tableticas de cañas, que las cortaban, un canuto de caña redonda ¿no?, la caña redonda ¿no?, pos la cortaban lo menos en seis pedazos, o en cuatro, según, y hacían muchas tableticas de esas. Y entonces cogían un trozo de abadana, abadana es esto que llevan los segadores... de lona. Y entonces la lavaban con, porque dice que si le cagaba la moscarda, que ya no había remedio. Y entonces picaban luzón. Luzón era una mata que le dicen luzón, que yo la conozco, se hace así de alta y tiene unas flores amarillas arriba, en la punta. Eso era luzón. Cogía mi padre y lo picaba. Lo picaba, ¿sabe?, entonces a eso que ya estaba picao le echaba aceite, y le echaba como dice éste, hollín. Y hacía como un unguento. Y entonces tendían la borrega o la cabra, la tendían así uno mantenía la cabeza y otro mantenía la otra pata. Y entonces cogía mi padre y hacía un emplaste encima de la lona. Y ¿qué le ponía más? ¡Ah!, harina de trigo. Primero ponía harina de trigo encima de la badana. Y encima de eso ponía el emplaste ese que hacía. Y entonces le ponía por bajo de la pata ¿no?, y se la liaban. Claro, como la harina de trigo al secarse es como si fuera una escayola. ¡Hay que ver, los hombres antoces... lo que estudiaban! Y eso era una escayola. Y entonces, ya que se la ponían, apretaban así, le ponían las cañicas así, así, así, y entonces con un cordelico se la liaban. Y la borrega iba a comer otra vez a eso. Y entonces cuando la borrega iba muchas veces engordando, entonces decía mi padre “Tú, aflójale el cordel a la borrega, que le va apretando”. Le aflojaba el cordel, o se lo quitaba, y quedaba na más con la escayola que le había hecho de la harina de trigo y eso picao pa que le curara y pa que no le picara la moscarda”.*

E) DIARREA

Ya hemos hablado del remedio mágico que se empleaba para curar la diarrea de los animales: recordamos que se trataba de atarles al cuello una madeja de esparto verde con tres nudos. Los aldeanos creían que la enfermedad se iba curando a medida que se secaba el esparto.

F) CONSTIPADO

Cuando un animal (especialmente un burro) estaba resfriado, el remedio se hacía a base de manteca de cerdo, que solía haber en todas las casas: “*Le restregaba la bola de manteca en el «gargantón» que decíamos, y le metían bolicas de manteca en las orejas del burro, y por las narices también le entrábamos manteca... Y también le tapábamos la cabeza y el cuello con una manta. Pos a veces estaba el burro acostao y se la tapaban. Porque dice, pa que sudara. Una manta vieja, una manta que ya estaba para eso...*”. El resfrío del animal se había de prevenir también, sobre todo cuando estrenaba un pesebre, porque “*dice que cogía, al comer el burro en ese pesebre, la paja estaba húmeda, estaba así como de*

haber cogido helor de haber estao helao, y entonces dice que cogían búfalo". Esto era una especie de asma que impedía la respiración normal de la bestia.

G) EL MAL DE OJO

Los asnos y los cerdos eran los animales más valiosos en la aldea. Podían ser afectados por el mal de ojo tanto como los humanos y, además, podían ser objeto de los ataques de las alimañas del campo. Por eso los vecinos los protegían. Los asnos llevaban a veces ciertos amuletos profilácticos: *"...el que tenía costumbre era el tío Juan Pérez, llevaba en el cuello una cadena, el burro, llevaba en el cuello una cadena, y en la cadena llevaba un cuerno colgando, porque dice que así no tenía peligro que al burro le picara ninguna víbora"*. En cuanto al mal de ojo, los animales podían ser, como decimos, objeto del mismo en la misma medida que los humanos. Por eso, la costumbre era similar: *"Aquí la costumbre que había entonces, como dice que había algunas viejas que hacían mal de ojo, que yo conocí a una, ya está en otro mundo la pobre, que Dios la perdone, pero aquí la costumbre que había, a lo mejor llegaba y decía "¿Qué?, cómo tienes los animales, cómo tienes los cerdos este año". "Pos están muy hermosos". "Ah, pos enséñamelos". Y la costumbre que había entonces, que cuando uno pasaba a ver un animal, que los amos lo vieran, pasarle la mano por encima "Dios te bendiga". Eso sí, eso sí "Dios te bendiga"... Si el visitante no hacía este gesto ni decía estas palabras, los dueños creían que estaba arojando al animal o animales.*

A.7. La apicultura

Algunos vecinos de Caprés se dedicaron ocasionalmente a la apicultura. Durante una buena parte del año se ocuparon de fabricar, atender y recolectar la miel de un número determinado de colmenas, simultaneando estas labores con el cultivo de las tierras, la siega fuera de Caprés u otras actividades de menor importancia. En cualquier caso, esta labor no tuvo nunca una relevancia digna de mucha consideración ni siquiera en el paupérrimo contexto económico de la aldea.

En Caprés quedaba todavía un apicultor. Se trata de D. Francisco Alacid Méndez, quien poseía unas tres docenas de colmenas, que pudimos fotografiar en su momento. Él constituye nuestra principal fuente de información a este respecto, si bien otros informantes han proporcionado algún dato interesante.

Las colmenas se fabricaban en la propia aldea, utilizando como materia prima fundamental la fibra de esparto. A veces se utilizaba también la *"fibra de sisca"*. El proceso de fabricación es descrito por la Sra. Paca: *"...cogían y hacían un cuero de esparto así largo, así, luego lo (curtía) así y hacía un aro y luego con aguja de esplaita, de coser, iba poniendo y dándole vueltas, hacía el corcho así de grande. Y cuando iba por el centro, ponía unas cañas así, pa que ahí formaban ellas la miel, las abejas la miel. Y entonces seguían cogien-*

do. Es decir, este era el ruedo, iba poniéndole a la cosidura que se hacía así, y salía el corcho redondo. Luego se ponía encima de una losa ¿sabe usted cómo se pone? Encima de una losa se ponía ese corcho, y en la punta se hacía con... hacían los viejos unas maderas con unas mellas, cinco mellas o unas cuantas mellas. Y le ponían alante un poco levantaio, así, para que las abejas entraran y salieran. Y a to alrededor se ponía barro. Y eso estaba encima de una losa... cosiendo, y bien prieto por que no les entre ni la polilla, ni que entre el agua, ni que entre, ¿cómo le llaman a eso?... el tigre... hay un bicho que entra y se come la colmena... El lobo de las colmenas. Pa que no entre. Porque por la puerta no puede entrar porque están las abejas entrando y saliendo.”

Cada año se creaban los nuevos enjambres. Esta operación tenía lugar frecuentemente en la primavera (en los meses de abril o mayo), pero podía tener lugar también en enero “si había lluvias oportunas y flores”.

La libación de los insectos se produce en las flores de los almendros y, mucho más frecuentemente, sobre las flores del matorral mediterráneo: “romero, tomillo, jadrea y bubo”. Los almendros son en Caprés relativamente recientes, por lo que, tradicionalmente, este matorral debió ser el sustento principal de la apicultura en Caprés.

La producción que se obtenía de las abejas (a las que los aldeanos consideran “ganao”) oscilaba entre los dos y los tres kilogramos de miel por cada colmena. La comercialización de ésta era local: Una parte se destinaba al consumo interno o a la venta en la propia aldea, donde se utilizaba para confeccionar dulces, y otra, la mayor, se vendía en Fortuna.

Hemos mencionado ya al lobo de las colmenas. Era éste el peligro principal con el que habían de enfrentarse las abejas, sin olvidar “las laíllas, que se les ponen en las costillicas y las devoran”.

En una de nuestras visitas obtuvimos una serie de fotografías de las colmenas de D. F. Alacid. Éste había colocado un gran recipiente cerámico, roto pero lleno parcialmente de agua, en el suelo. Según nos explicó, se trataba del “bebedero” de las abejas.

A.8. Otras actividades económicas

Aparte de las tareas agrícolas, descritas ya, si no de forma exhaustiva, sí con cierto detalle, las actividades económicas dentro del propio núcleo capresano no fueron nunca demasiado relevantes. Haremos un rápido repaso por ellas:

A.8.1. Actividades domésticas

A) ABASTECIMIENTO DE AGUA

Los habitantes de Caprés se procuraron siempre el abastecimiento de agua para beber mediante la construcción de aljibes, próximos a sus viviendas, en los que recogían el agua de las lluvias, que, a decir de nuestros informantes, eran más copiosas hace unos años que

en nuestros días. Aunque hace unas décadas se ejecutaron obras de acometida de agua potable a la pedanía, muchos vecinos continúan consumiendo casi exclusivamente las aguas de los aljibes, acudiendo a la otra sólo en períodos de severa sequía.

B) LAVAR

Para lavar se utilizaba frecuentemente el agua de las ramblas y, más frecuentemente, la de lluvia que se había almacenado. *“...como no habían entonces detergentes se fregaban los platos con tierra y estropajos de esparto. Y cal. Eso se ha hecho, je, pero no hace muchos años”*.

C) EL PAN Y EL ACEITE

Eran fabricados por los propios vecinos en sus viviendas hasta hace poco tiempo. En cada casa o cueva había un lugar destinado al horno. Las mujeres de cada familia amasaban harina casi diariamente, utilizando el creciente: *“...el creciente era levadura, que en vez de ser levadura de esta artificial de ahora, de cada amasijo se quedaba un trocico de masa”*. Este fragmento de la masa se guardaba hasta que tenía que prepararse la siguiente ración, momento en el que se ponía en remojo y, una vez empapado, se agregaba a la nueva masa. Se solían guardar reservas, pero, en ocasiones, olvidarse de guardar creciente costó a más de una vecina tener que bajar a Fortuna para proveerse de él. Cuando el pan estaba amasado y se le había dado forma, se introducía en el horno, al que se le *“echaba canda”*, es decir, se le echaba *“lumbre para que el horno tenga bastante al cocer...”*. Los fragmentos de madera que se introducían en el horno (o en el fuego del hogar) recibían el nombre de *“rajas”*. Estas podían ser *“de almendro, de olivera, lo que fuera, menos de higuera, que no valía”*.

El aceite se obtenía de la propia cosecha de los alrededores de la aldea. Si bien casi siempre hubo que traer parte de Fortuna, en Caprés funcionó hasta hace unos quince años una almazara, a la que solían acudir los vecinos que querían obtener su propio aceite. A principios de siglo, no obstante, el procedimiento de obtener el aceite era totalmente case-ro: en algunas casas había pequeñas almazaras, mientras en otras se utilizaba un procedimiento tan rudimentario como antiguo, como atestigua el relato de Paca Méndez sobre una de las visitas que hizo al Museo Arqueológico Provincial: *“...Otro día voy (al museo) y veo ... de piedra, así como maceta y digo “Mira, lo que hay aquí” y dice (el guía del museo): “No, eso no es para poner plantas”, y digo “ya lo sé, que eso no es para poner plantas, eso lo han utilizado antes los primitivos”. Dice “¿Lo sabe usted? Digo “Claro, porque lo hemos hecho en casa también. Más pequeñas, pero lo hemos hecho en casa”. Eso se lo habían encontrao en una excavación que habían hecho aquí en Beniaján. Y entonces dice: “Señora, me lo quiere usted explicar si lo sabe pa qué es esto?” Digo: “Claro que se lo voy a explicar ahora mismo. Eso es un molino aceitero. Eso, teníamos una piedra, un mazo de piedra, que abajo era redondo y arriba terminaba en fino y hacían así con la oliva (hace*

ademán de golpear con el mazo), y ya que la machacaban bien machacada, sabe usted, entonces le echaban agua caliente, y al echar agua caliente el aceite subía arriba y con una cuchara sacaban el aceite...”.

A.8.2. La almendra y el maíz

Ya hemos dicho que hace medio siglo los alrededores de Caprés estaban poblados por un abundante número de higueras. No había entonces muchos almendros en la propia aldea, pero sí en su entorno más inmediato. El padre de la Sra. Paca, hombre rico y emprendedor según los cánones de la época, practicaba un pequeño comercio de almendras. Compraba el fruto en los alrededores de la aldea y extraía en su casa la semilla, empleando mujeres que trabajaban a jornal, en unas condiciones más o menos corrientes en su momento, pero algo llamativas hoy: *“Compraba almendras, y llevaba mujeres partiendo almendras. Y en la noche, pues mi padre, está feo que lo diga, pero era muy listo. Si llegaban y mañana en la mañana partían almendra y al oscurecer, con sol, se tenían que ir a su casa, se le quedaba toa la almendra sin estiarla, sin sacarle la pepita. Dice mi padre “¿Sí? ahora verás”. Pues yo les voy a formar cuentos y se morían de risa, porque mi padre era muy chistoso para los cuentos, y (.../...) Y en el cuarto de enfrente, mi madre tendía colchones y decía mi padre “Venga, ¿Para qué se vais a ir para abajo. Os voy a dar de cenar”. Porque, claro, a mi padre le costaba la cena, pero le sacaban toa la pepita. A otro día a partir otra vez, y si no a otro día no partían”.*

El mismo, o parecido régimen de trabajo se llevaba cuando había que *“farfollar panizo”*, es decir, quitar las hojas que envuelven la *“panocha”* del maíz.

El transporte se realizaba a lomos de asnos, y el viaje se rentabilizaba además con el reporte de otras mercancías, principalmente animales, que se vendían en las proximidades de la aldea: *“Tenía mi padre unos burros grandes, hermosos, y mi padre llevaba la pepita a carga a Espinardo. Tenía amistad en el balneario, y cuando llevaba pepita, para acá se traía pavos, pollos y cosas, a la fonda de los Baños”.*

A.8.3. El carbón

Durante mucho tiempo (tal vez desde hace varios cientos de años), los habitantes de Fortuna, Caprés y las demás aldeas de esta zona de la sierra de la Pila (Garapacha, Fuente Blanca, Peña de la Zafra...) practicaron, al parecer, una deforestación del bosque relativamente intensa. El motivo principal (y casi único) de semejante actividad fue la necesidad de obtener los únicos recursos energéticos relevantes con que podían contar unas comunidades que han carecido de todo tipo de infraestructuras de índole industrial hasta hace pocos años: leña y carbón. La primera se obtenía de diversos tipos de árboles, ya mencionados: frutales, olivo, almendro... El carbón se elaboraba, sobre todo, quemando leña de pino.

Para la Sra. Paca, el uso de los combustibles siguió un orden: *“...primero eran las rajas, que ya le dije, hacíamos la lumbre con rajas, después vino el carbón, después el petróleo...”.*

pero a nuestro juicio esta sucesión es una elaboración deducida por ella a posteriori: la misma informante, que, aparentemente, conserva la experiencia vital del proceso de sustitución de unos combustibles por otros, sólo ha sido testigo realmente de los últimos pasos, es decir, desde la leña y el carbón hasta la energía eléctrica y los combustibles industriales actuales. Ella conoció el uso simultáneo de leña y carbón, pero dejó de usar aquélla antes que el carbón, justamente cuando la producción de éste comenzó a aumentar significativamente, como demuestra la anécdota en la que nos cuenta la experiencia de su abuelo con la Encantada, ocurrida mucho tiempo atrás, cuando el abuelo recabó la ayuda de la Encantada para despertar a tiempo de impedir que un horno de carbón que estaba alimentando se quemara.

Así pues, durante mucho tiempo la aldea casi se limitó a cubrir sus necesidades. Pero desde el primer tercio de este siglo, según nuestros informantes, algunas familias de la aldea comenzaron una explotación sistemática de estos recursos con lo que generaban excedentes que vendían fuera de este ámbito. El procedimiento tradicional varió poco a lo largo del tiempo. Consistía en armar una estructura cónica, “*con forma de pajar*”, forrada de tierra y matas y rellena de leña seca. Esta, como hemos dicho era, sobre todo, de pino, pero el mejor carbón, según Jacinto, se obtenía del olivo y se usaban también otras clases de madera. En la parte superior de la estructura se dejaba una abertura o “*boca*” por donde se echaba la “*comida*”, es decir, leña ardiendo: “...*entonces se le hacían en la punta arriba unos agujeritos, que les llamaban humeros, para que respirara, el humo salía y respiraba, pa que no se apagara... Conforme iba el horno ardiendo, porque iba ardiendo de arriba pa abajo, entonces se iba aplastando, la copa se iba abajando, y las hilás de los agujeros, para abajo. Se iba quemando el horno, quiere decirse, pa terminar pronto, si la altura del horno era como la altura de la cambra esa (señala una cámara de unos 3,5 ó 4 m. de altura) ...luego se quedaba la terminación a la altura de ésta de al lao, del algibe, que ya estaba quemao... hundió... Entonces lo que había ya tapao era carbón, ya no había leña*”. Al iniciar el proceso, el horno había de ser alimentado hasta que ardiera por sí solo, si bien después había que vigilarlo pa que no se apagara: “...*Alimentar quiere decirse, al horno se alimentaba a lo mejor dos o tres veces, o cinco o seis veces. El alimentarse era que hasta que no agarrara la flama al horno, tenía que echarle por la boca comida, para que se hiciera flama para que agarrara toda la leña que tenía el horno. Y había veces que con una comida o dos, agarraba el horno, y al agarrarse el horno, ya en fuego, la madera que hemos parado para el horno, ya no había que echarle más de comer, pero hasta que él no agarraba, pues tenía que echarle comida por la boca, destaparlo y echarle comida para que las llamas encendieran el horno, que eso es lo que ella dice la comida. La comida se le echaba por eso, para que el horno agarrara ardiendo. Una vez que agarraba ardiendo, ya se terminaba de echarle la comida por la boca. Entonces se tapaba bien y se le hacían, de momento, una fila, suponemos, si la cabeza era esto, terminaba así en esto...(en punta)*”.

Había carboneras y hornos. Estos últimos son los que acabamos de describir. Las carboneras eran estructuras de poca altura, extendidas, según nos explica Jacinto, que intervenían muchas veces en la elaboración del carbón.

Con el carbón complementaban los vecinos de Caprés las prestaciones energéticas que no llegaba a cubrir el uso de la leña. En realidad, la deforestación de la sierra no debió ser excesivamente importante hasta que, como adelantamos líneas atrás, algunas familias de la aldea comenzaron la producción de carbón en mayor escala. Estos carboneros preparaban, en los años treinta, hornos *“de doscientas cargas, que quiere decirse (...) que la carga entonces me parece que la estipulaban para doscientos kilos...”*. La rentabilidad de esta actividad no debió de ser excesiva, pues la mayoría de los componentes de estas familias de carboneros había de dedicarse en el verano a otras labores, tales como la siega. Cuando decidieron aumentar la actividad comprobaron que ello no era posible en esta zona, bien porque la demanda no resultaba suficiente, bien porque los recursos forestales se mostraron ya demasiado exiguos. Muchos de ellos emigraron entonces a otras regiones españolas para continuar con su tarea. Algunos se instalaron en sus lugares de destino y ya no regresaron a la aldea.

A.9. Los préstamos

Hemos expuesto ya en multitud de ocasiones, bien en las líneas de elaboración propia, bien en las transcripciones del relato de nuestros informantes, que, hasta hace muy pocos años, las condiciones económicas de los vecinos de Caprés eran de una pobreza rayana en la más absoluta de las miserias. Evidentemente, esta situación no afectaba por igual a todos los aldeanos. Había, aunque pocos, quienes poseían tierras o ganados suficientes para, con algún pequeño complemento obtenido por las migraciones estacionales, vivir en unas condiciones medianamente dignas para los patrones de la época. Había también quienes, muy de tarde en tarde, podían recurrir a préstamos para acometer alguna obra de envergadura: construir la casa, o la cueva, o reformarla, o adquirir aperos de labranza, o bestias de carga o de labor, o comprar algún trozo de tierra en la que trabajar...

A.9.1. Los prestamistas

En tales ocasiones, los vecinos habían de recurrir a los préstamos de dinero, que eran gestionados generalmente por dos tipos de personas: particulares que prestaban contra garantías hipotecarias de fincas o inmuebles, o corresponsales de entidades bancarias oficialmente reconocidas, que actuaban en Fortuna o, más frecuentemente, en Abanilla y requerían el mismo tipo de garantías.

Dadas las características económicas del área y la relativamente tardía expansión de las entidades de crédito en estos medios rurales, era mucho más frecuente encontrar en Caprés contratos con particulares de préstamo que no eran tales, sino pura y simplemente acuerdos leoninos y usurarios, por los que el prestatario cedía propiedades al prestamista, que sólo las reintegraría si aquél devolvía el capital prestado más unos intereses criminalmente abusivos, en los plazos estipulados. El testimonio de nuestros informantes no deja lugar a dudas: *“...si la ley era cobrar el 10 %, si te cobraba el 30 pos era el treinta y ya está, que*

por aquella época cobraban el 100 % muchos particulares, el 100 por cien. Entonces cualquier persona pedía por aquella época 500 ptas y ya no podía pagarlas. Si al año tenía que pagar 1.000... Por eso entonces muchas personas por 500 ptas pongamos, perdían a lo mejor unas fincas que valían un ojo de la cara a ceción de eso. Te hipotecaban y ... si tú la hipoteca la tenías pal 20 del 7 del que sea la fecha. No podías... y por entonces eso existía. Munchísimo. Hoy, claro, un pobre se mete en un banco y vas y le dices y "Oye, si tú los intereses me los pagas al 10, esta caja me los paga al 12 a palo fijo. Si no eso, ya sabes que lo traslado de aquí, me lo llevo allí". Y entran, entran también. Lo que entonces... si es que entonces no había forma de na. O si no, lo que tú has dicho, a lo mejor dabas 10.000 pesetas y a lo mejor apuntaban 5.000, como no sabían leer. Eso había mucho. ¿Quién se aprovechaba? La persona sinvergüenza, que se puede estipular así, que medio sabía hacer cuatro números, y se aprovechaba de eso." En este último párrafo, el informante se refiere a algunas prácticas delictivas que se pudieron dar en alguna entidad de ahorro de los alrededores: algún empleado (al que no necesitamos calificar, dado que lo hace bien el propio informante) aprovechaba el analfabetismo de sus clientes para abonar oficialmente en la cuenta de éstos cantidades inferiores a las que realmente se habían entregado. De estas infracciones jamás se tenía más prueba que el convencimiento moral de los estafados.

A.9.2. Prestamistas locales

En el propio Caprés hubo también personas que, esporádicamente, prestaron dinero con altos intereses a quienes estaban necesitados de él. Y hubo también aldeanos que perdieron propiedades por no poder devolver las cantidades prestadas: "...su abuela (se refiere a una persona de la localidad, que hoy ha alcanzado cierta notoriedad en su profesión) daba dinero en aquella época. Algunos que le hipotecaron tierra se quedó con la tierra, con las hipotecas, por eso, por no poder..."

La solución no estaba (como podría pensarse) en acudir a los corresponsales de banca. A alguno de los más famosos hace unas décadas "le tenían miedo muchos..." porque "...por aquella época ¿Quién es el que iba a decir, si el dinero, supongamos la ley era el 20 %, pos si él cobraba el 30 %, el 30 %. No había persona que dijera que no... Se callaba to el mundo porque no podías hablar, porque el que necesitaba dos pesetas tenía que ir allí, y decía pos tira pa adelante. Ahora, cuando iba un particular, como ya sabes tú que ahí había otros particulares que daban dinero, entonces si ahí te lo daban por ejemplo al 15, el otro lo daba tres veces más. Y entonces la gente tenía miedo, y claro decían si busco yo mil pesetas y a los cuatro días tengo que darle dos mil... Ahora, aquí en esta zona siempre había un remedio, que era Abanilla..." Es decir, en Abanilla el desarrollo económico en la época a la que se refieren los informantes (años 40 y 50) era mayor, como mayor era la seriedad de prestamistas, oficiales o privados: "Ibas a Fortuna por dinero. Si te descuidabas te pedían el cien por cien. Entonces, a Abanilla..."

A.9.3. Consideración de los prestamistas

Estos prestamistas, cuya actividad fue liquidada por el desarrollo económico de la década de los 60, no estaban, contrariamente a lo que pudiéramos creer, mal vistos por la población. O, mejor dicho, los aldeanos se cuidaban mucho de manifestar la profunda antipatía que sentían hacia ellos, pensando, no sólo que en cualquier momento podían necesitar de sus servicios, sino también que, al fin y a la postre, los prestamistas no hacían más que lo que los propios prestatarios se dejaban hacer. Una extraña y estoica concepción de las relaciones comerciales: *“...si estoy por decirte que a lo mejor las obsequiaban más que a nadie. Si tú tu solución era de recoger un duro y na más que era esa persona la que podía darte el duro, encima es que estabas agradecido. De los abusos esos se sabía, pero tú eres el capitalista, tú das el dinero, pero tú no llamas a nadie. Yo si me hace falta voy a tu casa. Voy a que me des veinte mil duros y te tengo que dar veinticinco, pero al mismo pronto tú me has solucionao el problema. ¿Que me has sacao cinco mil duros de estafa? Lo sé, pero tú me has sacao del poblema fuera. Y encima de esta parte estar agradeció porque no había otro”*.

B) LA VIVIENDA

Como es sabido, una de las características más sobresalientes de la vida capresana es la predominancia, más acusada antiguamente que en la actualidad, del hábitat rupestre. La gran mayoría de la población de la aldea, aprovechando las condiciones naturales del terreno y siguiendo una tradición que se remonta muy atrás en el tiempo, vivió (y aún vive) en cuevas excavadas en las colinas de la pedanía². Las casas, menos abundantes, pertenecen a las familias que disponían de recursos económicos suficientes para importar algunos de los materiales de construcción que no podían obtenerse del entorno más inmediato. En cualquiera de los casos, las tareas de construcción de las viviendas eran realizadas en épocas distintas a las propias de las faenas agrícolas estacionales que llevaban a los hombres y mujeres de Caprés fuera de sus hogares. También en cualquiera de los casos, la labor exigía la contratación de personal especializado, pero siempre en una medida y en unas condiciones tan particulares como diferentes a las que hoy día acostumbramos a ver.

B.1. Las cuevas

a) Origen de las cuevas

Más adelante examinaremos algunas especulaciones acerca de la antigüedad de las cuevas. Sobre su origen resultan, si no demasiado científicas, sí ciertamente significativas

² Sobre el hábitat troglodítico de Caprés, cfr. P. LILLO CARPIO, “Un hábitat en cueva de excepcionales dimensiones: la cueva del tío Juan Diego en Caprés (Fortuna, Murcia)”. *Antigüedad y Cristianismo*. X. Murcia, 1993, pp. 559-569.

algunas reflexiones del Sr. Amorós, cuando habla de ciertos vecinos, de condiciones económicas paupérrimas. que comenzaban por practicar en la ladera de una colina un simple agujero: “... bueno, pues mira, a ver si podían ganar algo pa comer, no tenían medios. Pos a poco, como no tenían anchura, aunque fuera de noche, hacían una, un cuarto más, un tal, lo hacían como fuera. Lo chispeaban de yeso y ya así, a ver si veían medios, pero lo medios no existían, pero bueno, ahí estaban, si ganaban cuatro perras, ahí vivían y tal. Y a poco a poco iban haciendo habitaciones por dentro. No tenían otros medios. A cavar y a hacer tierra, y así vivían. Eso no hace tantos años...”. La Sra. Paca Méndez atribuye la mayor antigüedad a las cuevas que semejan nidos de pájaros: “...éstas están como si fueran nidos de pájaros, Están haciendo... (como) cavando los pájaros para hacer el agujero el nido en la cueva. Así están las cuevas, las del tío Juan Rulo y la de Roque, esas son las más viejas.”

Las cuevas se iban haciendo a medida que resultaba estrictamente necesario. Dadas las condiciones generales de penuria, mientras los miembros de una nueva familia podían permanecer en el hogar paterno de uno de los cónyuges, no se desplazaban. Pero llegaba el momento en el que esto no era posible. “...El padre que se iba un hijo, supongamos, y no tenía ni fuerzas pa hacerle, como estamos diciendo, por aquella época, una cueva, no tenía el padre eso, ni él podía, a lo mejor se tiraba un mes, o dos meses o un año junto con el padre, viviendo, como dice aquél, sin poder, porque no... a lo mejor no tenía ni anchura tampoco pa poder estar, pero... eso, y estaba en la casa del padre.” La situación, en la mayoría de los casos, no podía alargarse indefinidamente. Al fin y al cabo, construir una cueva rudimentaria, de mínimas condiciones, estaba al alcance de casi cualquiera, como cuenta Paca Méndez: “... la cueva, con ponerle la puerta en la calle, ya estaba. Ni piso. Pero eso estaba aquí en Caprés no hace muchos años. No se podía poner piso, ni aún de yeso. Era de tierra. A fuerza de barrer y a fuerza de rociar-lo y to eso cogía limo el terreno. Y la tierra, la tierra también se veía, lo que es que se apretaba y se encalaba, se apretaba, con un botecico así. Con un bote con cal, o con yeso, y se apretaba.”

Aunque no todas las cuevas tenían (ni tienen) la misma consistencia, los aldeanos raramente podían elegir el lugar donde excavarla. Habían de ceñirse al terreno disponible, aunque el mejor material era, como dice Amorós, la “tosca”: “El terreno, a veces, si coge fallos, puede tener cualquier eso, pero siempre que vayas a hacer una cueva, por regla general, pos tienes que ver el terreno, si el terreno es aparente, porque si lo vas a hacer donde sea un terreno que peque de arena o cosas de esas que son un fallo, ahí no se puede hacer, porque si lo haces sabes que puedes tener un peligro de que, de tener algún conflicto (.../...) por eso pa hacer las cuevas tiene que ser terreno verdaderamente que tenga condiciones. Que sea bueno.”

En cualquier caso, nuestros informantes son unánimes al opinar que, en caso de terremoto, las cuevas son más seguras que las viviendas de obra, si bien no saben explicar el porqué.

b) Antigüedad de las cuevas

En cuanto a la antigüedad de las cuevas, renunciamos a transcribir aquí los pormenores del debate que suscitó entre los informantes nuestra indagación: No saben con certeza cuál es la antigüedad de las cuevas en Caprés. Ni siquiera se ponen totalmente de acuerdo acerca de cuáles sean las más antiguas de entre las que actualmente están en pie. Creen, no obstante, que hay cuevas de varios cientos de años de antigüedad, si bien las más antiguas se cuentan entre las que están hundidas, de las que hay varias decenas localizadas.

c) Los cueveros

No obstante lo dicho, la mayoría de las cuevas (la práctica totalidad de las construidas desde que nuestros informantes recuerdan) eran excavadas por profesionales “especialistas” a quienes se denominaba *cueveros*. Como dice Paca Méndez: *“Lo mismo que ahora decimos albañiles, pa hacer las casas, entonces decíamos los cueveros, que eran los que hacían cuevas.”* Como señala Jacinto, la base técnica del cuevero era aprendida con la práctica: *“...La práctica era la que te hacía. Y el cuevero era lo mismo. Como su misión era de hacer cuevas, pos él llevaba su ruta de, como dice aquél, de llevar siempre, el techo de la cueva de llevar siempre un poquico hacia arriba, un poquico hacia arriba, que hubiera un desnivel de la puerta adentro. Supongamos, si empezaba con dos metros y la nave de adentro era, en cuatro metros terminaba, la primer fase, pos qué quiere que le diga, empezaba en dos metros y terminaba a lo mejor en dos metros y medio de altura... Ese es el desnivel que se llevaba. Y, claro, y el arqueo, como si fuera un túnel.”* También es la práctica quien señala a los aldeanos la ventaja de la bóveda sobre el arquitebe en la construcción de este tipo de viviendas: *“...porque es que un arqueo de la cueva armite más potencia. Al ser pan-da, como eso, se puede desplomar. El terreno, ahora está así (señala forma abovedada), hace más fuerza.”*

Los cueveros empleados en la construcción de una vivienda solían ser dos, pero únicamente se dedicaban a ir *“sacando la forma”* de la cueva con la *“picola”* o pico pequeño. Solían contar con la colaboración de los familiares del dueño, que acarreaban capazos de tierra y picaban en aquellos lugares en los que la impericia no podía afectar a la estructura de la cueva. En los últimos tiempos fueron conocidos en Caprés dos cueveros. Uno de ellos seguía en su trabajo una tradición familiar: el otro se dedicó al oficio sin tales antecedentes, obligado por la necesidad, y era, según parece, menos eficiente: *“Uno, su padre era cuevero y el hijo siguió siendo cuevero. Otro no, otro se dedicó a hacer cuevas sin ser el padre cuevero. A ceción de lo que estábamos hablando. A ceción que en aquella época los pobres se dedicaban a to. A to lo que te salía. Y claro, uno tenía afición a eso, y uno de aquí pos se dedicó y tenía idea bastante pa... no era perfecto como el otro.”* El testimonio es de Jacinto, en cuya cueva trabajaron y mostraron sus habilidades ambos.

Como hemos dicho, el trabajo de los cueveros era completado por el de un número variable de personas, que se ocupaban de tareas que no exigían una especial cualificación: *"...ellos picaban con una picola. Picaban. Luego tenía que haber gente... porque antonces, mucho cuidao, la, la... mi eso, a capazos, cuidao, si no había ni carretones, ni carretones, no creas que por aquella época to el mundo... ni carretones! (...) en mi cueva mismo hubo días de llevar yo 7 personas detrás de los cueveros, sacando la tierra."* Pepe Amorós recuerda que los "peones" hacían otras labores: *"Sacando la tierra y cavando abajo, que es donde cualquiera puede cavar."* Jacinto asiente y concluye: *"Sí, sí, ellos... De lo que ellos cavaban, los otros tenían que llevar la tierra que ellos hacían y sacarla afuera. Otros cogían una mula o un burro y con la "tejilla" metían y sacaban, con la tejilla sacaban la eso, la tierra, pero que por antonces, mucho cuidao, por antonces se hacía por la necesidad... por la miseria que había antonces. Antonces no se podía hacer vivienda de obra, a ceción de la probetería que había antonces, no se podía na más que el que podía coger, hacer una cueva, que si fuera hoy, hoy cuesta más de hacer una cueva que una casa."*

d) Costo de las cuevas

En esta última afirmación todos nuestros informantes estuvieron de acuerdo: Hoy costaría más hacer una cueva que una casa. Evidentemente, piensan ante todo en el coste de la mano de obra necesaria para excavar la cueva, desconociendo u olvidando por completo la existencia de avances tecnológicos tan cotidianos como las máquinas excavadoras. En realidad quieren decir que hoy costaría más hacer una casa que una cueva, ambas por medios tradicionales, pero teniendo en cuenta los precios de la mano de obra en la actualidad. En cualquier caso, sospechamos que tampoco tienen en cuenta los precios actuales de los materiales de construcción.

A principios de los años 50, la cueva de Jacinto empleó durante 17 días a dos cueveros y a un número variable (que osciló en torno a los siete) de "peones". Estos últimos incluían él mismo y a hombres, mujeres y niños de la familia y algún vecino bien avenido, que no percibían sueldo alguno por su trabajo. Esta cueva fue posteriormente "enlucida" por albañiles. Jacinto no recuerda con exactitud cuánto percibían los cueveros, pero sí que los albañiles, tres en total, cobraron durante dieciséis días doce pesetas diarias. El propio Jacinto ganaba entonces 3'50 Ptas.

e) La estructura de las cuevas

Las cuevas de Caprés están construidas, en su mayor parte, siguiendo dos estructuras sencillas y diferentes. Jacinto las describe como *"...cueva cruzá"* y *"la otra, de patilla"*. Ambas son muy parecidas. La primera, la *"cruzá"*, es de planta sencilla: Sobre el terreno se abre el hueco que después se cerrará con la puerta. A través de éste se accede a un túnel o corredor abovedado de longitud variable, dependiendo de las características del relieve

y de los recursos y necesidades del dueño. A ambos lados de este corredor se abren habitaciones (generalmente una a cada lado). El corredor acaba en un arco, tras el que se excava otro corredor, perpendicular al anterior, que da lugar a otras dos estancias, a derecha e izquierda. En las cuevas “*de patilla*” la estructura apenas varía: Tras el arco interior únicamente se excava en ángulo recto en un sentido: hacia la derecha o la izquierda, según permite el terreno. La estancia resultante suele albergar la cocina y el horno y desde ella se excava la chimenea, recta y ascendente, hasta el exterior: *“...pasas la primer entrada ¿eh?, y haces el arco. Y entonces, al hacer el arco, que abres el arco, haces, como si dijéramos, a derechas, tres metros, y a izquierdas, tres metros, o dos metros. Esa es cueva cruzá, de culata. Ahora, la otra era: hacías la primer entrada, hacías el arco. Entonces te ibas a derechas o a izquierdas, depende del terreno, porque si el cabezo lo permitía que estuviera a derechas la cocina tenía que estar a derechas, y si permitía que el terreno se elevara más a la izquierda, te tenías que meter a la izquierda. Y entonces quería decirse que aquí hacía el arco y antoces los 4 ó 5 metros, según de grande pudiérais hacerla. Entonces te metías haciendo la otra cocina a izquierda del arco. Toa la tramá de la cocina a izquierdas, o a derechas. Y éstas no, éstas eran pa los dos laos, que se llamaba cueva cruzá...”*

Nuestros informantes aseguraron que todas las cuevas de Caprés se ajustaban a una de estas dos estructuras o tipos. Esta afirmación nos resultó bastante chocante, ya que, por no citar otro ejemplo, la cueva familiar de Paca Méndez es mucho más compleja, mientras otras (en desuso) apenas tienen un mínimo corredor de entrada y una o dos estancias laterales. La cueva de la familia de Paca Méndez, cuyo último habitante fue un hermano de ésta, Diego, fallecido hace pocos años, es una de las más grandes y complejas de la aldea. Paca no ha vuelto a entrar en la cueva desde que murió su hermano, pero nos explica la estructura y los usos sobre dibujos. La cueva tiene dos puertas, situadas a ambos lados de un largo corredor que atraviesa un pequeño montículo, bajo el que está excavada. Como hemos dicho, la cueva no tiene una estructura de las descritas anteriormente. En el corredor de entrada se abren dos estancias a la izquierda y una a la derecha, pero, desde dos de éstas se accede a nuevos espacios. Tras el arco situado al final del corredor de entrada, los corredores siguientes (dos) no son perpendiculares al primero, sino continuaciones de éste. La explicación de Paca sobre el plano puede ayudar a entender mejor: *“... y entonces la entrada, como si dijéramos un comedor. A la derecha el cuarto del algibe. De allí se pasaba un pasillo a la cuadra pa echarle de comer de noche a las burras... La cuadra está en la otra puerta que habrá pasao ahora por la otra puerta. Del cuarto del algibe se pasaba por de noche a la cuadra pa no salir a la calle. De allí estaba un pasillo, y allí había un eso, que aquí arriba paece eso un algibe, que por ahí tirábamos la paja. Le dicíamos la pajera. Eso está enfrente enfrente de la puerta por donde entraban las bestias. Pero las bestias no entraban por el cuarto del algibe, entraban por la calle, porque tenían un surtidor del cuarto del algibe, pa de noche íbamos a dar de comer a las bestias sin salir a la calle...”* En la cueva de la familia Méndez se encuentra aún el “*chinero*”, que tenía crista-

les, un algibe, los pesebres, etc... Una pequeña estancia cerrada con una especie de celosía de yeso era el “*amasaor*”, donde se guardaban “*las artesas, higos, embutidos, cosas de comida, etc...*”. En el chinero guardaba platos, vasos, etc... La cocina tenía un horno. Junto a la cocina estaba el cuarto de la abuela. Cada habitación tenía su nombre: El cuarto de papá, el cuarto del algibe, donde durante algún tiempo la cuñada de Paca tenía tienda. Había un cuarto “*pachar*”, que era el cuarto de despachar, donde el padre de Paca tenía tienda antes de que ella naciera y despachaba. La cueva no tuvo esta estructura desde siempre. La puerta del lado contrario fue abierta con posterioridad, para salir a tomar el fresco a la “*replaceta*” del otro lado. Había un *alforín*, para guardar trigo, cebada o grano. Se dejó en desuso, porque cogía humedad. Dice Paca que no es una cueva única por su extensión. Hay algunas que son también muy grandes. La cueva tiene un sistema de comunicación con la zona exterior colocada encima de la cueva, donde hay construcciones. Esta comunicación parte de un espacio junto al “*sartinero*”, lugar donde se colocaban las sartenes, y mediante un túnel, permitía que el padre de Paca, que tenía otras propiedades sobre el cabezo en el que está la cueva, no tuviera que pagar dos recibos de fluido eléctrico. En un rincón estaba la rinconera, que tenía unos dibujos muy bonitos, hoy borrados, donde había algún santo u otra cosa similar. Algunas habitaciones tienen puerta, otras están separadas por cortinas. Las hermanas dormían en la habitación más interior, junto al alforín, cuando no estaba abierta la segunda puerta, y los hermanos dormían en el cuarto contiguo, más exterior. Cuando venía alguien, ellos se salían al cuarto de la cocina y le dejaban el suyo a los huéspedes. El padre de Paca compraba la harina que después vendía en Cieza, que traía en burro. En el amasaor había el “*ri*”, unos poyetes donde había medidas para vender aceite.

f) El acabado de las cuevas

Cuando se acababa la excavación de la cueva, se procedía al acondicionamiento interior, cuyas características dependían casi exclusivamente de las posibilidades económicas de los dueños. Se empezaba, evidentemente, por poner la puerta, que a veces no era más que un conjunto de tablas mejor o peor unidas por el mismo propietario. Otros, sin embargo, podían permitirse comprar la puerta ya hecha. En el interior, casi todos los vecinos encalaban las paredes, de color azul o blanco, si bien hubo quien no pudo permitírselo hasta bastante tiempo después de la construcción. El piso quedaba de tierra apisonada, que “*...de tanto barrer quedaba un limo duro, que brillaba...*”. En cuanto a la separación entre las habitaciones, señala Paca: “*Y las habitaciones... pos una cañica, porque no había tampoco raíles, una cañica y una cortinica de tela.*”

Creemos que el lector puede, con lo dicho, hacerse una idea aproximada del aspecto general que ofrecía el interior de las cuevas de Caprés. Pero conviene hacer notar que en el acabado de las cuevas, como en su propia morfología y extensión, las variaciones fueron, y son todavía, muy considerables. Hubo personas que, como vimos en el caso de Jacinto, enlucieron con yeso el interior y compraron puertas para adecuar a las habitaciones inte-

riores. Hubo incluso quienes, como el padre de Paca Méndez, acondicionaron los interiores con importantes obras de albañilería: “...mi padre, en la cueva que tenemos abajo, mi padre hizo el arqueo como se hace, pero además mi padre sacó parés maestras y arriba lo encañizó y ya sacó las habitaciones, las sacó... y levantó tabiques y entonces hizo arriba cielo raso, y entonces toa la habitación como eso”.

B.2. La casa

Actualmente puede observarse que en Caprés hay un cierto número de viviendas construidas “de obra”, es decir, casas de piedra, yeso o cemento, argamasa, etc... Esto no era frecuente en las primeras décadas del siglo, pues las dificultades de transporte de materiales de construcción, unidas a las paupérrimas condiciones económicas de la mayoría de los aldeanos convertían la construcción de la casa en una hazaña de proporciones épicas.

No obstante, nuestros informantes recuerdan que siempre las hubo. Y, afortunadamente, tanto el matrimonio formado por José Amorós y Paca Méndez como el compuesto por José Méndez Herrero y Paca Alacid Belda son propietarios y habitantes de sendas casas, los primeros de una sola planta, sobre cuya construcción nos brindan abundantes detalles.

El diseño de la vivienda correspondía, obviamente, al propietario, quien, una vez delimitado el espacio que había de ocupar la casa, imaginaba la distribución de las habitaciones y la señalaba sobre el terreno. Después se requería la intervención de unos cuantos profesionales de la albañilería, que la levantaban de acuerdo con las normas que les dictaba su propia experiencia en el oficio, siempre ayudados por los familiares y amigos del dueño que estuviesen disponibles para emplearse en ello.

No podemos entrar aquí en el análisis de las técnicas constructivas, pues no sólo excede el ámbito de nuestra investigación, sino que requeriría una labor de campo tan ardua como imprevista. En cualquier caso, la dificultad principal que planteaba la construcción de la casa era la adquisición de los materiales de construcción: Teja, yeso y piedra fundamentalmente, así como madera utilizada en puertas y vigas. De estos materiales sólo la madera y la teja eran necesariamente compradas fuera de la aldea y traídas a lomos de caballerías a través de las tortuosas sendas que comunicaban la aldea con Abanilla y Fortuna. El resto había de ser obtenido y elaborado por los aldeanos en el propio entorno.

a) Las yeseras

El material de elaboración más costosa era, en principio, el yeso. Paca Méndez nos habla de la cantidad de yeso que se precisó en la construcción de su casa, hace unos cuarenta años: “...Esta casa lleva, de ahí de un cabezo que hay ahí abajo, que le dicen el Cabezo Redondo, esta casa lleva, que los yesos son de allí, lleva cinco hornos grandes, pero grandones, grandísimos, y tres pequeños que hemos hecho aquí en la puerta de mi hermano”.

Paca nos explica las razones que hemos apuntado anteriormente acerca de la necesidad de fabricarse el propio yeso e inicia, junto a Jacinto y J. Amorós, la descripción de los trabajos: *"...Entonces eran sendas lo que había para ir a Fortuna. Hasta se bajaba por la sierra. Y por ahí abajo eran sendas de burras, claro y entonces no teníamos más remedio en el campo que hacernos el yeso si queríamos hacer algo de obra, porque no subía aquí... no es como ahora, que ahora te suben los camiones...el yeso, arena, tierra, todo lo que sea, el cemento, material, lo que quiera, ahora, pero entonces no. Y entonces ahí hacíamos nosotros el yeso, que yo le ayudaba a ponerlo como se arma... ¿saben cómo se arma el yeso? Pues mire, se hace una cosa así redonda, pero la puerta está de alto en bajo, cortada, es decir una cosa redonda, se hace redondo... Se cogían dos losas grandes, dos piedras. Dos losas decíamos nosotros, y se ponían así en la puerta, que por ahí tenía que entrar la leña. Se ponía así en la puerta. Y entonces alrededor de ese molde, que es redondo, se iban poniendo piedras, alargadicas. Por detrás rimpios, que rimpios sabe usted que son piedras más pequeñas, que vayan cogiendo la cola para que no se hunda, va cogiendo la cola de la piedra... y va subiendo, va subiendo, y vamos cerrando, vamos alargando las piedras, por detrás rimpios.... hasta que se cierra y (...) por bajo está una cueva. y entonces ya, de esa cueva que se hace para arriba, entonces ya se le echa piedra, se le echa piedras regulares y se va llenando ese hueco hasta cerca de arriba, y en la punta de arriba se echan pequeñas, pequeñas, rimpios, que les decíamos rimpios..."* Jacinto aclara que en el interior de la armadura del horno hay que ir graduando el calibre o tamaño de las piedras de yeso que han de quemarse. Las de mayor tamaño han de quedar inmediatas al fuego. A partir de ahí, las piedras van siendo de menor tamaño a medida que se alejan de la fuente de calor, hasta finalizar en los "rimpios" o piedras pequeñas, que cubren la yesera por el exterior: *"...Y en la punta de arriba ya, rimpios, como decíamos, rimpios. Y entonces, por las dos piedras que se han hecho así en la puerta, encima de esas piedras va, las piedras igual también, conforme se va cerrando para adentro..."*. Las piedras que forman la puerta de entrada a la yesera no eran de yeso, sino de otro material incombustible o, si se quiere, inmune al fuego.

El tamaño de la yesera era variable, y oscilaba entre dos y cuatro metros de altura por 1'5 a 2'5 (aproximadamente) de diámetro en la base. Como dice J. Amorós, la altura del horno estaba siempre en relación con su base, y no convenía armar yeseras excesivamente grandes. Téngase en cuenta que dentro de la yesera, arenándola, había un hombre, que iba rellenando de piedras todo el hueco interior. Cuando este hombre no tenía ya espacio para evolucionar, salía al exterior, desde donde se completaba el trabajo rellenando su propio hueco y cerrando la parte superior. Mientras tanto, se había ido llenando adecuadamente éste de leña, como veremos enseguida.

Una vez armado el horno: *"...Había que preparar la leña y por esa boca había que meterle toda la leña. Claro, por ahí por la puerta para quemar esa leña"*. Esta leña se compraba a los leñadores y era casi siempre de pino. Según Jacinto, había hornos que consu-

mían más de doscientas arrobas de leña. Una vez prendida la leña, el horno había de arder hasta quemar toda la piedra que lo constituía. Esto solía tardar entre dos y cuatro días, dependiendo del tamaño de la yesera, la calidad de la piedra y la de la madera que ardía. En ese tiempo, la persona encargada del cuidado del horno “*lo socarraba*” con un palo largo que llevaba un gancho metálico en su extremo, es decir, lo avivaba para que se mantuviese “*el fuego limpio*”.

El humo que salía por las rendijas de la yesera, sobre todo por la parte superior, indicaba en qué momento se hallaba el proceso. Éste finalizaba cuando no salían ya sino llamas: “*...Claro, claro, luego el fuego te lo decía cuándo estaba el yeso ya quemao, porque cuando salía el fuego en flama arriba, es cuando estaba quemao. Hasta que no saliera el fuego por encima no estaba quemao...*”.

La siguiente fase consistía en hacer que se apagara el fuego interior y esperar que se enfriara toda la estructura: “*...Entonces se tapaba la puerta. La puerta esa que decíamos dos piedras vivas, se tapaba y encima le poníamos una tierra, una tierra fina. Se tapaba por encima para ahogarla, porque si no se haría más ceniza...*”. J. Amorós añade “*... ya no se salía el calor ni nada. Y entonces, a los dos días por ejemplo, me parece que era, depende según lo grande, o tres días o cuatro, según lo grande, entonces, cuando ya estuviera ya el calor que se hubiera ido, que estuviera ya completamente frío, entonces ya se tiraba, se desmantelaba todo eso, se tiraba de arriba, entonces el yeso se sacaba y había que traerlo aquí (a su casa), que ahí en la calle esa piqué yo ahí el yeso de esta casa que yo qué sé..., no me acuerdo siquiera...*”

b) Molienda del yeso

La siguiente tarea era, pues, moler el yeso. Las piedras de la yesera se trasladaban al lugar correspondiente, que era de terreno firme, pero de tierra, cercano a la obra. Allí, con un rodillo pétreo de forma cónica (similar a los utilizados para moler aceituna, descrito por J. Amorós como “*un rulo pequeño con trías*”), movido por una bestia, se iba moliendo el yeso, que había sido previamente picado a mano:

“*...Le tapábamos los ojos a la burra, y en medio en medio hacíamos un “rusle” que no llevaba yeso*”. El proceso era largo y trabajoso. El área central de la superficie de trabajo se dejaba sin piedras de yeso, ya que el rodillo jamás pasaba por ella. En el resto, la piedra se iba moliendo, pero era necesario cada poco tiempo remover el yeso y poner los trozos que se desplazaban a los márgenes dentro de la superficie que alcanzaba el molino: “*...Y en medio de eso un palo. Y en el palo teníamos una púa, y la púa era una caña con unas ansas... y le tapábamos a la burra los ojos y ella venga a dar vueltas. Nosotros le íbamos cavando el yeso, y nosotros nos guardábamos de la burra eso, porque ella no te dé...*” Había que moler durante bastante tiempo, ya que “*cuanto más se molía, más fibra, más eso tenía el yeso*”, porque “*saca más molla, muele antes, y entonces sale más meloso*”.

c) Decantación del yeso

Después de molido, el yeso había de pasar por un cedazo para eliminar todas las impurezas que hubieran quedado. Se trataba, nuevamente, de una operación lenta. Paca Méndez nos cuenta: *“Mi marido me pasaba el capazo de yeso, y yo estaba, porque por cierto, lo teníamos ahí porque estábamos haciendo esta casa y entonces los maestros no estaban y como nos llevábamos bien, se iban, y quitábamos las mesas y, claro, era verano, las hacíamos más las cosas en el verano, cuando no había escuela y entonces yo me ponía a garbillar, él me metía el capazo, me lo abocaba, yo garbillaba, mientras no venía el capazo yo me sentaba a garbillar...”*

d) Construcción

La construcción propiamente dicha era encomendada a albañiles, en cuya soldada podía incluirse la comida diaria, pero el entramado de andamios y el suministro de materiales corrían a cargo de los dueños. Ya hemos visto cómo obtenían éstos el yeso. El agua había que ir a buscarla a los charcos de las ramblas cercanas, como recuerda Paca: *“...Y la burra ya la tenía yo enseñada. Le ponía (unas cuantos cántaros), y tenía que ir ahí abajo al Barranco del Infierno a por agua, y yo la burra la tenía enseñada. Le cargaba unos vasijos grandes que teníamos antes, unos cofios grandes, que ahora se han roto, unas vasijas grandes, con unas bocas grandes... Y entonces vaciaba yo el agua. Le ponía los cántaros a la burra, le pegaba cuatro palos, la burra se iba, y la burra ya sabía el camino, pa abajo. Y entonces llegaba yo. Le ayudaba a él a echarle rimpios a los andamios a los albañiles, no había yeso, a sacar yeso corriendo, a echar, a echarle agua si no tenía, hala, echaba a correr y pillaba a la burra. ¡Ay, qué vida, madre mía!...”*

En la construcción de las casas de Caprés no se utilizaba el ladrillo. Resultaba enormemente costoso traerlo del exterior, tanto por el precio como por la gran dificultad del transporte. Además, la piedra que podía obtenerse de los territorios circundantes era, y es, de excelente calidad, como demuestra el hecho de que en la actualidad alguna empresa del ramo continúa explotando canteras en los alrededores.

Las tejas, no obstante, había que traerlas del exterior. Pero no todas las cubiertas de las casas fueron de teja. Aunque actualmente no se conserva ninguna, existieron en la aldea cubiertas “de tierra”, según recuerdan Paca y su esposo. Estas casas o, cuando menos, sus cubiertas, debieron de desaparecer hace unos sesenta años, porque Jacinto no llegó a conocerlas. La cubierta se ponía de madera *“...y ponían los maderos, y ponían abardín, y lo cerraban todo de abardín y encima tierra”*. Esta tierra era en realidad el resultado de mezclar tierra muy fina con cenizas de los hornos. Al mezclarse con el agua de lluvia se formaba una pasta impermeable que protegía relativamente bien la vivienda: *“...La pisaban, luego de amasar el pan toda la ceniza arriba, porque hacía un pasto, la ceniza del horno hacía un pasto con la tierra. llovía, y eso...”* A esta estructura le llaman “bardiza” o “parri-

za". Los tejados, tanto los de teja como los de tierra, se construían con una leve inclinación, para favorecer la eliminación de las aguas de lluvia. El punto exacto del desagüe era constituido por dos piedras que dejaban un hueco en el nivel de la superficie del tejado: "...en la punta de la pared, encima de la pared, en la punta, se ponían dos piedras, que me acuerdo yo, que era la salida del agua. Pues eso lo conocí yo."

e) Acabado

El acondicionamiento interior de las casas era muy similar al de las cuevas. El piso era en la mayoría de los casos, de tierra. Raramente de yeso. Pero, como dice Paca: "...de tanto barrerlo y así de tanto rociarlo, se formaba piso también." Sólo los ricos se podían permitir acabar el piso con yeso o algún otro material más consistente que la tierra. La separación entre las habitaciones era, como en el caso de las cuevas, una simple cortina de tela, sujeta mediante anillas a una barra de caña.

Las casas se cerraban al exterior mediante puertas de madera. En muchas ocasiones estas puertas eran fabricadas por los propios habitantes de la aldea clavando tablas, procedentes de alguna estructura anterior en desuso, a dos o más largueros. A veces se aprovechaba alguna puerta vieja, que se forraba, clavándole hasta "cuarenta tablas". Pero, en general, las puertas se traían ya hechas de los pueblos vecinos.

Diremos, para terminar estas líneas dedicadas a la vivienda en Caprés, que no hemos podido detectar la existencia de ningún tipo de ritual o celebración especial ligado al inicio o la finalización de las obras de construcción de cuevas o casas.

C) MEDICINA POPULAR: FARMACOPEA, MAGIA Y RELIGIÓN

C.1. Introducción

En este punto entramos en un campo en el que nosotros, los observadores externos, distinguiríamos claramente dos tipos fundamentales de remedios: por una parte el constituido por los remedios médicos caseros, algunos de los cuales podrían ser refrendados por nuestra moderna medicina, y por otra los remedios de tipo mágico, algunos de cuyos elementos encontramos en los del primer tipo, singularmente en el acto de "quebrar las anginas" o poner las cruces de aceite en el vientre de los aquejados de dolores abdominales. Eso es lo que podemos advertir, como decimos, desde una perspectiva externa: En realidad, para una mentalidad como la de la mayoría de nuestros informantes, estos remedios y los que son propiamente mágicos forman parte de un mismo sistema ancestral, contrastado por la experiencia tradicional, de hacer frente a un mal cuya etiología científica se conoce sólo por vagas referencias, y aún esto desde hace muy poco tiempo. Los aldeanos no hacen distinción alguna, desde el punto de vista de la esencia del remedio, entre los vahos y las cruces sobre el vientre, entre el jarabe de higos y los masajes en el brazo para quebrar las anginas.

Para ellos, como para sus antepasados y sus vecinos, el carácter esencial de los remedios viene determinado por su efectividad a la hora de curar las enfermedades, y éstas se entienden frecuentemente como una perturbación del normal desarrollo de las actividades vitales del organismo, indisolublemente ligadas a la salud del espíritu. Las enfermedades cursan, en la mayoría de los casos, ayudadas por intervenciones, más o menos graves y solapadas, del Enemigo en sus diversas manifestaciones. Éste está siempre al acecho y no conviene descartar nunca su participación en cualquier proceso patológico. Algunos de éstos son exclusivamente debidos a sus nefastos designios. De ahí la presencia casi obligada de la señal de la cruz en casi todos los ritos de curación de enfermedades; de ahí la confusión, a veces inextricable, entre la farmacopea tradicional, basada en el uso de las hierbas curativas del entorno, los ritos religiosos, más o menos contaminados de elementos ajenos, y los que tienen claramente su origen en tan atávicos como difundidos hábitos mágicos.

En una comunidad como la que nos ocupa, de difícil acceso para los ya de por sí pocos recursos humanos de la Sanidad de la época, los vecinos aguzaban el ingenio ante las adversidades y las enfermedades y echaban mano de la tradición para intentar solucionar sus problemas en este campo. En realidad, ellos piensan que no era muy necesario acudir a consultas médicas, ya que *“antes vivíamos mejor que hoy”*, declaran con absoluto convencimiento. Probablemente han acabado adaptándose a su aislamiento forzoso hasta el punto de confundirlo con la falta de necesidad de atenciones médicas: *“...si antes no íbamos al médico nunca. Había uno en Fortuna que decía «¡Cago en diez!, si no viene nadie aquí». Cobraba la visita dos pesetas, y había semanas que, venga, dice «¡Cago en d...!, si me tengo qu'ir d'aquí, si no gano un duro». Hay que ver... y hoy vas tú a cal médico, hoy fui yo, habían trescientas personas...”* Por si fuera poco, existe en ellos la conciencia de que muchos de los remedios que emplearon tradicionalmente son “usurpados” por gentes de fuera, que, tras haberlos descubierto recientemente, los explotan comercialmente en gran escala: *“...antes, digo, no se conocía. Y agora toa gente d'esa... de lo que hemos dejao nosotros de tomar, lo cogen ellos, lo venden, lo cogen en el campo y se van por ahí fuera y lo venden...”*

No puede decirse, si hemos de juzgar el asunto a la luz de los datos que nos proporcionan nuestros informantes (y, desde luego, hemos de hacerlo) que el repertorio de remedios de los capresanos fuese demasiado variado: incapaces de distinguir un número amplio de afecciones, calificaban, al parecer, muchas de ellas bajo unas cuantas denominaciones y aplicaban remedios genéricos. Veamos algunos de ellos:

C.2. Para evitar la congelación

Cuando a un vecino le sorprendía una ventisca o una tormenta de granizo lejos del abrigo de las cuevas o las casas, la primera regla de conducta que había de tener en cuenta era no volver a casa a lomos de caballería, porque *“el cuerpo, al ir montao, perdía la circulación, quiere decir, que se quedaba a uno el cuerpo frío, y se podía congelar...”* Si,

a pesar de las precauciones, o tal vez por no haberlas adoptado convenientemente, la congelación sobrevenía, el remedio era el siguiente: se llevaba al paciente al resguardo, se le sumergían pies y manos en agua caliente, se le introducían en la boca trozos de cebolla y se le instaba a que masticase. Al mismo tiempo, se le daban golpes y masajes en la cara y todo el cuerpo y se le hacía beber, de cuando en cuando, tragos de coñac. Así se hizo, con buen resultado, en un caso que nos relatan Paca Méndez y su esposo, quien sentenció: *“La cebolla dicen que da mucha reacción. Era un caso crítico. Estaba helao completamente...”*

C.3. Para “cortar las anginas”

Cuando alguien (especialmente un niño) tenía anginas *“se las quebraban con aceite de un candil”*. Para hacer semejante operación se tomaba el brazo derecho del paciente: *“...la derecha, tenía que ser la derecha, porque ésta cruzaba al corazón no sé qué vena que decían los de entonces (se refiere a sus antepasados). Y el candil estaba encendió. Se untaban los dedos en aceite en las pavesas del candil, que estaba encendió, se calentaba, y entonces se hacía así...”* Se hacían cruces en el antebrazo, tres veces, tras lo que se frotaba fuertemente el antebrazo. Esto se hacía para deshacer *“unos burtos que se formaban, y era la sangre que no circulaba. Al hacer así, se notaba el blinco que daba la sangre que no circulaba. Y ya que se hacía así unas cuantas mañanas en ayunas entonces cogíamos y hacíamos la misma operatura con el candil, y entonces lo poníamos por detrás y hacíamos lo mismo en la garganta...”* Este remedio, descrito por Paca y corroborado por Jacinto, era frecuentísimo.

C.4. Curar el catarro

Para aliviar los síntomas del constipado, o para curarlo, se daban “vahos”, que consistían en lo siguiente: en una olla se hacía hervir una buena cantidad de hojas de malva. Sobre la boca de la olla se ajustaba un embudo o algún artilugio que se le asemejara. Por allí salía *“el calor, el vapor, le decíamos el calor...”* Este vapor salía, pues por el extremo angosto del embudo. El paciente, sentado, se tapaba la cabeza con una manta y colocaba entre sus piernas abiertas la olla y aspiraba, a veces directamente, el vapor de la cocción. El secreto del procedimiento estaba en aguantar la sensación de sofoco que se producía... Este método se continuó aplicando en Caprés, al parecer con buenos resultados, como nos cuenta Jacinto: *“...sí, pero eso no hace ni dos años (...) aborreció ya de las medicinas, y de tanta inyección, y tenía una penica en el pecho, y digo «esto no me se va ni a tiros» y le digo a mi mujer «calienta una olla de agua», y antoces yo, como aquel que ice, desnudo del to no, en ropas menores, me metí debajo la cama, tapao, con la olla y la tapadera encima, y... to lo que podía resistir. Cuando quitaba la tapadera, yo respirando ahí, y yo sudando si tenía que sudar (...) pero, que te encuentras un alivio... sí que encuentras alivio, sí...”*

Otro remedio para combatir los constipados consistía en preparar un jarabe que se obtenía como resultado de cocer higos, azúcar tostada y vino: un cuarto de azúcar y medio litro de vino. Se ponía al fuego y se aguardaba a que la evaporación dejase el contenido en la mitad de volumen. La cocción había de hacerse sobre ascuas, para que fuera lenta y el jarabe no se inflamara. Se empleaba también este jarabe en aliviar la irritación de la garganta.

Para aliviar la ronquera se hacía una tisana de “jalea”, de la que “*te tomas una taza de noche y te levantas bueno, hijo...*”

C.5. Sacar el sol

Cuando una persona cualquiera, pero sobre todo un niño, se exponía durante mucho tiempo a la acción del sol en actitud estática, e sol “*lo planaba*”, lo que no ocurría si uno se mantenía en movimiento. Pasa igual que “*la rueda, se desinfla, y si vas trabajando, no*”. En definitiva, a veces “*el sol se mete en la cabeza*” La solución para eso era, en palabras de Paca Méndez, la siguiente: “*... ponía mi madre una toalla en la cabeza, y entonces cogía un vaso de agua; y entonces, con mucho cuidao, iba así, así, así... (rociando la toalla con el agua), y entonces (...) los ponía una toalla y apretaba bastante, apretaba. Y entonces, al apretarlo, dice que se metía el sol arriba...*”. La propia informante busca una explicación más “moderna” del proceso, que, sin duda, era efectivo: “*Si es que no era que se metiera el sol al agua, es que se le sacaba el calor que se le había metío en el cráneo. Le había sacao el calor que tenía metío en los sesos*”.

C.6. Dolor de cabeza

Cuando una persona sufría dolores de cabeza, el remedio más aplicado consistía en hacer uso de una almendra doble, es decir, un fruto de una almendra con dos semillas, que nuestros informantes llaman “*almendra esquiná*”. El doliente ha de colocársela en la cabeza, aunque el remedio es también efectivo si la almendra se lleva en el bolsillo, porque “*llevándola encima es lo mismo*”. Nuestros informantes convienen en la efectividad del remedio, pero no saben explicarnos la razón de que tal cosa suceda.

C.7. Dolores de vientre

De nuevo encontramos el aceite como agente principal en la curación de dolores de vientre. El enfermo se acostaba sobre su espalda. Entonces el que se encargaba de la curación mojaba los dedos en el aceite caliente del candil y, tras hacer varias cruces sobre el abdomen con los dedos empapados, le daba algún ligero masaje. Un remedio complementario a éste era el que consistía en dar de beber al enfermo una tisana de malvas y bicarbonato.

El cañamillo, que se utilizaba también, lo diremos enseguida, para abrir el apetito, era empleado a veces como purgante “...*el cañamillo es un purgante. Si estás mal del intestino te tomas una taza...*”

C.8. Molestias en las vías urinarias

Para aliviar éstas se conocía en Caprés una variante de un rito bien documentado en muchas regiones peninsulares. Conviene transcribirlo: “... *si les dolía la orina, bebían agua de ruda y pelo de panocha. Tenían que ir nueve... eso lo he visto yo ¿eh?... y tenían que ir nueve mañanas a mear, pongo mear, a un manrubio que había en las paleras. Y el último día echaban un puñado de sal. Decían que tenía gracia*”. Nuestra informante apenas recuerda que al manrubio se le rezaba, pero es incapaz de recordar qué. Sí recuerda que el puñado de sal se arrojaba al manrubio haciendo, como no podía ser menos, la señal de la cruz.

Muy buenos para aliviar las afecciones del riñón son los llamados “*rompepiedras*” y “*árnica del campo*”. El muy conocido rompepiedras, llamado quebrantapiedras en otros lugares, es “*una matica que sale en la roca (...) que tiene hojas, pero no echa su espigón, na más que una mata tendía, pero va echando chuchicos, chuchicos... mu grande no se hace...*”

C.9. Inapetencia

Además del jarabe de higos mencionado como remedio del catarro y la irritación de garganta, pero que también tenía propiedades aperitivas, sobre todo en los niños, había un remedio específico para la inapetencia: “*Cocían cañamillo y tomaban nueve mañanas. Eso es santo pa el que no tiene ganas de comer. Hay aquí en el monte... una cosa mu amarga...*” Este cañamillo tenía, como se ha visto, otras aplicaciones.

C.10. Afecciones del lactante

Además de las anginas, ya tratadas, eran frecuentes en los niños de pocos meses las desazones en las encías al comenzar la dentición, las escoriaciones y los dolores en los oídos. Para las primeras, se solía atar en las muñecas del niño una correa de cuero, para que la mordiera. Las escoriaciones se combatían, a falta de polvos de talco, con los polvos que resultaban de diluir greda (arcilla fina) en agua: “*la remojaban dos o tres veces (la greda), le echaban agua, la tiraban, y a la tercera vez, de eso que quedaba, ya mu refinao, le echaba a los críos pa que no se escaldufaran...*” (Escaldufar o escalufar es escoriar).

En cuanto a los dolores de oído, el remedio consistía en ponerle en ellos un poco de leche de mujer que estuviera amamantando, no una niña, sino un varón, ya que entonces la leche “*tenía más gracia*”.

C.11. Las picaduras

Ante las picaduras de insectos u otros animales más o menos ponzoñosos, había un remedio genérico, que se aplicaba cuando no se sabía qué animal era el responsable: mosca, mosquito, araña...: se trataba, en primer lugar, de no rascar en la zona afectada “...*porque la corrías, como te rascaras corría más el virus*”. En estos casos se hacía un emplasto de la siguiente manera: “...*cogías y machacabas almendras amargas y entonces, cuando estaban bien machacás, le echaban un poquico de alcohol a la almendra, y entonces en un paño lo ponías y que se acostara y se aplicara eso encima. Dice que ya no le subía, ya no se hinchaba. Son cosas de viejos. Ahora na más que queremos ¡al médico, al médico!...*” Como puede apreciarse, este remedio cayó en desuso hace bastante tiempo, ya que nuestra informante no lo relata como empleado por ella, si bien del tono final de la cita se deduce que cree en su eficacia, que considera en oposición a la excesiva confianza que el mundo moderno deposita en los médicos.

Un caso particular de picadura, que necesitaba también de sus “remedios específicos” era la del escorpión o alacrán. Cuando se producía esta picadura, era creencia común que el dolor y la inflamación se podían combatir frotando la zona afectada con un ajo. Jacinto, un hombre “ganado” para la ciencia moderna, que no cree en la mayoría de los remedios tradicionales (y, en los que menos, los remedios mágicos), asegura que tal remedio no da resultado, y lo refrenda con su propia experiencia: “... *a mí me picó aquí en el tobillo, dos picotazos, haciendo hoyos, pero me repitió por dos veces, pero adonde más te duele no es ahí, no es verdá eso... ¡puf!, en la ingle es adonde más te duele, no en donde te pica, no, en la ingle...*” Paca, no obstante, insiste en que había medios de enfrentarse a la picadura: cuando el alacrán picaba en un pie, el remedio era correr: “...*que se haga más que Maratón de ese, corriendo como un desesperao, corriendo pa que el virus se salga y no corra. ¡Eh, espérate!, que a mi hermano le pasó eso en la Pilica y se hinchó a correr por la pieza grande, corre que te corre a to alrededor de la pieza grande, y no le dolió*”. Por último, una creencia muy extendida entre los aldeanos era que los efectos de la picadura del escorpión se podían amortiguar aplicando sobre la zona flujo menstrual. De nuevo, la visión “racional” de Jacinto sobre el tema: “...*pero, bueno, pero, es que hay cosas que no te las pués creer, pero bueno, vamos a ver, si te picaba, suponiendo que no fuera familiar, suponiendo que no fuera de dentro de la casa ¿quién te iba a socorrer con eso? Pos entonces, to ese cuento...*” Aunque seguramente no es necesario, nos permitimos llamar la atención sobre el razonamiento de nuestro informante: la razón de que semejante remedio no sea válido es su dificultad de aplicarlo en la realidad. Aunque desde un punto de vista lógico semejante argumento carece de validez, en el contexto en el que se mueven nuestros aldeanos puede resultar efectivo: ya hemos dicho que la validez de los remedios depende, en su mentalidad, casi exclusivamente de sus resultados comprobados; difícilmente puede otorgársele esa validez a un remedio cuya aplicación es, según el informante, prácticamente imposible. Pero nosotros hemos de concluir

que, a pesar del razonamiento de Jacinto, muy probablemente el remedio se aplicó con relativa frecuencia.

C.12. La pulmonía: ventosas y botones de fuego

Contra la pulmonía se empleaba un remedio, comúnmente llamado “poner ventosas”, que describiremos a continuación, tomando las palabras de Paca Méndez, que lo vio aplicar a su padre: *“Estaba mi padre acostao. A lo mejor se las ponían en el vientre, o se las ponían en el muslo, pero más en el vientre, ande más se las ponían (...) Llegaban y le untaban un poco, así un roal de aceite. Y entonces cogían una mariposa (se refiere a una lamparilla de aceite de las denominadas mariposas). Se la ponían encima. Y la encendían. Y entonces cogía un vaso. Y la ponía encima (de) la mariposa. Y esa mariposa, madre mía, se llenaba esa mariposa de un vapor, que le estaba sacando a mi padre to el calor que tenía dentro, de la pulmonía... y ya, hasta que no se apagaba, no... A veces, cuando le quitabas el vaso, se levantaba pa arriba una bufeta de eso que, luego, después, esa bufeta que se le levantaba, había que desinfectar unas tijeras y, entonces, to alrededor, to alrededor, cortando, y entonces ese pellejo, quitarlo...”*. Otro procedimiento que se utilizaba en estos casos era poner “botones de fuego”. Nuestra informante no recuerda en qué consistía exactamente. Pero es llamativo constatar que el remedio descrito, dado que “los médicos no querían subir”, era aplicado por “uno que había estudiao pa practicante”, el cual “como era mu atrevío, hacía to lo que fuera para salvar a una persona”.

C.13. Grietas en la piel

Ya hemos encontrado en varias ocasiones el aceite empleado como agente terapéutico. Lo volveremos a hallar cuando describamos los ritos de curación del mal de ojo, pero conviene hacer notar que se trata del remedio popular por excelencia en estas regiones mediterráneas, como describe una de las oraciones que se rezaban para sacar el mal de ojo, transcrita en el apartado siguiente. Además de los remedios ya examinados, en los que el aceite era ingrediente o parte integrante, con más o menos importancia, había otras afecciones en las que se erigía en único remedio: grietas, eczemas, sabañones e inflamaciones de las mucosas interiores de las fosas nasales: *“... te se hace, sea del frío, sea de lo que quiera, te se hace... o el cutis te se hace costrudo de, de no ir limpio, y antoces, qué quiere que le diga, si estábamos en un monte de estos, cogiendo esparto, y a lo mejor te ponías a comer sin lavarte las manos y sin na... y te acostabas sin lavarte las manos. Claro, ¿cómo podías llevar las manos? (...) Llenas de mierda, hablando en plata, que nos entendamos mejor. Y antoces quiere decirse que, a lo mejor, si venía ese frío tan áspero, te se abrían crietas (...) y janda que no te dolían... Pos te ponías una miajica de aceite de un candil caliente ahí. Te se aliviaba y que a otro día no te dolía. Más que si te pusieras toas las medecinas que quisieras. ¿El aceite? En las narices me he puesto yo miles de veces...”*. En

general. cualquier afección de la piel o las mucosas nasales se aliviaba, o cuando menos se ayudaba a aliviar, con aceite. Eso sí, siempre que se tratara de una afección leve, porque *“si te achucha mucho ya, ya es otra cosa”*.

C.14. Otros ritos curativos: el mal de ojo y el aliacán

Dentro del campo de los remedios mágicos a males complejos, los que se refieren el mal de ojo y el aliacán resultan ser los más conocidos. Hay que comenzar diciendo que, aunque muchas personas no son capaces de distinguir con claridad las especificidades de uno y otro (nuestros informantes tampoco), todos parecen tener muy claro que se trata de dos enfermedades distintas. Tal vez porque los remedios que se aplican son bastante diferentes. Lo cierto es que *“...el mal de ojo previene del hígado”*, y el aliacán, al parecer, es una enfermedad que tiene su origen en la misma víscera. Los médicos confunden ambas afecciones, y les llaman *“El itericia... nosotros le decimos mal de ojo, pero no le diga usted a un médico del mal de ojo, que se ríe encima. Le dicen el itericia, eso le dicen ellos, el itericia. Al aliacán le dicen litericia, y a ésto también le dicen litericia. Ni creen en esto ni en el aliacán”*.

En realidad, estos procesos no son sino la respuesta que los miembros de las comunidades rurales ofrecen cuando la etiología de la enfermedad es absolutamente desconocida y, por tanto, también los remedios que pudieran solventarla. Al crear estas categorías, los síntomas desconocidos pueden remitirse a ellas y, en consecuencia, aplicarse soluciones de carácter puramente mágico.

a) El mal de ojo

*“Cuando la Virgen María
por el mundo andaba
todos los males del mundo
con el aceite curaba”*.

Jacinto, recuerda que esta sencilla era la que rezaba su abuela cuando practicaba los ritos de curación del mal de ojo. Paca, no obstante, nos describe el rito en dos ocasiones. En una de ellas no sólo lo describe, sino que lo practica en nuestra presencia para curar a su esposo. En Caprés, pues, al contrario que en otros muchos lugares, parece que no se considera que los rezos de curación del mal de ojo necesiten del secreto para conservar la “gracia” curativa.

En primer lugar, cuando la persona está aquejada de un malestar cuyo origen se desconoce, no localizado en ninguna parte concreta del cuerpo, presentando palidez en la piel, con ligeras náuseas... es necesario comprobar si el enfermo tiene realmente mal de ojo. Para ello: *“Se coge una taza, una taza, ¿sabe?, y se le pone agua. Se enciende un candil. Un*

candil sabe lo que es: una hoja de lata y la torcida. Entonces, que esté encendido el candil. Y se coge así el deo corazón. (Es decir, el que va a curar a otro le toma el dedo corazón de una mano al enfermo y dirige todos sus movimientos). Los dedos así, se moja así, y que caiga la gota encima la taza, ¿entiende?, encima del agua... La gota de aceite. (El dedo que se moja en el aceite del candil es, evidentemente, el del enfermo. Las gotas de aceite se van dejando caer en la taza que contiene agua) Cuando ya ha caído la gota, si ve que va a caer otra, se espera; si ve que tarda, pos moja otra vez, otra vez. Y tiene que mojar nueve, nueve gotas. Tíe que ser to nones, nueve gotas, siete gotas, nueve gotas... y se echa así enmedio. Y... nos preocupamos de que nunca cae encima (una gota de la anterior), si la taza es un poco regular, pa saber si es verdá eso o no, y entonces va poniendo una así, la otra así, la otra así... y una vez que está eso hecho, le digo yo las oraciones que se dicen. Se cogen, la que está diciendo lo del mal de ojo, se lleva la mano, de quien sea, de un crío, sea de un mayor, aunque sea un mayor, aunque sea éste (su esposo) tengo que llevar la mano. El candil uno y yo llevo la mano, mojando y echando. (.../...) Entonces, si a otro día están las gotas toas juntas, tiene mal de ojo. Y entonces se hace así, se le dice así, se le dice así:

*“Si lo has hecho por la mañana,
la abuela Santa Ana.
Si lo has hecho al Mediodía,
La Virgen María.
Y si lo has hecho por la noche,
San Roque”.*

Y se dice tres veces. Ese rezo hay que decirlo tres veces”. La averiguación sobre si el enfermo tenía o no mal de ojo se realiza a posteriori del ritual que acabamos de describir: *“Ese rezo hay que decirlo tres veces. Se le pone unos granicos de sal, se deja guardao y a otro día miramos. Si están juntos, tenía mal de ojo. Y esa taza hay que tener cuidao de cuando se tira el agua hacerla en cruz y preocuparse, decir «Pos yo estoy en la puerta, voy a ver si pasa un animal». Estoy esperando si pasa un animal pa tirar el agua. Porque si pasa una persona, la coge. La coge, el mal de ojo. Lo decían los viejos ¿sabe usted? Yo voy hablando de los viejos”.* Evidentemente, aunque nuestra anfitriona parece, con estas últimas frases, distanciarse del rito que describe, lo cierto es que para ella es muy familiar. Tanto que, como hemos dicho ya, en ocasión posterior lo realiza en nuestra presencia para curar a su esposo. Esta segunda vez nos sirve para conocer algunos detalles del rito: La sal que se vierte en la taza (porque *“la sal tiene gracia”*) después de las oraciones se arroja haciendo la señal de la cruz. A veces no es necesario esperar hasta el día siguiente para saber si el enfermo tiene mal de ojo: las gotas se juntan inmediatamente después de efectuar el rito. Esto es señal infalible de la presencia del mal de ojo: *“...no tenga usted pena, que si no tiene (mal de ojo) no se juntan...”* Cuando nuestra informante ha finalizado la triple recitación

de la oración curativa, se persigna varias veces, diciendo “*En el nombre del Padre, del Hijo y del espíritu Santo. Amén*”. Por último, la erradicación del mal de ojo puede necesitar del rito en varias ocasiones seguidas: “...ya se lo corté dos veces, y ésta, tres. Y tengo que cortárselo más veces...”.

Como hemos dicho, el rito de curación del mal de ojo, a pesar de lo que pudiera parecer de las primeras manifestaciones de nuestra informante, no es algo que pertenezca a un pasado más o menos remoto. Bien al contrario, forma parte aún de la realidad casi cotidiana de la aldea. Nuestra informante, que no hace mucho perdió el último candil que tenía, ha encargado en Fortuna que le hagan uno. Y el que utiliza para el rito que nosotros hemos presenciado pertenece a una vecina “*que lo tiene pa sacarle el mal de ojo a la nieta*”.

¿Quién provocaba el mal de ojo? Al parecer, en la mayoría de las ocasiones, la afección era provocada por personas (preferentemente mujeres de mediana o avanzada edad) que ejercían un influjo maléfico. Este podía ser fruto de la envidia, pero también se daba el caso de personas que lo provocaban de manera involuntaria. Nuestros informantes recuerdan un caso concreto de una mujer que “...era la fin del mundo”, cuya mera presencia ante un niño, animal o planta especialmente lustrosa obligaba a los demás a hacer con los dedos (subrepticamente, por supuesto) la señal de la cruz como medida profiláctica.

El mal de ojo, pues, no era una enfermedad específica de los seres humanos: podía afectar a plantas y animales. En el caso de éstos, las personas ajenas que se acercaban a ellos se sentían obligadas a pasar la mano por el dorso o el lomo del animal, diciendo “*Ay, qué hermoso, Dios te bendiga*”. Así disipaban las sospechas que el dueño pudiera albergar respecto al aojamiento del animal. En el caso de las plantas (sobre todo de las macetas) existía la costumbre de colocarles en la parte superior un lazo de color llamativo, con el propósito de desviar hacia él la atención del eventual “*aojador*”, protegiendo así la propia planta.

b) El aliacán

Se trata de una enfermedad parecida sintomatológicamente al mal de ojo, pero sus efectos, que en aquél suelen evolucionar hacia la curación, en éste pueden ser, y son a menudo, fatales. En Caprés ha habido personas que practicaban los ritos específicos de curación, pero actualmente no queda ninguna. Contrariamente al mal de ojo, para cuya curación parece bastar la ejecución del rito hecho con la debida fe, las personas que cortan el aliacán necesitan poseer una “*gracia*” especial, que ha de transmitirse oralmente por una línea sucesoria adecuada. A pesar de que uno de nuestros informantes, especialmente descreído (y también desconocedor del tema, según parece) en lo tocante a estos temas, manifiesta que “*cualquiera que sea aficionao a eso*” puede hacerlo, la afirmación de Paca es tajante “*to el mundo no corta el aliacán (...) hasta que no le pasen la gracia no puede hacerlo*”. La persona que tiene la gracia no puede transmitir los pormenores del rito a otra persona, so pena de perder esa gracia: “*La tía Josefa (.../...) cortaba el aliacán. Ella no le podía*

enseñar a nadie a cortar el aliacán, porque si no se perdía la gracia. Pero ella, al tiempo de morir le dio la gracia a la nuera ¿entiendes? Y ahora es la nuera...”.

Otra llamativa característica del aliacán es que puede ser cortado a distancia, es decir, sin la presencia física del paciente: *“Usted mismo me dice «¿Quieres ir un día a Fortuna y preguntar si tengo aliacán? ¿Le digo el nombre?». Pasa a la habitación y se lo cortan, aunque usted viva allá arriba, aunque usted esté allá arriba, yo voy y se lo corto. Yo voy y digo «Oye, un señor Fulano de Tal, que quiero que le corte el aliacán». Y entonces me dice ella a mí, sale de la habitación y me dice: «Pues tiene el negro» o «tiene el blanco». Si tiene el blanco, y está el blanco abajo al fondo, y tiene el amarillo que está casi metiéndose también pabajo, dice «ya se está pasando del blanco al amarillo”.*

Lo que hemos podido saber del rito es lo siguiente: *“...en Fortuna hay una, hay dos que lo cortan. Dos. Vamos allí, damos la propina y lo cortan. Bueno, ellas no dejan que pase-mos adentro. Pero no es por ná, porque dicen que es malo. Lo que es por que no aprenda-mos. Y tiene, y tiene, tiene tres bayetas, tres colores. Una bayeta blanca, otra amarilla y otra negra. O sea, si no tiene bayeta, pos que sea tela, de tela, tres trozos de tela. Y corta un trocico de tela y lo pone en el agua de la taza. Corta otro trocico de tela, lo pone en eso. Los tres colores. Y el que se hunda, ése es el aliacán que tienes. El negro es el peor, pues tienes el amarillo, que es peor aún que el blanco. El blanco es el mejor y el más malo el negro. Y los rezos no lo sabemos. Cómo lo cortan lo sé, porque lo he oído, y yo era peque-ña y puse atención. Lo sé. Lo que no sabemos es los rezos. Porque, mira, los rezos son ora-ciones que no se pueden decir (...) Y entonces, ese que se vaya al fondo de la taza, es el aliacán que tienes. Y lo tienen que cortar nueve días. Nueve días. Toas las mañanas, lo cor-tan toas las mañanas. Todas las mañanas. Lo cortan nueve días. Y entonces, el que tiene se mete a la habitación y sale y dice «¿qué es lo que tengo?». Lo mismo puedo yo ir a pre-guntar. ¿Entiende? Y si es que dice éste está en el fondo y el negro ya se baja un poco del agua, dice «se está pasando del amarillo al negro». Ahora, que como tenga el negro del to, mala leña”.*

C.15. Amuletos profilácticos

En otro lugar (cfr. apartado siguiente) hablamos de la costumbre que existía en Caprés de prender en la faja de los lactantes unos “*evangelios*”, con el fin de protegerlos de enfer-medades, accidentes y, sobre todo, de las innumerables acechanzas del Enemigo.

Un sentido parecido tenía la costumbre tradicional de llevar entre los objetos personales una bolsita confeccionada en el hogar, o un tarro, que contenía los siguientes elementos: Una pizquita de sal, unos granos de trigo, unos “granilletes” o semillas de uva (podían ser tres o cuatro, pero a veces era solo uno) y tres hojas de olivo. La función que cumplía este objeto era asegurar a su portador protección contra enfermedades, accidentes o robos: *“...ni le da mal aire, ni por coche, ni por to, ni por robo...”*. Este objeto profiláctico se usa en la aldea desde tiempos inmemoriales. Nuestra informante recibió las instrucciones para su confec-

ción de su abuela. Lo que no sabemos es si fue también ella quien instruyó a la informante sobre las razones de la presencia de cada uno de los elementos, que son las siguientes: la sal, como era de esperar, tiene justificada su presencia porque “tiene gracia”. Pero los granillos de uva, los granos de trigo y las hojas de olivo, a los que podríamos, sin duda, encontrar también un sentido simbólico enraizado en ancestrales cultos agrarios, tienen su justificación, para nuestra informante, en la historia evangélica. Las semillas de uva y los granos de trigo simbolizan el pan y el vino que estuvieron presentes en la última Cena. Las hojas de olivo simbolizan el huerto en el que Jesús pasó, durante la misma noche, las largas horas de amarga vela junto a los discípulos dormidos, para ser después prendido por los soldados que allí condujo Judas, el traidor. Participantes en los momentos culminantes de la Historia de Salvación, ambos elementos quedaron santificados y conservan propiedades salutíferas que adquirieron durante aquellas hierofanías. En los casos del trigo y la uva, casi podría pensarse que el portador siente inconscientemente la sensación de ir acompañado del cuerpo y la sangre de Cristo, en los que se transustanciaron los frutos de la tierra. Nuestra informante, tras relatarnos, con bastante detalle, las escenas evangélicas que acabamos de aludir, concluye: “...Y por eso, aquí lo tengo yo, que yo lo llevo siempre encima, aquí llevo granillete, trigo, que es el pan de la Cena, el granillete, que es de la uva, que es el vino, la sal, que tiene gracia, porque tenían el salero, en la noche de la Cena tenían allí la sal, y las tres hojas de olivo, porque a Él lo prendieron en el Monte de los Olivos...”.

En algunos lugares los mozos que marchaban a cumplir el servicio militar acostumbraban a llevar objetos parecidos a éste. En Caprés no se siguió esa costumbre, pero sí otra que guarda con ella cierta relación: llevar entre las pertenencias personales un mechón de cabellos de cuando el muchacho era todavía niño. Estos cabellos se guardaban durante toda la vida, si bien nuestros informantes no recuerdan bien cuál era la razón: “...dice que el primer pelo que se guardaba dice que tenía gracia; porque era de, de ángel, porque los niños mientras que no tienen uso de razón dice que son ángeles”. Sí es interesante constatar que, al parecer, en Caprés esta costumbre sólo se seguía con los varones.

D) RITOS DE TRÁNSITO

Llamaremos ritos de tránsito al conjunto de prácticas normativizadas, y no solo de carácter mágico aunque todas sancionadas por la costumbre, que se concentran en torno a alguno de los momentos trascendentales en la existencia del individuo, fundamentalmente la concepción, el nacimiento, noviazgo y matrimonio y la muerte.

Cualquiera de estos trances representan un riesgo para el individuo y además no pueden soslayarse, bien porque resultan indispensables para la supervivencia de la comunidad, bien porque el determinismo biológico los hace inevitables.

La experiencia secular del grupo ofrece entonces unas pautas para superar con éxito traumas y conflictos, y asumir con entereza las circunstancias que pudieran concurrir en estas ocasiones amenazando el desenlace correcto.

D.1. En relación con la concepción y el nacimiento

D.1.1. La determinación del sexo de los niños

Sólo en la sociedad contemporánea resulta irrelevante el sexo del individuo que está por nacer e incluso por concebir. Naturalmente que los padres pueden manifestar hoy un interés preferencial por el varón o la hembra, pero este no viene condicionado, en general, por los mismos factores que en el pasado hicieron que lo que ahora es capricho fuera entonces necesidad. A efectos económicos y jurídicos la descendencia masculina resultaba prometedora, en tanto que la femenina aportaba más conflictos que beneficios. En principio el niño varón representaba la esperanza de una temprana colaboración en las tareas del campo, físicamente exigentes y que requieren esfuerzos musculares normalmente mejor desarrollados por los hombres. Desde el punto de vista jurídico el descendiente varón es el depositario en las sociedades patrilineales de lo más florido de la herencia y, además, en el plano emocional mantiene el apellido.

Sobre esta base podemos entender la pluralidad de métodos existentes, no sólo para conocer el sexo de los niños antes de nacer, sino incluso para condicionarlo a partir del momento en que se establece una relación de causa-consecuencia entre una circunstancia determinada y el género de la futura criatura. Bien es verdad que la mayor parte de estos mecanismos pueden manipularse difícilmente, puesto que dejan en manos de la fortuna la precisión del sexo. Así:

- Si el vientre de la embarazada era puntiagudo, sería sin duda un niño. Si por el contrario se presentaba con forma redondeada se trataría de una niña.
- Si la madre embarazada arrojaba al aire una alpargata y el calzado caía boca abajo, el nacido sería niño; si boca arriba, niña (aquí tal vez existe una identificación del hueco de la prenda en que encaja el pie con el sexo femenino, y este sólo es visible precisamente cuando el zapato está boca arriba).
- Cuando la mujer estaba confeccionando con fibras vegetales del terreno la canastilla para su criatura, si pasaba por delante de la puerta de la casa un varón, éste sería el sexo del que estaba por nacer. De la misma forma si era una mujer la que se asomaba.
- Pero desde luego, el que permitía abrigar la esperanza de poder condicionar en cierta medida el género de la descendencia era aquel que vinculaba el sexo de ésta con las fases de la luna. En virtud de esta creencia, si durante el nacimiento del primer hijo hubo luna menguante, el siguiente sería semejante; si hubo luna creciente entonces el nuevo retoño sería diferente, es decir, de sexo contrario al de su hermano precedente. Dada la regularidad de las fases de la luna, la pareja interesada en gestar un vástago sexualmente predeterminado debía tener en cuenta el calendario para poner manos a la obra en el momento preciso.

Nos constan otras prácticas que relacionan el sexo del niño con la posición de la pareja durante la cópula, e incluso con la orientación de la cama, pero no las hemos encontrado en Caprés.

D.1.2. La mujer embarazada: rozones, antojos y fenómenos

Las mujeres embarazadas aparecían en la mentalidad popular rodeadas de un aura de poder y de un cierto prestigio. La fuerza genésica acumulada en su cuerpo podía convertir a la mujer gestante en un ser hasta cierto punto temible, al que había que conjurar en algunos instantes mediante rituales o, a veces, mediante prácticas de cortesía y hospitalidad. Las mujeres embarazadas tenían especiales poderes durante esos nueve meses: podían provocar la aparición de orzuelos en las personas que no las habían atendido correctamente: “*las preñás tenían ruido*”. Igualmente, si algún vecino negaba un “antojo” o petición de alimentos u objetos de la embarazada, el insolidario o desatento probablemente descubriría en su cuerpo una marca que servía de castigo y denuncia:

“Decía que (...) como una comparación, viene una mujer que esté en estado ¿no?, vamos a poner a mí misma, a mi marido o a ustedes (...), y (...) se dirige a mí: «Oye, Paca, ¿me quieres dejar(...) un kilo de arroz?» Y yo lo tengo, (pero se lo niego): «¡Ay, pos se me acabó!» Entonces dice que me salía un rozón por negarle a una mujer en estado lo que me pedía.”

No ceder una silla a una mujer encinta, no ofrecerle comida, darle malas contestaciones, etc., acarreaba de inmediato un daño o señal llamativa para la persona desabrida. En consecuencia, la actitud de respeto y preocupación por el estado de la futura madre era un importante deber asumido por toda la aldea. Además, el miedo a ser víctimas de las marcas, títulos infamantes de insolidaridad, o a ser responsables de la aparición de éstas sobre los recién nacidos, conducía por contra a un comportamiento asfixiantemente obsequioso con la embarazada que entraba en un hogar ajeno: “*Y antes teníamos esa costumbre, entraba (la embarazada): «¡Eh! ¡Coma eso!» Aunque ella no quisiera, a la fuerza.”*

Y es que el ser que portaba en su vientre era una promesa de un nuevo trabajador y un nuevo cristiano que actuaría en beneficio de la comunidad, y el mínimo de atenciones que requería la madre se garantizaban precisamente con esas connotaciones amenazadoras.

De la misma forma, los deseos no satisfechos por la embarazada repercutían con frecuencia sobre el feto. El lenguaje popular designa de la misma forma la apatencia incumplida de la gestante y la marca que subsiguientemente aparece sobre la criatura; la relación mágica que se establece entre ambas circunstancias se evidencia y refuerza con la identidad léxica empleada para nombrarlas. En Caprés casi todas las anécdotas que nos narran a propósito de este asunto giran en torno al anhelo despertado en la preñada por algún producto del campo:

“La Ana María estaba en estao —cuenta Paca—. Viene el tío Diego de la Parra (...) y traía al hombro una col. ¡Ah! ¡Era así...! —Exclama la informante evocando las extraor-

dinarias proporciones de la pieza—(...) *Estaba la Ana María de la tía Roja ahí enfrente (...) y pasó con la col. ¡Madre mía! (...) Ella dijo: «¡Ay que col, ay que col!» y no se le iba de la cabeza la col. (...) Pos na, se acuesta con unos dolores de miedo. (...)*

El marido pronto atinó con el origen de la dolencia. *“Muchacha, te ha peteció argo.”* La esposa se lo confirma: *“Mira, José, es que pasó el Diego por ahí con una col, ay, que me llamó la atención. Era una cosa hermosa, media col llevaba que pa qué.”* “¿Como dices tú eso? —exclama el solícito y a la vez asustado esposo— ¡Ahora mismo!”. “Se levantó —continúa Paca— (...) y tuvieron que ir a los perdicios y (...) traer una bola de col. To fue comerse aquella bola de col y se le quitó.”

A veces la diligencia para satisfacer el antojo llegaba tarde o simplemente no tenía lugar. Entonces aparecían las marcas sobre la piel: *“En Fortuna conozco yo una que lleva en la frente dos cerezas.”*; pero también el antojo podía repercutir en forma de preferencia acusada en el hijo por el producto que lo despertó en la madre: *“Pues mi suegra estaba en estado d’el. Pos suben p’arriba y ahí en los Baños había una señora que hacía unos embutidos (...). Pos llega mi suegra y dice: «¡Asunción, venga, despáchame morcillas!» Dice: «(...) Pos si quieres bajar, después lo haremos, o mañana, pero es que ahora estoy cociendo la cebolla.» Pos bueno, se va p’arriba (...) mi suegra, todo el camino el tufo de la cebolla, el tufo de la cebolla (...). Bueno, pues le daba vergüenza dicírselo a mi suegro, le daba vergüenza; hasta que se lo tuvo que decir, ¡y el primero que era! ¡Madre mía! Empezó a fastidiarse. ¡Se tuvo que ir mi suegro al Baño y subirse cebolla! Y se ríe, se ríe —señala Paca a su marido— ¿Sabe por qué? Porque es que ahora la cebolla es pasión.”*

El riesgo más grande que derivaba de un antojo insatisfecho era la pérdida del feto: *“(…) decían que podía abortar de deseo.”*

Por otro lado, cualquier infracción de la norma producida en el contexto inmediato de la embarazada podía tener trascendencia para su estado. El resultado más frecuente era el nacimiento de “fenómenos”, criaturas con espantosas malformaciones genéticas que el anecdotario del folklore oral vincula directamente con la transgresión que las causó.

“Yo era pequeña —cuenta Paca— y estábamos en Fortuna en las procesiones de Semana Santa. Había un señor que no creía nada en la religión (...) y su mujer estaba en estao. Pues to el mundo le odiaba porque las criaturas (le) oían decir: «¡Ay tontas! ¿Qué sabe Dios? ¿Dónde está Dios? (...) Eso es mentira. ¿Le habeis visto alguna vez?» Y siempre estaba así con los chiquillos, y (a) las madres no les daba gusto que le dijera esas cosas. Bueno, pues pasa Nuestro Padre Jesús, llevaba así su barba y (...) dice: «¡Voy a darle una limosna pa que lo lleven a la barbería y le corten la barba!» Y (...) su mujer estaba en estao (...). Llamaron al médico y el médico lo tuvo que matar (al recién nacido) porque le crecían las uñas y le crecía la barba y to (...) Eso es cierto, mía si es, anda si lo he visto yo.”

“Otro que tampoco creía en la religión (...) y va, la misma Semana Santa que este dije de las barbas, dice: «Voy a sacar un hacha y le voy a cortar los brazos pa que deje la cruz y no vaya dando mal ejemplo.» Su señora también estaba en estao (...); nació un muchacho en Fortuna sin brazos. Y eso lo sabe to el pueblo entero, lo sabe to el campo.”

La blasfemia aparece pues como la acción que más riesgos supone para el feto. Pero no es la única: “(...) *otra cosa que también es muy peligrosa pa una mujer y pa un hombre, muy peligrosa. (...) Dice que el uso del matrimonio no se puede hacer teniendo una mujer el período. Y lo decían los viejos, las madres le decían a las hijas: «Llevarse mucho cuidado con eso, porque nacen fenómenos.»*»

D.1.3. El parto

El momento de dar a luz era bastante peligroso y debían procurarse las condiciones idóneas para que el alumbramiento fuera feliz y sin traumas para la criatura que nacía. Así, una mujer en el trance del parto no debía coincidir con otra en la misma situación, ya que algún niño, ante las manifestaciones de dolor de las madres, podía nacer con “*desperfecto*”.

La forma de parir habitual de la mujer de Caprés era sentada entre dos sillas, dejando un pequeño resquicio entre ellas. La parturienta se sentaba haciendo coincidir la vulva con el espacio entre las dos sillas; de esa forma hacía fuerza y facilitaba el alumbramiento.

Es interesante la noticia que nos proporciona Paca respecto al uso de la Cueva Negra³ de Fortuna como “*maternidad*”: “*Me decían mis padres que la Cueva Negra (...) que allí las mujeres s’iban a dar a luz (...), le echaban lumbres y dice que se quedó la cueva (negra) de toas las que iban allí a dar a luz. (...) Que dice que hacían el sacrificio d’ir allí a dar a luz porque (...) era una cosa santa.*” Ciertamente el abrigo de la Cueva Negra sirvió de santuario en época romana y en él se hallaron recién recientemente multitud de *tituli picti* en color rojo que hacen numerosas alusiones a divinidades del panteón clásico, muchas de ellas vinculadas con el agua y los ritos de fecundidad. Resulta tentador, de confirmarse la costumbre, ver en ella la tenaz pervivencia de una práctica de *incubatio* sobrevivida al tiempo; pero lo cierto es que no hemos podido contrastar la versión de Paca en Caprés y, aunque existen otras referencias a partos en cuevas apartadas, estas aparecen en el contexto del embarazo clandestino de la madre soltera que pretende ocultar a la familia su estado, hasta el último momento. Sin embargo, no puede descartarse la noticia de los partos rituales en la Cueva Negra como una invención de la informante: “*Mi padre me lo contaba a mí que se lo contaba su abuelo*”, asegura Paca invocando a la tradición como fuente.

Jugaban un papel fundamental las parteras, mujeres de experiencia que acudían a ayudar en el momento decisivo. Entre las comadronas nunca era admitida una mujer soltera: “*(...) entonces, cuando había una mujer que iba a dar a luz no iba nadie más que las mujeres casás, no iban mozas; a ver una mujer dar a luz no se aproximaba nadie.*”

Semejante tabú se ha convertido ya para Paca en una de esas “*rarezas de entonces*”, carente de significado. Sin duda en un origen remoto no fue tanto una práctica de urbanidad destinada a mantener alejados los ojos de las doncellas de un espectáculo violento, como una precaución orientada a evitar los efectos nocivos que en esta coyuntura, y desde

³ AA.VV., La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus *tituli picti*. Un santuario de época romana. *Antigüedad y Cristianismo*, IV. Murcia, 1987

una perspectiva de pensamiento mágico, ejerce la presencia intrusa de elementos de otro sexo o, como sucede en este caso, de sexo aún no plenamente definido⁴. Pero lo que nos importa en Caprés es la persistencia misma de la prohibición, aunque vacía de contenido semántico, activa por la necesidad de consolidar el afán de seguridad en torno a un conjunto de prácticas que se ofrecen como garantía, independientemente de su eficacia.

Las recién paridas, como las embarazadas, también estaban sujetas a precauciones observadas con escrúpulo, por ejemplo la dieta de caldo de pollo y la cuarentena, una no muy bien definida sensación de peligro para la mujer que ha parido recientemente y que se cumplía más por lo que hace al ayuno sexual que a la abstinencia de su participación inmediata en tareas de esfuerzo: "(...) *había quien era muy atrevida y se iba al otro día a segar.*"

También aparecían regladas las primeras salidas: "(...) *decían las viejas antes (...) que una mujer no podía (...) hacer ninguna vesita mientras que no saliera de misa. (...) Es decir, primero ir a misa, antes de hacer ninguna visita.*"

D.1.4. Profilaxis del recién nacido

Los cuidados de la criatura incluían fórmulas para evitar agresiones mágicas y, por otro lado, mecanismos para garantizar el alimento con el que la madre debía proveer a su hijo.

En relación con las primeras está la confección de lo que llaman en Caprés indistintamente escapularios o evangelios. Cuando un niño nacía "*recuerdo entonces que las viejas hacían de seda un cordonico, con hilo perlé que decíamos; (...) y entonces hacían una bolsica así de larga y de cuadraica, sería como menos de dos dedos. (...) Y le metían ahí (...) granicos de trigo, y les ponían también unos cuantos granos de sal gorda y (...) anis mata-lauva. (...) Y entonces ese estuchico lo cosían y con aguja de ganchillo le hacían un pilli-co a todo alrededor (...) y se lo ataban a los niños al cuello y lo llevaban metío dentro*". La función primordial de ese objeto profiláctico tan primorosamente elaborado era evitar el mal de ojo a la criatura.

Además, la sospecha de provocar esta misteriosa dolencia, aunque recaía fundamentalmente sobre personas desconocidas o extravagantes que miraban sin parpadear, no excluía a ningún vecino. Todos potencialmente podían causarlo y por esto, al visitar un hogar donde recientemente se produjera un alumbramiento, en el momento de aproximarse al bebé "*aquí había costumbre de decir: «¡Uy que hermoso está! ¡Dios te bendiga!»*", anulando un influjo maléfico que tal vez el adulto arrastraba sin saberlo.

No debió ser extraña a estas prevenciones mágicas la costumbre de enterrar la placenta, aunque como veremos inmediatamente esa práctica en Caprés se vincula más con los mecanismos de propiciación que con los de profilaxis.

4 Así puede entenderse en el caso del sexo femenino, cuando éste aún no ha atravesado por la experiencia iniciática de la maternidad. Por una vez se nos permitirá esta sugerencia a las comunicaciones de la antropóloga M. MEAD en su obra *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (Coming of Age in Samoa. 1928)*. Paidós S.A.I.C.F. Buenos Aires.

La leche materna, cuando no existían los productos que hoy pueden reemplazarla, era indispensable para la supervivencia del niño. Las prácticas mágicas se orientaban entonces en un doble sentido para asegurar el suministro de esta sustancia: favoreciendo su producción y evitando su desaparición inoportuna.

En el primer caso cumplían un papel trascendental la paria o segundinas (Jacinto apos-tilla: *“más se llamaba parias que segundinas”*), es decir, la placenta. Aprovechando que *“los pisos de las casas, entonces, ni eran de de yeso ni eran de cemento (...) en un extremo (...) hacían un pozo (...), la enterraban bien enterrá (...) y arreglaban el piso otra vez, así, bien arreglao; le ponían agua, con el agua lo pisaban. (...) Y dice que cuando se secara eso que le venía la leche a la que había dao a luz.”*

Por el contrario, para impedir que la madre perdiera las nutritivas secreciones era conveniente vigilar el destino de los restos de sus primeras comidas: *“(...) decían las viejas (que) cuando comían carne y estaban criando, los huesos (...) (que les mataban entonces gallinas para que tuvieran leche (...) los quemaban, porque dice que si los comía un perro le quitaba la leche a la madre: que dice que muchos no se daban cuenta y tiraban los huesos, comían los perros y se queaban secas. Se quedaban secas las madres.”* Y como reproche hacia las nuevas costumbres la informante añade con ironía: *“Pero ahora no hace falta que los perros se coman (los huesos de gallina)”*.

Además del caldo de gallina, *“cuando tenía poca leche decían las viejas que había que comer muchas patatas (...), mucho caldo de patatas con bacalao, que el bacalao da leche.”*

Paca se refiere con satisfacción a la generosidad con la que se llenaban los senos de algunas mujeres de la aldea. *“Habían mujeres que tenían mucho. La madre de éste (Jacinto), aquello era una cosa de miedo, podía criar mellizos y los vecinos de al lao (...) La mujer de mi hermano se la tenía que sacar una muchacha (...) con la boca (...) porque mi sobrino no la podía abastecer (es decir, no daba abasto para vaciarle los pechos).”*

Tales observaciones revelan la estima social con la que contaban estas personas cuyo mérito, dentro de su rol sexual, era equiparable al del segador experto en el manejo de la hoz o infatigable en el tajo. Por contra, la forma en que eluden responder directamente a nuestras preguntas sobre qué hacían las mujeres que no tenían leche, y el carácter coyuntural que tuvo al parecer el recurso a la nodriza, empleada solamente para reemplazar a la madre cuando esta se ausentaba en alguna ocasión, denuncia la consideración vergonzante que representaba esta carencia a los ojos de la comunidad.

La alimentación de los niños menores de un año se resumía en leche materna, arroz blanco cocido, papillas de patata cocida y poco más. Pero la lactancia frecuentemente se prolongaba durante muchos meses, incluso años; afirmaban las personas entrevistadas que a algunos niños *“les daba vergüenza mamar delante de la gente.”* Semejante persistencia la explicaron nuestros informantes admitiendo que la práctica prolongada del amamantamiento servía como un eficaz método anticonceptivo, probablemente el único aplicado con regularidad y éxito en el medio rural.

Para retirar la leche a una madre tras la lactancia se le colocaba sobre los pechos una auténtica faja con “*papeles de alfileres, por ser porosos*”, y “*se lo vendaban con (la) ombliguera o faja del hijo. Al apretarle aquella cinta la leche se retraba*”. Los orificios del papel citado permitían la destilación de la leche que aún manara por causas naturales o por el exceso de presión. El empleo compresivo de los paños que antes habían servido para cubrir la herida umbilical del recién nacido, también pudiera tener un carácter mágico: así como en su momento ayudaron a completar el desprendimiento del cordón que unió al feto con la madre, ahora debían servir para privar a la madre de su leche.

D.1.5. Niños con “gracia”

Toda sociedad humana, independientemente de su tamaño, ubicación espacial o situación evolutiva, precisa del *medium*, el intermediario entre lo que pudiéramos llamar el plano de la realidad cotidiana y la dimensión trascendente. En nuestros días el ambiente secular en el que nos desenvolvemos nos impide referirnos a los “poderes especiales” de ciertos individuos, pero en cambio no dejamos de reconocer el indiscutible “carisma” o la extraordinaria “intuición” que convierte a ciertos personajes en referentes de confianza para la comunidad⁵.

En el contexto de la mentalidad preindustrial de las áreas rurales españolas el *medium* es quien tiene “gracia”. La expresión revela la influencia del cristianismo sobre los aspectos más profundos y antiguos de la concepción numinosa del cosmos que permanece arraigada en la mentalidad popular; pero la potencialidad a la que se refiere no es distinta, ni en su origen ni en su esencia, a la que otras comunidades con estadios de evolución técnica más atrasados atribuyen a sus chamanes y hechiceros.

En Caprés la “gracia” es una facultad congénita que capacita a quien la tiene básicamente para sanar. Paca explica con claridad meridiana lo que esto suponía hace cuarenta o cincuenta años: “(...) *es que entonces, por lo que decimos (...) la gente se valía de rezos y se valía de muchas cosas d’esas porque entonces, como dije, casi ni existían los médicos.*” La medicina popular, lejos de ser como hoy una alternativa a la científica, era la única esperanza a la que podían acogerse los enfermos de núcleos perdidos en parajes escabrosos y alejados de los centros donde el médico actuaba. Nos hemos referido anteriormente a las enfermedades y tratamientos que se conocieron y aplicaron en Caprés; recordemos que estos hacían depender su eficacia en buena medida de las manos que los administraban o de la boca de quien los recomendaba. Sólo la “gracia” permitía al sanador averiguar la naturaleza de la dolencia, seleccionar el unguento o la pócima adecuada y, sobre todo, garantizar con su rezo la intercesión directa ante las instancias de aquél o aquéllos (Dios, vírgenes y santos) de los que dependía en definitiva la curación.

⁵ Ya sea un hombre-medicina, un chamón, un curandero, un vidente, etc., cfr. M. ELIADE: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1960.

Los individuos con “gracia” son pues indispensables. Pero hay que identificarlos. En Caprés ciertas señales, antes y después del parto, permitían reconocer a los privilegiados:

“Algunos dice que nacían que tenían en el cielo de la boca una cruz (...) y en la punta de la crú hace como una palmera.”

“Hay quien dice que (tenían gracia los nacidos) en Nochebuena (...). Tenía que ser cuando nacía el niño, a las doce.”

“Decían que el que lloraba dentro del vientre de la madre, que ese tenía gracia.” Cuando esto ocurría las precauciones de la embarazada se veían aumentadas con un nuevo cuidado: *“(...) la madre no podía catar la carne durante su cama. Es decir, si estaba tres o cuatro días en la cama, después de dar a luz, no podía comer carne.”* Si por descuido la ingería se esfumaba entonces la virtud del bebé. La desolación con la que Paca nos cuenta la imprudencia de su madre que, habiendo escuchado el llanto de su hijo en su vientre, no evitó comer la carne de gallina tras el alumbramiento, traduce más que una frustración personal la del colectivo, que pierde una herramienta para combatir la adversidad o el azar.

D.1.6. Otros datos sobre el recién nacido

Paca nos informa minuciosamente sobre la indumentaria de la criatura: *“Con un babero largo, pañales de lienzo largos, con una mantilla de felpa y una empapadora, un culebro y un gorro con puntillas, rizado en la cabeza.”* Habla de los entretenimientos rudimentarios con que distraían las molestias y el tiempo: *“En la muñeca les ponían una correa pequeña, de cuero, para que mordieran. Decían que era para los dientes. Y les ponían un cascabel pequeño, que entonces no había sonajeros.”* Cuenta de los ingenios para prevenir la incontinencia de los bebés: *“Para acostar los niños en la cama no había hules. De una borrega que mataban la cortaban todas las orillas y a la piel le ponían aceite y sal y la construían (curtían). La sobaban y l’arrollaban unos días. Después la lavaban y la cortaban; la lana la pañaban con un peine y ese era el hule de los niños. Encima le ponían paños de tela; en vez, en cuando la lavaban.”*

También apunta detalles sobre el cuidado de la sensible piel de los niños: *“Como no se conocía los polvos de talco ni cremas, le ponían greda rebajada con agua. La pasta que dejaban cuando tiraban el agua la ponían si estaban escoriaos.”* “Así no se escaldufaban”, dice Jacinto, para que aclare Paca: *“Es que entonces era escaldufar y ahora es escoriar.”*

Sin que ninguno de estos aspectos aparente tener contexto sacramental, el tono con el que se evocan no nos deja lugar a dudas respecto a su carácter normativo: **“así se hacía por tradición”** significa implícitamente **“así debía hacerse”**. La seguridad estriba en la repetición escrupulosa; hay una connotación numinosa y profiláctica del **“siempre igual”** que algunas veces aflora en las valoraciones que Paca hace de la mentalidad de las abuelas, como por ejemplo al mostrarnos el trabajo ornamental del juego de cama de la suya propia, en el que aparecen alternándose bordados la uva y el sol: *“Casi todas las viejas hacían entonces esto, sí. (...) Pues alguna cosa tendría. Como ellas entonces to decían que era gracia.”*

D.1.7. De la infancia al matrimonio

El tránsito de la infancia a la adolescencia, y de esta al momento en que un grupo determinado considera que el individuo ya es adulto, puede provocar trastornos a quien lo padece y también a los que lo contemplan. De ahí que numerosas sociedades rodeen este trance con prácticas profilácticas engarzadas en ceremonias iniciáticas, por las que hombres y mujeres se aseguran el feliz desenlace del paso de una etapa a otra, y aprenden también cuanto precisan para integrarse en su nueva condición⁶.

Nada de esto existe así en Caprés. Hasta el momento del noviazgo y el matrimonio no volvemos a encontrar claramente prácticas y creencias que ritualicen los comportamientos de los individuos en los hitos que jalonan su proceso de maduración, si exceptuamos la comunión y el ingreso en el colegio para ambos sexos, circunstancias próximas en el tiempo (por entonces la escolarización raramente se producía antes de los seis años, en tanto que la primera comunión solía recibirse al cumplir ocho) y que sancionan un cambio sustancial: *“Aquí la edad de uso de razón es de seis años (...), y cuando hacía la primera comunión de ocho años (...) decían los padres a los chiquillos: «¡Anda, que te va a castigar Dios, que ya has hecho la comunión!»”*. O lo que es lo mismo, los jóvenes miembros de la comunidad asumían ya un cierto nivel de responsabilidad y se integraban en ella con más fuerza.

Pero ni aún entonces ésta era completa. La jerarquía del luto, como veremos en otro momento, establecía la importancia del individuo y, por lo que sabemos, jamás se guardó por los niños fallecidos, incluso de ocho o nueve años.

De otro lado, el paso de la adolescencia a la juventud venía indicado en el varón por su entrada en quintas, y para ambos sexos sobre todo cuando las jóvenes parejas iniciaban sus primeras relaciones.

D.1.8. La menstruación

Si bien la menstruación marca con su presencia en la muchacha la entrada en la edad núbil, no nos referiremos aquí a ella en cuanto que mojón señero de un antes y un después en la existencia de una mujer, ya que en Caprés ese instante preciso no parece que se haya distinguido de los que le siguen a partir de entonces. La consideraremos en cuanto transición misma, reiterada hasta la menopausia y, periódicamente también, aportando un singular desasosiego para quienes directa o indirectamente se ven afectados por ella.

Porque en Caprés, como en tantas otras sociedades preindustriales, la menstruación no es un fenómeno íntimo, individual, sino por lo que hay en ella de circunstancia biológica, pero sus repercusiones tienen alcance social. Ya lo hemos apuntado anteriormente, al referir las consecuencias espantosas que determinaba para el embarazo la infracción del tabú de la abstinencia sexual durante el período menstrual.

6 A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*. París, 1909.

No intentaremos ahora explicar la relación que existe entre la mujer menstruante y los peligros derivados de esa condición. Cualquiera que ésta sea, los aldeanos de Caprés no la conocen hoy, si es que alguna vez la supieron, y sin embargo mantienen las proscripciones que la tradición impone a las mujeres en trance catamenial:

“Mi madre no entraba en la bodega”, asegura Paca, revelando el temor generalizado a las consecuencias derivadas de la irrupción de una hembra menstruante en el lugar en que estuviera fermentando el vino. Y Jacinto, que previamente ha hecho gala de un escepticismo militante (“¡Pero bueno, yo me voy a creer que una mujer, cuando esté eso (menstruando), (esté) el vino hirviendo y va a pararse de hervir el vino porque pase...!”), acaba confesando: “Yo tenía mi vasijico de vino y pasaba también por esas. También le decía yo a mi mujer: «Oye, cuando eso...»; por si acaso, por miedo.”

Sin que tengamos referencias concretas, parece que los viejos también impedían a la mujer en semejante condición regar las plantas o confeccionar salsas batidas como la mahonesa y el ajo.

Se observa entonces una identidad entre los procesos afectados por la menstruación y sus resultados: en todos los casos se trata de trances de gestación o mutación que se desvían o detienen, como la sangre menstrual que mana por donde no debe esperarse y paraliza, aunque sólo sea temporalmente, las posibilidades de la mujer para reproducirse. Sea el vínculo mágico de la semejanza la razón del tabú o no lo sea, insistiremos en que lo trascendente para el grupo es el tabú mismo, puesto que éste es el mecanismo explicativo que arrincona o elimina al azar. Si el tabú no está expuesto a la validación de la lógica racional, sí que está sometido a la tradición, que es la que lo sanciona.

Pero la menstruación no representa sólo un peligro. Como ya hemos señalado al describir la medicina popular, las cataplasmas de menstroo se consideraban eficaces para combatir los efectos del veneno inoculado por la picadura del escorpión: *“(...) yo lo he oído de muchos el decir, te picaba un picazo del (...) alacrán, que decimos aquí, y decían que si te ponías deso te se quitaba.”* En esta ocasión en el comentario de Jacinto se unen su habitual escepticismo y la conciencia de la improbabilidad del recurso fuera del ámbito familiar: *“(...) suponiendo que no fuera de dentro de la casa, ¿quién te iba a socorrer con eso?”*

Lo que interesa es comprobar la existencia en torno al tema de una dialéctica de santo y demoníaco que no es ajena, sino por el contrario común, a lo numinoso, a lo que es a un tiempo salvación y condena, amenaza y esperanza, salud y muerte⁷.

D.2. Ritos de noviazgo y de matrimonio

En los años que transcurren entre la pubertad y el inicio de relaciones formales de noviazgo, los jóvenes habitantes de Caprés permanecían teóricamente (y creemos que tam-

⁷ La descripción más interesante del concepto “numinoso” al que nos venimos refiriendo con frecuencia aparece en la obra de R. Otto, *Lo santo (Das Heilige)*, trad. al español de F. Vela en Alianza Ed. Madrid, 1980.

bién en la práctica) bastante ajenos a los contactos entre los sexos. Nuestros informantes sólo nos han hablado de algunos juegos y costumbres relativos a predicciones sobre la identidad de la futura pareja sexual o el uso de oraciones para buscar novio. Más abundantes y prolijos son los detalles acerca de las costumbres practicadas para el inicio de una relación formal de noviazgo, algunos hábitos que podríamos denominar “de galanteo” durante el mismo y numerosos e interesantes datos acerca de la petición de boda y algunos aspectos relacionados con ella.

D.2.1. Juegos de amor. Ritos de adivinación

De entre los primeros, hemos de señalar algunas costumbres que mencionamos brevemente:

A) JUEGOS DE PREDICCIÓN

En las “*alumbrás*”, “*lumbrás*” u hogueras de S. Juan se realizaban juegos destinados a conocer el nombre o la personalidad del futuro novio de la joven. Se liaban unos papelillos que contenían los nombres de jóvenes participantes en el ritual. Esos papelitos eran guardados por una chica en una bolsa. En otra bolsa se depositaban los nombres de las chicas concurrentes al juego. Hay que destacar que únicamente podían participar en este ritual las solteras, si bien la que dirigía el juego podía ser una casada. Posteriormente se pretendía vincular un “*acertijo*” o prueba con un nombre determinado. En realidad, nuestros informantes no recuerdan demasiado bien los pormenores del “juego”, pero de su relato parece desprenderse con claridad la idea de que las fuerzas ocultas que se desencadenaban en la noche de san Juan intervenían para reunir las parejas que se prestaban a él.

B) FÓRMULAS DE CONSECUCCIÓN DE NOVIOS

Sólo se conserva el recuerdo vago de algunas oraciones dirigidas a S. Antonio, pero apenas nada del tenor literal de éstas.

Las despedidas de soltero son una adquisición moderna que nunca existió en la sociedad tradicional de Caprés.

D.2.2. La presentación del novio

En primer lugar, diremos que en Caprés no existió costumbre de origen endogámico parecida a la que en otras regiones de la geografía peninsular se denomina “pagar el piso”, o la “patente”, “el pijardo”, “la ronda”, etc.... es decir, establecer un cierto ritual hacia los jóvenes que se acercaban, procedentes del exterior, a pretender muchacha en la pedanía. Ciertamente, un examen atento de los apellidos que se dan entre las familias de la aldea nos

muestra que la práctica endogámica grupal fue la norma que se siguió habitualmente: la mayoría de las familias están emparentadas entre sí; Méndez, Herrero, Alacid, Bernal y alguno más son los apellidos de más del 90 por ciento de los vecinos. Y, según nuestros informantes, siempre fue así. Pero un núcleo con los escasísimos recursos demográficos de Caprés, enclavado además en un contexto geográfico y cultural, en el que los citados ritos endogámicos se extinguieron hace tiempo, no pudo nunca permitirse establecer barreras ante los extraños. Naturalmente, existió entre los jóvenes de la localidad una cierta desconfianza hacia estos pretendientes, pero su ingreso en la comunidad no estuvo nunca reglamentado. Uno de nuestros informantes, natural de Abanilla (es decir, forastero en Caprés) nos indica que “...*siempre se les tenía una cierta hincha*”, a veces se les hacía alguna broma pesada, como ponerles “*una cuerda atravesá en el camino, pa que cayeran*”, pero el asunto se normalizaba pronto y, como hemos dicho, no era sistemático.

Para expresar el novio sus intenciones ante la casa de la novia existieron diversos rituales o costumbres que facilitaban la comunicación por medio de un código consuetudinario. Este código además evitaba malas interpretaciones y disgustos y garantizaba en definitiva la prudencia y las formas educadas de comportamiento y convivencia y también la intimidad.

Nuestros informantes han oído hablar de una de las formas de acercamiento o solicitud aceptadas en la comunidad en otros muchos lugares, y que consistía en que el novio introdujera una porra dentro de la casa, a través de las gateras de las puertas. Si dicho instrumento, con aspecto fálico, era devuelto al exterior significaba que las pretensiones del aspirante habían sido rechazadas. Si la porra era retenida el joven albergaba esperanzas de ser bien recibido por la novia y por el padre. Este procedimiento (conocido en muchos lugares como “*porra dentro, porra fuera*”) se recuerda, no obstante, en Caprés sólo por referencias más o menos lejanas de antepasados. Alguno de nuestros informantes más anciano no recuerda que tal se hiciese en al aldea, lo que nos lleva a pensar que acaso nunca fue utilizado en ella, o cayó en desuso hace mucho tiempo.

La costumbre más seguida consistía en pisarle el pie el novio a la moza: “...*cuando querían echarse una novia, pisaban el pie a la moza. Si ella le quería, el novio le pedía permiso al padre para entrar a la casa.(...) Porque me acuerdo yo que decía mi padre: “Oye, ¿cuándo te echas novia, cuándo le vas a pisar el pie a la moza.”* El lugar en el que se practicaba este rito podía ser cualquier ocasión, casi siempre pública, en la que los jóvenes estuvieran suficientemente próximos: “*A lo mejor está así en reunión y le pisaba el pie*”. Si la moza sonreía o hacía ver al pretendiente, mediante algún gesto alentador, su satisfacción o aquiescencia, se iniciaba un tímido acercamiento, que no podía considerarse aún un noviazgo. Éste sólo se iniciaba cuando el joven comenzaba a entrar a la casa de la chica, pero “*A veces estaba bastante tiempo sin entrar*”. Así pues, al novio no le era posible acceder al hogar de la novia sin haber pedido formalmente permiso al padre de ésta. Para obtenerlo, el galán debía esperar a que su amada obtuviera del padre el beneplácito para concertar una cita entre ambos varones. Solía ser condición ineludible para ser admitido a tal entrevista

que el joven “*estuviera fuera de quintas*”, es decir, con la vida ya resuelta y sin obligaciones en el exterior de la comunidad. Se garantizaba así la sinceridad de los sentimientos del mozo, su vinculación a la tierra y el cumplimiento de su promesa de amor. El propósito del encuentro estaba claro, pero probablemente la novia no lo explicitaba abiertamente; esto era un tema que correspondía resolver a los hombres... Por eso no quedaba ahí la cosa. Una vez obtenida la aquiescencia paterna y concertada la fecha y hora de la cita, el novio debía acudir a la casa del futuro suegro para, a su vez, pedir formalmente el permiso que le facultara para acudir regularmente a visitar a la joven, para quien esta primera visita del novio solía representar un trance tan embarazoso que raramente estaba presente en su desarrollo: “*Cuando el novio le decía al suegro que se quería casar, esa noche la novia no se presentaba, no se presentaba...(...) Le daba vergüenza y se acostaba y el novio se marchaba al rato*”.

Esta entrevista entre el joven y su futuro yerno, que, como hemos visto, era interpretada como muy importante, era sólo uno de los primeros requisitos que había de reunir la pareja para ser admitida, años más tarde y después de pasar por una serie prácticas más o menos ritualizadas, en el seno de una nueva categoría de personas: los casados, ya adultos y en posesión de privilegios de los que no gozarían hasta entonces.

D.2.3. Costumbres del noviazgo hasta la boda

El acceso a la intimidad del hogar de los padres de la novia no implicaba, por otra parte, efusión en el contacto físico ni abierta expresión de los sentimientos, ya que los novios debían permanecer recatadamente separados, sin tocarse y casi sin hablarse mientras permanecieran juntos, en la habitación de la chimenea. Los padres estaban siempre presentes y se interponían, a menudo incluso físicamente, entre los jóvenes. Los novios habían de estar “*...separaos. Yo no sé cómo se podían querer. Se conoce que se querían na más que de verse. ¿Sabe?*”.

A) LA MORAL DE LOS NOVIOS

En la aldea se valoraba mucho que los padres se hubieran casado “*como Dios manda*”. Se solía afirmar que “*para casarse había que ser como las cluecas (gallinas)*”. Había que “*buscar huevos de raza*”. Además de casarse los padres por la Iglesia, se anotaba como signo favorable el que el matrimonio “*no hubiera tenido pelea ni redencillas (rencillas) de ninguna clase con los vecinos*”. Todos estos precedentes morales y de comportamiento socialmente admitido para los novios, eran elementos inmejorables para augurar un feliz y próspero matrimonio: “*los novios tienen que ser como los huevos que se buscan para lluecas*”.

También se valoraba socialmente que “*la mujer fuera pura a la iglesia*”: “*la honradez de la mujer se valoraba mucho*”. Igualmente, cuando una novia indicaba quién era su

pareja, el mejor halago que podía recibir era que le comentaran: *“de buena raza viene”*. En cambio, si el novio distaba de alcanzar el modelo ideal, los vecinos no comentaban nada delante de la novia por respeto y mantenían silencio. Pero por *“detrás”* todos comentaban lo desafortunado de su decisión con cierta conmiseración y pena, ya que se consideraba que la novia sí respondía a la norma aceptada por los vecinos. El novio en ese caso era considerado como un *“maleante”*.

Las rivalidades entre posibles pretendientes no eran frecuentes, ya que *“la vida estaba tan achuchá”* que los novios que lo eran durante muchos años acababan indefectiblemente en matrimonio. Si acaso quedaban *“mal y se peleaban”* a esa novia le podía *“salir otro novio otra vez porque como no estaba la vida como hoy está, no estaba la vida tan achuchá, sabían que no estaba la novia ni tocá, ni besá ni de ná”*. Con ello la informante indicaba que la joven permanecía con los requisitos intactos y necesarios para atraer a otro mozo y contraer matrimonio. Los besos y los abrazos prematrimoniales no se concebían siquiera. Tampoco, mientras durara la relación de noviazgo, se daban la mano en la calle o en la casa de los padres. Las caricias no existían, al menos en teoría.

Esta aparente falta de contacto físico también se daba entre amigos de distinto sexo y que no mantenían relaciones salvo las de la más estricta amistad. Esa separación de cuerpos se mantenía incluso tras largos períodos sin haberse visto o sin hablarse. Los amigos de distinto sexo no podían utilizar otra cosa que la palabra: *“antes dar la mano a una joven parece que entraba raspa”*, comentan con risa los varones de Caprés cuando hablamos con ellos. Hoy día los ancianos consideran ya ridículo ese tabú. E incluso se lamentan ahora de aquella situación y exclaman algunas mujeres: *“¿Cómo sabía esa mujer si le convenía o no ese hombre?”*, refiriéndose a la ausencia de contactos físicos, a las dificultades para hablar los novios y amigos y a la prohibición de expresar sentimientos en intimidad.

B) EL ATUENDO DE LOS NOVIOS

Las fechas de visita del novio solían estar más o menos reglamentadas y también lo estaba el atuendo que debía portar el novio en cada una de ellas: *“...ir el novio a ver la novia, jueves, domingo, con sombrero y blusa gris y un pantalón de pana negra. De eso sí me acuerdo”*. Pero lo que resulta verdaderamente curioso era la costumbre de los varones, bien atestiguada en Caprés, de acudir a las citas portando una escopeta: *“Entonces el novio iba a ver la novia y llevaba escopeta. Tos los novios llevaban escopeta entonces cuando iban a ver a la novia. Llevaban su escopeta”*. Es decir, el novio se presentaba desplegando ante su prometida no sólo los vestidos de gala, signos más o menos comunes de su masculinidad, sino también la escopeta, símbolo inequívoco de su rol sexual y social, haciendo ostentación clara de su condición y propósito ante la familia en la que se va a integrar, pero también ante el resto de la comunidad. Cuando, con el transcurso de los años, la costumbre se transforme, la escopeta será sustituida por un garrote, cuyo significado, creemos, es

idéntico. *“Se perdió esa costumbre; después iban con chaqueta y un garrote. Después ya llevaban garrote, ya no llevaban escopeta. Y una bufanda de atracán al cuello. Ahora no llevan nada”*. Sólo muy modernamente ha desaparecido por completo esta práctica y el tono que emplea nuestra informante al pronunciar la última de las frases es indicativa de su opinión, resignadamente desaprobatória.

D.2.4. En torno a la boda

A) LA PETICIÓN Y LA DOTE

Tras un período de noviazgo, por lo general largo, llegaba el momento en el que la pareja decidía que había llegado el momento de la boda. Correspondía entonces hacer, una vez más, la petición formal: *“...cuando pensaban de casarse, el padre del novio venía a la casa la novia y entonces le daba una cantidad a la novia, que si compraba un regalo, si compraba otra cosa ¿no? Un recuerdo, un obsequio ¿no? Le daba dinero. Unos le daban más, otros menos ¿no?”* Esta costumbre de dotar a la novia en metálico es lo suficientemente antigua como para que la mayor de nuestras informantes sólo recuerde haber sido testigo de ella en sus años de niñez: *“...pero me lo contaba mi padre y más, que yo era pequeña y lo sabía.”*

B) LA ELECCIÓN DEL DÍA DE LA BODA

Lo ideal era casarse para la Pascua *“por aprovechar, porque tenían más cosas hechas de Navidad”*, refiriéndose los informantes a las provisiones de víveres y a los festejos preparados. De esa forma, los novios, en el inicio de su convivencia y en el comienzo de su vida cotidiana y doméstica, podían adaptarse durante un período a las necesidades propias de la nueva existencia y podían organizar con más tiempo y seguridad su andadura como pareja. Durante unos días comían con los padres y los amigos íntimos, se ahorraban recursos y se preparaban para su nueva condición. No obstante, es posible que pudiera haber existido la creencia de hacer coincidir el matrimonio humano con el nacimiento del Niño, como una forma de propiciar la fecundidad y la prosperidad de la nueva familia. Si el arquetipo de la Familia Sagrada era el ideal, lógico sería que la nueva familia humana se forjara en Navidad. Se desaconsejaban los días de martes para casarse y se relata un poemilla en el que se prefiere el domingo para celebrar el matrimonio:

*“Cásate, Juan, el Domingo
y el Lunes serás casado
y el Martes preguntarás
¿ande venden pan fiado?”*

La explicación de esta estrofa nos la proporcionó el propio informante: *“como había tanto hambre... porque no había un duro...”*.

También se nos aclaró que las parejas que *“dependían de un duro”* se casaban de mañana mientras que las que *“dependían de una peseta”* se casaban de noche. Eso era *“siempre, siempre, así”*, estableciéndose una interesante división según el poder adquisitivo. El casarse por la tarde significaba que los novios se ahorraban el convite ya que sus escasos recursos no les permitían invitar a todos sus allegados y amigos. En efecto, el que se *“casaba de mañana”* tenía que hacer primero el *“refresco”*, luego preparar un baile y por último organizar la comida. Quien celebraba el matrimonio ya próxima la noche le bastaba y sobraba con un *“refresquico”*. El *“refresco”* se tomaba en casa del novio y la comida en casa de la novia, aunque los gastos del refrigerio o de la comida se compartían por parte de las familias de ambos cónyuges.

El martes era *“un día malo”* para casarse ya que se decía que los niños nacían *“sin orejas”*.

El refresco tras la boda en la iglesia consistía en buñuelos, fuentes de azúcar, fuentes de miel, vino, cascaruja, torraos, cacahuets... La comida, en cambio, era a base de cocidos, rellenos y carne frita.

C) LOS AJUARES DE BODA. EL TOCADO

Una vez concertada la boda, las respectivas familias habían de encargarse, si no lo habían hecho ya, de adquirir algunos objetos imprescindibles para la vida en común de la pareja, así como las vestiduras que los novios habían de portar el día de la ceremonia: *“Entonces los padres hacían el derecho que pertenecía de comprar los muebles. El padre del novio le compraba el traje de novia. Y la novia le compraba al novio la camisa del novio. La forma de los trajes respondía a una tipología que variaba poco de unas parejas a otras:*

“Entonces cogían y hacía una camisa. Le decían de novio ¿no? Era la camisa. La muchacha que se iba a casar el (.../...) ponía un pechero así que subía al cuello y to eso llevaba unos pomos de basticas pequeñas, así pequeñas pequeñas, a pomo llevaba, a cada lao llevaba pos... pos las docenas, de basticas cihíticas así, unas piedras, cosío así a máquina, y esto era un círculo, ¿no?, un círculo que llevaba la camisa. Tos se casaban así con esas camisas (...) También le compraba el sombrero negro, calcetines, los hacía ella con unos moldes y además unos pañuelos y... los calcetines los hacía ella, y unos pañuelos y ropa de interior. Los padres le daban animales y le ponían (¿guiso?), aceite, harina en la casa de los novios. Quie decir que ya les ponían comida allí pa empezar”. Este primer aprovisionamiento corría a cargo de ambas familias”. En cuanto a los trajes de novia *“...eran negros, largos y en el pecho llevaban azabaches negros. Una mantilla, con una teja a la española”*. Estos azabaches eran *“...como si fuera unas fundas negras y se hacían unos bordaos en la pechera de los trajes de novias, en las bocas de mangas y entonces se*

ponía una cosa así de azabache, que paecían granicos de trigo,(.../...) y iba haciendo como si fuera una cadena, y eso iba haciendo el bordao. Es decir, no era bordao de bordao. Era bordao de azabache. Es icir, ahora mismo enhebraba la aguja ¿no?, y lo enganchabas en una parte de la pechera ¿no? y entonces metías un azabache que era pequeñico como un granico de trigo que llevaba un (.../...) dentro, enmedio, dentro. Y entonces le metías el azabache a la aguja y llegaba a la cuenta del hilo de la aguja y entonces dabas un punto y metías un azabache, y con eso hacías unas rosas en las pecheras y to eso. Azabaches. Y otros ponían antijuelas. Antijuelas eran como unas fundas, que yo las conocí, unas puntas, pero llanas, no eran fundas de estas que se hacen como las camisas. No era como las fundas de los botones de las camisas, no. Eran antijuelas, unas cosas redondas pero finas, finas, y llevaba dos agujericos. Igual que esas pero también se hacían ramos con eso. Con las antijuelas, sí...”

D) LA PREPARACIÓN DE LA CASA

En Caprés el acceso de la novia a la casa (o la cueva) que iba a constituir su hogar estaba vedado hasta después de la ceremonia. La organización de los enseres domésticos dentro de la vivienda del futuro matrimonio corría a cargo de ciertas mujeres, por lo común expertas en la materia, que se encargaban de lo que los aldeanos denominan “parar” la casa. *“Ahora, las primeras que están poniendo la casa cuando se van a casar son las novias, pa decir “a mi gusto pon esto así, porque luego te lo vi a desbaratar”. Y tenían razón. “Esto lo quiero así. No me lo ponga ahí porque mañana te lo vi a desbaratar y te vi a dejar en ridículo”. Pos entonces no. Entonces iban unas mujeres a preparar la casa ¿sabe usté? y la novia allí no se presentaba hasta que no estuviera casá”*. A nuestro juicio, este procedimiento encierra, al menos, dos significados interesantes: por una parte, demuestra que el espacio que será el hogar conyugal es concebido como cualitativamente diferente del resto y está reservado exclusivamente a quien haya adquirido, a través del rito matrimonial, reforzado por otras costumbres que describiremos a continuación, las condiciones espirituales apropiadas para poseerlo. Por otra parte, la intervención de las mujeres (casadas, por supuesto) en la ceremonia de “parar” la casa de la novia, representa probablemente una suerte de rito que está destinado a formalizar la admisión de ésta entre aquéllas. Por eso, aunque, a la luz de la experiencia “moderna”, nuestra informante (Paca Méndez) dice que “tienen razón” quienes opinan que la novia debe al menos dirigir la organización de la casa según sus propios gustos, ella misma fue una de las encargadas frecuentemente de preparar casas, y, muy especialmente, de hacer la cama de la novia. En efecto, según Jacinto, quien más se dedicaba a estas tareas, era una hermana de Paca: *“Pos aquí la que más lo hacía era tu hermana (se dirige a la Sra. Paca Méndez), que era una tía mía, y es la que más, incluso mi casa la paró ella, la de mi chiquilla la paró ella...”*; pero la propia Paca matiza: *“...es que mire, antes iban unas mujeres (a preparar las casas) y yo me daba cuenta de que lo que*

hacían pos no lo hacían...(a su gusto) (...) iban muchas pa hacer las camas ¿no?, y hacían las camas, los bordes ovalaos y yo ya quité esa costumbre de hacer así las camas. Yo cogía, cuando yo he hecho la cama tuya y he hecho la cama de..., de quién más, la de Pata negra y la del Perulo, y en Fortuna me llamaban, cuando yo estaba en Fortuna (...) cogía y ponía la manta, la manta, la ponía encima la cama, la manta, y entonces cogía, midía de extremo a extremo de cama y de extremo a extremo de larga y entonces iba, doblaba así, esta parte así, aquélla pa acá y ésta así. Luego a pulso me ayudaba, éste me ayudó a la de (.../...) ¿te acuerdas?, y mi hermana ¿no estabas tú allí? Entonces cogíamos entre dos, cogíamos, le dábamos la vuelta y entonces se quedaba la cama pará. El borde no era ovalao, porque el borde de la manta quedaba, como si dijéramos esto, no era ovalao. Y yo digo "Señor, pos si se hacen las camas de otra manera". Y ya, yo ya las que fui haciendo después ya me llamaban a mí. Y en Fortuna me llamaron muchas veces".

Desde luego, la existencia de dos mundos diferenciados (el de antes y el de después de la boda) queda atentiguado en otros muchos momentos de nuestras entrevistas. Baste recordar cómo determinadas informaciones se nos proporcionan "sólo porque estamos tos (los presentes) casaos" o que los jóvenes (especialmente del sexo femenino) son excluidos sistemáticamente de cualquier ámbito en el que se traten temas relacionados con asuntos sexuales, como es el caso de determinados juegos de los que tratamos en su momento.

E) LA BENDICIÓN DE LOS NOVIOS

"Cogía la madre antes de casarse, y aquella noche ya no veía (el novio) a la novia, esa noche ya no podía ir a la casa de la novia. Y entonces la madre sacaba una silla y la madre detrás, el novio se arrodillaba (encima de la silla) y la madre detrás echándole la bendición. Le decía "Dios te haga feliz, hijo mío (...) Y entonces se santiguaban. La madre y el novio". Así describe nuestra informante en rito que tenía lugar la noche inmediatamente anterior a la celebración de la boda en el domicilio de ambos contrayentes ("...La madre se la echaba también a la novia"). Al parecer era también costumbre que las madres bendijeran con un poco de agua en la mano el lecho conyugal donde iba a yacer el nuevo matrimonio. El asperjar la cama se hacía delante de la hija y el gesto se acompañaba con signos de la cruz y algunos rezos católicos.

F) LA CEREMONIA Y EL ACOMPAÑAMIENTO

Era el novio con todo su "acompañamiento" el que iba a sacar a la novia de su casa para conducirla al templo. La novia debía permanecer en su casa, con sus padres hasta que su futuro marido la extrajera del hogar originario y la llevara al que iban a compartir. Ese ceremonial se llamaba "sacar la dama" o "sacar la reina".

Con frecuencia se arrojaba arroz a la pareja cuando salía del templo, recién casados. “*De antiguo*” se echaban plantas y flores a los rostros y cabezas de los jóvenes esposos, en especial alábegas o albahacas.

Otra costumbre era tratar de romper la mantilla de la novia tras la salida de la iglesia y de celebrarse con “*éxito*” el matrimonio en el templo. Ese asalto se realizaba durante el trayecto de Fortuna hacia Caprés; las chicas eran las que tenían como misión ese ataque a la novia. La mantilla era siempre de color negro.

Después de la ceremonia religiosa, el cortejo regresaba a pie a la pedanía, dando constantes muestras de alborozo y regocijo: “*Los padrinos compraban cohetes, que venía tirando el acompañamiento detrás de los novios dende Fortuna andando. Decían “Siempre vivan los novios”. También compraban los puros. Las madres y más mujeres se quedaban preparando el refresco y la comida. Cuando llegaban los novios de Fortuna salían las madres a recibirlos y allí se abrazaban. Las madres lloraban mucho*”.

Como se ve, la madre de la novia no acudía a la iglesia, sino que permanecía en la aldea, preparando el convite junto a algunas allegadas y amigas. Las demás mujeres invitadas formaban parte del acompañamiento: “*No, no, la madre nunca iba. Las madres se quedaban a guisar. Y algunas mujeres. Pero otras mujeres iban. Las muchachas jóvenes, y los mozos y to eso iban a Fortuna. Y los padrinos compraban, que entonces le icían los compadres, compraban los cohetes y compraban los puros pa repartirlos en el refresco. Y entonces dende Fortuna aquí Puuu, vengan cohetes, “Vivan los novios”. Ya, me acuerdo yo, que eso también te acuerdas tú que icían “Ah, ya vienen los novios por las Ollas, ya vienen los novios por los Baños, que vienen tirando cohetes*”.

G) LA COMADRE DE MISA

Hemos mencionado en el apartado anterior al padrino de la boda como compadre, pues éste era el nombre que el tal recibía hace unas cuantas décadas. Entre sus obligaciones se contaba la compra de cohetes para amenizar y hacer notar el paso del cortejo nupcial, y cigarros para regalar durante el refresco. Su correspondiente femenino era la llamada comadre o *comadre de misa*, la madrina de boda, que tenía como cometido fundamental, que sepamos, propiciar la felicidad de la nueva pareja, retirando parte del tocado de la novia: “*...la comadre, es la madrina, pero era la comadre, la comadre de misa, la que le daba la misa, era la costumbre de antes de separar, antes de que se fueran los novios a su casa, le quitaba la mantilla y la teja. Decían que así serían felices. Y eso es verdá que lo hacían, eso lo he visto yo hacerlo...(...) La comadre de misa, quie decir la que le dio la misa, la madrina. La madrina de boda, que le pongo comadre por que yo pongo como estaba entonces. Entonces antes de irse, que hacían el baile, hacían la comida, y después del baile, ya cuando se iban los novios, pos entonces la madrina entraba a una habitación de donde estaba el baile, o en la casa de la madre de ella, entonces entraba en la habitación, le*

quitaba la teja, le quitaba los agujones, y le quitaba la teja y le quitaba la mantilla... Eso era a la novia, y al novio era la bendición”.

D.2.5. Otros ritos de fertilidad en el lecho

También era costumbre que el acompañamiento de los novios, con el pretexto de ver y curiosear la nueva casa, se infiltrara en el hogar de la pareja y entrara en la habitación de la alcoba. Allí a las sábanas se les hacía la “*petaca*” de tal forma que los novios encontrarán un obstáculo para acostarse. También los jóvenes amigos se arrojaban sobre la cama y la deshacían entre luchas simuladas. Eso era “*jugando*”: “*Cuando iban a poner la casa y hacían la cama de los novios le hacían petaca. Porque entonces era cama de hierro y llevaba abajo unas rulas, unas rulicas que la corrías la cama sin moverla, sin desbaratarla, la corríamos donde queríamos (.../...) y también les ponían debajo de las rulas les ponían trampas... Es decir, también era frecuente poner frenos en las ruedas o “rulicas” de las camas o para que ésta “no rulara”.*

D.2.6. Matrimonios de viudos. Las cencerradas

Uno de los fenómenos más interesantes en las costumbres de matrimonio, común por lo demás en la mayor parte de los grupos sociales de la época, se producía cuando contraían esponsales una viuda: tenía lugar la llamada “cencerrada”, es decir, un concierto burlesco que se ofrecía junto al domicilio de los recién casados, con profusión de cantos alusivos a éstos y acompañamiento de pitos, tambores, palos, cencerros, etc... Su principal misión parece haber sido ejercer una suerte de censura social informal, que disuadiera a los viudos de sus eventuales ideas de contraer nuevas nupcias. Probablemente tal actitud hostil guarde relación con dos circunstancias que pueden derivar de estos enlaces: por una parte, cuando los viudos tienen una edad avanzada, sus expectativas de reproducción (que es uno de los elementos fundamentales en la justificación del matrimonio en estas comunidades) son prácticamente nulas. Por otro lado, de existir, esas expectativas complican la transmisión de la herencia, implícitamente acordada en el contrato matrimonial primero, lo que suele provocar la animadversión de los beneficiarios, amenazados por las segundas nupcias.

En un principio, parece que las “cencerradas” de Caprés sólo se aplicaron a aquellas mujeres viudas que se atrevían a contraer matrimonio, fuera con soltero o con viudo. Con el transcurso del tiempo, la algarabía de golpes se extendió también a toda persona que osara transgredir esa costumbre de celibato tras el óbito de uno de los esposos.

En la cencerrada o concierto descomunal de cacharros metálicos y de coplas alusivas al sexo y a los defectos del matrimonio, sólo participaban los chiquillos de la aldea y los jóvenes. Solían portar, como hemos dicho, “*tamborines*” y latas viejas, cencerros de vacas y cabras, pitos, cacharros de cerámica, etc... Acudían en tropel a las ventanas y puerta de la casa del matrimonio con un viudo y allí no cejaban en su empeño de armar ruido hasta que

la pareja no saliera a abrirles la puerta e invitara a los alborotadores a beber o a comer algún dulce o cosa sabrosa, si bien no siempre acababan bien las cosas, pues con el barullo, se entonaban coplas que podían alcanzar el rango de hirientes y claramente ofensivas:

—“¡Señores!
—¿Qué?
—¿Sabéis quién se casó?
—¿Quién?
—El hijo de...
Que sigan los tambores!”

Y todo era un continuo atronar, ante la desesperación de los cónyuges que veían alterada su paz.

La sátira proseguía “y *redoblaban a porfía*”:

—¡Arto!
—¡Señores!
—¿Qué?
—¿Sabéis quién se casó?
—¿Quién?
—El hijo de...
¡que siga el bote!

Y entonces las latas sustituían a los tamborines.

A veces estas manifestaciones “*acababan a palos*” pues se mezclaban problemas de herencias y “*porque hacía muy feo que se casara una mujer de segundas*”, decían los viejos. “*como ustedes lo van a comprender. Un hombre no podía estar sin casarse tras enviudar. Una mujer sí se podía pasar (sin casarse) porque un hombre no puede fregar, ni lavar, ni hacerse la comida, ni asearse, ni coserse...*”

D.2.7. “Llevarse a la novia”⁸

Cuando la situación económica de las familias de determinadas parejas de novios no era muy próspera y, en consecuencia, el matrimonio no se podía celebrar con manifestaciones externas vistosas, ya que los gastos resultaban prohibitivos para sus economías paupérrimas, los jóvenes podían optar por el “raptó” o huida hacia las cuevas y montes del entorno de Caprés, “*lo mismo que los pájaros*”. Allí permanecían, a veces hambrientos y con frío, durante uno o dos días, hasta que regresaban de nuevo a la aldea. Sin probar bocado y sin abrigo, con el ánimo contento por la aventura, los jóvenes ya nunca se separarían, pues ante

8 J. FRIGOLÉ REIXACH, *Llevarse la novia. Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*, Barcelona, 1986.

la comunidad habían manifestado y expresado de forma contundente sus deseos de convivencia.

Este recurso de la escapada se aplicaba también cuando una de las dos familias se oponía a la boda por cualquier razón o circunstancia (diferencias económicas, rivalidades personales...).

Aunque muchos padres exclamaban en público que matarían a sus hijos cuando regresaran, dentro de su corazón aprobaban o admitían ese último recurso usado por los jóvenes. En su fuero interno celebraban con alborozo que, impulsada por las circunstancias, la boda se realizara por fin. Lo normal era que imperara la buena voluntad de las familias de los fugados. Ambas, “*ponían aunque fuera un vasico de vino y dos plasticos de oliva*” para que los esponsales se celebraran con cierta dignidad y alegría. En caso de que la economía familiar no fuera de la más absoluta pobreza, se aportaba un cordero, buñuelos y garbanzos. El ajuar podía ser obtenido también entre el vecindario si la situación era apurada: camastro de “*tablao*”, colchón de hoja de caña o de albardín, “*seis*” sillas, una mesa, una mecedora, una “*docena*” de platos “*y pare Vd. de contar*”. De ropa se solían llevar los novios cuatro juegos de cama, dos repuestos de ropa y tres o cuatro toallas.

Hemos de decir, por último, que creemos innecesario entrar en especulaciones sobre el sentido de todos y cada uno de los ritos o costumbres que venimos describiendo en las últimas páginas. Hemos llamado la atención del lector sobre los que consideramos, desde nuestro punto de vista, más interesantes. Otros son tan archiconocidos que no necesitan explicación y, en general, hemos de decir que los significados que podemos atribuir a las conductas descritas fueron probablemente desconocidos para sus practicantes. Desde el punto de vista de éstos sólo había, probablemente, una razón de peso para su ejecución: con ella se seguía la tradición, es decir, reproduciendo ritualmente las conductas de los antepasados en ocasiones similares, se intentaba asegurar el buen fin de la empresa matrimonial.

La mayor parte de las actitudes relacionadas con el noviazgo y el matrimonio, singularmente las que son alusivas a la moral del noviazgo o de las relaciones entre los sexos en general, así como los asuntos relacionados con la reproducción, forman la parte sustancial del trasunto sociológico que encontramos en el folclore oral de la aldea, como podrá comprobar el paciente lector que lea las páginas que le dedicamos.

D.3. Ritos en torno a la muerte

La muerte es el tránsito definitivo. Evitarla es un empeño inútil en que se empecina la Humanidad desde que adquirió su conciencia, y la evidencia de su inevitable fracaso, pese a algunos éxitos parciales que jalonan los avances de la ciencia médica y que sólo han con-

tribuido a retrasarla, la convierte en la prueba suprema, ominosa y siniestra, pertinaz y triunfante.

En torno a la muerte se hace más densa la concentración de pautas ritualizadas, pero todas ellas suelen presentar un componente mayor de aceptación y temor que de prevención y soslayo. Como veremos a continuación, en Caprés la muerte se presiente, pero los presagios no inducen a ninguna otra acción que intentar reconfortar el espíritu del agonizante y sus deudos, probablemente con la convicción de que este es el único lenitivo aplicable.

Por otro lado los comportamientos del ritual funerario tras el óbito, desde el entierro hasta el luto, guardan una relevancia social verdaderamente notable. El funeral de un vecino impone la puesta en marcha de los mecanismos de solidaridad, mide el grado de integración del fallecido evidenciándolo en la ceremonia del entierro (y no sólo por lo multitudinario que resulte el acompañamiento) y en la duración y extensión del luto: despierta el sentimiento de comunidad haciendo a todos partícipes del dolor de los más allegados y contribuyendo en la medida de lo posible, como veremos, a remediar la situación en que quedan los familiares cuando el finado ha sido un elemento fundamental para el sostén económico de los suyos.

Los ritos, en última instancia, resultan también esenciales para garantizar que los muertos no perturban la existencia de los vivos, que su celo de los que quedaron o su resentimiento porque aquellos incumplieron alguna de las cláusulas comprometidas en el testamento o torcieron su voluntad expresada en vida, no se traduce en agresiones de ultratumba.

D.3.1. Presagios

El presagio, como ya hemos dicho, cumple la función de avisar de la muerte, no de evitarla. En líneas generales las premoniciones en Caprés se presentan por medio de signos que se advierten en el comportamiento de animales y cosas: *“Aquí en el campo decían que si habían oído ruidos en las puertas, que a lo mejor iba a haber algún difunto.”* *“Cuando aullaban los perros sí, va a haber muerto.”* *“Que cuando la lechuza se oye cantar también se dice que va a haber muerto.”*

Se presenta también el presagio a través de manifestaciones que afectan a ciertas personas que interpretan un papel mediático: *“Había uno en Fortuna que no hablaba, ¿sabe usted? (...) y sabía que había muerto (alguien) en el campo y iba a la casa (de los familiares del fallecido, en el pueblo) y decía que allí bajaba un muerto (indicándolo al parecer mediante gestos).”*

“Mi abuelo Juan (...) estaba labrando muchas veces y decía: «Me voy (...) que ya está muerto» (...). Ya sabía que se había muerto el vecino, y estaba en el campo.”

Paca asegura que semejante facultad se transfiere en la familia generación tras generación: *“Eso era mi abuelo Juan. Pos bueno, pos mi hermana pos ha sacao también la herencia. Mi hermana decía que sabía hasta por la calle que iba a ir (el entierro).”*

Estos “avisos” a veces son menos explícitos y se manifiestan sólo como una desazón que afecta al *medium*. La misma Paca está convencida de haberlas sufrido: “*Yo es que parece que no me deja dormir, peor que una pesadilla, porque las pesadillas está usted durmiendo y yo no estoy durmiendo (en ese trance), estoy despierta (...); que una noche me tuve que levantar y sentarme en una mecedora, que no podía estar en la cama (...). ¡Pos fíjese! (...), pues aún no estaba mi hermano malo (...). Bueno, pues que (...) me vuelvo a acostar (...) y oigo decir: «¡Paca!» (...). A los tres días mi hermano...(murió).*”

Certezas, voces, visiones, insomnios y otros transtornos físicos: “*(...) no podía estar —cuenta Paca de otro caso similar y más reciente—. Que parece que me apretaban.(...) Yo tengo encima de mí un peso. (...) Pos salió este del sábado; se lo dije a este, digo: «Jacinto, acabo de enterarme que acaba d’expirar el Paco; aquello que tenía se me ha quitao»*”.

Certificar la inminencia de la muerte no es, desde luego, vencerla. Pero al menos es una forma de tutearla, de desvelarla, eludiendo en cierta medida la imprevisibilidad que la torna aún más terrible: la dimensión del vidente acerca al grupo a una realidad insobornable y devastadora. Los monstruos que se imaginan son más pavorosos que los que se conocen.

D.3.2. La “hora de la muerte”

La una de la madrugada es la hora fatal. “*También entonces decían los agüelos que cuando una persona estaba muy grave en la cama (...), dice que la hora peor que hay (...) pa una persona (...) es la una. Porque dice que (...), si antes de la una mejora, no se muere esa noche, pero como no mejore es cierto que a la una muere.*” La inflexión del nuevo día es el referente que alienta o reduce las esperanzas del que agoniza. Nuevamente actúa aquí el vínculo de lo semejante: la vida y la muerte, el día y la noche, el individuo y el cosmos. Del comportamiento de uno deriva el que se debe esperar en el otro. Pero al fin y al cabo en las circunstancias a las que Paca se refiere el nuevo plazo, si lo había, solía ser tan sólo una breve prórroga.

D.3.3. Oración “pa bien morir”

Cuando la inminencia de la muerte es evidente el único recurso que queda es la oración. Es el consuelo para el que está por fallecer y para quienes lo sienten. Paca conoce un rezo con una *gracia* especial en estas ocasiones pero que “*ni se lo puedo decir a ustedes (...), ni yo lo puedo escribir.*” Y es que su virtud reside, al menos en parte, en la forma críptica en que se maneja y en el cuidado con que se transmite: “*Tan solamente si la quieren tener en memoria (...) ustedes vienen el día de Jueves Santo y yo se la digo. Antes no se la puedo decir.*” Una precaución que para Paca atiende más al cuando que al quien, o al menos así se colige de la liberalidad con que parece prodigar el texto de la oración entre las vecinas (“*En Caprés se la digo tos los Jueves Santo a todas...*”) y su disponibilidad inicial para comunicárnosla en el día propicio (luego sutilmente anulada).

El misterioso conjuro resulta eficaz a la hora de sosegar los últimos instantes del agonizante: *“Aquí había una vecina (...), ¡madre mía, cuanto sufrir! Ya decían las hermanas: «¡Ay Señor, llévatela ya que no padezca más mi hermana!».* Y entonces tu tía Pascuala (a Jacinto) le dice a toas ellas: *«Pues chica, llamad a la Paca Méndez (...) que tiene gracia».* *«¡Ay, es verdá!».* To fue llegar allí y decirle la oración al oído y muere. Se despenó.”

Pero también es útil para atender los difíciles trances de los parientes más afectados: *“Yo estaba en Fortuna y había un difunto, a lo mejor una madre se le había muerto el hijo, y hay alguna que le daban angustias, ¿no? Pues yo enseguida acudía, la cogía, iba yo así al oído (...) y enseguida (...) despertaba.”* *“La decía la oración tres veces y luego se despertaba.”*, añade Paca en otro momento.

Al parecer Paca probó también su virtualidad para socorrer a accidentados que han sufrido una conmoción, y tuvo éxito.

Ella misma confiesa que este elemento no pertenece a la tradición de la aldea (*“A mí me lo enseñó una señora de Elche”*); como otros ya mencionados, por ejemplo, todos aquellos relacionados con la toponimia que son seudoetimologías o popularizaciones de referencias históricas, habría tenido una oportunidad de sedimentar en el acervo particular de Caprés si su cultura rural no estuviese condenada a la extinción. O tal vez no, precisamente por su carácter foráneo y moderno que acaso explica la resistencia de las convecinas de Paca para aprender la oración: *“Y mire que aquí —se lamenta— decírselo a toas y no querer aprender la gente. La gente no la quiere aprender.”*

D.3.4. Velar al cadáver

El velatorio es la primera manifestación social del ritual de la muerte. Los vecinos acompañaban el cadáver del finado durante la noche previa al entierro: solidaridad con los vivos, pero también con el difunto. La comunidad se despidió de uno de sus miembros y cerró filas frente a lo inevitable. En un trance tan dramático esta solidaridad no es sólo un acto de piedad, sino también la afirmación grupal de la voluntad de sobrevivir, una especie de desafío al destino, ineludible para el individuo pero al que la comunidad planta cara.

Es un tiempo de serio y austero recogimiento, donde no caben chascarrillos ni bromas. Jacinto rechaza tajante esa posibilidad y Paca asegura que los parientes no preparaban refrigerio alguno para atender a los visitantes (*“Ahora ya se acostumbra a darle café con leche”* —dice Jacinto—). Únicamente *“cocían savia (salvia) pa tranquilizante.”*

Jacinto se ufana de que en la aldea la costumbre se mantiene inalterable, incluso en nuestros días: *“Aquí aún sigue con esas normas, aún sigue el mismo respeto. Es una de las pedanías, francamente, que los podemos alabar..”* Y Paca corrobora: *“Sí, no hay otra que vaya más personal.”* *“Muere un difunto —añade el pedáneo— y toda la santísima noche está acompañado de vecinos. Eso se puede alabar esta pedanía.”*

Luego comentan cómo hasta tratándose de difuntos que pertenecen a otra comunidad, los habitantes de Caprés se caracterizan por ser los más asiduos participantes en sus vela-

torios (“(...) *allí estamos los de Caprés*”), y los que mejor cumplen el compromiso: “*Allí en Fortuna va y están (...) a lo mejor hasta las diez, o cierto tiempo, pero como aquí, que se está toa la noche, no. Si aquí alguno se va antes de terminar la noche es porque tienen pequeños en su casa o alguien (...) enfermo.*”

D.3.5. El entierro

La ceremonia o ceremonias del entierro contienen una amplia significación social. El comportamiento es diferente dependiendo de la naturaleza del difunto (adulto, niño o suicida) y del sexo de los participantes.

Por otra parte, la ausencia de cementerio en la aldea condiciona las pautas adoptadas.

A) ENTIERRO DE ADULTOS

Para resolver el problema del desplazamiento del cadáver al pueblo, donde se celebraría la misa ritual y posteriormente el entierro, “*hacían dos haces de cañas, cortadas las puntas (a modo de parihuelas), se las ponían al burro y la riata iba a Fortuna a por la caja. (...) Cuando llegaban a la casa del difunto lo ponían dentro descalzo (...), le ponían cuatro velas (en los ángulos de la caja) y un cazo de sal encima del vientre. Decían que la sal tenía gracia, que no se le descomponían.*” En realidad, este ritual del amortajamiento tiene, en nuestra opinión, tanto o más de profilaxis que de técnica de conservación; la presencia de la sal puede entenderse como elemento protector del difunto en su tránsito al más allá, y también para los vivos que quieren cubrirse de la malignidad del espíritu del fallecido (¿no es posible acaso entender la desnudez de los pies del muerto como un conjuro mágico que pretende privarle de la posibilidad de que camine?).

“*A otro día se llevaban a hombros (al difunto), ya no era en el burro, a hombros. Cuatro hombres se iban relevando por el camino (...), dos alante y dos atrás; (...) cuando uno quería llevarlo hacía así en la caja (la golpeaba con los nudillos), paraban y se quitaba aquél y se ponía el otro.*” Estos formalismos no hacen sino extremar el sentimiento de solidaridad al que aludíamos arriba, en su doble vertiente, respecto al grupo y al fallecido; pero también con relación a este último parece dibujarse en esas actitudes una voluntad de los participantes en la comitiva por ganar su simpatía, la del muerto, exhibiendo ostensiblemente el aprecio que le tienen.

“*El acompañamiento (marchaba) detrás.*” Al llegar a Fortuna (“*Siempre ha sío en Fortuna —donde se enterraba—*”) “*lo dejaban en una casa hasta que venían los curas y los monaguillos o los estandartes para hacer el entierro.*” El difunto de Caprés tenía pues una recepción ritual en los alrededores de Fortuna, como si el mismo hecho de la entrada de un cadáver ajeno en una comunidad extraña requiriese la presencia sacral del sacerdote para neutralizar los efluvios maléficos que le acompañaran. Desde allí el itinerario hasta la iglesia se interrumpía puntualmente: “*Angunos le ponían la mesa en las esquinas (...) de la*

calle pa ir a la iglesia (...). Sí, le hacían tres paradas (sigún la calle en que estuviera el muerto, pues a lo mejor na más le cogía una (en el trayecto))".

Se trata de la misma parafernalia obsequiosa de cara al finado. Quizás, además, la pauta de las tres retenciones pretenda asimilar el contexto al arquetipo sagrado de las tres caídas de Cristo en su subida al Calvario, garantizando en consecuencia la resurrección del difunto. Pero en todo caso es evidente el deseo de los que instalaban la mesa en la puerta de sus viviendas de congraciarse con los vivos y con el muerto.

El responso ("gori-gori") no lo rezaba el sacerdote en el interior del templo. "Antes lo dejaban en la puerta, encima de una mesa o en el suelo (...) y allí el cura les decía el gori-gori y el Padre Nuestro Amén Señor", y una vez concluido "lo cogían otra vez a hombros (el féretro con el cadáver), salían a donde se despide a los muertos", un lugar situado a las afueras de Fortuna, en el cruce del camino que lleva al cementerio, escogido acaso por el simbolismo trascendente de la encrucijada, enclave de trance y por lo tanto, desde antiguo, cargado de connotaciones numinosas.

Desde la Iglesia hasta este punto el cortejo fúnebre invertía su disposición. Si desde su recepción, a la llegada a Fortuna, la comitiva había estado presidida por los sacerdote y monaguillos y constituida a continuación por el féretro y sus portadores, para cerrarse con el acompañamiento (pariente y amigos de ambos sexos), ahora abre la procesión la caja, acentuando este gesto el sentido de desvinculación del grupo y el difunto, y "se ponen de cabecera —de la comitiva acompañante— los familiares".

Además, en esta fase del ritual se producía una curiosa escisión: sólo el acompañamiento masculino acudía hasta el lugar de la despedida definitiva. "Las mujeres entonces volvían a donde había estado el difunto (...) reposando", es decir, la casa donde se alojó al llegar al pueblo, la vivienda de alguien vinculado a la familia o a la comunidad, "porque entonces todo el mundo tenía una casica en el pueblo, o de una prima o un familiar." Allí madre, esposa, hermanas o hijas recibían el pésame de los vecinos del pueblo. Aunque Pepe puntualiza: "El pésame sólo a los hombres." Y es que se refiere a lo que se conoce con propiedad como pésame, una ceremonia reservada exclusivamente a los varones y ajustada también a unas pautas determinadas: "La caja se depositaba en el suelo y quedaba mirando al pueblo." "Y entonces se ponen los de cabecera (...) delante del difunto." Pepe corrige a Paca: "La caja se queda mirando al pueblo y por detrás es donde están los hijos." A continuación, y uno por uno, los acompañantes daban el pésame.

La ausencia femenina en esta ceremonia es un tabú que, como tantos otros, resulta inexplicable incluso para los mismos aldeanos. Podríamos especular respecto a si la exclusión de la mujer encierra un intención profiláctica, bien porque la despedida entraña un riesgo generalizado para las féminas, bien porque ellas mismas sean consideradas un riesgo para la desenvoltura correcta del rito; o tal vez con la oportunidad de un momento como éste para confirmar la estructura sexual del grupo. En cualquier caso aquí, como en el caso de la menstruación, (conciencia de lo femenino como un algo amenazador) está la necesidad

de la pauta ritual valorada en sí misma como el elemento que garantiza la ejecución correcta de una tarea.

Aún queda un epílogo verdaderamente interesante: “*Cuando regresaban del cementerio (los hombres, por supuesto), tenían la costumbre de, en la casa que había reposado el difunto (...) las mujeres compraban pescado y pan, vino y aguardiente, (y) hacían la cena pa’l acompañamiento.*” Se trata de un auténtico banquete funerario reservado exclusivamente a “*todo el acompañamiento de Caprés, no los de Fortuna, los de aquí del campo*”, y en el que la misma condición del menú denuncia su esencia sacral.

El carácter vagamente orgiástico de esta celebración queda en evidencia toda vez que el argumento empleado por el padre de Paca para acabar con la costumbre fue entonces que “*al llevar al muerto al cementerio (...) vamos a enterrar a un vecino, no vamos a una juerga. El que más, el que menos, si tiene hambre que se lleve en su burra (alimento) si va detrás, o se vaya a una taberna.*” El tío Juan Diego interpretaba la costumbre como una excusa inoportuna para embriagarse o reponer fuerzas. Su racionalización dotó de un sentido espúreo a lo que en un pasado remoto fue la penúltima oportunidad del grupo para mostrar su cohesión ante la adversidad suprema y propiciar la vida. Durante siglos la tradición ha mantenido ritos sin semántica, pero valiosos porque dieron garantías al grupo y reforzaron su cohesión. En nuestro tiempo, la necesidad de interpretarlos condujo con frecuencia a conclusiones absurdas y abrió la puerta a la crítica y la erradicación subsiguiente: con ellos no sólo se fue la “superchería”, real o falsamente supuesta, sino que también desapareció la salud psíquica y social que dependía de su repetición.

B) ENTIERRO DE NIÑOS

Los niños y los recién nacidos no son individuos *completos*. Ya hemos apuntado anteriormente que la adquisición de conciencia entre los seis y ocho años daba a las criaturas una nueva dimensión más humana. Los ritos funerarios no hacen sino corroborar este concepto de la infancia como una casi-humanidad al presentar unas circunstancias particulares directamente relacionadas con la edad del difunto.

Así, los abortos y fetos nacidos antes de tiempo no se enterraban en lugar sagrado. “*Eso era que entonces no iban al cementerio a llevarlos. Unos porque no había dinero pa pagar (...) y otros porque no se llevaba entonces.*” Y eso se hacía desafiando disposiciones de las autoridades que amenazaban incluso con la prisión: “*(...) ya empezaban a decir en Fortuna: «Anda que el que (le) nazca un niño (muerto) que no sea de su tiempo y no lo lleve al cementerio y lo cojan, va a la cárcel pa toa su vida.»*”. Las razones económicas que arguye Paca para explicar esta costumbre parecen avaladas en algún caso de niña sietemesina nacida muerta que fue abandonada por la madre en la puerta del cementerio, probablemente con la esperanza de que allí alguien le diese cristiana sepultura.

Pero lo más frecuente en estos casos era, según nos cuenta Paca, envolverlos en un lío de ropa, introducirlos en una caja de cartón y “*como he dicho yo antes de las segundinas o*

parias, (enterrarlos) *en un extremo de la casa y así se quedaban.*” El vínculo que Paca establece entre ambas prácticas acaso es un testimonio indirecto del carácter también mágico de los entierros de abortos; quizás este depósito del cadáver en la vivienda, en un pasado remoto se hiciera con la esperanza de mantener el espíritu del niño malogrado en la proximidad de la madre, aguardando una nueva ocasión en que volverse a encarnar. En cualquier caso nuestra especulación no pasa, por supuesto, de mera hipótesis, no confirmada por los testimonios de los aldeanos que, una vez más, desconocen las razones de sus costumbres.

Así mismo, los niños que, nacidos vivos, fallecían antes de recibir el bautismo, si no experimentaban una suerte similar a la de los anteriores, tampoco compartían la de los adultos: “(...) *los que no estaban bautizados no* (los enterraban dentro del cementerio). *Había un sagrario fuera (...) que eso estaba (...) para desgracias* (eufemismo con el que reemplaza el término suicida) *y pa los niños que no están bautizados.*”

El bautismo integraba al recién nacido en la comunidad, pero no lo suficiente. “*Antiguamente, cuando moría un niño pequeño la caja era blanca*” y no oscura, como la de los adultos. La ceremonia fúnebre al parecer era más sencilla: “*ya iba derecho, lo llevaban a la Iglesia, lo entraban a la Iglesia y allí le rezaban y allí se lo llevaban ya al cementerio*”, sin el ritual del duelo y la comida póstuma.

C) ENTIERRO DE “MUERTOS DE DESGRACIA”

“*Si pasaba alguno de desgracia* (un suicida), *que moría a lo mejor de un tiro o una cosa, o se ahorcaba o algo, (...) no entra al cementerio (...), al sagrario que dicen ellos (...), que estaba bendecido. (...) Lo enterraban en una galería* (aneja).”

La idea es clara. La ortodoxia ceremonial distingue a los miembros de pleno derecho del grupo. Ni las criaturas, por incompletas, ni los suicidas, por heterodoxos, pueden compartir el privilegio de los integrados, aunque estos sean integrados difuntos; los distingos no sólo son un referente para los vivos, sino también una deferencia hacia los muertos, que pudieran estimar como una ofensa verse obligados a compartir sepultura con los que son esencialmente ajenos. La comunidad y sus reglas se perpetúan en el camposanto.

D.3.6. Consideraciones con el difunto

La solidaridad y el miedo son, como hemos visto, los sentimientos que rondan el hecho de la muerte. Ambos se mantienen también tras dar tierra al cadáver, y a veces resulta difícil deslindar en qué medida son independientes o están vinculados. En realidad la solidaridad es, en buena medida, un producto del pavor que provoca en el individuo la conciencia de su soledad y lo desconocido; en sí misma no es sino un mecanismo de seguridad.

El entierro formal del difunto no acaba con los riesgos que amenazan al grupo. Las deferencias con el muerto obligan a observar un riguroso luto en el que, como anticipábamos en páginas anteriores, queda reflejado también el valor social del fallecido.

La duración del luto no es la misma si el muerto es un niño o un adulto, si se trata de un padre o un hermano: “*Cinco años le llevé a mi padre y a mi madre, cinco años de luto; a mi hermano le llevé tres años, a mi hermana le llevé dos años*”, dice Paca. La mujer de Jacinto guardó luto a su padre durante seis años.

El pedáneo advierte que el respeto al difunto era mayor en unas familias que en otras. Paca confirma que ella misma, acorde con tiempos menos escrupulosos, ha reducido la duración del luto en las ocasiones más recientes en que se ha visto obligada a llevarlo: “(...) *a mi hermano le llevé quince meses. Vamos p’atrás.*” Pero el detalle previo de la jerarquización del duelo en función del rango familiar poco o nada tiene que ver con la relajación paulatina de la costumbre.

La manifestación de duelo tenía una doble expresión: por un lado en la indumentaria: los parientes vestían de negro y las mujeres incluso se cubrían con un velo. Por otro lado, “*todos los recuerdos del difunto, de ropa y to eso, los orzaban, lo escondían. (...) Lavaban la ropa y la metían en arcas. Y después, ya cuando se pasaba cierto tiempo, (si) era un padre (el difunto) y el hijo quería romperla (el arca, para sacar las prendas de vestir y usarlas) pos la rompía, porque era de su padre, ¿no? Pero de pronto no.*” Jacinto insiste en que esta práctica generalizada se adoptaba “*no por tenerle aprensión (al muerto), sino por no representarlo yo y acordarme más de él.*” Sin embargo, su intervención viene a corregir el tono de la explicación de Paca, que sugiere justamente lo contrario: que ocultar las pertenencias del difunto, aunque se presente hoy como un afán de evitar el dolor neutralizando el recuerdo, ha sido una manifestación más o menos consciente del miedo a la muerte y al fallecido: “*Ya ve usted si mi hermano iba a morir de enfermedad mala, cuando ha muerto de ochenta y dos años*”, dice Paca para comentar críticamente el gesto del sobrino que se deshizo de las ropas del padre.

El pavor que aquí se entrevé resulta explícito en estos comentarios de Pepe Mollejas, refiriéndose a un difunto más o menos reciente: “*¡Uy!, aquel hombre buscaba por ahí fósiles por el monte. (...) Y han ido a comprárselos y han dicho los nietos que no, que si los venden le podía salir la visión de su agüelo y asustarlos, y no quieren vender.*” Y es que contravenir la voluntad de los difuntos o hacer un uso indebido de sus pertenencias traía aparejado el ganarse su enemistad y quedar expuesto a sus agresiones e importunidades.

El luto impedía también a la familia afectada sacrificar animales y preparar los típicos manjares durante la primera Navidad acaecida tras un fallecimiento: “*como había un difunto en su casa no lo mataba, ni el pavo ni el cerdo. Lo hacían después, cuando no eran fiestas de Navidad.*” La expresión de Paca denuncia la creencia de que el muerto convive con sus parientes más próximos: está en la casa y es una amenaza para los que viven en ella; de aquí todo el conjunto de precauciones. Los vecinos, entonces “*le llevaban presentes (a la familia afectada): pavo, toñas, tocino, morcillas*”, en un ejercicio que podemos interpretar a un tiempo como de solidaridad con los deudos por el tabú y de complicidad con el muerto para ganar su simpatía.

La dimensión social del luto incluye también la paralización temporal de actividades lúdico-festivas (“*Los vecinos respetaban un mes de no hacer bailes*”), y, además, la participación colectiva en ceremonias destinadas a garantizar el descanso del alma del fallecido (“*Al difunto todos los vecinos juntos rezábamos nueve noches de Rosario*”). Abstinecias y novenarios comunales deben entenderse en el mismo sentido que apuntábamos respecto a la solidaridad luctuosa.

Las atenciones de los vivos de Caprés para con sus difuntos han hecho, al decir de Jacinto, que la pedanía se destaque por el modo y la cantidad con que cubren de flores las tumbas de sus parientes desaparecidos (“*Este campo pa eso es una cosa... ¡pero en general! ¡Eso sí que es general, no es que digamos ni unos (más) ni otros (menos)...!*”). Sin embargo, las visitas al cementerio no son ni mucho menos frecuentes; los campesinos acudían normalmente sólo una vez al año, el día de Todos los Santos, uno de noviembre.

La gente humilde de Caprés raramente ha podido invertir parte de sus magros recursos en adecentar la última morada o en construirla sólidamente; lo normal era que las cajas fueran depositadas en fosas excavadas directamente en la tierra y la tumba señalada por un tumulillo presidido por una cruz. Con el tiempo “*sacaban tos los huesos (y) los llevaban al huesario.(...) Allí (los parientes) no sabíamos adónde estaba*”, pero, conscientes de que el osario era su destino último “*cuando llegaban, cogían un puñado de tierra y se lo echaban encima (de la fosa común)*.” En los hogares, el uno de noviembre obligaba a adoptar algunas medidas evocadoras de los difuntos, probablemente profilácticas. Paca nos habla de las “mariposas”, o lamparillas de aceite que se mantenían encendidas día y noche en aquellas fechas; Pepe “Mollejas” apunta que estas “mariposas”, una por cada fallecido en el hogar, se colocaban para alumbrar a los visitantes (“*Ponerles luz, sino no ven*”). La esposa y la hija de este informante corroboran que era también costumbre hacerle la cama al “santo”.

La misma fuente advierte que la víspera de tan señalado día “*se dejaba un plato de comida con jamón o eso, de lo que teníamos (...), «que los Santos hay que dejarles a los santos que coman». Y dejaban en la ventana, quien quería, y quien no quería no.*”

En definitiva, todo se preparaba en el hogar para recibir y alojar convenientemente a los difuntos, huéspedes ocasionales pero inevitables. Y, si debemos creer a nuestro mentor, los vivos en la noche previa abandonaban el mundo para recluirse en sus viviendas, evitando así encuentros desagradables: “*Esta noche no salir (decían los viejos), que están las ánimas por el campo.*” Y quien desafiaba esta advertencia corría el riesgo de toparse con ellas: “*Había gente que las veía, hombres (es decir, espectros con aspecto humano), otros en figura de bichos.*” En otro momento “Mollejas”, previamente interrogado sobre si se había conocido en Caprés la Santa Compañía, asegura que en esa noche “*van toas las almas en procesión.*”

Los riesgos de quienes, contraviniendo la norma, osaban salir a la calle increpando incluso a los difuntos (“*personas que hay salvajes*”, dice Pepe), incluían las agresiones físicas: “*¡Coño anoche, me apedrearón, me pegaron pedrás y to!*”, contaba alguno de los que se habían atrevido a invadir un espacio que pasaba a pertenecer a los muertos, en virtud de

la relajación, el uno de noviembre, de la relativa estancamiento que los planos del más allá y el mundo de los vivos mantienen cotidianamente.

E) OTROS ASPECTOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR

A lo largo de este trabajo han ido apareciendo (y también lo harán más adelante), diferentes aspectos de lo que habitualmente viene considerándose como religiosidad popular⁹. La estructura que hemos adoptado nos impide reunirlos a todos bajo un epígrafe específico; en nuestra perspectiva el valor y la significación de una costumbre enmarcada en un rito de paso no es igual al que encontramos en una festividad, fundamentalmente porque la complejidad de la segunda es notablemente mayor, pero también porque en esta los elementos se combinan en un contexto lúdico planteado voluntariamente por el grupo con una cierta vocación esteticista. Es por esto que la fiesta hemos preferido encuadrarla en el eje de lo que llamamos trascendencia, en tanto que el rito milita en las filas de los mecanismos inmediatos para garantizar la seguridad del individuo y el grupo, dejando a un lado el que obviamente ambos constituyen parte del conjunto de fenómenos que conforman esto que se ha dado en llamar "religiosidad popular" y que resulta tan difícil definir a cuantos de ella se ocupan¹⁰.

En este apartado vamos a tratar sobre algunos de estos elementos que no encajan propiamente ni entre los ritos de paso ni en las festividades del calendario popular, pero que constituyen claramente herramientas para asegurar el buen discurrir cotidiano de los habitantes de Caprés.

a) La ermita y las imágenes

La entidad de una comunidad rural, su categoría en relación con otros núcleos de tamaño similar, mayor o menor, depende de la existencia en su seno de unos elementos

9 Sobre este concepto debe leerse lo que al respecto escribe L. MALDONADO en su *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid 1975.

10 Por ejemplo P. CASTÓN BOYER, "La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica" en *La religión en Andalucía*, Biblioteca de la Cultura Andaluza. Editoras Andaluzas Unidas. Sevilla 1985, pp. 97-129. En este ensayo el autor prefiere el concepto de religiosidad tradicional al de religiosidad popular con el argumento de que este "conlleva casi siempre un juicio de valor", vinculado al grupo social que lo utilice, por un lado, y por otro a su identificación "como algo más cercano a la naturaleza, menos evolucionado, más auténtico o más cercano a lo mágico." En cualquier caso Castón Boyer tampoco aborda una definición abstracta de la religiosidad tradicional, o lo hace en términos que se nos antojan ambiguos ("comportamientos religiosos —dice— que forman parte de la cultura de un pueblo (...), íntimamente en relación con su cosmovisión y con su escala de valores.").

Tampoco ORONZO GIORDANO resuelve la cuestión (cfr. su obra *Religiosita popolare nell'alto Medioevo*, Bari 1979 —nosotros manejamos la edición en español publicada en la Biblioteca Universitaria Gredos, Madrid 1983—), limitándose el autor a señalar que la "expresión de religiosidad popular carece de un significado unívoco, de un contenido preciso, y no siempre es aceptada y compartida pacíficamente por los estudiosos."

que la prestigian. Con frecuencia la presencia o ausencia de un representante de la autoridad civil (el pedáneo) no es tan determinante como la del cura o el maestro (véase más adelante el análisis que al respecto realizamos del material del folklore oral recogido en Caprés).

Igualmente, disponer de una iglesia local y un santo tutelar no es simplemente una exigencia de la devoción popular, sino una confirmación del rango del grupo. Caprés no tuvo ninguna de las dos hasta hace relativamente poco tiempo; Paca evoca unos años en que la misa “*la hacíamos en la calle (...), poníamos unos arcos de baladres y poníamos unas cubiertas, poníamos unos cuadros antes de tener to eso y hacíamos eso; y ya después lo hacíamos dentro de la escuela, quitábamos las mesas y una arreglaba los bancos haciendo escalinata y iba poniendo cuadros y iba poniendo cubiertas.*”

Según Jacinto, la primera ermita se edificó en Caprés “*hace aproximadamente cuarenta años*”, siendo los principales promotores el padre de Francisca Méndez, por entonces pedáneo del lugar, y D. Julian Pérez, un maestro nacional natural de El Esparragal. Los fondos para su construcción se recaudaron mediante una especie de suscripción popular. Pero no hay templo sin santo patrón o advocación mariana particular y merece la pena reproducir aquí la historia que nos refiere Paca para explicar como se convirtió San Jerónimo en el titular de la ermita:

“*Pasa lo siguiente, que mi padre, que en paz descansa, estaba trabajando en una cañada que tenemos que le dicen la Pilica. Y se echó una losa en la espalda (...) pa hacer una mota (...); y claro, como hacía un poco de ladera se desabará un poco (...) y entonces, porque la piedra no (...) le cayera en los talones del pie desvió así el cuerpo y la columna dorsal se la torció. Tuvo que ir a Madrid, lo escayolaron y to eso, que no se quedó bien. Cuando lo trajimos a casa lo han tenío que tener encima de la cama (...) dos meses durmiendo en tabla.*

(...) *Y entonces venemos un día del campo, que entonces llovía mucho, y habíamos sembrao. Y hemos tenío el gusto, porque como él estaba en la tabla, (...) de traerle una espiga (...) del campo: una de avena, otra de cebá y otra de trigo. Y aquel año resulta que la paramos en la habitación que estaba, ahí en una cueva, en cada rincón, hemos parao las espigas pa que las viera. Le decíamos: «¡Ay Papa! ¡Hay una cosecha tremenda! ¡Ay! ¡Está el trigo hermosísimo! ¡Si sale por encima (de) los troncos de los árboles.»*

Y entonces, un día se formó una tormenta y dice:

—*«¡Ay, que ha apedreao en tal sitio, que lo (ha) dejao to arrasao, en la Garapacha...!»*

Entonces mi padre se cruzó de manos, estaba yo presente, y dice:

—*«¡Ay, San Jerónimo bendito, abogao de las nubes, compro la imagen si no se apedrea en Caprés!»*

Desde entonces p'acá no vemos piedra en Caprés, y entonces mi padre compró San Jerónimo.”

El contexto patriarcal de este relato y la relación contractual que vincula al Santo con la aldea evocan fuertemente los relatos bíblicos. El líder del grupo, al que se ha presentado

como hombre laborioso, reverenciado por los hijos, dotado de facultades especiales (véase el capítulo sobre la muerte), con un carisma indiscutible sobre la comunidad (Paca insiste una y otra vez sobre las viejas costumbres locales modificadas por su padre), formula un compromiso atendido por las instancias celestiales. El tío Juan Diego “compra” la imagen, o mejor al santo mismo, y su presencia en Caprés, como el Arca de la Alianza de los hebreos, es la garantía que protege a su término del granizo; pero adviértase que el proceso exige previamente una manifestación de fe antes de la adquisición del icono. De otro modo, esto es si el pedáneo hubiese traído sin más a San Jerónimo, se sugeriría un vínculo puramente mágico que obligaría al santo por voluntad del hombre. En este caso, por el contrario, el cielo acepta la propuesta del hombre con un signo (las nubes respetan Caprés) y la decisión queda por tanto en el campo divino y no en el humano.

El resto de las imágenes que se encuentran en la ermita actual de Caprés son básicamente comparsas del patrono que amenizan y completan la sobria presencia del interior del templo. Pero además, han jugado un papel social porque, como en el caso de la iglesia, están gracias a la cooperación de todos los vecinos. Según Paca fue el mismo maestro antes mencionado, Don Julián, quien sugirió: «¡Ay! Si ya tenemos San Jerónimo, podríamos comprar el Corazón de Jesús». Pos claro, (...) nos reunimos todo el vecindao aquí (...) a ver si podemos comprar el Corazón de Jesús y, por cierto, hemos sacao las perras (...). Y entonces pues dice Don Julián (...): «Mire usted, que sobra perras del dinero del Corazón de Jesús. ¿Qué hacemos? ¿A quien le repartimos el dinero ahora, a como vamos a tocar?». Digo, «Mire usted, vamos a hacer lo siguiente(...), añademos un poco más como sea, se lo decimos al vecindao y traemos también la Purísima». Y así fue. Hemos añadido un poco, hubo quien vendió una gallina pa dar el donativo (...). Y ya, cuando se pasó más tiempo, entonces hemos compra la Virgen de los Dolores.”

Estas empresas “piadosas” ponen a prueba la solidez de la cohesión comunitaria y contribuyen a su desarrollo. Al mismo tiempo la coparticipación convierte a los aldeanos en socios de los contratos mágico-religiosos que se establecen entre los santos y los hombres, y socios exigentes que reclaman los beneficios que se derivan de esta relación ajustados a la cuantía de la contribución de cada vecino. Jacinto, a este respecto, nos ofrece una anécdota reciente relacionada con la costumbre de sacar al santo tutelar en procesión.

Dada la disposición de la pedanía y sus dimensiones, y teniendo en cuenta que la ermita está en el centro de la misma, el núcleo de las Casas o Caprés de Enmedio, los organizadores de este evento resolvieron que cada año la comitiva siguiera un itinerario distinto.

“Este año lo hemos llevao pa Caprés de abajo, y al otro año toca p’allá (hacia Caprés de arriba). (...) Yo sabía que este año ...—dice Jacinto—. Y la suerte que la moneda salió favorable p’abajo; si no (...) quizás que hubiéramos tenía hasta disgustos.” El pedáneo agradece a la fortuna que resolviera un conflicto que intentaba solventarse recurriendo a ella, pero que en justicia no admitía otra solución que la que resultó al cabo; Jacinto entiende los argumentos de los disconformes: “Tenía una razón el que tuviera más derecho de ir

p'abajo, porque colaboró más la persona que decía (que lo exigía), y ese fue el que me dijo: «¡Suerte que salió la moneda p'abajo. Si no sale p'abajo, sale p'abajo!».

Por un lado el recorrido de la imagen es un refrendo social para aquellos que viven en esa dirección, especialmente para los que la imponen. Sirve de recordatorio al grupo de la importancia con la que aquellos contribuyeron a su adquisición, prueba de su nivel económico o de la intensidad de su devoción, y frecuentemente de ambas cosas. Pero además, dada la virtualidad de San Jerónimo como disgregador de la tormenta, su presencia en un punto geográfico determinado es una garantía profiláctica: tal vez esta sea la razón de la polémica establecida, y aunque Jacinto no lo confirma explícitamente, así parece deducirse de su respuesta a la pregunta sobre el sentido de la procesión:

“Una devoción, ¿comprende? (...). Y (...), cuidao que todos los que decían «p'arriba» no vive nadie (allí); era na más que tienen los terrenos.”

b) Los hábitos

Otro elemento contractual de la religiosidad popular es el uso del hábito. Quien lo lleva lo hace para cumplir un compromiso contraído previamente con una virgen o un santo para que esas entidades celestes favorezcan el óptimo resultado de una empresa determinada.

“Antes también teníamos por costumbre aquí de ofrecer hábitos (...), por lo que fuera.” Paca nos cuenta entonces el hecho que la impulsó a vestirlo algunos años atrás: fue en el tiempo en que contruían su vivienda y su marido y un primo. *“muy atrevido y además un poco vanidosillo”*, empleaban explosivos para obtener el material con el que luego fabricarían el yeso.

Fue el caso que uno de los barrenos no explotó y el pariente osado se empeñó en desafiar a la suerte almorzando al pie de la cantera. *“Dicen que los barrenos algunas veces salen (explosionan) hasta los tres días”*, nos recuerda Paca para dejar claro el riesgo que corrían. *“Y entonces digo: «¿Ay, Virgen de los Dolores, que no ocurra nada! ¡Te voy a ofrecer un hábito!»”*. El hábito era pues la satisfacción con que se recompensaba el favor del cielo.

Un código de colores identificaba la advocación de la Virgen o al santo a quien se dedicaba la prenda: *“El negro de la Virgen de los Dolores y el marrón de la Virgen del Carmen. San Antonio era morao. San Roque creo que era rojo.”*

“Los llevábamos a la iglesia y cuando el cura terminaba la misa lo bendecía”, sancionando positivamente esta práctica. *“La primera agua (con) que se lavaba se la teníamos que echar a una planta (...), porque dice que en esa planta no pisaba nadie (...) Cuando yo lavé el hábito la primera vez dice mi madre: «Hija, la echas el agua a una planta, una alábega o un rosal, porque ahí no pisa nadie, no la tires al suelo porque si la pisan no te va a servir de na (llevar el hábito).”* Es claro que la suerte del hábito condiciona el éxito de la promesa; el agua en que se sumerge se impregna de la carga numinosa de la prenda y pierde su virtud si un pie hoyo el charquito formado al abandonarla imprudentemente. La orto-

doxia exige además que el usuario desgaste el hábito con su uso, hasta romperlo; Jacinto insiste: *“lo tenía que romper, cuidao, lo tenía que romper. El que ofrece una cosa, ese lo tenía que romper.”* Y si su estado de deterioro lo tornaba inevitable, tampoco podía deshacerse de él de cualquier manera, sino que *“cogía y lo quemaba y la ceniza las metía en el agua y se la tenía que echar también a una planta.”*

F) ASTRONOMÍA

¿Por qué resultan tan importantes para una comunidad como la de Caprés las relaciones establecidas secularmente entre los individuos que la componen y los fenómenos astronómicos y los comportamientos que éstos observan? La Luna muy especialmente, pero también el Sol, las estrellas y los eclipses determinan el futuro de las principales actividades de las que depende la supervivencia del grupo, desde las labores agrícolas hasta la descendencia (por el condicionamiento de sexo y parto). Puede verse en esta actitud una concepción numinosa de la existencia, sobre todo desde la perspectiva de un mundo como el nuestro, donde la predestinación es un concepto incompatible con la posición privilegiada que ocupa en la escala de valores el de la libertad individual.

Sin embargo, la “determinación” ha supuesto en el pasado un mecanismo positivo para la comprensión del cosmos y su aceptación y, de alguna manera, lo sigue significando hoy y lo representará también en el futuro en cuanto respuesta a una exigencia antropológica universal e ineludible. En primer lugar porque permite sujetar los acontecimientos a la dinámica de la causa y el efecto (por mucho que a una mentalidad escrupulosamente racionalista pueda parecerle, en este caso, radicalmente espúrea). Por otra parte, porque, puestos a escoger entre lo inexplicable y lo insoslayable, la mente humana prefiere esto último, es decir, la sosegante dictadura de un orden frente a la anarquía, inquietante y arbitraria, del caos. Si el orden no neutraliza el dolor, queda el consuelo de que, al menos, lo argumenta.

F.1. Los eclipses

Los naturales de Caprés hablan del fenómeno como de “*clises*” y afirman que al principio se asustaban, pero que después se acostumbraron y se atrevieron a ahumar cristales con las llamas de las velas para poder observarlos con tranquilidad. No se constata la idea de un cataclismo natural o humano producido por un eclipse¹¹. De todos modos los habitantes de Caprés desconocen por completo la causa del eclipse.

¹¹ Idea que sí se mantiene en otras regiones montañosas relativamente cercanas, como en las sierras de Yeste y de Nerpio, en la provincia de Albacete. Cfr. J.F. JORDÁN MONTES y A. DE LA PEÑA.— *Mentalidad y Tradición en la Serranía de Yeste y Nerpio*. Albacete, 1992, pp. 136 y ss.

F.2. Las estrellas

El “*correrse*” una estrella en el firmamento es interpretado como que “*se cambiaban de un país a otro*”. La explicación racional, no científica, expuesta por los ancianos, servía para calmar el miedo de los niños y satisfacer la curiosidad de la comunidad. El anciano que así explicaba el fenómeno cósmico actuaba como un elemento apaciguador y como expositor de la experiencia y de la sabiduría ancestral. Los ancianos afirmaban que “*arriba hay también países*”, reflejando una percepción del cosmos y de las esferas celestes a semejanza de la existente en la tierra.

Los ancianos también sugerían que el corrimiento de las estrellas significaba que “*iba a haber guerra*”, lo mismo que “*había guerra arriba*”, en un interesante ejemplo de magia de semejanza aplicada al espacio. Los naturales de Caprés identificaron un movimiento de meteoritos con la “*guerra de Marruecos*”.

Se decía que en el cielo existían las Tres Marías o estrellas que “*relucían más que las otras*”. Esas tres Marías eran identificadas como María Magdalena, María Salomé y la Virgen María. Estos ecos de catasterización nos parecen realmente originales en todo el contexto del Sureste. Entre las constelaciones conocidas y comentadas, se destacó la del Carro, donde “*iban metidos los buenos, las almas buenas*”. Respecto al Camino de Santiago, los ancianos aseguraban que era una ruta celeste por donde “*iban de peregrinación los peregrinos del camino de Santiago*”. Se trata sin duda de afirmaciones portentosas, por medio de las cuales se reproducía el mundo celestial a imagen y semejanza del terrenal, como un formidable espejo cósmico.

F.3. El lucero del año y otras estrellas

En cuanto a estrellas concretas, los naturales de Caprés manifiestan una especial simpatía por el Lucero del Año, ya que determinaba y presagiaba el carácter climático y agrícola del año. Si el lucero tendía en su ocaso hacia el Norte, sería, sin duda, un año magnífico en la producción agropecuaria de La Mancha, con abundantes y suaves lluvias. En cambio, si el lucero citado tendía hacia el Sur, amenazaba un año de sequía y desolación para la gran llanura de la Meseta, pero una espléndida cosecha para la huerta de Murcia y el campo de Cartagena. La observación del ocaso del lucero debía realizarse durante el solsticio de verano. “*Año de arriba*” definía un año positivo para La Mancha; “*año de abajo*” significaba lo mismo para el Sureste peninsular.

En una sociedad donde el reloj de pulsera era un auténtico lujo, cuando no un objeto exótico, las estrellas constituían también jalones para marcar el tiempo de levantarse, desayunar, arreglar a las bestias, salir al tajo,...etc. El lucero del Alba hacía esas funciones.

Por último, hemos de reseñar el temor que las gentes sentían ante el espectáculo de la noche. Se admitía como cierta la creencia de que todo aquel que osara contar las estrellas, vería plagada sus manos por verrugas.

F.4. La luna

El aspecto de la luna siempre sedujo a los habitantes del medio rural, aislados y retrasados en el conocimiento científico de la misma. Por ello, buscaban explicaciones satisfactorias a los rasgos y misterios que intuían en el satélite.

Los habitantes de Caprés narran una leyendita muy extendida en todo el Sureste: S. José recoge y porta continuamente haces de sarmientos. Esos haces y el ajeteo de S. José configuran las “*manchas*” de la Luna. La intención de S. José es llevar el mayor número de sarmientos a la cueva del Niño Jesús para calentarlo. Nos encontramos aquí con la presencia de la vid como planta hierofánica arquetípica. Además, S. José permite la cristianización de los fenómenos no explicables con los escasos recursos y conocimientos de las comunidades separadas del desarrollo material y técnico.

Pero la influencia de la luna se manifestaba en multitud de facetas de la vida cotidiana de la comunidad de Caprés.

a) Cuando una mujer se encontraba embarazada tenía que “*cubrir*” las siete lunas. Al alcanzar dicho límite el niño tenía garantizada la vida si llegaba a producirse el parto. Los ancianos afirmaban que según qué lunas, los niños podían nacer “*fenómenos*”, es decir, con taras monstruosas. A estos niños se les definía en la aldea también con la expresión de “*no naturales*”. Pese a todos los esfuerzos no se consiguió que los informantes recordaran qué lunas eran las positivas y cuáles las negativas¹². De todos modos aún quedaba en el recuerdo colectivo que “*según la luna los niños serían perfectos o no*”. En la escala de apreciación de la aldea ser un “*fenómeno*” era mucho peor que ser un “*sub-normal*”.

b) La luna permitía conocer también el sexo de los niños. Si durante el nacimiento de una criatura había luna creciente, el siguiente hijo de la familia sería “*diferente*”, esto es, si fue varón el primer vástago, el segundo sería niña. Por el contrario si la persona nació el luna menguante, su hermano siguiente sería “*semejante*”, es decir, del mismo sexo. En realidad, el tenor exacto de la creencia no está muy claro en las explicaciones de nuestros informantes, que se contradicen: Admitida como segura la influencia de la luna en el sexo de los recién nacidos, una variante de la creencia apuntada, mucho más extendida por cierto en la Huerta de Murcia y otras áreas de nuestra geografía, es que la fase de la luna determina el sexo del hijo no primogénito que nace: Si su antecesor fue varón y la luna es menguante, el recién nacido será semejante, es decir, también varón. Si la luna es creciente, será diferente, es decir hembra.

c) La luna también influía poderosamente en los cultivos. El abono era preferible depositarlo en las viñas o en los árboles frutales en luna menguante “*porque así duraba más la*

¹² Esta información en cambio sí se ha podido recoger en la serranía de Yeste y Nerpio. Cfr. JORDÁN MONTES y DE LA PEÑA ASENCIO *loc.cit.*

basura” ya que “*al estar en creciente la basura se estropea enseguida*”. El acumular el estiércol en menguante era lo idóneo pues se conservaba durante más tiempo y la “*basura tenía más calorías, más fortaleza*”.

Del mismo modo, ciertos cultivos como la patata se sembraban en creciente porque así “*los grillos que salían de los poros de la patata*” saldrían con más energía y fuerza.

En los establos, los excrementos de los animales de labranza o para alimentación humana, se extraían preferentemente en luna menguante. Así la basura “*tenía menos contagio*” o “*menos grajos*”.

Cuando la luna presentaba por las noches un “*aro*” de color significaba lluvia al día siguiente.

F.5. El sol

De este astro sólo acertaron los ancianos a referirnos un cantar que se entonaba en la aldea y que, a nuestro entender, tuvo que estar integrada en un relato cosmogónico más extenso y complejo¹³:

*“El sol le dijo a la luna:
— ¡Andate a recoger
que la que anda de noche
no es mujer de bien!”*

G) METEOROLOGÍA

En tanto que la relación con los astros tiene un carácter esencialmente determinista, manifestado en la dependencia observada por lo humano con respecto al plano superior del cosmos, la que se establece con los elementos meteorológicos debe, necesariamente, sustentarse sobre una dinámica inversa. Una comunidad rural no puede aceptar sin más, fatalmente, la presencia o ausencia de la lluvia, el frío o el viento, puesto que ello amenazaría su supervivencia económica. La seguridad de la cosecha y su prosperidad exigen una inter-

13. Acaso este minúsculo retazo conservado en la memoria de los habitantes de Caprés, puede recordar a un relato recogido en la serranía de Yeste, mucho más elaborado, en el cual hay una contienda entre la luna y el sol. Ambos astros inician su combate cósmico por cuestiones oscuras pero que se relacionan genéricamente con el dominio sobre la especie humana: la luna será la reina de los malos vivientes, de los seres que trabajan en la oscuridad y de los salteadores. Por el contrario el sol se proclama victorioso sobre los hombres trabajadores y sobre los que laboran a la luz del día. (Cfr. JORDÁN MONTES y DE LA PEÑA ASENCIO, loc. cit.). Por nuestra parte, debemos mencionar una referencia oral, recogida en Aiguazas, donde el “campanero” local (sacristán de la iglesia parroquial) nos contó un relato que servía de base para un largo batido ritual de las campanas que se efectúa entre el día de la Cruz de mayo y el de la exaltación de la Cruz (a principios de septiembre): según esta narración, la Luna abandona su hogar, que comparte con el Sol, y se extravía durante la noche. El astro rey la invoca hasta que la localiza, al amanecer.

vención decidida del individuo y del colectivo para que ni una ni otra queden comprometidas por el capricho de tormentas inoportunas o sequías inesperadas. Lo impredecible no representa en este caso el caos en abstracto, sino que puede concretarse en uno de sus aspectos más terribles: el hambre.

No obstante, llama la atención cómo parecen estructurarse los mecanismos empleados en Caprés a este respecto. La mayor parte de los recursos se orientan hacia una profilaxis de los efectos devastadores de las nubes, utilizándose tanto fórmulas estrictamente mágicas (trébedes), como las que combinan ese procedimiento con elementos religiosos (la sal y la cruz, la cruz de Caravaca...) o las invocaciones a san Jerónimo o Santa Bárbara.

Sin embargo, propiciar la lluvia es tarea directa y exclusivamente encomendada a los mediadores celestiales, a través de rogativas y procesiones.

Del conjunto de los materiales recogidos parece deducirse:

a) Es más importante conocer la evolución de la meteorología con anticipación, que procurarse un acervo de medidas destinadas a provocar la lluvia cuando ésta sea necesaria, probablemente porque se confía más en la prevención que en la posibilidad de coaccionar a los elementos.

b) Parece temerse más la tormenta que la sequía, quizás porque la naturaleza de los cultivos y el reducido peso específico que la agricultura de Caprés representa respecto a la economía de la aldea, empuja a evitar el rayo más que a requerir el agua.

G.1. Lluvias

Cuando se producían intensas lluvias o tormentas de granizo, los ancianos sacaban a la calle las célebres cruces de Caravaca, ante las puertas de sus casas. *“para que partieran las nubes”*. Esas cruces, de gran fama regional, también se colocaban en los huertos para proteger los cultivos y los árboles frutales: Del mismo modo actuaban en los corrales de los animales. El remedio era efectivo: *“...y cuando había una nube así de granizo, ponían la cruz de Caravaca así en la puerta donde dicen que partía la nube, la cruz de Caravaca partía la nube (...) oye, y que es verdad ¿eh?...”*

Otro método utilizado para suavizar la violencia de las nubes era, como ya dijimos más arriba, rezar a la imagen de San Jerónimo. La causa de la efectividad de S. Jerónimo, según nos relataron, era que el santo había predicado en el desierto y que un día, observó una tormenta y como hacía *“fenecer”* a los seres vivos y a los habitantes del desierto, entonces S. Jerónimo cogió una calavera y conjuró a las nubes y estas desaparecieron. Imitando, en consecuencia, el gesto arquetípico, los habitantes de Caprés conjuran las nubes. También se arrojaban puñados de sal (elemento que tenía *“gracia”* y que vemos en multitud de ritos populares) en forma de cruz ante las puertas de las casas: Las encargadas de este ritual mágico eran siempre las mujeres.

Otro método era sacar a la calle las trébedes o *“hierros patas arriba”* de las cocinas.

Existía por último una conocida oración destinada a impetrar la protección contra las tormentas dedicada a Santa Bárbara:

*“Santa Bárbara bendita
que en el cielo estás escrita,
en el aro de la cruz,
Padre Nuestro, amén, Jesús”.*

En algunas variantes en vez de “aro” se habla de “ara” de la cruz.

Para solicitar la lluvia en épocas de sequía, en cambio, se organizaban las rogativas. En Fortuna la imagen de la Virgen era sacada por las calles del pueblo para que comprobara sobre el terreno la aridez y las necesidades perentorias de las gentes. Mientras se producía esa procesión, los fieles cantaban la no menos famosa:

*“Que llueva, que llueva,
la Virgen de la Cueva,
los pajaritos cantan,
las nubes se levantan”.*

Para predecir las lluvias disponían los aldeanos de tres procedimientos, además de los mencionados líneas arriba, que hacen referencia al “aro” de la luna, el lucero y el año bisiesto, del que hablaremos enseguida:

- a) Las lluvias se anunciaban a corto plazo porque avivaban los dolores de reuma de los vecinos: *“La gente decía, va a llover, me duelen a mí las reúmas...”*.
- b) Las cabañuelas de agosto. Se trata de un procedimiento muy conocido y extendido por toda nuestra geografía: La meteorología del mes de agosto es un anticipo mágico de la que corresponderá al año siguiente. El procedimiento tiene ligeras variantes en las distintas áreas, por lo que recogemos aquí la de Caprés. Las cabañuelas se iniciaban el día primero de agosto. La meteorología de ese día indicaba cómo había de ser el propio mes de agosto: *“El primer de agosto, quiere decirse el primero de agosto es la cabañuela de agosto”*. El dos de agosto era la cabañuela de septiembre, el tres la de octubre, el cuatro la de noviembre, etc... hasta el doce de agosto, que correspondía al mes de julio del año siguiente. Durante esos días, los campesinos estaban especialmente atentos a la lluvia: *“...esos días, que chispeará algo, aunque fueran cuatro goticas y... «¡Ay, qué buena cabañuela de octubre, o de diciembre, o de enero, o la que fuera...!»”*. La cabañuela que recibía mayor atención era la de octubre (tres de agosto), porque correspondía al mes más importante para las siembras. Por eso decían los viejos que *“la mejor cabañuela*

era la de octubre". Pero la observación no finalizaba el 12 de agosto: a partir del día siguiente se iniciaban "*las retornas p'atrás*", es decir, se volvían a contar las cabañuelas, pero esta vez en orden inverso. Si la retorna confirmaba la cabañuela, la predicción se consideraba segura: "*...si en las primeras, supongamos, de octubre, eran buenas y las retornas repetía en el mes de octubre, dice que era un año fabuloso...*".

- c) Las cebollas en la noche de san Juan. Otro procedimiento para averiguar las condiciones meteorológicas, especialmente lo referente a las lluvias, en el año siguiente, se practicaba en la noche de san Juan, aprovechando los prodigios que se podían obrar en semejante fecha: "*Los viejos entonces también hacían, en la noche de san Juan a las doce de la noche, cogían doce cascós de cebolla, partían la cebolla así en doce cascós. Y a las doce de la noche de san Juan ponían en la ventana doce cascós de cebolla, así, así... siempre empezaban a contar de derechas a izquierdas* (se entiende que a cada casco de cebolla le correspondía predecir las lluvias de cada uno de los meses del año siguiente). *Bueno, pos entonces, ahí le ponían una poca sal* (otra vez la omnipresente sal), *a cada casco una poca sal. Y a otra mañana iban los viejos a ver cómo estaba los cascós de sal. Aquél que se había deshecho la sal y tenía agua, ese mes llovía (...) que lo tenían probao los viejos y que eso era cierto*".

G.2. Vientos

Se creía en la aldea de Caprés que en los remolinos de aire se escondían los demonios. En ellos se acumulaban "*tierra y verduras secas*". Ante esos torbellinos las gentes se santiguaban y colocaban el pulgar derecho sobre el índice de la misma mano, simulando una diminuta cruz protectora, en un claro gesto profiláctico. Se decía que es signo se realizaba "*pa que no intente el Enemigo*", es decir, el demonio.

En aspectos de la vida cotidiana y doméstica, cuando los campesinos regresaban ateridos a sus hogares, tras horas de trabajo en el campo en los días de vendaval, ya hemos descrito en el apartado correspondiente cómo las mujeres les aplicaban el siguiente remedio: calentaban agua en un barreño y los maridos introducían sus pies en él. Mientras, en la boca del hombre se colocaba media cebolla para que "*reaccionara*". Si había coñac, también se le daba a beber. Como último recurso se palmeaba el rostro, las nalgas y las piernas de la persona helada.

En caso de tormenta con agua, viento y granizo, los más viejos del lugar aconsejaban abandonar las monturas y regresar caminando a la aldea ya que el cuerpo humano "*perdía circulación, se quedaba frío*". (cfr. La medicina popular en este mismo trabajo).

En otras circunstancias, para protegerse de las "*volás*" o ventadas, los campesinos se tumbaban en tierra cuan largos eran y allí aguardaban agazapados que concluyera el vendaval.

G.3. Años bisiestos y años “comunes”

Afirmaban los habitantes de Caprés que el “*año común*” era preferible en todos los aspectos que al bisiesto, salvo que este año bisiesto “*echara el resto*”, es decir, que fuera extraordinario en lluvias, sol y temperaturas y, en consecuencia, en cosechas. Entonces sí superaba ampliamente a un año normal. De todos modos los bisiestos eran contemplados con cierto recelo y de ellos se decía en un refrán: “*Año bisiesto coge (cabe) la paja en un cesto*”, indicando con ello la extrema miseria y pobreza que acarrea. Este comentario se puede poner en relación con las escaseces y penurias cíclicas que afectaban al mundo rural así como con los agotamientos temporales de la tierra, las epidemias y plagas, las sequías, etc... Lo que no constituía un fenómeno cíclico matemática o astronómicamente hablando, los campesinos lo atribuían a una secuencia cósmica indefectible y también de difícil comprensión, ante la que no había protección posible. Claro, que el refrán acababa diciendo: “*...eso, si no echa el resto, porque, si echa el resto, amigo, entonces ya es fabuloso*”.

PARTE SEGUNDA: LA SOLIDARIDAD

A) LA SOLIDARIDAD GRUPAL

A.1. Aspectos generales

La existencia de compromisos de ayuda mutua, de ciertos vínculos de unión y colaboración, en definitiva, de una solidaridad grupal basada en la costumbre, dentro de las sociedades preindustriales en general y, más concretamente, entre los miembros de grupos poco numerosos, es bien conocida desde los albores de la ciencia antropológica o de la propia etnografía. Este compromiso, como hemos dicho, no está basado en ley escrita alguna, pero, como tantas otras superestructuras ideológicas características de estas sociedades, se ha mantenido con rigor hasta hace poco tiempo (en algunos casos aún subsiste) sin más apoyos que el control social, informal pero no por ello menos operativo, del propio grupo.

En casos como el de nuestra aldea, el aislamiento al que estuvo reducida durante gran parte de su existencia favoreció sin duda la pervivencia de las costumbres solidarias, si bien la emigración estacional que practicaron los aldeanos pudo influir en la paulatina desaparición de algunos ritos significativos, que habrían permanecido sin ella.

No vamos a repetir aquí lo dicho en otros lugares acerca de costumbres de trabajo colectivo que se dieron en Caprés hasta hace pocos años. Baste recordar cómo las vecinas (y a veces también los varones) se reunían con frecuencia durante las noches de invierno para hacer cordeta, pelar y desgranar maíz, partir almendra, machacar aceitunas, preparar “*plei-tas*” de higos o realizar algunas otras labores textiles en grupo. Sin embargo, aunque tales actividades colectivas contribuyen de manera importante a perfilar el carácter de la vida cotidiana en esta pequeña aldea, no son éstas las que nos interesa ahora recoger, pues no implican sino una manifestación de la natural inclinación de las gentes a compartir con los demás sus horas de trabajo, haciéndolo, mediante este procedimiento, más llevadero. Sí hay que decir, no obstante, que en esta costumbre de compartir el trabajo se halla, sin duda, una de las causas principales de la existencia de esos vínculos de solidaridad a los que nos referimos ahora: el trabajo en común refuerza los vínculos de amistad y solidaridad que han

sido creados por la propia coexistencia en un territorio físico restringido y contribuye a reducir las tensiones que crea la convivencia en cualquier comunidad.

A.2. Las faenas agrícolas

Esta solidaridad grupal se manifestó en Caprés a través de una buena cantidad de fenómenos. Hemos hablado, en otro lugar del presente trabajo, de las faenas agrícolas subsiguientes a la cosecha, dentro de los límites territoriales de la propia aldea, en las que no sólo participaban los dueños del cereal que se había recolectado, sino una buena parte del vecindario, sobre todo los niños. Cabe recordar también la participación de familiares, vecinos y amigos en la construcción de las cuevas y, en menor medida, de las casas. En la siega, como ya dijimos, cuando las cuadrillas de segadores de Caprés recorrían extensas áreas de las provincias de Madrid y Guadalajara, aun existiendo entre ellos ciertas rivalidades en lo tocante a la consecución de “casas” para las que trabajar, siempre, pero muy especialmente en los momentos difíciles que se presentaban de vez en cuando, hubo una conciencia de pertenencia al mismo núcleo humano originario, con todas sus consecuencias. En general, todas las labores que se realizaban en grupo reponían a un principio de reciprocidad en las ayudas. Las que hemos mencionado se ejecutaban siguiendo ese principio, si bien no era raro encontrar a los muy jóvenes trabajando en el tajo ajeno sin esperar compensación posterior, ni una reciprocidad en la actuación.

A.3. La matanza del cerdo

La matanza del cerdo era otra de las labores que se realizaban casi siempre en grupo extrafamiliar. Los cerdos se mataban semanas o meses antes de la Navidad, que era la fecha de referencia obligada para esta actividad. Los vecinos se ayudaban entre sí, acudiendo por turno a las casas de cada uno de quienes mataban en ese año y ejecutaban el trabajo con la conciencia de estar elaborando un producto incomparable, sobre todo desde que comenzó a extenderse el consumo de productos cárnicos industriales. La supuesta baja calidad de éstos es explicada por los vecinos en términos económicos, ya que la pericia no se pone en duda: los industriales ahorran todo lo posible. “... *si hacen falta 4.000 ptas en arreglos pa, a lo mejor, un chino de 100 Kg, a lo mejor con esas pesetas ellos tienen pa seis cerdos... y llevan, como dice aquél, la gracia na más...*”. Ni que decir tiene que el condimento que se realiza en la aldea es el ideal.

A.4. Nodrizas

En Caprés no había nodrizas propiamente dichas, ni siquiera en su época de mayor contingente demográfico (que siempre fue escaso en términos absolutos). Cuando la madre de un recién nacido tenía que ausentarse por alguna razón, le era bastante difícil llevar consigo

al niño. La solución era sencilla, según parece: "...y (la madre) *tenía necesidad de ir a Fortuna mismo ¿no? Y como entonces no es como ahora que se va en coches, pos entonces cualquiera tardaba con un chiquillo en brazos de aquí a Fortuna... pos se lo dejaba con la abuela, se lo dejaba con la madre, se lo dejaba con la hermana y tal. "Oye, Fulana, ¿le das una tetica a mi hijo hasta que yo venga?"*. Y le daba la vecina que también estaba criando".

A.5. La enfermedad y la muerte

a) La enfermedad

Sin embargo, donde más patente se hacía la solidaridad entre los miembros del grupo era en los asuntos relacionados con la enfermedad y la muerte: visitar enfermos era una actividad que se realizaba cotidianamente entre muchos de los habitantes de Caprés, si bien en éste, como en muchos otros aspectos de la vida aldeana, había una cierta diferencia entre los grupos de personas que habitaban cada uno de los tres núcleos de población que componen la aldea.

b) La muerte

Por lo que respecta a la muerte, la actitud de los componentes de la comunidad para con quienes marchaban a la otra vida y sus familiares era significativa.

Cuando una persona moría en la aldea se consideraba poco menos que un tabú abandonarlo mientras estaba de cuerpo presente. A pesar del escaso número de habitantes, esta costumbre pervive en la actualidad: "...*muere un difunto y toda la santísima noche está acompañado de vecinos. En eso se puede alabar esta pedanía*". Como en tantos otros pueblos, los vecinos llevan a la casa o la cueva del difunto las sillas que se consideran necesarias para ofrecer acomodo a los acompañantes del difunto. Estos se comportan con una austeridad de la que están también orgullosos. Sólo recientemente se ha iniciado la costumbre de servir a media noche un pequeño refrigerio a quienes velan. Antes, lo normal era no tomar nada, excepto alguna infusión tranquilizante de tila o salvia.

Cuando en Fortuna muere un natural de la aldea, los vecinos bajan al pueblo para velarlo como si hubiera estado en su casa originaria. Esta circunstancia, aparentemente irrelevante, constituye una de las señas de identidad de la comunidad aldeana, que se reafirma frente a las que le rodean mediante códigos de conducta como el que nos ocupa. En Fortuna, dicen los capresanos en tono despectivo "...*allí van y le dan el pésame y a lo mejor están diez minutos o media hora y se van...*" En Caprés, por el contrario, la vela durante toda la noche es obligatoria y sólo quienes tienen motivo justificado y conocido (hay que recordar que todos los vecinos conocen las circunstancias personales y familiares de los demás) la abandonan: "*Aquí si algunos se van antes de terminar la noche es porque tienen pequeños en su casa, o alguien, o tienen un enfermo, o algo, y se van*".

c) El banquete funerario

En Caprés, como en muchos otros lugares de la geografía regional, existió hasta bien entrado el siglo la costumbre de practicar una especie de banquete funerario inmediatamente después de sepultar al difunto. La costumbre pervivió más en la aldea que en el municipio de Fortuna: cuando los aldeanos acababan el acompañamiento del difunto, que hemos descrito en otro lugar, se reunían en una casa que alguno de ellos poseyera en Fortuna para comer y beber todos juntos: “... *las mujeres compraban pescao y pan, vino y aguardiente. Hacían la cena para el acompañamiento*”. Paca Méndez nos proporciona más referencias: “...*to el acompañamiento de Caprés, no el de Fortuna. ¿Lo han entendió? Compraban pescao, vino y pan y hacían la cena y... p'al acompañamiento. Mi padre quitó esa costumbre. Decía que venían de enterrar a un vecino, no a hacer una juerga. Mi padre quitó esa costumbre*”. Así pues, del antiquísimo rito, bien documentado como todos sabemos, pervivió el hecho del propio banquete, no ya en el lugar de sepultura, pero sí antes de regresar al hogar. Probablemente en la época que recuerda nuestra informante había perdido gran parte de su sentido originario. No se trataba de proporcionar alimento y fuerza al difunto, pero, por encima de la conciencia de los participantes, subyacía la función de reforzar los vínculos comunitarios. A veces algunos vecinos “*bebían más de la cuenta*”, entrando en un proceso liberador de las tensiones de los días precedentes y en una especie de proceso catártico tan inefable como adecuado a las necesidades de los individuos y del grupo. La costumbre empezó a perderse en tiempos del padre de la Sra. Paca: “*mi padre quitó esa costumbre. Dice “Mira, esa costumbre que hay, cuando hay un difunto, de llevar el muerto al cementerio y después venir a cenar a una casa, eso lo veo yo mu feo. Vamos a enterrar a un vecino, no vamos a una juerga. El que más y el que menos que tiene hambre, que se lleve en su burra si va detrás, o se...”*”

d) Atenciones durante el luto. Los presentes

Cuando se producía una defunción, el grupo asumía la obligación de subvenir ciertas necesidades de la familia del difunto. El luto era largo y riguroso. Solía durar tres años. Entre las obligaciones que imponía estaba la de abstenerse de realizar matanzas o confeccionar dulces y confituras en la primera Navidad posterior al óbito, lo que hubiera privado a los deudos de comer carne en tan señaladas fechas, de no ser por la costumbre de hacerles “*presentes*”. En efecto, la familia del difunto no mataba: “...*la primera Navidad. Porque el que había criado pavo, como tenía un difunto en su casa, no mataba ni el pavo ni en cerdo. Lo hacían después, cuando no eran fiestas de Navidad*”. En realidad, pues, se trataba de ayudar a llevar casi normalmente unas jornadas habitualmente alegres, en las que era costumbre hacer los máximos esfuerzos culinarios. Probablemente (no podemos estar seguros) nos encontramos aquí con una fase de evolución de rito luctuoso, que posi-

blemente no permitió en su origen estas transgresiones oficiosas de las severas reglas que imponía la costumbre. Los deudos del difunto habían de abstenerse de hacer matanza en la primera Navidad (pero los vecinos suplían con sus presentes la carencia), si bien podían hacerla más adelante, cuando hubieran pasado las fiestas. Esta costumbre la comenzó a erradicar, según la Sra. Paca, el padre de ésta, quien intervino, también decisivamente según hemos dicho, en la extinción del banquete funerario. Este hombre fue pedáneo de la aldea durante varias décadas y tenía una visión racionalista, un tanto *sui generis*, de estos asuntos: “...mi padre decía que si no tenía el gusto de comer bien por el luto y no se debían tampoco de tomar presentes de los vecinos, porque tampoco tendrían gusto de comérselos. Quiere decir que si el suyo no lo hacían, si ellos no mataban pavo o hacían cosas de horno, porque aquí to el mundo antes hacía las cosas de horno, pa, pa disfrutar, pos tampoco tenía que disfrutar con los vecinos. Y mi padre decía eso, porque toas esas costumbres cuando murió una abuela mía, mi padre decía “Yo esa costumbre de mi casa la quito, el que quiera seguir que la siga. Porque si no tengo el gusto, que ha muerto mi madre, de matar, tampoco vi a tener el gusto de comerme lo que...”. Y ya se perdió la costumbre, porque respetaban mucho a mi padre. Mi padre fue pedáneo toa la vida. Esas costumbres se perdieron.”

A.6. Ante desgracias económicas

Más genuinamente solidaria era otra costumbre, que nuestros informantes ya únicamente conocen por referencias orales de sus antepasados. Cuando alguno de éstos perdía un animal porque se le moría o se extraviaba, los demás vecinos le daban una especie de compensación voluntaria en dinero o especie: “...contaban mis abuelos que a estas familias, cuando se le moría un burro o un cerdo, los vecinos le daban algún dinero. Esas costumbres se fueron perdiendo... pos le daba, pos según, a lo mejor era dos reales o un real qué sabemos, aquellos tiempos.”

A.7. Extravío de niños

Se producía a veces la circunstancia de que se extraviara algún niño o, más raramente, algún adulto que hubiese sufrido un percance fuera de la aldea. En esos casos, la práctica totalidad de la población de la aldea salía, pertrechada de antorchas, a la búsqueda del extraviado, hasta que lo encontraba.

A.8. Las empresas religiosas

Cuando tratamos ciertos aspectos de la religiosidad popular (cfr. *supra*) ya advertíamos del carácter eminentemente solidario de las empresas populares en las que se veían implicados los sentimientos religiosos de la comunidad: la construcción de la ermita local y la

adquisición de sus imágenes se realizaron mediante la contribución económica de los vecinos. Apuntábamos ya entonces lo adecuado de la iniciativa para responder a la sistemática necesidad del grupo de poner a prueba la solidez de los mecanismos de cohesión social, inconscientemente interiorizados por los aldeanos como imprescindibles para la supervivencia.

B. NOTAS SOBRE LAS RELACIONES SOCIALES

Es necesario, en nuestra opinión, anotar ahora algunas características relevantes de las relaciones sociales, en general, y especialmente entre los miembros de los grupos familiares de la aldea. Muchas de ellas han sido ya, o serán más adelante, tratadas en estas mismas páginas de forma explícita o implícita: se desprenden, en la mayor parte de los casos con claridad, de las referencias que hemos venido haciendo a las condiciones laborales, a las costumbres sociales y a las creencias populares. Vamos a referirnos ahora, siquiera sea brevísimamente, a la distribución de roles en las familias, a las costumbres relativas a la herencia y al concepto o sentimiento de arraigo de los aldeanos.

Nos apresuraremos a manifestar que el lector, muy probablemente, encontrará pocos aspectos llamativos en este apartado, pues la originalidad de Caprés es, en estos temas, limitadísima, por no decir inexistente, y la concepción de sus habitantes en este campo ha de resultarnos, indudablemente, familiar: sus rasgos son comunes a la práctica totalidad de los grupos rurales de nuestro entorno geográfico, y han estado vigentes hasta hace muy pocos años. Pero la descripción antropológica, creemos, no puede cargar excesivamente las tintas en aquellos aspectos que resultan más específicos, y obviar totalmente los comunes, sin correr el serio riesgo de falsear su contenido.

B.1. El tratamiento

Para los aldeanos de Caprés, el tratamiento correcto entre personas, aún entre las más allegadas (con la excepción de quienes se conocen mucho, están en el mismo nivel de edad y tienen entre sí bastante “confianza”) requiere de la utilización de la tercera persona y el uso profuso de la palabra “usted”. El tuteo es una innovación que los ricos inventaron para marcar ciertas diferencias con los pobres. *“Yo creo que a mi corto juicio la palabra de “usté” es mucho más señora que la palabra de “tú”, a mi criterio. Entonces, quiere decirse que los capitalistas de entonces, como querían sobresalir por encima del pobre, entonces sacaron la otra palabra del tú. El pobre trató siempre a la familia como se merece, de usté pa acá, de usté pa allá. Pero el rico, como quiso diferenciarse del pobre, pos sacaron ese modelo. Porque ande vayáis no habrá un pobre de hace 40 años o de hace 100 años que haya tratao a su padre de tú”*. De igual modo, la forma de llamar a los padres no era nunca “papá” o “mamá”, sino “padre” o “madre”.

B.2. Los ancianos

Es bien sabido que, al contrario que en la actualidad, en las sociedades estáticas, donde casi nada cambia con el transcurso de los tiempos, y donde los niveles de lo que llamamos “instrucción” o enseñanza son mínimos, los individuos más sabios son aquellos que tienen más experiencia personal acumulada, quienes “han visto” más cosas; en definitiva, quienes han vivido más: los ancianos. Esta sabiduría del anciano constituye uno de los factores más determinantes del respeto y la devoción que siempre se le profesó en la aldea. Pero, sin duda, no es el único. La familia aldeana vive un concepto de la solidaridad familiar que contempla al grupo como un todo indisoluble encargado de desempeñar un conjunto de funciones bien definido: la reproducción y perpetuación del grupo, la socialización y la educación de los nuevos componentes y la transmisión de la tradición cultural, la garantía de seguridad de sus miembros, la asunción solidaria de la actividad económica... En estas tareas, el anciano nunca está totalmente desplazado del grupo. Su papel en la transmisión de la tradición, que la familia aldeana valora como su riqueza cultural más relevante, es difícilmente exagerable. Pero, además, se le debe, en estricta justicia, todo aquello que en sus años de juventud y madurez ha aportado al sostenimiento de la familia. De ahí que el anciano haya ocupado casi siempre un lugar honorífico en la consideración de estas sociedades. Los capresanos lo expresan con sus propias palabras: a los ancianos se les miraba entonces “...diez veces más, y tenían muchísimo más valor. Antoces, el anciano lo miraban a los ancianos como se merecían, y como se merece, mucho cuidao... Yo sé que hay asilos, eso está mu bien, pero si el día mañana mis hijas pensaran, creo que no lo harán, mi padre, esto lo otro, allí... ¿cómo puedo estar yo en un asilo, por bien que me asistan, como que esté yo en mi cocina. Ya pueden hacer lo que quieran con uno. En la casa de uno, un arroz y patatas es preferible que una paella con mariscos en casa ajena. Y hoy... antes habían pocos asilos, pero de tos modos... hoy sí hay más, pero hoy también hay margen y amplitud pa tener un anciano en tu casa, lo que antes no se podía. Y no lo hacen”. Es decir, el anciano merece un trato deferente por parte de su familia, pero, además, el ser desplazado de su ambiente familiar constituye para su modo de ver la vida una afrenta insoportable, aunque las condiciones materiales de vida en el lugar de desplazamiento sean objetivamente mejores. Nuestros informantes saben también que este cambio de consideración de los ancianos obedece a una transformación de los valores sociales dominantes: “Lo mismo que hoy los damos cuenta, antes en cualquier rinconico estaba un abuelo bien situao. Ahora en ningún sitio del mundo está el abuelo bien situao. (.../...) La realidad no es el dinero, y la felicidad no es el dinero. El dinero lo único que tiene es esa soltura que una persona sin dinero parece que... ahora, lleva dinero, parece que levanta la cabeza, parece que... pero es verdá, esa no es la solución de la vida”.

Es evidente que los ancianos gozaban antiguamente en Caprés (como en casi cualquier otra parte) de una consideración que, aun habiendo pasado tan poco tiempo, comienza a

hacérsenos extraña. El abuelo era el jefe moral de la familia mientras se mantenía en sus cabales y dueño de su dinero, si bien casi siempre había de compartir el rol con el padre (su hijo), que tenía la responsabilidad directa respecto a los hijos, y era quien ejercía el liderazgo en sus aspectos más formales y severos. Cuando el anciano convivía con algún hijo adulto, pero soltero, la dirección absoluta de la casa continuaba en sus manos, hasta que el hijo se casaba.

La abuela, al igual que el abuelo, mantuvo siempre una posición preeminente en la familia: “...*mi abuela estaba a la altura de mi madre. Y mi madre ¿pegarnos delante de mi abuela? Jamás. No los pegó nunca, pero si los hubiera pegao, delante de mi abuela, no lo hubiera consentío mi abuela*”.

En la actualidad, cuando ya esta consideración hacia los ancianos ha experimentado importantes modificaciones en nuestra sociedad, los aldeanos se enorgullecen de que en sus parajes no se ha visto jamás a un anciano abandonado por los hijos. Algunos continúan viviendo con ellos.

B.3. El padre

Pero el auténtico jefe de la familia era el padre. Por él habían de sentir los hijos un respeto casi sagrado. Multitud de actividades les estaban vedadas a éstos en presencia de aquél, quien, por lo demás, era quien se encargaba de tomar cualquier decisión de importancia o de ejecutar los ritos cotidianos de las comidas (partir el pan, bendecir la mesa, comenzar a comer...): “... *los sentábamos tos en la mesa, cuando éramos pequeños, mi padre en cabeza, y bendecía la mesa, tos estábamos así (con las palmas de las manos juntas ante el rostro, en actitud devota) y hasta que mi padre no metía la cuchara la primera vez, no la metía nadie (...)* Era un respeto. Y mientras no se levantaba mi padre no se levantaba nadie. Y si alguno tenía necesidad de alguna cosa, o de beber agua, me acuerdo yo, mis hermanos eran pequeños, y le pidían permiso pa levantarse”.

En cuanto a las actividades prohibidas a los hijos en la presencia de sus padres, diremos que las más comunes eran el uso del tabaco y el juego: “...*ahí bajo en mi cueva venían los hombres más viejos, venían a jugar en la Pascua, y jugaban al julepe, al burro... habían dos o tres mesas de juego... pero jóvenes ninguno, porque estaban los padres, o se lo podían decir a los padres...*”.

Conviene recordar aquí que, entre los tabúes en la relación entre padres e hijas estaba el de ver éstos a aquéllas el día siguiente al de la boda. Al padre de una de nuestras informantes “*le costó una enfermedad*” el sofoco que le produjo verla tal día.

B.4. Los hijos. Preferencias entre varones y hembras

La posición que éstos ocupaban en la estructura familiar se desprende en gran medida de lo que llevamos dicho, así como de lo que apuntaremos acerca de las herencias y particiones.

En general puede decirse que los roles de varones y hembras estaban bien diferenciados en lo referente a las labores del hogar y del campo, del mismo modo que lo estaban, como veremos, en las vías de acceso a determinados elementos constituyentes de la cultura espiritual tradicional del grupo: participación en representaciones cómicas o “juegos”, en grupos festeros, como animeros o mochileros, actitud en los bailes semanales, etc... No obstante, en las labores agrícolas, como hemos dicho ya, esta diferenciación de roles no era tan acusada como podría pensarse, a causa de la ausencia de los varones de la aldea en los momentos dedicados a las labores de recolección.

Esta diferenciación del papel de ambos sexos, sobre todo en la vida económica, tenía su reflejo consecuente en las preferencias de los adultos respecto a sus futuros hijos: en general, aquéllos preferían engendrar varones: “...por egoísmo más que por otra cosa. Claro, pero ¿no ves que yo no condeno mi alma? El padre, siempre por aquella época, porque hoy las mujeres ganan tanto dinero como los hombres o más, pero por aquella época el padre que tenía hijos tenía un respiro. El que tenía hijas, era caláver, porque no había solución pa las mujeres, no había trabajo y no era, a ceción de eso, y yo dije, si yo, soy un pobre, pero desde que yo me he casao mi mujer no vio cartera de nadie, o llegó un sábado y digo pos es sábado hoy y no sé por dónde salir, jamás. Y en buena hora, que no lo vea. Muy malo tiene que ser hoy ya pa que ella vea un sábado que no pueda respirar. Si en las épocas malas no lo vio, hoy creo yo que eso será muy difícil. Pero, antoces quiere decirse que el orgullo del padre era ese... “ya va el padre con dos hijos o con tres hijos a esas siegas de allá arriba”. Nuestro informante, padre de dos hijas, matiza que, de haber sido éstas varones, su esposa no hubiera tenido jamás necesidad de enrolarse en las cuadrillas de segadores de la Mancha.

B.5. La herencia. La mejora

En Caprés, como en todo el campo de Fortuna y en la práctica totalidad del Levante, existió la costumbre de “mejorar” al hijo menor de cada casa: cuando se establecía el reparto por herencia de los bienes inmuebles entre los hijos, se solían considerar dos lotes: la vivienda (o viviendas) por una parte, y las tierras por otra. Estas últimas se dividían teóricamente a partes iguales entre los hijos. Decimos “teóricamente” porque en la mayor parte de los casos había que hacer previamente una valoración de todos los bienes, y ésta no dejaba de ser subjetiva y suscitadora, por consiguiente, de fricciones. Si, circunstancia excepcional, el número de viviendas del testador era igual al número de hijos (sin distinción entre varones y hembras), se legaba una a cada uno de ellos. Si el número de hijos era superior (como ocurría casi siempre), era costumbre, respetada siempre, asignar la vivienda al menor de ellos. En este caso sí parece haber existido una preferencia hacia los varones: “...antes no, antes quería decirse que un padre tenía un, supongamos, dos hijas y dos hijos y entonces decía “No, la vivienda pa los hijos, las hijas no”. Actualmente no se da ya esta preferencia de la que habla nuestro informante. Podía, pues, darse el caso (y de hecho

se daba) de que uno de los hijos quedase en posesión de la mayor parte de una herencia a través de la mejora, aunque en estos casos solía existir una compensación económica (nuevamente subjetiva) que éste abonaba a sus hermanos.

La costumbre de mejorar es explicada por nuestros informantes en los siguientes términos: “¿Sabe por qué se lo dejaban al más pequeño? Porque el pequeño es cuanto más tiempo quedaba con los padres, más tiempo los padres terminaban o empezaban a partir, siempre el más pequeño era el que heredaba antes la vivienda, más que el mayor”. Y aún otras razones de diferente (y más convincente) índole: “Es que, claro, el que quedaba en la casa era quien percibía el beneficio. Es decir, que tenía que sucumbir allí con las consecuencias de los demás. Por eso en las particiones dejaban cierto beneficio más. Dejaban mejorá la parte pa que los otros, si venían, que el estorbo estuviera compensao”. Es decir, el pequeño, que recibía el beneficio de la mejora, tenía que encargarse, no sólo de la asistencia de los padres, sino también de sufrir las molestias que le produjeran sus hermanos o hermanas (o cuñados y cuñadas) en las temporadas en que venían a la casa a atender a los ancianos, bien porque éstos estuvieran enfermos, bien porque se hubiera pactado atenderlos por semanas, o por meses, y los viejos se negaran (como era y es frecuentísimo) a salir de su hogar.

B.6. Las particiones

Hemos dicho ya que las particiones solían implicar la necesidad de atribuir un valor determinado a cada una de las pertenencias de los testadores, y que esta circunstancia solía dar lugar a controversias, a veces agrias y difíciles de solucionar. Nuestros informantes se ufanan de que tales problemas no llegaron a revestir en la aldea los caracteres trágicos que, afirman, tuvieron en otros lugares del propio campo de Fortuna. A pesar de todo, fue costumbre casi siempre solicitar, en casos de desacuerdo, los buenos oficios de algunas personas de la pedanía, cuya autoridad moral era suficiente para limar las asperezas que hubieran podido surgir.

PARTE TERCERA: LA TRASCENDENCIA

A) EL FOLKLORE ORAL

A.1. Generalidades acerca de la oralidad en la aldea

Llamémosle folklore oral u oralidad, el conjunto de “productos” que se cobijan bajo tales epígrafes comprende un elenco heterogéneo en el que, aparentemente, sólo la característica común de su origen y factura netamente popular sirve para establecer un nexo de relación. Es así que las muestras narrativas (leyendas, cuentos, mitos, romances), las sapienciales (dichos y refranes) y las lúdicas (textos de canciones, adivinanzas) por citar algunas de sus manifestaciones sin agotarlas, parece prudente abordarlas respetando los tradicionales criterios taxonómicos; pero un análisis semejante conduce inevitablemente al comparativismo, a la inexorable confrontación de las versiones del cuento, la copla o el romance de Caprés con los que proceden de otros espacios, hállese dentro o fuera de nuestra región. Frecuentemente este trabajo es estéril. Permite engrosar el acervo documental del patrimonio folklórico, lo que no es poco, y desvelar la curiosa anécdota del detalle que, presente aquí, está ajeno allá.

Si se pretende superar este planteamiento, hay que alterar el punto de partida. No se trata de sustituir las categorías establecidas y mantener de un plumazo que no existan diferencias formales y estructurales entre cuento, mito y leyenda, o entre éstos y los romances o adivinanzas. Es obvio que existen. Lo que debemos modificar es el punto de vista o, dicho de una forma gráfica, tratar de ver el bosque y los árboles al mismo tiempo.

Más concretamente, en nuestra opinión, la experiencia de la comunidad tradicional y su conocimiento del cosmos, ya sea consciente y racionalmente, ya de forma puramente estética o subliminal, se materializa en estos productos, aparentemente intrascendentes, pero que soportan, explícita o simbólicamente, el universo mental del grupo humano que los elabora, y en el que se transmiten y transforman, en una relación dialéctica con los condicionantes históricos (políticos, sociales, económicos y culturales) por los que el grupo

atraviesa. De tal forma que las transformaciones, las mutaciones, las corrupciones, son tan significativas y reveladoras como el producto íntegro mismo.

Podemos concebir entonces cuento, adivinanza, romance... como signos que soportan multitud de significados y a distintos niveles (superficial, subconsciente, estructural), conformando un complejísimo entramado cuyas proporciones lo convierten en ilegibles. Examinar una pieza es como examinar un átomo. Ni siquiera se entrevé el tejido; nosotros no pretendemos mostrarlo, pero lo intuimos y hacemos de esa intuición el *a priori* a partir del cual retomamos, allí donde el tiempo y las circunstancias nos lo permiten, el análisis del material.

A.2. Sociología del folklore oral en Caprés

Esta trama o universo mental, como lo hemos llamado, se traduce en un conjunto de problemas y valores determinados, y en las líneas que siguen pretendemos emplear el folklore para poner de relieve en qué medida están presentes uno y otros y hasta que punto una lectura del cuento y de los otros elementos narrativos o líricos, realizada desde una óptica sociológica, puede ser relevante para obtener una representación consistente de la mentalidad popular que presumiblemente subyace en la oralidad.

a) En relación con la supervivencia de una comunidad pocas cuestiones adquieren una importancia similar a las que están en conexión con la descendencia: la elección y consecución de pareja, su consolidación, la fecundidad. El folklore de Caprés abunda precisamente en relatos que utilizan estos temas, a veces solo como puntos de partida de la narración, otras incluyéndolos como elementos dispersos en el cuento, y en ocasiones como argumento principal sobre el que gira la trama.

a.1.— Las dificultades para encontrar pareja en el folklore de Caprés no tienen, al parecer, naturaleza económica. Fundamentalmente afectan a personajes que manifiestan alguna minusvalía psíquica (el tonto de A.5.3) o física (mozas con dificultades para hablar, sordo, cojo, en A.5.10 y A.5.11), o padecen afecciones repulsivas (el tiñoso de los mismos relatos). En realidad, los tontos de los cuentos campesinos se mantienen célibes más por voluntad o desinterés que por falta de oportunidades. Esta lectura parece deducirse de las expresiones empleadas por las madres para obligarles a cambiar de actitud. Así, en A.5.3 el tonto es úrgido en estos términos: “*te tienes que buscar novia*”, es decir se requiere al individuo para que tome la iniciativa en relación a una empresa que, por el contexto, no se califica en ningún sentido respecto a su dificultad. En A.5.1 la voluntad decidida de la madre le lleva a adoptar un papel activo: “*te voy a buscar novia*”.

En otras ocasiones las reticencias del tonto al matrimonio se hacen explícitas, como en A.5.4, si bien para justificarlas no se arguye ningún tipo de incomodidad, sino la falta de habilidad para el cortejo del individuo en cuestión.

A veces la expresión “*echarse novia*” sustituye a la de buscarla (A.5.4). Semánticamente la connotación de carga que tiene este verbo abunda en el carácter eminentemente

activo que adopta el papel de varón para la formalización de una relación de pareja y que en Caprés solo le disputa la madre cuando, como hemos visto, taras o insuficiencias de personalidad se lo impiden al hijo.

a.2.— El impulso para entablar relaciones en los casos de emparejamiento problemático parte de la madre (A.5.1; A.5.2; A.5.3; A.5.4; A.5.10). En los comentarios con los que sobre la marcha enriquece el informante su relato, en ocasiones se explicita la idea de la intervención de los progenitores en la trama que conduce al matrimonio: “*Entonces no se casaba la gente por amor, se casaba por apaño*”, dice Paca en A.5.1; y el sordo y el tiñoso, para iniciar relaciones con las hermanas gangosas “*hablan con la madre, porque entonces había que pedirle más permiso a la madre que a las novias.*” (A.5.10). En los cuentos de Caprés el padre nunca emprende iniciativas semejantes. Su papel queda reducido al de garante del porvenir, guardian de la castidad de la hija (A.5.27) y consejero de las cualidades que deben adornarla personalidad del futuro marido (A.5.29).

a.3.— El problema en las mujeres es más grave. La fórmula usada para explicar su soltería es “*no le salía novio*” (A.5.1, A.5.2, A.5.21), y el riesgo de no encontrarlo alcanza no solamente a las mozas con taras (A.5.10), sino incluso a las que son hermosas e inteligentes (A.5.2). Por ello las madres recurren a expedientes como casarlas con tontos (A.5.1, A.5.2) o tullidos, siendo estas circunstancias que, por el contexto parece inferirse, son consideradas extremas pero preferibles a la soltería.

Curiosamente, la distribución de roles activos y pasivos en la empresa de iniciar el noviazgo se mantiene incluso cuando las madres sustituyen a los hijos afectados. Así, por ejemplo, en A.5.1 la madre de la moza soltera se lamenta de la situación de su hija, pero no inicia acción alguna para resolverla. Sin embargo, el mismo relato, la progenitora del tonto célibe afirma resueltamente: “*Hijo, te voy a buscar novia*”, y sin reparo alguno se lanza a la calle solicitando novia para su retoño.

El rechazo del celibato, por ser situación infamante para las mujeres y representar una intolerable inhibición voluntaria del varón en lo que se entiende que forma parte de un destino biológico, no es probablemente más que una forma de apoyar socialmente lo que a todas luces es vital para la comunidad, esto es, favorecer la creación de opciones ortodoxas para la reproducción, garantizar la descendencia, la pervivencia del individuo y la del grupo, cuya memoria se perpetúa a través de la transferencia del fruto de su esfuerzo a los hijos. Esta idea la encontramos explícitamente formulada en A.5.12, en boca del labrador que se lamenta por no tenerlos: “*Madre mía, yo trabajando y sin hijos...¿A quién le voy a dejar yo lo mío, to lo que yo trabajé?*”.

Y naturalmente que la reproducción no depende simplemente de la constitución de numerosas parejas, sino que es fundamental su fertilidad. El tema de la exigencia de esta condición aparece bastante en los cuentos de Caprés, en contextos variados que muestran las distintas consideraciones que la rodeaban.

El afán de las parejas por tener hijos es punto de partida de muchos relatos. En ocasiones esa ambición empuja al matrimonio a aceptar, de quien quiera que tenga en sus manos

la facultad para proporcionárselos, el que se los conceda “*aunque sea de piedra*” (así en A.5.38, un fragmento del que posiblemente sea uno de los pocos cuentos maravillosos recogidos en la aldea).

Indefectiblemente la mujer es aquí protagonista principal. La fecundidad es responsabilidad exclusivamente suya; ser estéril también. En A.5.32 se explica la imposibilidad de la mula para tener descendencia mediante un relato que la atribuye a cierto episodio en que uno de estos híbridos derriba a la Virgen y esta, resentida, la maldice privándola de la capacidad para reproducirse. No hay un texto similar referido al mulo o “macho”.

En A.5.12 se dice de la pareja protagonista que “*no tenían hijos*”, adoptando en un principio el narrador una posición neutral. El marido decide recurrir a un curandero para resolver el problema y en el camino encuentran a un pícaro que simula serlo y receta un disparatado remedio...a la mujer. En A.5.1 la esposa sufre las urgencias del simplón de su marido que, recién casado, pretende tener un hijo al día siguiente de la boda. Se trata evidentemente de un recurso cómico, pero podemos ver en la postura de este esposo una reducción al absurdo de una más general mantenida por toda la comunidad y que, a buen seguro, ejercía una presión notable sobre los recién casados.

También en relación con el tema de fondo que subyace tras los de la soltería y la esterilidad está el planteado en A.5.14. En esta narración el avaro Martín Cardeño provoca las iras de todos los vecinos al amenazar con su trabuco a una embarazada apeteente de los frutos de su peral. La reacción unánime cristaliza en manifestaciones de este jaez: “*...eso es pa ir y romperle el peral y quitarle toas las peras*”. Y añade otro: “*y pegarle encima*”. Tampoco hay duda respecto a lo que incita a la comunidad a una represalia tan radical: “*el personal* —advierte la narradora— *sabía como estaba ella*”, aludiendo claramente a su preñez.

Pongamos en relación con estos aspectos, tan proporcionalmente abundantes en el repertorio de Paca Méndez, los que hemos apuntado en otros capítulos de este volumen: la solidaridad grupal para atender las necesidades de los lactantes, el amplio conjunto de medidas profilácticas, mágicas o científicas para garantizar su supervivencia, las precauciones y privilegios que rodean a las embarazadas, los mecanismo festivos que propician la formación de pareja y los controles sociales para evitar aquellas de cuya existencia o no se deriva descendencia o dimana un probable conflicto de transmisión de la herencia. Tendremos entonces un cuadro más preciso de lo trascendente que resulta para una comunidad de estas características garantizar la descendencia que contribuya a la perpetuación del grupo.

b) Otros asuntos que aparecen en el folklore de Caprés, si bien planteados en forma más esporádica, traducen problemas no menos importantes. Así, por ejemplo, los que tienen que ver con el sustento, sobre todo con la ambición de superar dietas con escasa o nula presencia de carne. En la versión local de Juan el Oso (A.5.37 y A.5.37 bis), el héroe, abandonado por sus compañeros en el fondo de un pozo, muerde la oreja del diablo y este surge bruscamente para ofrecerle la satisfacción de uno de sus deseos; Juan, sin vacilar, responde: “*¿Qué quiero? Que me presentes ahora mismo un arroz y carne.*”

En A.5.19 la protagonista recibe de su marido un par de perdices y “*hecha a no comer carne, y ver las perdices, cosa del monte y cosa tan llamativa (...) casi se las come entonces*”. Por último, en A.5.15 un cazador pasea con su presa, una liebre, provocando en todo el que lo ve una apetencia desmedida; a cambio le ofrecerán todo cuanto lleven en ese momento, incluso los favores sexuales de una señora y su criada.

Otras muestras de folklore popular abundan en el tema. Los aguinalderos de Caprés recitaban villancicos con estrofas como estas:

*“Abre la puerta, Paquita,
que venemos helaos de frío;
venemos a comer
tres arrobas de tocino.”*

o bien esta otra:

*“El aguinaldo real
son tres libras de tocino
y cuatro de longaniza,
y tres pellejos de vino.”*

En realidad comer sin tasa, no ya simplemente la carne, ese alimento tan parco habitualmente en los platos de la aldea, era un ideal que se infiltra en la literatura popular. De nuevo en Juan el Oso, Cortapinos interviene en escena huyendo del hambre: “*mi padre no tiene pa darme de comer*”; y en la versión que nos proporciona un adolescente del lugar (A.5.37), los protagonistas encuentran en el bosque un lugar edénico, a modo de cueva de las maravillas, donde en vez de esplendorosos tesoros “*había de todo, de todo lo que comían.*”

No es de extrañar pues que el banquete resulte ser en las fiestas de Caprés una pieza fundamental en torno a la que se articula el festejo mismo. Son los días señalados distinguidos con menús específicos al efecto: huevos y carne frita en la excursión de la mona de Pascua al ancestral cabezo de la Mesa, las toñas en las mismas fechas, las longanizas de la romería del cortao de las Peñas, el pavo frito con tomate y pimientos en Año Nuevo, los guisos de San Blas (“*comíamos con comía de carne*”, nos asegura Pepe “Mollejas”) y de la Virgen del Carmen, donde estaban presentes el conejo y el pollo. Son los días consagrados en mesas comunales surtidas por la solidaridad vecinal y dispuestas claramente para propiciarla (el caso más conspicuo es el de los mochileros, la mañana de Navidad); son las comidas en común de las romerías del Cabezo de la Mesa o del cortao de las Peñas, verdaderamente sacramentales, momentos de integración bendecidos por un hedonismo colectivo del que resulta nota destacada la transgresión de la miseria gastronómica cotidiana.

c) La imagen del cura. Que el cura era un referente de autoridad para la comunidad, el “*señor cura*” (A.5.13, A.5.16, A.5.17), queda especialmente manifiesto en A.5.13, relato

que gira en torno a la expectación levantada en una pequeña aldea por la llegada de un impostor con hábitos, dispuesto a disfrutar de la situación de privilegio que ostentan los sacerdotes, siempre desde la perspectiva del aldeano.

La identidad de una comunidad también se sostiene en la integridad de sus símbolos; tener alcalde, cura y maestro es la marca del estatus del grupo, signos determinantes de su importancia. Por esto recuperar alguna de estas “fuerzas vivas” o, mejor, merecer su presencia, es un acontecimiento que produce alborozo, es la reválida de una categoría perdida o tal vez nunca alcanzada anteriormente.

Dicho esto, conviene destacar la frecuencia con la que aparece en la narrativa capresina este personaje, frente a la parca presencia del alcalde.

Pero sobre esta base, en los cuentos de Caprés se advierte el recelo del clero, cuando no queda expresa francamente la desconfianza que despierta el sacerdote y la censura que merecen determinados rasgos que se le atribuyen, o se le ridiculiza colocándolo en situaciones comprometidas, a las que a veces le lleva una inclinación contraria a la que debe esperarse de hombre de su vocación.

Uno de los atributos negativos del cura, más reiterados en este folklore, es su carácter libidinoso. Seguramente implica una conciencia de la capacidad que este tiene y puede emplear para seducir a sus feligresas aprovechando su posición. Una aventura galante de cierto sacerdote es el tema de A.5.18, y seguramente también en su origen en A.5.19, aunque el afán de la informante por sustituir con eufemismos las connotaciones escandalosas de sus cuentos le lleva a disfrazar la cuestión, convirtiéndola en una simple relación de amistad entre la pareja y el cura¹.

En otro relato (A.5.23), el protagonista no es el cura sino el sacristán, pero el contexto es el mismo y hasta puede suponerse que en algunas versiones se encuentre al primero desempeñando el papel en el que aquí resulta prudentemente suplantado.

Todas estas narraciones concluyen de forma similar mostrando el castigo que sufre la pareja adúltera por mano del marido burlado, y ofreciendo una imagen vergonzosa del clérigo libidinoso.

También en otros contextos sale el cura corrido, como en A.5.17, donde es víctima de las “gorrinerías” de su compañero de cama. En resumidas cuentas el repertorio no pierde ocasión para dejar mal parada la imagen del sacerdote.

En el mismo orden de cosas, la situación de privilegio del clérigo justifica el afán por usurpar su identidad, pero también despierta entre los vecinos el interés por sus pertenencias y el afán de “compartirlas”, aunque sea de forma ilícita. En este sentido es muy ilustrativa la lectura que debemos hacer de A.5.16. El cura de Villena vigila sus propiedades

¹ Tenemos la confirmación de lo que apuntamos en un texto de *El Patrañuelo* de Juan de Timoneda, que recoge MAXIME CHEVALIER en su antología *Cuentos folklóricos españoles del siglo de Oro*. (Ed. Crítica, Barcelona 1983); además, la mala conciencia que genera en el clérigo sus relaciones con la mujer ayudan a entender la reacción de aquel cuando esta le anuncia la intención que tiene su marido de cortarle las orejas (en nuestra versión la narradora se ve forzada para justificarla a argumentar un supuesto trance de demencia en su esposo).

(“*una tabla de cebollas*”) con un celo que el narrador tiene buen cuidado en precisar (“*iba tos los días a ver si estaban las cebollas*”), probablemente para confrontar semejante actitud con el desprendimiento de lo material que se supone en quien ostenta este rango. Cuando descubre un día la desaparición de sus preciadas hortalizas, usa el púlpito sin reparo para dirigir su acusación a la comunidad en pleno (“*Habéis tenido el gusto anoche de quitarme toa la tabla de cebollas*”) en términos que denotan la conciencia de la verdadera dimensión del conflicto: cualquiera de los parroquianos puede ser el responsable de la fechoría, en cuanto que esta no es el resultado de una situación de necesidad que afecta a alguien en concreto, sino la manifestación de una actitud de rechazo del grupo, que se complace en perjudicar los intereses del cura.

En apoyo de esta imagen negativa del sacerdote vienen las manifestaciones de Jacinto evocando una anécdota que recoge al mismo tiempo la importancia de esta figura y la desconfianza que despertaba. Por Navidad, ya lo hemos visto, eran tradicionales los bailes de puja y Caprés “*era la pedanía que más dinero sacaba de todas las del pueblo* (de Fortuna), *hasta incluso más que en el pueblo, ¡mira si es decir!*”, —explica satisfecho el pedáneo—. Lo recaudado en estos festejos era “*pa’l cura*”, y Jacinto insiste en el destino personal de aquel dinero añadiendo con sorna: “*(...) pos entonces, como los curas no es como hoy, que antonces eran más santos, los llevaban el dinero (...); dice que los hacía a ellos muncha falta.*” Y apuntilla en un tono que no deja lugar a dudas de su recelo: “*Decían ellos que era para la Iglesia*”.

El cura pagaba “*a esos señores que venían a subastar el baile y a tocar. Casualmente aquí pasó (...)* (que) *un año se dijo* (al cura): *No, pues si se lleva usted el dinero para abajo* (a Fortuna) *aquí ya no hacemos baile de subasta. Pos entonces, a otro año, dijo el tío: “Pos ya no, se terminó el baile, se cortó.” Dijo: “Ya no me abajo el dinero, pues tampoco sube eso.”*

Paca Méndez se hace eco también del sentir de muchos convecinos que justifica la desaparición de la práctica de la subasta del 1 de Enero en Fortuna: “*La gente se iba desengañando y decía (...)* “*No vamos a ser tan tontos, no vamos a dar tanto dinero y tanta subasta que es pa comprar a* (menciona el nombre de un sacerdote) *en Molina tahúllas.*”

Terminaremos señalando que en Caprés nunca hubo cura que residiese de forma permanente. Ha tenido y tuvo en el pasado (al menos hasta donde alcanza la memoria de nuestros informantes), alcalde pedáneo, el representante de la autoridad civil que corresponde a una entidad local de estas proporciones. En el terreno de los arquetipos ambos simbolizan para la mentalidad popular el poder encarnado y puesto al servicio de una ortodoxia normativa que, inevitablemente, entra en conflicto en múltiples ocasiones con los intereses, las actitudes individuales o las tradiciones colectivas de la comunidad rural. Pero a diferencia del cura, el pedáneo es un miembro de la comunidad misma, presente y permanente, más integrado y por lo mismo más difícilmente objeto de las críticas de sus vecinos, en tanto que la ausencia del primero en Caprés, favoreció tal vez la proliferación de historias que le ridiculizaban. Y además el pedáneo representa una autoridad ajena pero pertenece al gru-

po, en tanto que en Caprés el cura no puede exhibir esa condición por residir en otro lugar y representa en su integridad cuando de amenazador hay en esa autoridad foránea.

d) Perfiles femeninos. En el folklore de Caprés la presencia femenina es constante. La mujer aparece en sus roles tradicionales: madre, suegra, novia y esposa.

Al protagonismo de las madres nos hemos referido en el contexto de la soltería, advirtiéndolo como en determinadas circunstancias asumen un papel activo en la resolución del celibato de sus hijos. Advertíamos entonces de la simétrica nulidad del rol paterno en estas cuestiones; así, en A.5.28 un hombre escucha pacientemente las quejas de sus hijas respecto a los hábitos de los esposos, pero su actuación se reduce a emitir observaciones atinadas, mezcladas de compasión o consuelo. Ni en este ni en ningún otro caso un conflicto conyugal admite la intervención del progenitor.

La suegra, por el contrario, tercia en varias ocasiones en complicidad con la hija para engañar al marido (A.5.1), o bien despertando su ambición, como cuando Paca, en una supuesta anécdota (A.5.22) la convierte en inductora de los afanes crematísticos de su hija, manifiestos en la exigencia por parte de esta al cónyuge de una escritura de cesión de bienes a cambio de los favores del lecho.

La suegra es el contrapunto perverso de la madre. Un chiste breve la caracteriza como mujer “*que se mete en to, que no deja na quieto*” (A.5.18); inclusive llega hasta el punto de impedir que los miembros de la pareja duerman juntos. En este relato el marido, aconsejado por un amigo, decide eliminar a la madre política de un susto, pero la argucia tramada fracasa y la terrible autoridad de la suegra se consolida al final.

Curiosamente, cuando se trata de la madre de un varón tales circunstancias desaparecen. Así, en A.5.21 la madre abnegada lleva su generosidad para con el hijo hasta el extremo de dejarse matar para satisfacer el compromiso contraído por éste con una mujer perversa que le exige el parricidio como regalo nupcial; y, aún más, en el colmo del patetismo, agonizante, dedica sus últimas palabras a interesarse por el estado de su hijo, caído al resbalar sobre la sangre materna. En A.5.22 la dicotomía suegra mala/madre buena también conduce a una identificación de la primera con la madre de la esposa, como veíamos algunas líneas más arriba, en cuanto que la segunda cumple con el oneroso pero ineludible papel de advertir al recién casado sobre la trama que le amenaza, urdida por la suegra y la esposa para apropiarse de sus bienes.

Parece entonces como si el vínculo masculinizante, adquirido por ser madre de varón, exonerase a una, en tanto que la esencia exclusivamente femenina de la otra, el hecho de ser mujer y madre de mujer, contribuyese decisivamente a demonizarla.

La dialéctica de lo positivo y lo negativo en la mujer está presente en los otros roles que desempeña. En cuanto que objeto de deseo sexual la mujer es novia, y asume entonces un papel pasivo, aguardando siempre la iniciativa masculina para la concertación de una relación de pareja, como hemos advertido más arriba. Sólo de forma excepcional alguna madre de un hijo poco competente en este terreno, o escasamente decidido a serlo, asume un papel que habitualmente no le corresponde. Las novias aceptan sin demasiados remilgos las com-

ponendas matrimoniales tramadas por sus padres que les obligan a tomar por maridos a pretendientes no deseados (A.5.1, A.5.2), entablan noviazgos en los que la comunicación brilla por su ausencia (“*En aquellos tiempos (...) como no se hablaban entre ellos, tampoco sabían si les convenía o no les convenía*” —A.5.2—), e incluso algún relato recuerda pautas de cortejo más antiguas por las que las novias “*no comían ni cenaban delante de los novios*” (A.5.24).

De la misma forma, a veces las esposas soportan pacientemente maridos jugadores, borrachos o mujeriegos (A.5.28).

Condición esencial de la aspirante a mujer casada es saber guisar. En A.5.25, al pie del altar, el novio recusa a la novia precisamente por su falta de habilidad culinaria, y la forma en que el cura inquiere a ésta, pidiéndole confirmación del argumento utilizado por el futuro esposo, parece sugerir la solidaridad del sacerdote con el motivo del repudio.

Por otro lado, en los cuentos de Caprés hay un salto cualitativo que distancia a la novia de la mujer casada, y es que esta última aparece preferentemente en un contexto de guerra de sexos, engañando al marido sola (A.5.2.; A.5.24) o en complicidad con la madre o la criada (A.5.1; A.5.22; A.5.15), siéndole infiel de forma involuntaria (A.5.23), por interés material (A.5.15) o en virtud de la influencia y atractivos del cura, a los que ya hemos aludido en otro lugar (A.5.18, y posiblemente A.5.19). La esposa pícaro embaucadora, infiel o ambiciosa, se convierte en un lugar común del folklore popular y metáfora ilustrativa del cambio que representa en las relaciones de pareja el paso del noviazgo al matrimonio.

La vertiente diabólica de lo femenino se complementa con el papel jugado por algunas mujeres que utilizan sus encantos eróticos para seducir y condenar a sus ocasionales compañeros, como es el caso de la “*Encantá*” en Juanico el Oso (A.5.37): “*...durmió con la Encantá hasta que lo arruinó.*”; o como sucede con el protagonista de A.5.21, que llega hasta el punto de sacrificar a su madre para satisfacer el capricho de la amante. En otras ocasiones son las mismas mujeres las utilizadas en este sentido, con el fin de torcer alguna voluntad, alguna fidelidad inquebrantable. Este es el tema de A.5.20, donde la irreprochable conducta de un criado insobornable se pone a prueba por un hombre sin escrúpulos que, habiendo apostado frente al amo por la corruptibilidad del buen siervo, llega al extremo de enviarle sus hijas para que lo engatusen, obligándole a sacrificar la res favorita del dueño.

Madres abnegadas, suegras perversas, novias dóciles y esposas conflictivas son los estereotipos que categorizan lo femenino en función del rol que le toca representar a la mujer en cada momento de su existencia, convirtiéndola en cualquier caso en un elemento narrativo mucho más complejo que el masculino.

e) Sobre la inteligencia. También parecen interesar en el folklore las cualidades intelectuales que debe poseer un individuo para salir airoso de los retos que le plantea su entorno. En alguno de nuestros informantes varios relatos vienen acompañados de comentarios sobre la estulticia como rasgo característico del grupo en el pasado: “*En aquellos tiempos se conoce que éramos muy tontos*”, dice Paca en A.5.19; y en A.5.10 las jóvenes protagonistas “*no sabían hablar. Eran de antiguamente que no sabían hablar.*”

Hay un ejercicio de autocritica en estas manifestaciones explícitas que encuentran complemento en las actitudes ingenuas de ciertos personajes que traducen su ignorancia en disciplina, en una ausencia absoluta de sentido crítico que los convierte en fáciles víctimas de los embaucadores de turno. El matrimonio sin hijos de A.5.12 acepta el disparatado remedio propuesto por un falso curandero: “*sí señor —dice el marido— lo que usted me diga, señor curandero, mi mujer tiene que hacer.*” El baturro de A.5.6 obedece escrupulosamente el cartel con el que se anuncia un médico especialista en “*vías urinarias*” y entra allí dispuesto a satisfacer sus necesidades. El tonto de A.5.4 repite las fórmulas de cortesía que su madre le recomienda, pero en contextos inadecuados.

En el mismo sentido, la emulación estricta de los comportamientos ortodoxos con los que algunos protagonistas de estos cuentos pretenden resolver situaciones comprometidas, es objeto de censura en el folklore, pues invariablemente conduce a situaciones ridículas. En A.5.3 la madre aconseja al hijo: “*Tú no vas a meter la pata, porque tú, hijo, lo que tú veas de hacer haces tú.*” Naturalmente éste actúa como un autómatas, reiterando en la misa el gesto litúrgico por el que los monaguillos le levantan la casulla al cura, pero lo hace con las faldas de una parroquiana.

Dos campesinos mantienen una conversación en A.5.7 en la que uno se muestra decidido a visitar la ciudad y el otro expresa sus reticencias, temeroso de comportarse de manera inadecuada. El primero intenta convencerle de que no habrá riesgos si “*lo que veamos de hacer hacemos.*”

Tanto en este relato como en el anterior, la ausencia de sentido crítico viene acompañada de una disposición por parte de los protagonistas para aparecer en contextos sociales que les son ajenos por su origen o por sus condiciones, y el folklore pone también en evidencia esta inclinación, censurándola.

Por el contrario, la inteligencia en Caprés asume unas características prácticas y agresivas. Se traduce en la capacidad para resolver situaciones en beneficio propio, pero casi siempre en detrimento de los demás. No tiene una dimensión solidaria, es inmoral o todo lo más amoral. Inteligencia es astucia, la aptitud para urdir trampas, la herramienta del pícaro.

En el repertorio de “Mollejas” los cuentos de animales representan un tercio del material que aporta este informante. En tres de ellos (A.5.33, A.5.34 y A.5.35) los protagonistas remedan comportamientos humanos relacionados con el tema de la astucia: el sapo engaña a la zorra en una competición de velocidad, la zorra al cuervo para apoderarse de un queso y ambos, en episodios alternativos de la popularísima y ancestral fábula de las bodas del cielo, compiten para atraer al otro a una celada.

Los humanos pícaros abundan en el acervo de Paca, y particularmente las mujeres que emplean la astucia para engañar a los maridos (e incluso al esposo y al amante con una sola jugada): para evitar sus exigencias absurdas (A.5.1), para quedarse con su dinero (A.5.4) o por hambre o apetencia de gustar de un manjar en exclusiva (A.5.19).

Los hombres la usan también para apropiarse del dinero de algunos incautos desesperados (A.5.12), o para disfrutar de una situación de privilegio (A.5.13) o conseguir gozar

de los placeres de la carne con alguna mujer casada (el sacristán en A.5.23 y el cazador en A.5.15).

De los distintos propósitos con los que hombre y mujer utilizan la astucia deben inferirse consecuencias en relación con los roles masculinos y femeninos. Probablemente no es anecdótico el que en la trama de una infidelidad conyugal la mujer resulte más víctima, o en todo caso sujeto pasivo aunque quizás complaciente, que elemento operativo. Esta consideración encaja con el papel que en el terreno erótico corresponde a la mujer en el folclore de Caprés, y en este aspecto concreto al que aquí nos referimos parece desprenderse la valoración de que si el adulterio femenino es reprobable, propiciado activamente por la mujer ni siquiera resulta concebible.

En cualquier caso, del mismo modo que la ignorancia conduce al engaño o al fracaso de quien la padece, esta inteligencia amoral resulta sancionada favorablemente por el éxito que siempre acompaña a los burladores. Sólo en una ocasión (A.5.20) ve frustrados sus objetivos el tramposo ante la sinceridad inquebrantable de un criado, el cual confiesa a su amo el crimen que ha cometido, desvaneciendo la esperanza del pícaro en que este lo oculte para ganar así la hacienda que apostara el señor confiando en la incapacidad de su sirviente para mentir. Fidelidad y sinceridad parecen constituirse en los únicos valores inmunes a la astucia, y por tanto superiores a ella, aunque la proporción de relatos en los que tal dialéctica aparece y se resuelve de esta forma es demasiado escasa como para que no resulte simplemente testimonial y nos obligue a modificar la impresión de que la astucia, con el triunfo como premio, merece en los cuentos que manejamos una valoración por lo menos ausente de censura.

A.3. Concepto del relato: ¿“cuento” o “pasar”?

Con harta frecuencia el trabajo de los folcloristas apenas trasciende la tarea de recopilación de materiales. Esta tarea, cuando se realiza de forma exhaustiva y escrupulosa, es el paso previo fundamental en el análisis del fenómeno de la narrativa oral.

En ocasiones, la investigación procura encuadrar los materiales así reunidos en categorías previamente establecidas por sabios sistematizadores; si alguno es especialmente osado e inclinado a la especulación, incluso precisará (y hasta rebatirá) tales taxonomías y ofrecerá sus matizaciones y alternativas, basadas, en mayor o menor medida, en su propia experiencia personal.

Sin embargo, son más escasas las aproximaciones que el especialista ofrece, incluso las percepciones que el investigador de campo tiene, sobre la categorización que el narrador establece para sus relatos. ¿Cómo percibe quien cuenta aquello que cuenta? ¿Qué valoración realiza de lo que refiere? ¿Estas cuestiones son para él conscientes o inconscientes? ¿Puede explicitar las valoraciones, o éstas se encuentran simplemente implícitas en el contexto del cuento mismo o en el concepto genérico bajo el que lo encuadra? No son éstas cuestiones no resueltas, sino, en la mayor parte de los casos, ni siquiera planteadas.

Quizás por ello, y también porque nos sirve de referencia para una ulterior disquisición, parece conveniente reseñar aquí las palabras que Pascuala Morote en su trabajo sobre la narrativa oral de Jumilla, localidad tan próxima a Caprés y tan vinculada a sus moradores como podemos verificar en el apartado de este trabajo dedicado a describir la vida económica de la aldea. Dice esta autora: “... en Jumilla, los narradores de cuentos entienden el término como sinónimo de caso, chiste, anécdota, pasaje, etc..., es decir, que no tiene para ellos una única significación; consideran cuento todo lo que se narra en prosa, se transmite por tradición oral y tiene un argumento, aunque sea mínimo”².

Queremos obviar deliberadamente aquí las definiciones “académicas” del cuento con el propósito de zambullirnos en las que nos proporcionan los informantes, con la convicción de que son las taxonomías que ellos mismos elaboran, cuando existen, las que pueden revelarnos datos fundamentales sobre su esencia.

En una comunidad tan paupérrima como Caprés desde el punto de vista demográfico, el grueso de la colección de relatos procede del acervo particular de Francisca Méndez Palazón (la Sra. Paca) y José Méndez Herrero (Pepe “Mollejas”). Sin entrar a analizar las diferencias temáticas o genéricas de sus respectivos repertorios, vamos a repasar brevemente algunos aspectos de su narrativa y, en concreto, las categorías taxonómicas que ambos aplican.

Para empezar, ni uno ni la otra entienden como términos equivalentes los que, al parecer, lo son en Jumilla en lo que se refiere al relato. Ambos, explícita o implícitamente, los emplean de forma excluyente, oponiendo “cuento” a “pasar” o “pasaje” y a “chiste”. Otra cuestión es el si pueden o no conceptualizar con rigor y precisión la naturaleza de las diferencias, o si el volumen de material al que se aplican esas categorías es o no suficiente como para que nosotros mismos podamos determinar, a partir del contexto, en qué consisten aquéllas.

Por otra parte, alguna de estas tipologías es absolutamente personal. Así, Paca nos dice que “había cuentos de risa y de drama”, y manifiesta sus preferencias, dando a entender que el referirlos de una u otra clase tal vez podía estar en función de la condición sexual: “...yo, cuando los contaba, yo contaba de drama y los muchachos los contaban pos... de risa.” En nuestras investigaciones posteriores nada nos hace suponer que semejante distinción estuviese generalizada en otros narradores y, si bien la distribución de la temática con criterios de sexo tiene visos de no ser una pura elucubración, no es menos cierto que no hemos hallado elementos que la confirmen de manera inequívoca y definitiva, quizás a causa de que el deterioro de los sistemas de estrictos roles que determinaban el comportamiento y la mentalidad de hombres y mujeres se manifiesta acaso en la difuminación de una inclinación o preferencia por determinados asuntos, inclinación que, se ser transgredida, representaba más bien la impertinencia, osadía o desvergüenza de quien, perteneciendo

2 PASCUALA MOROTE, *Cultura tradicional de Jumilla. Los cuentos populares*. Acad. Alfonso X “El Sabio”. Murcia, 1990 p. 19.

a un sexo, se atrevía en público a referir relatos propios del grupo contrario. De hecho, la norma, que aún puede resultar familiar referida a otros aspectos de la vida a quienes cuentan más de treinta o cuarenta años, tal vez sólo estuviera vigente cuando la presencia de elementos de ambos grupos, hombres y mujeres, exigía cierto recato, especialmente en las mujeres. Paca nos confiesa que “...cuando íbamos a trabajar... contábamos los cuentos, pos íbamos mujeres solas, pos cuentos mu picantes ¿no?, y eso éramos mujeres solas...”

Otras categorías, empleadas por Paca, son la de “cuento” y “chiste”, pero, como señalábamos anteriormente, no para usarlas de forma indiscriminada. Ella califica como chistes los que nosotros hemos titulado “*Conversación telefónica*”, “*La suegra y el burro*”, “*El dependiente eficaz*”... precisamente en este último, Paca matiza o advierte “*esto es chiste, esto no es cuento*”. Brevedad y humorada parecen ser las características comunes a estos tres relatos; es decir, las mismas características que nosotros atribuimos a las piezas narrativas que llamamos “chistes” en nuestro propio contexto cultural.

Paca no siempre nos presenta el relato precisando a qué categoría pertenece; esta circunstancia, unida al hecho de que en su repertorio, exceptuando los que ella denomina “*dramas*”, las narraciones son fundamentalmente jocosas, nos impide establecer, de momento, las connotaciones que atribuye al cuento y al chiste respectivamente y que le permiten distinguirlos de una manera tan rotunda. Tampoco es posible obtener de ella una formulación expresa y rigurosa del tema. Entre otras razones, porque las fronteras tal vez no puedan delimitarse con claridad. Pero existen, qué duda cabe, cuando aparecen en la conciencia de la narradora.

Una distinción más, y probablemente la más interesante, es la de “cuento” y “*pasar*”, que es establecida por los dos narradores que nos ocupan y representa una dinámica de temporalización con sugestivas implicaciones.

En la narrativa de “*Mollejas*” todo es, desde su punto de vista, verosímil. Es más: para él casi todo lo narrado aconteció “realmente”, particularidad ésta muy relacionada con la postura vital de nuestro narrador: “*Yo me lo creo to. Yo lo creo to, porque dicen que más vale creerlo que no buscarlo*”. Así, como veremos en otro apartado, la aparición de la Encantada (aparición, en singular, no apariciones) tuvo lugar en un pasado no muy remoto. Son “*pasajes*” lo que sucedió al cojo y al tiñoso, al cura con la adúltera y hasta las fábulas en las que se ven implicados distintos animales. De la competición de velocidad entre el sapo y la zorra dice “*Mollejas*”: “... otro pasaje, que eso fue pasaje”, y añade, al final “*¡Cagüen, qué pasaje! ¡Que puede ser verdá!*”. De lo que sucedió al avisado que pretendía hacerse con un borrico que andaba suelto por el campo afirma: “... que pasó, que aquello no fue mentira, que lo contaba el pobretico...” (al parecer, ante las intenciones del individuo, el burro giró la cabeza y, con expresión amenazante, profirió con voz humana las siguientes palabras: “*¡Son tus dientes como los míos?*”).

La distinción semántica entre el cuento y el pasaje está clara en la mente de D. José. En el relato que refiere las desventuras del cura atrapado en la gatera por el dueño de la casa, receloso del adulterio que el propio cura cometía con su mujer, nuestro narrador empieza

diciendo: "...yo sentí un cuento de un cura, no cuento, pasaje...". Es decir, anécdota, acontecimiento sucedido realmente, histórico, verosímil por tanto... eso es un pasaje. Sin embargo, la resuelta determinación con la que establece al principio esta historicidad de lo que va a referir, se debilita al final de la narración y la conciencia de que es cuento (con lo que éste significa de indeterminación, de tipo) traciona al cuentista y le hace manifestar: "... *lleva camino que sea verdad, porque a veces... los curas, no creas que los curas son santos*".

Esa indeterminación a la que aludíamos arriba, ese sentimiento del cuento como tipo acrónico y sin fijación espacial, lo hallamos cuando Paca Méndez comienza a contarnos en relato de "*el leñador tonto y el hijo muerto*". Dice: "*Una madre tenía una hija que dice que quería casarla, pero no le salía novio...*" Entonces Jacinto la interrumpe y, socarronamente, le pregunta: "*Pero la hija ¿era de aquí o de más bajo?*". Paca resuelve la cuestión diciendo "*no sé de dónde sería. Bueno, es el cuento*". Paca sabe que el cuento permanece al margen de las consideraciones espaciotemporales, de la lógica y de la coherencia del plano de la realidad. Sabe, de un modo natural y poco consciente, por supuesto, que la repetición del tipo fijado es la esencia de la narración. Pero esto no le impide historizar algunos de sus relatos; así sucede tímidamente en "*El falso curandero*", al que se aplica, sin mucha convicción, una cierta cronología, y, mucho más decididamente, en el muy popular "*Quien te conoció, ciruelo...*", que pretende convertir en una anécdota acontecida en el mismísimo Caprés.

Muy reveladora es la frase que Paca pronuncia al iniciar la relación que hemos titulado: "*Amores contrariados. El falso marido*": "*Lo que no sé yo es si le habré contaó yo uno que se pue icir por cuento o por pasar*". Paca admite así, de una manera explícita, que la materia narrativa puede fluir de una a otra categoría a conveniencia del narrador.

Evidentemente, esa conveniencia depende de su idiosincrasia, de su psicología y, por supuesto, de los condicionantes culturales en los que se ve envuelto. La predisposición de "Mollejas" a convertir el cuento en anécdota no depende exclusivamente de su personalidad crédula. Está también relacionada con esas tendencias historizadoras que encontramos en Paca, y en conexión con toda una serie de elementos propios de la narrativa de Caprés, tales como la escasez de cuentos maravillosos, de títulos para los cuentos, o, incluso, la ausencia de fórmulas de entrada y la parca variedad de las de salida. Respecto a esta última cuestión, la eventual presencia de fórmulas introductorias, la esposa de D. José "Mollejas", D^a Francisca Alacid, nos responde cuando la interrogamos directamente: "*No, yo siempre lo sentí contaó, cuando empezaba, lo que era el cuento*". Y su esposo reconoce, cuando la invocamos previamente, la fórmula de salida por excelencia en estas tierras "*Colorín colorao, este cuento ha terminao*". Pero lo cierto es que él mismo no la emplea nunca. Paca Méndez lo hace muy a menudo en sus cuentos (por ejemplo en "*El falso cura*", "*El cura de Villena*", "*Amores de la infeliz con san Pedro*", en la segunda versión de "*El falso cura*", "*La mujer que sólo sabía hacer sopa en ajo*"... etc.) y, curiosamente, nunca en las narraciones que ha calificado de chistes. Eso sí, Paca cuenta "*cuentos*" y Pepe "*pasajes*".

En definitiva, el repertorio de la narrativa oral de Caprés, si hemos de juzgar (y no tenemos otro remedio) a partir de los datos proporcionados por nuestros informantes principa-

les, parece huir de lo fantástico, de cualquier apariencia de irrealidad o, más bien, aun a costa del absurdo, subsumir lo irreal y fantástico, domesticarlo para convertirlo en histórico y, por lo mismo, verídico o, cuando menos, verosímil. Dice Rodolfo Gil: “*Las fórmulas de entrada al estilo de “érase una vez”, “hace mucho tiempo”, “érase antaño”, intentan colocar la acción del cuento en una época lo más alejada posible de la actual, sin repercusión, por tanto, en el momento vital del narrador y sus oyentes*”. Y añade más adelante “...*las fórmulas de salida sirven para cerrar por completo el verdadero mundo paralelo de la narración*”³. Privados de estos elementos, que a veces sustituye el narrador por referencias cronológicas más o menos concretas, los cuentos de Caprés abandonan el Tiempo Magno en el que el cuento (como el mito) habita casi por definición. Y esta privación de una nota esencial de la narrativa oral... ¿es el signo de los tiempos?, ¿es el fruto reciente de la reciente hecatombe de la cultura tradicional del ámbito rural hispano, venida por obra y gracia de la industrialización del país? Nosotros constatamos un estado de cosas que, en nuestra opinión, empieza a producirse cuando, para la colectividad, la verdad del dato empírico se torna incompatible con la verdad del dato mítico que se percibe de forma intuitiva o sentimental.

En realidad esto no ha ocurrido nunca, ni ocurrirá, probablemente, de manera definitiva. La filtración de lo numinoso, que no precisa soporte histórico, contamina (¿o enriquece?) el conocimiento humano, aunque su parcela se vaya reduciendo paulatinamente. Y esos aspectos sapienciales de la oralidad, que implican una realidad que no es la nuestra, con un tiempo y un espacio que no son regidos por las leyes que gobiernan nuestro tiempo y nuestro espacio, pero que portan un valor sólido, que “existen”, aunque, paradójicamente, no existan, esos valores de la narrativa están implícitos en el relato que Jacinto nos hace sobre el padre que recibe las quejas de sus tres hijas, casadas respectivamente con tres arquetipos masculinos: el jugador, el borracho y el mujeriego. Cuando Jacinto lo inicia, advierte “...*eso no es cuento*”. Pero, al finalizarlo, Paca expone sus dudas al respecto: “...*yo nunca lo había oído. ¿Eso es que ha pasao o es cuento?*”. Jacinto intenta entonces explicarse: “...*pos, con seguridá... queremos decir lo que es el significao de una cosa y de otra...*” y explica entonces cómo debe entenderse el suceso. No basta. Interviene uno de nosotros para insistir, aún no convencido del todo o, mejor dicho, sin haber entendido cabalmente aún el significado de lo que Jacinto pretende explicar: “*Jacinto, ¿eso es cuento?*”. Y nuestro informante zanja la cuestión con unas palabras que bien pueden servir de broche a este apartado, porque, aun redundantes y obvias, resumen lo que apuntábamos arriba: “*Eso no es cuento. Es un dicho, la realidá, eso quiere decirse, lo que es la realidá*”. Jacintus dixit.

3 R. GIL, *Los cuentos de hadas. Historia mágica del hombre*. Salvat. Col. Temas Clave. Barcelona, 1982, p. 10.

Resulta evidente que en este apartado hemos pretendido utilizar el folklore como si se tratara fundamentalmente de materia literaria, procurando obviar las perspectivas taxonómicas. De entre los niveles de lectura que admite un texto nos ocupamos del que podríamos definir como sociológico, prescindiendo del envoltorio formal que lo encubre, sin negar por ello que éste pueda ser significativo en sí mismo.

Pero nuestro objetivo no era identificar la peculiaridad de Caprés a través de sus cuentos, al menos en primera instancia, sino sobre todo demostrar hasta qué punto la narrativa tradicional no maneja arquetipos literarios para los que resultan inocuas la mentalidad colectiva y las mutaciones que ésta experimenta en su devenir histórico. Estamos convencidos ahora de que el folklore de una comunidad nunca es idéntico al de otra, por muy próximas que resulten en la distancia, el tiempo o en sus parámetros socioeconómicos. A nuestro juicio, estas circunstancias verifican y garantizan esa disimilitud:

- Las notas localistas introducidas en las variantes narrativas de los cuentos tradicionales.
- Las mutaciones que estos experimentan (reconversión de una estructura maravillosa, ausencia de las fórmulas de entrada o salida, alteración o mutilación de las secuencias narrativas, historización), en nuestra opinión siempre significativas.
- La frecuencia estadística con la que ciertos temas o subtemas aparecen en estos productos.

No cabe duda de que las circunstancias personales de los informantes determinan la configuración de sus repertorios. Para el caso concreto de Caprés, veinticinco de los cuarenta y tres relatos recogidos nos los proporciona Paca Méndez; doce son del acervo de José “Mollejas”, dos de Jacinto y uno de Juan Antonio Benavente. Y naturalmente esta desproporción en favor de un informante femenino debe haber condicionado la imagen obtenida del universo mental de la aldea, no solamente por el hecho de ser mujer sino simplemente por tratarse de un individuo concreto, con características psíquicas específicas y motivaciones e intereses muy definidos, fruto de una historia personal particular. Esto es evidente, pero una observación de este tipo, e incluso más matizada, no nos puede inducir a cuestionar integralmente la validez del análisis y de sus conclusiones, por cuanto:

a) La experiencia personal de un miembro cualquiera de una comunidad, y muy especialmente de un tipo de comunidad donde el grado de integración de sus componentes no es una cuestión secundaria, depende estrechamente del contexto en el que se ha producido esa experiencia y dentro del cual ha evolucionado. El narrador actúa, tanto como el escritor, como un catalizador de las preocupaciones colectivas. Y de la misma forma que uno utiliza el lenguaje, consciente o inconscientemente, para reflejarlas en su obra, el otro **emplea el repertorio tradicional manipulándolo con intención o involuntariamente para traducir en él y con él un universo de problemas y de valores que es al que pertenece el informante.**

b) La legitimidad de la imagen obtenida a través de un repertorio particular se ratifica contrastándola con la que procede de otros, y no ya solamente porque reiteren todos las

mismas cuestiones, sino en cuanto que las advertidas en unos y otros no resulten incoherentes entre sí.

c) El contexto mental implícito en el folklore oral puede y debe confrontarse con el que se infiere de otras parcelas de la cultura local: nos referimos al que podemos apreciar tras de una determinada forma de organizar la producción y reparto de los bienes, o de estructurar las relaciones personales o de articular la fiesta.

d) En última instancia, una imagen no es más que eso, un enfoque, una perspectiva. No es jamás lo que la imagen representa, en este caso el absoluto del universo mental aludido. Y esto no solamente por la precariedad o el escaso valor de la fuente empleada para recrearlo.

Sin embargo, cualquier imagen es imprescindible para elaborar un discurso sobre un referente concreto, un punto de partida para comprender y discutir realidades complejas con frecuencia inaprehensibles. En la medida en que un estudio como el aquí propuesto se atiene a las condiciones expuestas de verificación y contrastación, no existe, a nuestro juicio, razón alguna que nos impida aceptar la oralidad en su conjunto como un **lenguaje complejo empleado por las comunidades tradicionales para constatar, discutir y evaluar la visión propia del mundo en el que están integradas.**

A.5. Los cuentos

A continuación reproducimos los cuentos recogidos en Caprés. A causa de las limitaciones que hemos mencionado en varias ocasiones, falta aquí un estudio pormenorizado de cada uno de ellos en particular, así como de algunos aspectos generales, un estudio al que no renunciamos en un futuro próximo.

Como ya hemos dicho, la mayoría de los cuentos que transcribimos proceden del acervo, rico y personal, de Paca Méndez, de 79 años, cuya colaboración, hospitalidad y cortesía nunca agradeceremos bastante. Hay también cuentos de D. José Herrero, cariñosamente apodado "Mollejas", de Jacinto Rico, hombre cabal donde los haya, y de Juan A. Benavente, todos igualmente amables con nosotros. Algunos de los cuentos de la primera (los que nosotros, respetando la denominación de la propia informante, denominamos "dramas") proceden probablemente de películas que la informante vio en algún momento de su vida y que le dejaron huella. Hemos conservado estos "dramas" por algunas razones, entre las que nos parece especialmente importante el hecho de que pueden servir para estudiar la mecánica concreta de entrada en el folklore oral de relatos que le son ajenos.

1. *El leñador tonto y el hijo muerto (Paca)*⁴

Una madre tenía una hija que dice que quería casarla, pero no le salía novio. Y entonces no le salía novio. Y entonces dice que va y dice: "Hija, no te sale novio" Y dice: "Madre

4 AARNE-THOMPSON 1405-1429 (especialmente 1411*). Desde ahora citaremos el índice de Aarne-Thompson con las siglas A-T. Ver también Espinosa (hijo) vol. II, N° 310.

que voy a hacer?”. Y entonces dice que va otra mujer que tenía un hijo tonto y quería casar al hijo y dice que va y le dice; “Hijo, te voy a buscar novia”, y va por la calle: ¿Quién quiere casarse con mi hijo, quién quiere casarse con mi hijo? Y entonces dice aquella madre de la hija: “Venga usted para acá. Mi hija también se va a casar. Si quiere usted se casa mi hija con su hijo. Y entonces, pues nada, se casan. Y a otro día de casar dice, que era leñador, se iba a por leña, y le dice a la suegra: “Mire usted, cuando venga esta noche, como mi mujer no haya tenido un hijo, que sepa usted que la mato”. Y dice la hija “Ay, madre, lo que hizo usted, casarme con un tonto, esta noche me mata”. “Anda, calla, hija, nosotros esta noche cuando venga de la leña, apagamos las luces, el candil se apaga y decimos «hijo ven», yo lo llevaré de la mano y decimos «hijo, ven, dale un beso a tu hijo, pero, hijo, es muy llorón, no puede ver la luz». Y tú, cuando vaya a darte el beso en el anca del culo, te tiras un follón”. Pues, nada, eso hizo, se tira un follón. Conque va y llega y a otro día en la mañana: “Tía, tenga usted cuidado de mi hijo y de mi mujer”. “Sí hijo, no te preocupes”. Viene en la noche y dice: “¿Y mi hijo?”. Dice “Ay, hijo, mandé un hombre en busca tuya y no te encontraron”. Dice: “¿Por qué?”. “Porque tu hijo se murió”. Dice: “Usted me tiene a mí por tonto, pero anoche, cuando le di el beso ya daba olor a muerto”.

2. El tonto y los dineros. (Paca)⁵

Había una señora, no señora, una mujer que era muy lista, y mu guapa, pero no le salía novio. Y entonces no se casaba la gente por amor, se casaba por apaño. ¿Sabe? En aquellos tiempos la gente se casaba por apaño, porque como no se hablaban con ellos, tampoco sabían si le convenía o no le convenía. Bueno, se casaban por apaño. Conque le sale un novio tonto. Dice la madre “hija, qué vas a hacer, aunque sea tonto qué vamos a hacer. Pos, te debes de casar”. Y se casan, y ella era mu lista. Se casan y él era leñador. El iba a la sierra con el burro, porque entonces en lo que más trabajaba la gente era en la leña. Y va a la sierra por leña, pa llevarla pal pueblo, porque entonces la gente guisaba como le he dicho el otro día, con rajas, con leñas y to eso. Bueno, pos iba por leña y la bajaba al pueblo a venderla. Y por qué no, por allí buscando la leña mejor que había, se encuentra un bolso con monedas de oro. Y él no sabía aquello lo que era. Conque viene a su casa y dice “mujer, mira lo que me he encontrao. Unas rulas que relucen”. Y la mujer “Trae, eso no vale, eso no vale”. “Es pa que tú juegues”. “Sí, pero, ahh, bah, tú anda, lleva la leña”. Pos a otro día se levanta otra vez el hombre y se va a la sierra por leña. Y entonces ¿qué hace la mujer? Hace muchos buñuelos, y llena tos los cacharos de buñuelos, tos los cacharros de buñuelos. Y viene el marido y dice: “Ay, marido, si tú hubieras estao aquí... Vino una nube de buñuelos, fjate los que pude coger. Si tú estás aquí... pos hubiéramos cogido más. Válgame el Señor”. Bueno, pos se va a la habitación y coge del arca, que entonces

⁵ A-T 1381/BOGGS 1696* A. Ver también Espinosa (hijo) vol. II, N° 308 y bibliografía en p. 308. C. GONZÁLEZ SANZ, p. 119 (para este autor el cuento es A.T. 1381 B). A.R. ALMODÓVAR, vol. II, N° 88 (es arquetipo).

eran arcas, coge una sábana blanca y se va a la cuadra, y le pone la sábana blanca al burro... Dice el marido "Eso ¿pa qué es? Dice: ¡Ah, porque el burro va a cantar misa". El burro va a cantar misa. Bueno, pos se va otro día otra vez a la sierra por leña, y por qué no había por allí unos hombres buscando el oro que se les había caído. Las onzas de oro que se le habían caído. "Buen hombre, ¿qué está usted buscando? ¿Es un bolsico con unas cosas que relucen?" "Sí". "Me lo he encontrao yo, lo tiene mi mujer. Se venga, que mi mujer se lo tiene que dar". Conque al final, ya cargan el burro y se vienen, dice: "Mujer, sácale a estos hombres el bolsico que yo te di con aquéllas rulicas que relucían". "¡Anda, tonto, a mí qué me has dao tú!". "¿Cómo que no? ¿No te acuerdas aquél día que vino una nube de buñuelos, y to lo ha llenao de buñuelos, y el burro cantó misa?". "Ay madre mía, pero ¿ustedes se dan cuenta, lo que he hecho yo, casarme con este hombre?". "Sí, señora, le compadezco, le compadezco lo que usted va a sufrir con este hombre. Así que, señora, perdone la molestia, pero nosotros nos vamos. Le tengo lástima lo que va a pasar". Y dice "Ustés se van, pero mi mujer tiene las rulicas que relucen".

3. El tonto va a misa. (Paca)⁶

Una madre que tenía un hijo tonto y dice: "hijo, te tienes que buscar novia y te tienes que casar". Dice "Madre, yo no me caso". "Mira, tú estás aquí embruteció. Tú tienes que hacer, irte al pueblo. Vas a misa, y te ven las muchachas a ti, y tú las ves a ellas y tú a ver si te buscas una novia y te casas". Dice "Mmm, no". Dice: Bueno, pos mañana tienes que ir a misa". Dice "Madre, que yo no, que vi a meter la pata" Dice "Tú no vas a meter la pata, porque tú hijo, va a hacer, lo que tú veas de hacer, haces tú". Bueno, cogió su caminico y se va a misa. Va la gente a tomar agua bendita, pa santiguarse, ¿Qué hace él? Bom, mete toa la mano a la pila del agua bendita y se le llenó toa la mano, se creía que era eso. Bueno (...) se arrodillaba la gente, él también, se ponía la gente de pie, él también... Pero ¿Por qué no? cuando saben ustedes (...) más que yo, cuando los monaguillos le levantan la casulla al cura ¿qué hace él?, a la mujer que había alante, pam, le sube el vestido a la cabeza. Vuelve aquella mujer pa trás y le suelta dos tortas. Dice "No, señora, que va a tajo palante, usted palante".

4. El tonto busca novia. (Paca)⁷

Dice "Hijo, échate novia y cástate". Dice "Madre, no, yo no me echo novia. Dice "Hijo, yo no voy a vivir siempre, tú debes casarte, echarte novia." "Madre, yo no me echo novia porque es que yo no sé lo que le tengo que decir a una mujer". Dice "Hijo a una mujer se

6 BOGGS *1690/A-T. 1691* (similar). Espinosa (hijo), vol. II, N° 369 y bibliografía en p. 527. A.R. ALMODÓVAR, convierte el tema en el arquetipo 87, vol. II, pp. 406-410.

7 A-T. 1696. Espinosa (hijo), vol. II, N° 370-371. MOROTE, pp. 149-151 y 151-153. ORTEGA N° XXIV. A.R. ALMODÓVAR 87 (Arquetipo).

le dice, a la novia se le dice cosicas dulces”. Conque se echa novia y “María pelaílla, María caramelos, María pelaílla, María caramelos”. Conque se va a su casa y dice “Hijo, ¿qué hacías con tu novia?”. Dice “Madre, allí estaban, que se había muerto un zagalico”. Dice “Hijo, y ¿tú qué has dicho?”. Dice “Yo na, lo que usté me dijo, María caramelos, María anís”. Dice “Ay, qué hijo más tonto, eso se le dice, como era pequeño se le dice en el cielo goce el ángel”. Entonces va otro día y estaban matando un cerdo, un chino, y dice “Tío, en el cielo goce el ángel”. Madre mía... Bueno, pos viene y dice “Hijo ¿qué hacías ca tu novia?”. “Madre que estaban, pos que estaban de matanza, habían matao el cochino”. Dice “Hijo ¿y tú qué has dicho?”. “Lo que usté me dijo, en el cielo goce el ángel” “Ay qué hijo más tonto”. Eso se dice “De esos, gordos y bastantes”. Va otro día y se estaba curando el suegro un grano así de gordo. Dice “Tío, de esos, gordos y bastantes”. Viene a su casa y dice “Hijo, ¿qué hacías ca tu novia”. “Mi suegro se estaba curando un grano”. Dice “¿Tú qué has dicho?”. Dice “Lo que usté me ha dicho, lo que usté me dijo, de esos gordos y bastantes”. “Ay, qué hijo más tonto. Eso se dice que ya no le salga ninguno”. Bueno, pos va otro día y estaban poniendo ajo. Dice “Tío, que no le salga ni uno”. Y colorín colorao el cuento se ha acabao.

5. El dependiente. (Paca)

Un señor que tenía una tienda que tenía de todo, y tenía un dependiente, dice : “Mira hijo, si eres buen dependiente tú vas a morir aquí en mi tienda, pero tú ya sabes lo que hay que hacer cuando el personal, mu amable, muy cariñoso, servirles bien y tú haz caso de lo que yo te digo, y si no, te tengo que echar y admitir a otro”. “Sí, señor, sí señor, no se preocupe”. Esto es un chiste, esto no es cuento. Y llega un señor y dice “Oiga, sácame usté una libra de chocolate de Jorge Juan”. ¿Ustedes no llegaron a conocer ese chocolate? (Respondemos que no) Jorge Juan y Martínez López eran los chocolates más especiales de entonces. Dice “Sácame una libra, entonces libras, de chocolate de Jorge Juan”. Dice “Mire usté, lo siento, pero no tengo”. Y este señor estaba en la tienda así, antes sabe usté que los ricos se ponían las manos así, en los tirantes, y poniendo atención, no hacía na mas que patear. Conque sale “¿Eso es lo que yo te he dicho a ti? Eres un tonto. No sabes ser dependiente. Cuando llega un señor o una señora a la tienda y pide un artículo y no lo hay, se le ofrece otro y se le dice: Señora, o señor, éste es mejor que el que usté pide”. Pos al rato entra un señor y dice “Oiga, déme usté un pliego de papel de barba”. Dice “No lo tenemos, pero tengo papel de lija que es mejor que el que usté pide”.

6. El baturro emigrante

Dice que era un baturro que era muy infeliz el pobre, mu infeliz. Dice a su mujer: “Aquí no se puede vivir, aquí no hay trabajo. Arréglame la maleta que me voy pa Barcelona, que dicen que hay mucho trabajo” La mujer le arregla la maleta y se va pa Barcelona. Se mon-

ta en su tren y se va. Pero él no sabía que en el tren también había aseos, y el pobre iba ya reventándose, deseando de mear, porque entonces se decía mear, no se decía orinar. Bueno, se baja corriendo del tren, se va a un jardín, se palanca allí a un árbol y se pone a mear. Y viene un guardia y dice “¡Oiga, qué hace usted ahí!” “Que, mire usted, que me estoy meando”. Dice “Va usted pabajo, que ahí están los urinarios, ahí bajo están los aseos, vaya usted pa bajo”. El pobre vuelve a aguantar y se va pa bajo. Y como no sabía leer, pos venga a mirar, venga a mirar y ve un señor y dice “Oiga, ¿sabe usted aquí dónde está... sabe usted ese letrado que quiere decir?”. “Eso es “Vía urinaria”. Pues nada, “muchas gracias”, se entra el hombre allí. Sale la enfermera y dice “¡El siguiente!”. Pos nada, entra allí y dice el médico “¿Qué le pasa a usted?”. “Pos que no podía mear”. “Pos pase usted ahí, coja usted un recipiente y mee, ahora lo verá yo”. Entra allí, pof, lo llenó. Y va el médico a ver y dice “Está usted bien, está usted muy bien, no le pasa nada, está usted muy bien”. Y dice “Bueno, muy bien, muchas gracias, ¿qué le debo?”. Y dice: “Cincuenta pesetas”. Se baja pa bajo el hombre, coge una carta y le dice a su mujer: “Mujer, espérame mañana que me voy pa allá. Porque aquí está la vida imposible, aquí está la vida mu cara. Por mear me costó cincuenta pesetas”.

7. Los campesinos van a la ciudad. (Paca)⁸

Habían dos amigos en el campo, y le dice “Oye, estamos hartos de estar aquí en el campo”, uno que era más listo, dice “¿por qué no nos vamos a la capital, que vayamos aprendiendo algo de la capital?” Dice “No, yo no voy”. Dice “¿Por qué?”. “Porque si vamos vamos a meter la pata”. Dice “No, nosotros no metemos la pata. Nosotros lo que tenemos que hacer pa aprender es ir a la capital, y aprendemos. Y nosotros, lo que veamos de hacer, hacemos, y así verás como aprendemos”. Pos cogen dinero y se van a la capital. Dice “¿Y qué vamos a hacer ahora?”. Dice “Mira, aquellos señores que van por allí por medio la calle, esos son ricos, esos son listos, vamos a aprender de ellos”. Pos se meten aquellos a un café y se sientan y plas, plas, plas (da palmadas). Viene el camarero y dice: “Un dominó”. Saca el dominó. Y éstos, plas, plas, plas. Viene el camarero “Dos dominós”. Dice “Oiga, ¿pa qué quiere usted dos dominós?”. Dice “Es que esos señores, si llevan dinero, nosotros también llevamos dinero en la cartera pa pagarlos”. Pos se salen, y dice “Me parece que hemos metió la pata”. “Bueno, pos a lo mejor hemos metió la pata”. Pos van por la calle arriba y iba, estos carreteros que iban con blusas largas entonces, y se mete a una taberna. Se mete a la taberna y viene el camarero y dice “¿Qué quiere?”. “Un vaso de vino y un plato de tramusos”. Claro, ellos estaban en el campo, como no habían salido a ningún lao, pos no se comía más que lo que se comía aquí, olivas, lo que se estilaba entonces, donde sea, donde fuera, olivas. Pos claro ellos “Nosotros ¿qué vamos a (...)?”. Pos ¿qué hicieron? Se comían los pellejos y tiraban lo de dentro. Y colorín colorao el cuento se ha rematao, porque es mu largo. Anselmo: No, siga, siga... Sra. Paca Méndez: No, pos el de la taberna dice “¿qué están

8 Ver A-T. 1339D/1337.

haciendo ustedes? Si se están ustedes comiendo los pellejos y tirando lo de adentro". Dice "Es que, mire usted señor, es que en mi pueblo se tira el hueso..."

8. La carta del baturro. (Paca) (Cuenta un cuento de un baturro que tenía una novia baturra)

... y se fue a hacer la mili. Y era un poco infeliz, como los baturros entonces... y se va a hacer la mili y le escribe a la novia, y le dice "Mira, aquí se pasa muy bien. Los garbanzos los masco bien. Pero aquí hay que llevar mucho cuidao, que tú no sabes aquí lo que pasa. El otro día aquí se armó un arrebato, que llega el sargento por la mañana y se pone «Venga, to el mundo fuera, venga, a formar», y nos sacan allí a un corral, nos sacan allí a un corral grande que hay. Tú no sabes lo que se armó. Yo, como soy tan pesao y no estoy acostumbrao, pos no me pude poner la guerrera. Me puse una, la manta. Y salía al corral, y llega el sargento y dice «Oiga usted ¿usted que hace con esa manta?» «Mi usted que no me dio tiempo a ponerme la guerrera.» Y tú no sabes la que se armó. Me hinchó a palos, y encima me tuve que aguantar. Y otro día también me pasó otra cosa. Me estaba lavando la cara y entonces... y también salí con arrebato, y salí con la toalla al cuello. Viene el sargento y, na, que me pega una guantá. Pos entonces yo, pa no ser tan tonto como antes con la manta, que me he callao toas las que quiso, cogí y le solté otra. Madre mía. Me metió al calabozo cinco días. Y después me hizo de estar en la cocina fregando las perolas, tres días fregando las perolas, que tú no sabes cómo se friegan aquí las perolas. Aquí se friegan con escobas. Te vi a contar lo que le pasó el otro día a un amigo mío. Pos que le escribe a la novia y le mandó dentro de la carta una (¿carnicería?) y hasta le mandó el cuerpo presente. Dice «Te mando el corazón, y te mando mi cuerpo». Así que le mandó la carnicería y el cuerpo presente. ¿Será animal? Bueno, le das recuerdos a ti y a mi. Posdata: Te escribo estas letras por si se pierde la carta. Me contarás cómo está tu padre, que estaba malo cuando me vine a la mili, que me contaba muchas cosas y me acuerdo de to lo que me decía". Es mu largo, eso ya sigue to lo que se quiera decir. No sigo más porque es mu largo.

9. El cartero y el nuevo rico. (Paca)

Esto era un señor que tenía una casa mu grande y era mu rico. Y dice que tenía en su jardín, y estaba allí, fumando un puro, y así, con las manos así como se ponen los ricos, de los tirantes, y estaba allí con su bata, tomándose su café, allí desayunando, allí en el cenador que tenía en el jardín. Y dice que llega el cartero a la puerta y dice "¿Se puede?". "Adelante". Dice "Buenos días", "buenos días". Dice "Tome usted, una carta". Dice "Muy bien". Dice "Bueno, adiós". Dice "Haga el favor, vuelva usted pa acá". Dice "Qué quiere usted". Creía que le iba a dar un encargo. Dice "¿Usted no sabe que en las casas grandes las cartas se dan en bandeja?". Dice "Mire, usted perdone. Yo sí que lo sabía, pero no sabía que usted también lo sabía". Ahí está el misterio.

10. El sordo y el tiñoso. (Paca)⁹

Dice que eran dos amigos, que el uno era sordo, y el otro era tiñoso. Dice “Oye ¿Por qué no nos echamos novia?”. “Es que yo tengo una enfermedadá en la cabeza que no me va a querer nadie”. Dice “Anda que yo, que soy sordo, anda con Dios”. Dice “Ah, pos vamos a echarlos novia. Alguna los querrá”. Y dice que iban por el camino diciendo “Oye, no se te ocurra a ti decir que yo soy sordo”. Dice “Tú tampoco digas que soy tiñoso. Tú te lo callas y yo me lo callo”. Bueno, pos se van a una casa que habían dos hermanas, y se las echan por novias. Claro, como entonces los novios estaban a un lao y las novias estaban enfrente, pos se hablaba poco, las faltas se sabía pocas. Pos ná, pos ya se las echan por novias, hablan con la madre, porque entonces había que pedirle más permiso a la madre que a las novias... Pos bueno, pos nada, se hacen novios. Y entonces la madre llama a las hijas a la habitación. Que entonces decíamos cuartos, porque ahora decimos habitaciones o dormitorios. Antonces se decían cuartos. Y entonces llama a las hijas a la habitación, o sea al cuarto. Y no sabían hablar. Eran de antiguamente que no sabían hablar. Dice “Ay, hijas, por Dios... a ver si os podéis casar. Vosotras chitico. Na más que reírse, vosotras no hablar na, que no sabéis hablar. Chitico. No hablar na”. Bueno, pos nada, ¿qué hace la madre? Los novios allí, eran pobreticas, y no tenían na en la casa del campo, no tenían na más que cuatro o cinco patatas. Dice “Pos la vi a echar a hervir en la olla, y le pongo una chorrá de aceite y una poca de sal... vi a darles a estos hombres de cenar”. Eso hace. Pero, claro ¿qué hizo? Le ponía en la olla bastante agua. Claro, al ponerlo en la hornilla de rajás, que entonces sabe usted que se ponía en lumbre de lumbre, pos empieza la tapadera a bailar. Entonces dice una de ellas, que le dijo la madre que no hablaran, dice: “Male, la ola se lama”. Y salta la otra “Habaera, te dijo la mare que no habaras. Quítale la colotera”. Pos va, ya llegan, le pone la mesa, le saca un pedacico de pan que tenían, le pone la mesa, con mucho caldo, y muy caliente. Y dice el tiñoso, dice “Tú. Esto, soplo y sorbo”. Dice “Oye, ¿qué hemos quedao? Si yo soy sordo, tú eres tiñoso”. Ya está.

11. El cojo y el tiñoso. (José M.)

De dos solteros que habían, sí, que iban, uno era cojo, el otro tiñoso, con tiña en la cabeza (ustés no lo conocéis, pero antes había una tiña...) y llegaron a una casa a comer, eso es un pasaje ¿sabes?, y se pone la comida y dice “Ah...” dice uno “...las faltas nuestras no las sabe nadie ¿eh?, yo soy cojo, pero tú no digas que soy cojo”. Y el otro: “Y tú no digas que yo soy tiñoso”. Pos ya verás. Se ponen a comer, y ya queda poco y dice: “¡Qué poco caldo cojo!”. Y dice “¡Vamos!, y tú tiñoso!”.

⁹ La segunda secuencia es A-T. 1457. Para la misma secuencia (las hermanas con defectos de pronunciación) ver MOROTE, pp. 189-190.

12. El falso curandero. (Paca)¹⁰

Resurta que hacía varios años ya que un matrimonio se habían casao, y era por el mil quinientos, la gente era un poco, ya sabe usted, un poco simple, no sabía leer ni escribir ni ná. Y resurta que no tenían familia, no tenían hijos. Se va el marido a labrar y para la bestia, la burra y se sienta, se pone la mano así. Dice: “Madre mía, yo trabajando y sin hijos. También soy yo tonto. Madre mía, soy tonto como aún más que tonto. ¿A quién le voy a dejar yo lo mío, to lo que yo trabaje?”. Pensó lo que pensó, desunció los burros y se vino a su casa. Dice “¡Mujer!”. Dice: “¿Qué?” “¿A que no sabes qué he pensao?”. “Tú dirás”. Dice “He pensao que vamos en busca de un curandero, a ver si tenemos hijos. ¿Qué dinero hay?”. Dice “¿Tú no tienes dinero guardao?”. Dice “Sí, tengo vainte duros de plata que me regalaron los acompañantes de nuestra boda cuando nos hemos casao y no los quiero gastar”. “Pues te los vas a gastar. Se los vas a dar al curandero. Vamos a ver si encontramos un curandero”. Bueno, pues se echa un pan, se pone una bota de vino ¿sabe usted lo que es una bota de vino?, se pone una bacalá, porque entonces no había otras cosas, y entonces, pos se van, se monta en el burro ella y se van. Y entonces cuando iban por el camino se ve un hombre que estaba labrando. Dice “Mujer, espera, para el burro, mira ahí un hombre que está labrando” Dice: “¡¡Buen hombre!! , que llevamos veinte duros, de plata, y vamos a buscar al curandero pa ver si mi mujer tiene hijos”. “¡¡Soy el curandero!!”. ¡¡Ay, qué suerte hemos tenido que hemos encontrao el curandero, qué suerte tenemos que hemos encontrao el curandero”. Madre mía, ¿Cómo se le ocurre decir eso? (Hay un comentario marginal que no entiendo). Bueno, dice: “¿Usted dice que mi mujer podrá tener hijos?”. Dice: “¡Claro que puede tener hijos!! ¿No va a poder tener hijos? Ahora, tienen ustedes que hacer lo que yo les diga, si no no tendrán hijos”. “Sí señor, lo que usted me diga, señor curandero, mi mujer tiene que hacer”. Mire que es un poquito colorao (se refiere al cuento y se dirige a nosotros) y no sé si es alguno soltero... Es igual. Y dice: “Se tiene que entaponar y tiene que comer muchas sardinas y beber mucha agua, y si no no tienen ustedes hijos. Si lo hacen, tendrán familia. Si no, no”. “Sí señor, sí”. Bueno, pos cuando se venían para acá entran en una tienda que había cerca del camino y compran una capaza de sardinas. Y hale, ya empezó a comer sardinas, en el burro, y venga sardinas y venga tragos de agua y venga sardinas y venga tragos de agua. En la noche: “Mujer no ... de otra cosa, ná más que sardinas y agua?”. “Ya sabes lo que dijo el curandero”. Venga sardinas y venga agua, venga sardinas y venga agua. Y que tenía que estar así dos días. “Y ¿sabe usted, usted que entiende de eso, que es lo que podrá tener mi mujer?”. “Un hijo”. “¡¡Ay, qué bien, un hijo, qué alegría, un hijo!!!”. “Es un hijo lo que va a tener”. Bueno, pues ná, a otro día en la mañana, ya se levantan, y otra vez, ya era cerca de mediodía, y se pone otra vez el marido “Venga, mujer,

¹⁰ A-T. 1405-1429. Véase también 1411*. De nuevo nos encontramos con el tema del pastor GORGUNDÓFORO (Espinosa hijo, vol. II, Nº 310), especialmente similar en el desenlace.

las sardinas, el agua, venga, échate de comer sardinas". "Ay, marido, yo ya no puedo más". "Mujer, si ná más te falta medio día, ya llevamos día y medio, te falta na más medio día, anda mujer, come sardinas y bebe agua". Y va y dice: "... de estar sentá, mujer ponte de pie". Se pone la mujer de pie. Se pone el marido: "Mujer, con día y medio lo que se te conoce ya." Pos ná. Se va en la tarde a dar un paseo a una viña y se acerca a una cepa de viña y la pobre ya no podía más. A la que, ¡pom!, explotó, saltó el tapón y regó la parra. Bueno, y debajo había una liebre. A lo mejor lo saben ustedes éste (a nosotros, que negamos al unísono). Abajo había una liebre. Y sale la liebre corriendo. "¡Ay, mujer, lo que has hecho, válgame, pos, no llegaba a medio día lo que faltaba". Y entonces el hombre, saca el marido el pañuelo y se pone: "Adiós, hijo, pa siempre, ya no te veo más". Colorín colorao el cuento se ha acabao.

13. El falso cura (Paca)¹¹

(Falta el inicio) ... Y entonces dice que cogía el burro donde y se iba a donde tenía. Y llegó a la puerta de un sacerdote y le dice "oiga, (...) es para venderla? Dice "Sí señor" "¿Y qué quiere usted por ella". Dice "no quiero nada más que me dé usted una sotana vieja". Dice "Hombre ¿usted pa qué quiere la sotana vieja? Si fuera que le diera una manta o algo..." Como entonces sabe usted que los curas no vestían de paisano, pues entonces no tenía chaqueta ni pantalón. O si tenía pantalones, pos los llevaría abajo. Y antoces dice "no, no, yo quiero que me dé usted una sotana vieja". Bueno, pues tómelas, y de da una sotana vieja. "Pos me voy a dejar de, de acarrear leña. Y en este pueblo que está (...) muy atrasao, que no entienden de na, y ahí me voy a pasar yo la vida y, y... eso". Porque entoces no lo conté desde el principio. Y entonces se fue a ese cura. Y entonces dice, que estaba el cura ya... que no habían tenío cura, que no habían tenío cura. "Ay, pues ha venido el señor cura hoy". La una decía "Oye, tú mira, no te comprometas, que esta noche me lo llevo a cenar a mi casa". "No, espérate, que el alcalde ha dicho que es a su casa de él. Tendrá que ser antes el alcalde". Bueno, pos ná, y entonces (.../...) se lo lleva el alcalde, como es natural, y allí en ca el alcalde "bueno, que sepan ustedes que mañana tenemos misa". Se pone su sotana y se va a la Iglesia. Y empieza "Misa, misa, misa, misa..." Dice, "Bueno, pos hasta mañana". A otro día otra vez "Misa, misa, misa". ¡Madre mía! Y a las tres veces dice el alcalde que se va al obispo. Se va el alcalde al señor obispo y dice "Señor obispo, tenemos un cura que na más dice misa" dice "usted comprende que na más misa, misa" dice "hombre, si es que ahora no estamos en semana santa". Dice "pero si es que na más que dice misa". Conque va y le escribe una carta al cura y le dice: "Mire, aquí ha venido una reclamación de ese pueblo, que usted na más que dice misa" dice "pos queremos, espero de usted que diga usted también algunos sermones, aunque no esté usted por eso". Pos llega otro día y dice "Misa y sermón, misa y sermón, misa y sermón". A las tres veces (.../...) se va

11 A-T. 1825/A-T. 1825B. Ver también DÍAZ-CHEVALIER N° 47. GONZÁLEZ SANZ, p. 137.

otra vez enca el obispo. “Señor (.../...) obispo, que na más dice misa y sermón”. Dice “Hombre, pos si no quiere que diga na más misa, y dice sermón, pos aún dice más que le pertenece, porque (.../...). “Lo mejor es esto, que se venga usté. Usté se venga y tal”. Bueno, el alcalde le dice a toas las mujeres que barran las calles, que lo limpien to, que viene el señor obispo. (.../...) que viene el señor obispo? Pos el cura estaba asustao. Dice “Bueno, de toas maneras, yo me defenderé...”. Conque dice que va y que, aunque sea una cosa mala, por eso no lo quise terminar la otra vez, pero lo vi a decir como pasó. Dice que coge un crucifijo pequeño y lo pone encima de una cosa y por debajo lo puso pa que estuviera caliente. Claro, la gente “Viene el obispo, que vea que sois cristianos, que vea que se portáis en la Iglesia, que vea que lo hacéis to mu bien, porque si no os vais a quedar sin cura porque yo me voy. Porque yo me vi a ir”. Pos hala, toa la gente, a besar el crucifijo, y entonces dijo una palabra mala. En vez de decir “Ay Señor, que me he quemao”, dice “Me cago en, en.. el Señor”. Y dice: Señor obispo, váyase usté corriendo, que esta gente es capaz de matarlo”. Y se fue. Je. Colorín colorao, este cuento se ha acabao.

13 bis. El falso cura. (Versión de José M.)

Fue un cura a un pueblo, como este de Fortuna, y decía: “Misa, sermón, misa, sermón”. Y el pueblo se quejó al alcalde: “Mire usté que tenemos un cura allí que na mas sabe decir “misa y sermón”. “¿Pos qué queréis que diga, pos sermón y misa!”.

14. El peral del tío Martín Cardeño. (Paca)¹²

Esto era un señor que le llamaban el tío Martín Cardeño. Y el tío Martín Cardeño tenía un huerto. Y en el huerto tenía un peral, y allí se hizo una barraca y allí se escondía para que no le quitaran las peras de noche, se escondía allí con un trabuco. Pero por qué no, un día pasó por allí una señora, una mujer, porque hay que hablar como antes, pasó por allí una mujer y le apeteció unas peras y cogió unas peras, dos peras. Y entonces fue y salió el tío Martín con el trabuco y la asustó. Y, claro, pues llegó la mujer al pueblo y empezó a llorar, y los vecinos allí en el pueblo “¿Qué te pasa, qué te pasa?”. Dice “Ay, qué me pasa... ¡Qué idea me ha dao, de pasar por el huerto del tío Martín, y me llamó la atención las peras y cogí dos peras”. Y el personal sabía cómo estaba ella. Dice “... y salió con el trabuco y me ha asustao”. “¡Ay, qué tío sinvergüenza, ese tío tal, ese tío cual! Ese, si eso es pa quitarle toas las peras y romperle el peral”. Tos los vecinos. Pero, por qué no, se fue un señor, un hombre, a la barbería. Y dice allí en la barbería “¿Sabéis lo que ha pasao hoy?”. Dice “¿Qué?”. Dice “Que pasaba Fulana por el peral del tío Martín, y porque cogió dos peras la asustó”. Y tos los que estaban en la barbería dicen, como ya le conocí-

¹² .A.T. 1740 B y la fórmula en THOMPSON J2311.4.

an, no lo quería nadie, “Uy, ese, si ese es pa ir y romperle el peral y quitarle toas las peras”. Y dice otro: “Y pegarle encima”. Y el barbero oyéndolo. Dice “Bueno, ¡alto! ¿vosotros estáis dispuestos a que vayamos esta noche a quitarle las peras al tío Martín?”. Dice : “¡Cómo! Vamos a ir, y le vamos a quitar las peras y le vamos a romper hasta el peral, y si se... que no se ponga tonto, que le pegamos. A las doce aquí, que a la una vamos a quitarle las peras al tío Martín”. Y ya se preparó el barbero unas alforjas ¿saben ustedes qué son alforjas? Se pone así una alante y otra atrás... cinco alforjas. Cuatro que eran ellos, y las de él, cinco. Bueno, pos “a las doce aquí, no faltar ¿eh?”. “No faltamos”. “Pa más seguridad, venga, firmar aquí, uno, el dos, el tres y el cuatro” y él, el cinco. Pos estaban tos furiosos, pero ahora vino la calma. Se van a sus casas y le dice uno de ellos a la mujer “Oye ¿no sabes lo que ha pasao?”. Dice “¿Qué ha pasao?”. Dice “Que a Fulana, la pobre, pasaba por el peral del tío Martín y le precisó dos peras y porque cogió dos peras la asustó. Ese le va a quedar memoria. Hemos hecho una junta esta tarde en la barbería y esta noche vamos tos a quitarle las peras”. Dice la mujer, dice: “¡Muchacho!, ¿cómo vas quitarle las peras tú al tío Martín? Si el tío Martín tiene un trabuco así, te pega un trabucazo y te hace polvo la barriga. Tú no vas a ningún lao”. Pos el pobre ya estaba asustao. Pos el otro, igual, se lo dice a su mujer y dice la mujer: “¡Amos, calla!, con cinco hijos que tenemos, pa que te mate el tío Martín, y yo me quede viuda con cinco hijos. No, que tú no vas”. “Mujer, tenemos que ir, tenemos que ir. Amos a hablar con éste, con el barbero”. Bueno, pues y entonces pos se van a la barbería y estaban allí tos reuníos y dice el barbero, había una habitación donde tenía que arreglar y afuera estaba la barbería. Dice “¡Venga, el número uno”. “Presente” (en voz muy baja y temblorosa). “¿Qué?”. “Que... que estoy aquí”. “¿Cómo que si estás ahí?! ¡Ven pa acá! ¿No ha firmao usted que esta noche vamos a quitarle las peras al tío Martín?”. Dice (con voz entrecortada por el temblor y el llanto): “Sí señor, pero mire usted, me dice mi mujer que tiene un trabuco y que nos va a hacer polvo la barriga”. ¡Pom!, adentro, y ya llama al otro. Igual. Y llama a los cuatro. Bueno, pos ya están dentro, y entonces cogió, le puso unas sábanas blancas a los cuatro, y él cinco, y les hizo unas cruces de caña en la cabeza, se la ataban a las barbas, y entonces llevaban las cruces, las cuatro cruces llevaban a cuatro velas cada uno, así que llevaban veinte velas encendidas entre los cinco, y ya se ponen las alforjas, y ya vieron que (.../...), ya iban asustaícos. Bueno, pos llegan al huerto y el tío Martín, roncando “Jooorrr”, roncando en la barraca, con el trabuco allí al lao “Jooorrr”. Conque van, y empiezan a cantar, y empiezan: Antes, que éramos vivos, éramos grandes amigos. Ahora, que somos muertos, vamos cruzando los huertos. Cuándo saldremos de penas. Cuando tengamos las alforjas llenas. Y el tío Martín dice: “¡Bah, son muertos!”. Buenos, pues se van, y le rompen el peral y cogen toas las peras. Y el tío Martín, roncando. Y no se levanta porque dice que eran muertos. Pero a otro día en la mañana se levantó y se fue al peral, y estaba to destrozao. Y toas las peras se las habían llevao. Dice “¡Rediez! ¡Y dicen que eran muertos, si llegan a ser vivos se llevan hasta la raíces!”. Colorín colorao, el cuento se ha acabao.

14 bis. El peral del tío Martín Cardeño (versión breve de José M.)

Sí, cómo era aquéllo, como era aquéllo... uno que no quería que le quitaran las peras y dice uno: "Se las quito yo al tío Martín esta noche". Y llega, se pone, de noche, to lleno de luces y empieza a decir: Antes, cuando éramos vivos, éramos grandes amigos. Ahora, que semos muertos vamos atravesando huertos. ¿Cuándo saldremos de penas? Cuando tengamos las alforjas llenas. Las alforjas llenas, cargao. Y el tío Martín, que siente eso, sale cortando, sale cortando, me cagüen...

15. El cazador con la liebre. (Paca)

Dice que iba un señor con una liebre en la mano. Y dice que se encuentra a una mujer que venía de comprar pan. Dice "Ay, buen hombre, qué hermosa liebre, me la venda usted". Dice "No. No la vendo". "Ay, véndamela usted, que cuando llegue a mi casa, y no tengo carne hoy, y cuando llegue a mi casa, que yo haga de comer". Dice "No. Yo lo que hago es se la regalo". Dice "No. Yo se la pago". Dice "No, no. Yo se la vi a regalar, pero me tie usted que dejar que coma pan". Dice "¿Cómo se entiende? ¡Coma!". Empezó el tío a comer pan, a comer pan, y casi se come el pan. Dice "Oiga, señor, no coma usted más pan". Dice "Pos me llevo la liebre". Bueno. Allá que se lleva la liebre. Y entonces dice que se encuentra una mujer que venía de traer un litro de vino, también pa hacer la comida. Porque era domingo, o fiesta, o no sé qué. Dice "Ay, qué hermosa liebre, buen hombre. Me la venda usted". Dice "No. No la vendo". Dice "Ay, véndamela usted. ¡Qué contento se va a poner mi marido si yo llego ahora con la liebre pa hacer arroz y liebre. Y mis hijos, véndamela usted". Dice "No. Yo lo que hago es que se la regalo". Dice "No, no. Yo se la quiero pagar". Dice "No. Yo se vi a regalar, pero me tie usted que dejar que beba vino, de la botella que lleva usted en la mano". Dice "¿Cómo se entiende! Sí señor, beba usted vino. Beba vino". Coge la botella, pam, pam, pam, pam, "Ay, buen hombre, que se bebe usted to el vino, y no llevo el vino a mi casa". Dice "Pos me llevo la liebre". Bueno, pos ya va a otra parte. Ahora ya llega este señor a la casa de los señoritos, que era así casa de campo, no era en el pueblo. Vivían en una aldea. A casa de los señoritos. Y estaba la señorita y la criada. Y el señorito se había ido de caza. Y dice la criada, dice "Señorita. Un hombre va por ahí con una liebre en la mano. ¿Por qué no la compramos y cuando venga el señorito tenemos la comida hecha?". Dice "Llámalo". "Oiga, el de la liebre, vega usted pa acá". Conque llega el de la liebre. "Oiga ¿Nos vende usted la liebre?". Dice "No. No la vendo". "Ah, me la venda usted, que fue mi marido de caza y cuando venga que tenga la comida hecha". "No, no la vendo. Yo la liebre la regalo, pero no la vendo. Si sí, si sao y si sí. Si sí y si sao. Bueno. (Se forma un alboroto, provocado por Jacinto, quien pide aclaraciones. Creo entender que el hombre de la liebre ofrece ésta a cambio de favores sexuales, de la criada o de la señorita). Dice el hombre "Me llevo la liebre". Dice ella "Buen hombre ¿que se lleva usted la liebre?". Lo que queráis. Me llevo la liebre o lo digo". "Pero, por Dios santo, pero por

Dios, mire usted que...”. “Na, lo que ustés quieran. O me llevo la liebre o lo digo”. Dice “Pos na, que se la lleve”. Y se la lleva. Y iba por el camino, andando, con la liebre en la mano y se encuentra al señorito. Y dice el señorito “Ay, qué hermosa liebre. ¿Por qué no me vende usted la liebre, que mi señora me está esperando con carne, y no llevo na pa hacer la comida? ¿Me vende usted la liebre?”. Dice “No señor, la liebre no la vendo. Lo que hago es que se la vi a regalar, con una condición: quien le pregunte a usted algo de la liebre, usted tie que decir «ya sé el chasco», y si no no le doy la liebre, que yo no se la vi a cobrar”. “Ay, lo que usted me diga”. “Usted na más a quien le diga algo de la liebre diga «ya se el chasco»”. Pos se va el hombre con su liebre “Muchas gracias”. Se va y se encuentra a la mujer del pan. Dice “Señorito ¡qué hermosa liebre! Como esa liebre la llevaba un señor esta mañana”. Dice: “Pos ésta es, y ya sé el chasco”. Dice “¿Ha visto usted que casi se come to el pan”. Se va y se encuentra a la del vino. Dice “Señorito ¡qué hermosa liebre! Como esa liebre la llevaba un señor esta mañana”. Dice: “Pos ésta, pero ya sé el chasco”. Dice “¿Ha visto usted? Si casi se bebe to el litro de vino”. Pos llega a su casa y dice la criada “Señorita, el señorito trae una liebre”. Pos llega allí el señorito y dice “Señorito, qué hermosa liebre. Como esa la llevaba un señor esta mañana”. Dice: “Esta es, pero ya también sé el chasco”. Dice: “¡Ay, señorito! ¿Sabe qué le digo?”. Tilín, tilín, el cuento se ha acabado. Jacinto: Ese cuento así no es y no está bonico porque no se... Jacinto: Claro, ella quiso decir, pero esa cosa de la liebre al pasar Claro la gracia. Estaba la criada y la señorita. Ella le dijo, la criada a la dueña, dice “Le compre usted la liebre”, y el tío dice “yo lo que hago es que la regalo, a cambio, como tú dices, a cambio... y entonces dice la criada a la jefa, “Por una vez... yo lo haría”. Total, que la criada metió al toro a la dueña. Se espacha con la dueña y luego con la criada. Pero como ella dice, por eso a pasar por allí... Sra. Paca: Y por eso dice “Señorito, qué hermosa liebre. Como ésa la llevaba un hombre esta mañana”. Dice “Ya sé y ya sé el chasco”. Dice “Señorito ¿sabe usted lo que le digo? Primero con el ama y después conmigo”.

16. El cura de Villena. (Paca)

Dice que el cura de Villena ¿ustedes conocen el pueblo de Villena? Sabe usted que ahí se cría mucha cebolla y ajos ¿no? ¿No lo sabía usted? pos se cría mucha cebolla y muchos ajos. Y llega el señor cura y tenía una tabla de cebollas que dice que iba tos los días a ver si estaban las cebollas (.../...) A lo mejor lo saben ustedes. Dice que tenía una tabla de cebollas que las cebollas estaban así con la cabeza de gordas. Estaba tan contento con sus cebollas, pa hacer la matanza de la pascua del cerdo. Conque va, dice que va una mañana y que no quedaba una cebolla sana ni na. Y dejaron una. Tomó un disgusto el pobre, coge la cebolla, la mete en una bolsa y se la lleva. Se va a la iglesia y se sube al púlpito... la deja (la cebolla) así, claro, cuando se parara el cura to el mundo de pie, to el mundo de pie. Conque va y dice “¡Hijos de Villena!” Dice “He llevao un disgusto muy grande esta mañana. Habéis tenido el gusto anoche de quitarme toa la tabla de cebollas. Pero yo le aseguro :

usté que con ésta que me ha dejao, si supiera quién es la tiraba a la cabeza”. El que le había quitao las cebollas hace... (se agachó) ja, ja. colorín colorao, el cuento se ha acabao.

17. El cura y el monaguillo. (Paca)

Dormía el monaguillo con el señor cura. Y estando durmiendo de noche, dice que monaguillo, un chiquillo pequeño, dice que va y le da idea de escupir. Y le cae al cura en la cara. Dice “Hijo mío, cuando tires una gorrería, cuando tires una gorrinería, hijo mío, me avisas”. “Sí, padre”. Bueno, pues llega y a media noche piensa e el chiquillo y se tira una gorrinería como dijo el padre. Dice “Padre, que va una gorrinería”. ¿Qué hace éste? Se tapa la cara y entonces se tiró un follón. Ja, ja, ja.

18. El cura y la adúltera. (José M.)

Se daba el cura con la mujer de un señor, con una mujer, güeno, y tenía la cita de dejar la llave, antes teníamos en la puerta un bujero pa... “Te dejo la llave en la gatera”, pa que entren los gatos en la casa, un bujero así y así. Y tenía la cita la tía de dejarle la llave pa que pudiera entrar. Y el marío se enteró. Dice: “Ese lo pesco yo, ese lo pesco yo”. Cago en die. Tu verás. ¿Cómo dirás que lo pescó? Puso un cepo desos de conejo, grande, y la llave a engancharse. Cago en die, ¿qué pasó? Buumm, le pesca la muñeca, y el cepo era sí de grande, no podía sacar la mano. Y pasaba: “Señor cura, ¿qué hace usted?”. “Mire usted, que me se metió aquí un gatico, misino, misino...”. No quería decir qué era, cago en die, cagüen la puta, y ya cuando viene el marido, cogió y le pegó más palos que una estera, y le dice: “Le pego al cura y a la sotana del cura que estaba dentro la madriguera”.

19. Las orejas del cura. (Paca)¹³

Había un matrimonio que no tenían hijos y se llevaba mu bien con un cura, con el sacerdote del pueblo. Y le dice a la mujer: “Oye, mañana es domingo, ¿quieres que invitemos al cura a pasar el día aquí con nosotros?”. Dice “Bueno”. Pos nada. La mujer era así un poco infelizota. En aquellos tiempos se conoce que éramos muy tontos. Y entonces, pos na, viene el cura y se van a cazar. Pos pillan dos perdices y ¿qué hace el marido?, las manda con un chiquillo pa que la mujer preparara la comida. La mujer prepara la comida y, claro, hecha a no comer carne, y ver las perdices, cosa del monte y cosa tan llamativa, y que no se daban cuenta, empieza a comer perdices y casi se las come enteras, toas las perdices. Pos vienen ya de cazar y entra el marido al patio, al corral, porque entonces decíamos corral, y se pone a lavarse. Dice “Ay Dios mío, qué disgusto tengo. Y ¿Ahora qué hago yo con la comida, si casi me he comió toas las tetillas de las perdices, qué comida vi

¹³ A-T. 1741. CHEVALIER, N° 226. GONZÁLEZ SANZ, p. 134. SÁNCHEZ PÉREZ, N° 82.

a presentar yo?”. Conque va y dice “Ay, señor cura, qué disgusto tengo”. Dice “¿Qué le pasa a usted?”. Dice “Tengo un disgusto, qué disgusto. Haga el favor usted y váyase, que mi marido está amolando la, el cuchillo en el patio, que dice que le va a cortar a usted las orejas. Hay que ver, ese hombre se ha vuelto loco”. Y se agarra el cura así de la sotana pa arriba, empieza a correr, y dice “Oye, marido, sal corriendo, que el cura se lleva las perdices”. Y sale a la calle y dice “Oiga, señor cura, traiga usted una”. Dice “¿Una? Ni una ni ninguna”.

20. El mejor de los criados. (Jacinto)¹⁴

Eso eran dos señores, y tenían los dos dos criados. Y estaban discutiendo en el café. Decía un señor “El criado que yo tengo jamás miente”. Y el otro decía “Tu criado es un embustero”. En fin, diciéndose uno al otro. Dice “Yo apuesto por mi criado tos mis bienes, a que no me miente”. Y el otro dice “Apostado está, por mano de notario. Si dice mentira, ya sabes que to lo que tienes lo pierdes. Y si no, lo pierdo yo”. Hecho está. Pos na, pos allegan y tenían que comprobarlo. Y iban, y era pastor uno, tenía una punta de vacas, guardándolas el pastor. Y iba toas las mañanas el dueño. Dice “Buenos días, mi criado”. Dice “Buenos días, mi amo”. Dice “¿Y las vacas?”. Dice “Unas gordas, y otras flacas”. “¿Y el toro Barboso?”. Dice “El toro Barboso, muy gordo y muy hermoso”. Dice “Buenos días, mi criado”. Dice “Vaya con Dios, mi amo”. Pero al otro día viene el otro, el que iba a ver si le podía ganar la herencia. Y le dice, tenía dos hijas muy preciosas el otro, y él iba con ésa, con la pillería esa, a traicionar a las hijas pa que perdiera la herencia. Bueno, pos ya llega ese y le dice el padre a las dos hijas “Tenáis que ver que ése tiene que dormir con vosotras. Y ése en el acto de juicio ése no va a decir que durmió con vosotras, y ahí va a caer”. Bueno, ja, ja, pos bueno. Ya allegan, y se ponen las dos, ya ves tú. Claro, eso era difícil. Era difícil, un hombre, las dos hijas, ponerse enmedio, y las dos hijas venga a painarlo, y eso era difícil pa aguantarlo un hombre. Y antonces dijo “Bueno, aquí va a caer el tío ya”. Pos ya... eso, y se meten de juicio. Bueno, allá delante de eso, se mete eso y... “Buenos días, mi mozo”. Dice “Buenos días, mi amo”. Dice “¿Y las vacas?”. Dice “Unas gordas y otras flacas”. “¿Y el toro Barboso?”. Dice “Pos mire, el toro Barboso, por cuatro tetas blancas y dos chochos hermosos, di el corazón del toro Barboso”. Porque es que ellas le habieran pedío, ellas le bieran pedío, que si mataba al toro, dormía con ellas. Mató el toro y le dio el toro. Les dio el corazón del toro. Pero él creía, el otro, que no lo iba a decir en el acto del juicio. Le ganó toa la herencia al otro, na más que por eso, por... esas cosas que decían antes, porque decían la verdad, decían “Va a mentir”. Pero se lo dijo. Y él antoces, el otro, le dijo: “¡Viva mi mozo! Quien te compró a ti ése, te comprará a ti otro”.

14 A-T. 889. Espinosa (hijo) vol. II, N^o 229, 230 y 231 (bibliografía en p. 481). También Sánchez Pérez, N^o 38

21. El parricida. (Paca)

Había una muchacha mu guapa, muy guapísima, y le sale novio, y el novio estaba loco perdío, no sabía qué hacer ya por la novia, estaba, la quería con locura. Y dice: “Oye, si tú me quisieras a mí lo que yo te quiero a ti, sería mu feliz, sería, yo qué sé, yo te quiero mucho?”. “¿Tú qué me vas a querer a mí?”. “Que te quiero mucho”. Dice “Yo soy capaz de hacer por ti lo que sea, con tal de casarme contigo”. Y entonces dice: ¿Tú harías lo que yo te mandara?”. “¿Cómo? Lo que tú me digas hago”. Dice “Bueno, pos vamos a ver si tú haces lo que te digo. Si me haces lo que te digo, entonces es cierto que me quieres. Dice, esta noche tienes que matar a tu madre.” Y entonces, pos ná, cuando volvía a su casa, la mujer estaba siempre acostá, y siempre entraba a darle un beso a la madre antes de acostarse. Y entonces aquella noche, en vez de entrar a darle un beso a su madre, abre la puerta y dice la madre “Hijo, ¿no me das un beso?”. Y dice :“Hijo, en la cocina, cerca del fuego, te dejé la cena. Cena, que está calentica todavía”. El no cenó. Cogió un cuchillo y viene “Madre, no vengo a darle un beso, vengo a matarla, porque si la mato me voy a casar con la mujer que más quiero en este mundo, y vi a ser muy feliz”. Dice “Hijo, si vas a ser feliz, haz, hágase tu voluntad”. Entonces fue él y le pinchó. Y, estando en la agonía de la muerte, al salir la sangre de la madre, dice “Hijo, márchate, que no te coja la policía”. Y entonces “debaró” en la sangre de la madre y la última palabra que le dijo “Hijo, ¿Te has hecho daño?”.

22. La casada interesada (“pasar” de Paca)

Se hicieron unos novios, esos no eran tontos, no eran tontos. Y entonces se celebraba la boda, o sea se casaron en Fortuna. Y ná, el acompañamiento pa arriba. Y cuando llegaban a la casa que se celebraba la boda, sea el del novio o de la novia. (Andando) Y tirando carretillas, carretillas y cohetes. Y entonces, cuando se llegaba a la casa las mujeres hacían buñuelos y ya, se mojaban bien, cascarujas y vino, porque entonces no habían bebidas de ninguna clase, vino, ponían de eso y vino. Después, mataban un cordero, mataban un pavo y hacían cocido, hacían relleno, gordísimos, gordísimos, y hacían, mataban conejos y hacían paella, pal que no quería carne de borrego, hacían una paella, paella entonces decíamos una sartén de arroz. No decían paella, una sartén de arroz. Hay que decirlo como entonces de decía. Una sartén de arroz, ¿no? Pos ya que celebraban la boda ¡Vivan los novios! y tal... ya se termina la boda, ya quitan las cosas de las mesas, y entonces ya se formaba el baile, el baile ya con la guitarra, o si había pandereta en aquellos tiempos, más la guitarra, y ya pos se hacía el baile. Pero, después del baile, cuando ya era ya anochecido, ya se iban los novios a descansar, era por costumbre las madres de darle consejos a las hijas y a los hijos. Pos va una madre y llama a la hija (...). Dice “Hija, esta noche es la ocasión” lo digo por el interés, “esta noche es la ocasión. Tú, cuando tu marido abra la puerta, tú escóndete, y mientras que no te haga escritura de to, to, tu no te acuestes”.

Pero la madre la novia se va ¿cuchar?, y lo estaba oyendo. O sea la madre del novio. Aunque va, y llama al hijo a la calle y dice "hijo, qué disgusto tengo". "Madre ¿por qué? Pos si no ha faltao na en la boda, esta to mu bien". Dice "no, hijo, no. La madre de tu mujer estaba diciéndole a tu mujer que esta noche le tienes tú que hacer como, firmarle como vas a hacer escritura de tos los bienes que tú tienes. Hijo, te veo en la calle, te veo en la calle, hijo". "Madre, esté tranquila, usted tranquila". Coge, abre la puerta, la novia se esconde, se acuesta, le apaga el candil, porque el candil lo ponían cerca por allí, no había estas luces, apaga el candil, se acuesta. Pos se pasa ya un poco tiempo y se pone, (a Jacinto) sí, eso a pasao, no creas que es mentira. Éste lo sabe (por su marido). Se pone: "¡¡Paco!!". "¡¡Qué!!". "¿A que no me encuentras?". "¡¡Javiera, ¿a que no te busco?". Al rato otra vez: "¡Paco. Tengo sueño!". "Ahí tienes un poyo, acuéstate". Conque llama y dice "Paco, tengo frío" "Pos ahí tienes leña, y los mistos están ahí en la cornisa" y entonces ya ha terminao, pero eso mire usted qué le digo, eso es que ha pasao ¿eh? Eso es que ha pasao, eso no es cuento, eso es que ha pasao.

23. Amores de la infeliz y san Pedro. (Paca)¹⁵

Era una pobre que era mu tonta. Y dice que iba tos los días a misa. Claro, ella, aunque era tonta, pos el marido, como era rica, dice "Tonta es, pero como es rica, pos yo, me caso con ella". Bueno, pos iba tos los días a misa, Y cuando se salía la gente de misa, pos ella se quedaba en misa. Y dice que iba, y era muy devota a san Pedro. Dice que llega y dice "Ay, san Pedro, mi marido se va esta noche de viaje y yo estoy solica en mi casa. De buena gana me lo llevaba a san Pedro y abrazaica a él me acostaba yo con él en la cama. Ay, qué hermoso es san Pedro". Pero el sacristán estaba detrás, y lo oyó. Dice el sacristán "¿Es que se va tu marío de viaje". Dice: "Sí, se va de viaje, no viene hasta mañana". "Pos espérame en tu casa, que vi a ir". Bueno, pos viene a su casa y dice "Marido" dice "no te vayas de viaje". "¿Por qué?". "Porque estuve hablando con san Pedro y viene esta noche aquí a dormir conmigo, aquí a la casa. Y no te vayas de viaje". "no tengo más remedio que irme". Dice "Anda, no te vayas". Dice "Sí me voy". Pero el sacristán se vistió de san Pedro. Se viste de san Pedro. Se viste de san Pedro y estaba mirando, era así algo del campo, estaba mirando y vio que el marido se iba, se va de viaje. Llega a la puerta, toc, toc, toc. "¿Quién es?". "San Pedro". Y dice el marido, dice "Tú pórtate bien con él". "Ay, qué hermoso san Pedro". Venía to vestió (.../...) san Pedro, no sabía que era el sacristán (.../...) Conque llega allí y se sienta. Pero por qué no el marido se vuelve y se viste de san Juan. Llega allí y se pone toc, toc, toc. "¿Quién?". "¡san Juan!". Dice san Pedro, dice: "Ay, no le abras, que yo no me llevo bien con él. No le abras que yo no me hablo!". Dice "¡Virgen, qué bien, san Pedro y san Juan en mi casa, yo vi a abrirle!". "No, no, no le abras, que yo no me hablo, yo estoy ya muchos años sin hablarme con san Juan". Y fue y le abrió. Entró,

15 A-T. 1829. También Díaz & Chevalier, N° 49.

le pegó un palo al candil, llevaba una vara, y le dio una pasá palos al sacristán y a la mujer que ya los dejó (¿mauros?). Y entonces dice que se mete en la cama, muy mala, aporreá, viene el marío a otro día, dice “¡Chacha, qué te pasa?”. “Ay, marido, lo que pasó anoche. Como tú sabes que tú me ices siempre que soy cabezona, san Pedro me dijo que no le abriera a san Juan, que no se hablaba, y yo le abrí, y los pegó una pasá de palos a los dos, y mira cómo estoy”. “Si tú eres muy cabezona”. Colorín colorao el cuento se ha acabao.

24. La esposa que no comía ante el marido. (Paca)¹⁶

Antiguamente resulta que las novias no comían ni cenaban delante de los novios. Si se iban a la una, a las doce, cuando fuera, cenaban después, y no cenaban, pos nunca comían. Pos claro, se casan y tenía vergüenza, tampoco quería comer delante del marido. Dice el marido “Muchacha come que te vas a morir”. Dice “Si es que no tengo gana”. Conque van y se van a la sierra y dice “¿Sabes lo que vas a hacer?...”. Dice a ver si así come, “... veste delante, yo cargaré la leña, y prepara la cena”. Dice a ver si así, antes de llegar yo cena. Conque pasa por la puerta de un horno y compra un pan caliente. Y pasa por la puerta de una tienda y compró un queso blanco tierno. Pos llegó a su casa. Empezó a comer queso y pan caliente, que casi se lo comió to. Y dice que le entró un dolor, que ya no podía aguantar más. Y baja el marido de la sierra, pasa por la puerta del horno y dice “Oye, tu mujer pasó por aquí y se llevó un pan caliente, va a cenar bien”. Pasó por la puerta de la tienda y le dice igual, que se había llevao un queso. Llega allí y estaba mola. Dice “Mujer ¿qué te pasa?” Dice “Ay, yo qué sé, tengo un dolor de vientre que estoy pa morirme”. Dice ah, ésta ya sé lo que ha hecho, se ha comió el pan caliente y el queso. Dice, “Vamos a ver, ven que yo te vi a decir una oración que sé. Dios te vientre, con un queso blanco y un pan caliente, levántate mujer y, con perdón, que ya estás sana”. Y ya se ha acabao.

25. La pareja ideal. (Paca)

Un baturro que se iba a casar y una baturra. El baturro quería mucho a su novia, estaba loco por ella por la novia. Y la novia a él. Y to el acompañamiento, es decir, to el vecindario decía, hay que ver este matrimonio cuando se haga lo felices que van a ser, porque hay que ver lo que se quieren estos novios. Bueno, el novio estaba deseando de casarse. Y ya fijan la boda y ya tal día se iban a casar. Es cortico. Tal día se iban a casar. Pos se va los padres y la novia a la Iglesia, y el acompañamiento. Y estaba to el mundo en la Iglesia, y los padres de la novia. “Ay, lo felices que van a ser estos muchachos, lo que se quieren, y tal”. Pero ya se pasaba cierta hora, y venga a mirar el reló, o como fuera entonces... por fin ya llega el novio “Ay, por fin”... ya se van al altar a casarse. ¿sigo? Ya

16 A-T. 1373A. También Chevalier, N° 135. Espinosa (hijo), vol. II, N° 302-306 (Bibliografía en pp. 504-505).

se iba el novio al altar a casarse, y entonces llega y le dice el cura al novio “¿usted quiere por esposa a Fulana de tal?” “Sí quiero”, “Usted la recibe...” ¿cómo se dice eso que se dice... “... en la vida y en la muerte, los separe?”, bueno como se dice... hasta que la muerte los separe. “Sí, padre”. Y entonces se lo dice a ella. Y ya que el cura lo dice a las dos partes, entonces os declaro, le echa la bendición, os declaro marido y mujer, claro Y entonces (.../...) “Eh, alto”. Dice el cura “¿qué es?”. “Que no me caso”. “¿Cómo que no se casa usted?”. “Que no me caso. Mire usted padre, ¿cómo quiere usted que yo me case si esta mujer no sabe hacer ná? Esta mujer no sabe hacer ná. Por no saber no sabe ni guisar”. Dice el sacerdote a la novia “Hija ¿Es verdá que no sabes guisar?”. Dice “Mire usted padre, yo sé hacer sopa de ajos”. Dice: “¿Usted ve, padre, usted cree que yo vi a estar toa mi vida con sopa en ajo?”. Y se fue corriendo, y colorín colorao el cuento se ha acabao.

26. Para eliminar a la suegra. (Paca)

Habían dos amigos hablando y dice uno “Oye, tengo un disgusto muy grande”. Dice “¿Qué?”. Dice “Ay, no puedo vivir con mi suegra. Esa tía no se muere y me tiene enritao, me tiene muerto, vamos, que se mete en to, que no deja na quieto, y hasta se lleva a mi mujer, se la lleva a dormir con ella. Vamos, si eso es imposible aguantarla más. He pensao algunas veces de envenenarla. Pero digo yo, Señor, si la enveneno y voy a la cárcel, qué hago yo. Eso es imposible, no puedo...”. Dice “Sí que estarás padeciendo, sí. ¿Sabes qué me aconsejó un amigo?”. Dice “Tú dirás”. Dice “Me dijo: Tú a tu suegra la tienes que matar de un disgusto o de un susto, si no vas a tener la vida imposible”. Dice “¿Qué vi a hacer yo?”. Dice “Mira, vas a hacer lo siguiente: Aunque sea mentira que lo vas a hacer, tú coge un cuchillo, coge a tu mujer del cuello y dices, ven aquí que te vi a cortar el cuello, te mato. Del susto que va a llevar y del disgusto, va a caer al suelo, pero que se muere”. Lo hice. Así no lo hubiera hecho, se tiró a mí, me gafó to. Dice “Y ahora el cuchillo lo lleva ella”. Colorín colorao.

27. Amores contrariados y el falso marido.

Era un matrimonio que eran mu ricos, y tenían una hija sola. Y estaba estudiando. Y el padre no quería que tuviera novio por que terminara la carrera, que no quería que se enviara. Pero ella se enamoró de uno y el otro de ella, un muchacho, y se querían con locura. Pero, claro, su padre no le daba entrada en la casa, ni sabía que tenía novio. Lo tenía de escondite. Bueno, pos va y dice un día el novio “Mira, tengo que entrar a tu casa”. Dice “No. No vayas a mi casa, que mi padre no te admite. Mi padre no quiere que tenga novio porque si no dice que la carrera no la vi a terminar. Y hasta que no la termine en mi casa no puede entrar nadie. Siguiamos así como estamos y si no, eso”. Claro, como era mu guapa y él se creía que se la iban a quitar, pues él dice “No, esto lo mejor es... entrar a su casa o llevármela”. Y como no quiso ella, la conquistó y se la llevó. Bueno, pos se la lle-

va, y el padre y la madre, llorando “Ay, por qué se habrá ido nuestra hija, dónde estará, qué habrá pasao, esto, lo otro”. Bueno, antonces no andaban los secuestros, si no estarían pensando en el secuestro. Y entonces dice que se va y entonces ella qué hace; coge y le telefona al padre diciendo “Estén ustedes tranquilos, que, como ustedes no querían que tuviera novio y yo quería mucho a mi novio y vi a ser muy feliz, pos me he ido con él”. Entonces el padre, como era hija sola y eran tan ricos dice “Hija, muy contenta de ver que los hemos oído. Los venéis pa acá que los recibimos con los brazos abiertos. Bueno pos se pasan unos días, dice “Bueno, iremos pa allá”. Se pasan unos días y aquél no sé lo que habrá pasao, que la abandonó (.../...) Y entonces dice que ella venga a llorar en el hotel, venga a llorar en el hotel, se había ido mu lejos, y que no venía. Y entonces dice el dueño del hotel “Pos usté, como no tiene señas, ni dónde podía haber ido, ni sabe na, va llamar que se vaya usté a su casa y a ver si allí resulta”. Y dice que ella pensó “Na, pos me voy”. Conque dice que se viene, se monta en el tren, y cuando iba en el tren, en el vagón que iba ella na más que iba un señor, tamién mu bien parecido, joven tamién. Y entonces dice que empieza ella venga a llorar, venga a llorar, y dice “Señora, ¿Por qué pena usté, por qué está usté llorando?, ¿Es que se le ha muerto alguien o tie usté alguna mala noticia de su familia?”. Dice “No. Es que me he ido con el novio y mis padres, pues me van a castigar cuando vaya, porque él me abandonó y ya ve ¿Qué hago yo cuando llegue a mi casa sin él?”. Y dice el que estaba allí “Vaya un sinvergüenza, eso no se hace”. Dice “Pos le vi a pedir a usté un favor”. Dice “Usté dirá”. Dice “Si usté quisiera, me acompañaba a mi casa”. Y dice “¡Señora! Yo soy casao”. Dice “Si no, si no va a pasar na. Usté me acompaña, y en una ocasión usté, yo digo que usté es mi marido y entonces usté se alarga y yo, por lo menos, tengo buena entrada con mi familia”. Bueno, lo conquistó y se fue con él, con ella. Conque llega, y llegan a la puerta, y salen a la puerta “Ay, papá, aquí presento a mi marido”. “Ay, tanto gusto” a la madre “Ay, tanto gusto, pase, pase”. El padre muy contento de ver, como na más tenía aquella hija... conque ya pasa. Conque llega y dice que ya dice la nieta “Abuela”, estaba la abuela, estaba en la cocina. Dice “Abuela, salga usté”. Y sale la abuela y dice “Aquí le presento a mi marido”. Dice “Uy, qué guapo, vaya un nieto guapo, vaya suerte has tenido”. Bueno, conque va y llega y dice “Hija, pasa, y tu marido tamién, que los vi a enseñar el dormitorio que los hemos compraos pa que lo estrenéis, porque dende que habéis llamao por teléfono, nosotros estamos la mar de contentos”. Anque le enseña el dormitorio. Madre mía, él tenía un temblor pa morir. Conque va y dice que dice, hacen la comida y dice el padre, dice “Hija ¿sabes lo que vamos a hacer? Ahora, cuando terminemos de comer, vamos a ir anca el cura, y os casáis en breve”. El novio, ja, ja, aquél señor, tenía un vaso del vino pa beber, le entró un temblor, pum, llenó toa la mesa de vino, llenó toa la mesa de vino. Dice la hija “Papá, es que está muy nervioso”. “Hija, es natural, es natural”. Dice “Papá, ¿Sabe qué he penao? Que en vez de ir cal cura esta tarde, vamos a ir mañana por la mañana”. Dice la abuela, dice “Hija, dices bien. Ahora venéis cansaos del viaje, lo primero que tenéis que hacer es descansar. Os acostáis a la siesta, y descansáis”. Bueno, pos llega él, y piensa lo que piensa ella, y el otro

tenía un temblor que no podía ni coger la cuchara, o el tenedor o lo que fuera. Y dice que llega y dice “Papá, ya hemos terminao de comer ¿sabe usted qué he pensao? Pa enseñarle a mi marido las fincas, prepare el cabriolé, que nos vamos a ir a pasear”. “Hija, has pensao bien”. Y entonces saca el cabriolé y se montan. Y ella dice “Bueno, adiós, adiós”. Y dice la abuela “Hijo, qué suerte tiene tu hija, qué feliz, lo que se quieren”. Anda que te anda con el cabriolé, y ya que se van muy lejos, dice que para el cabriolé y se bajan y dice “Un millón de gracias por el favor que me ha hecho”. Colorín colorao, el cuento se ha acabao.

28. El padre que tenía tres hijas. (Jacinto)

Hijas, hijas... y allega una de ellas, del jugador, llorando “Ay, padre, mi marido se gastó el dinero que había y encima me pegó”. “Tú tranquila, ya se le irá”. Pero allega (la del) borracho “Ay, padre, mi marido llegó borracho, y encima de borracho me pegó”. “Tú tranquila, hija, ya se le irá”. Pero ya llega el otro, el artista. Dice “Ay, padre, mi marido que se fue anoche con Fulana, con Mengana”. Dice “hija, a ti sí que te tengo lástima, a éste nunca le falta dinero”. Y claro, es a ceción de lo que era... je, je... (.../...) quiere decirse que una mujer, el padre era muy listo, que le decía, si este yerno hace esto, porque tiene un duro, cuando no tenga el duro, ese ya no va a la taberna a beber. El otro que es jugador, cuando no tenga mil pesetas pos ya no se va a jugar. Pero, claro, el otro era el que él lo sentía a la hija, que se iba por ahí y como pa irse por ahí no nesecitaba dinero, pos claro a esa es la que le tenía lástima él. Y tenía razón.

Preguntamos: Jacinto, ¿eso es cuento?

Jacinto: No, eso no es cuento, es dicho, la realidad, quiere decirse que es la realidad.

29. El príncipe y la hija del pastor. (Paca)

Esto era una montaña muy grande. Y en la montaña había pinos, monte, había un bosque de pinos, y había carrascas y había avellaneros y había un riachuelo. Y en medio de aquél monte, aquel bosque que había tan grande, había una casa y aquella era la casa del pastor. El pastor era viudo y el pastor tenía una hija mu guapa. Y ella, él, como sacaba el ganao por la mañana y no volvía hasta la noche, a la hija él la dejaba encerrá porque allí no la dejaba él... la dejaba encerrá por el miedo, porque aquello era un desierto. Pero un día fue por allí el hijo del rey de cacería, y iba con los caballos y con los criados. Le da a la puerta de la casa del pastor, y la pastora se asomó por la ventana. Al asomarse a la ventana, como era tan guapa y tan bella, llamaba la atención, pos el rey al mirarla, se bajó del caballo y estuvo hablando con ella, estuvo conversando con ella. Y entonces dijo “¿Cómo usted aquí el este solitario, una mujer joven, una mujer de tanto valor, está usted aquí, metida aquí en esto, y sin ver mundo?”. Dice “Mire usted, es que no tengo padre”. Dice “¿Y padre?”. Dice: “Padre sí. Mi padre es el pastor. Se va por la mañana y me deja

encerrá. Y yo, si veo algo, tengo que mirar por la ventana". Dice "Ay, qué pena, qué pena". Bueno. El hijo del rey se quedó casi enamorado de ella. Bueno, "Pues, nada, pues usted lo pase bien, nos vamos. Adiós". Pues se van a cazar los criados y él, pero estando cazando al rey no se le iba de la cabeza la pastora. Y entonces dice que le dice a los criados, dice "Oye, venga, vámonos". Dice "Pero majestá, pero si aún no hemos hecho ninguna caza, no hemos cogido ni un conejo. A dónde vamos". Dice: "Es igual, vámonos". Y él lo que quería era ir otra vez a la puerta de la casa. Conque se va a la puerta de la casa y otra vez se baja del caballo y la pastora salió a la ventana. Dice "¿Tiene usted la bondad de darme una poca de agua?". Dice: "Mire usted, no le puedo dar el botijo, como tenemos, pero le vi a servir en un vaso por la ventana". Dice "Como usted quiera". Y le dio agua. Él lo que quería es verla. Y entonces dice que la ve, y entonces estuvieron hablando un buen rato. El caso es que los dos se han enamorado. Pilla, se va el rey, el hijo del rey, se va y entonces dice que aquella noche no pegó el ojo, que no podía dormir. Y al otro día en la mañana dice, le dice a su padre: "Papá, levante a los criados..." Dice "¿Pero dónde tan temprano...? Dice "Sí, que me voy otra vez de caza. Que preparen los caballos". Dice "Muchacho, si has ido ayer de caza y no has traído na. ¿Otra vez vas hoy?". Dice "Hoy voy con más suerte". Y ya cogen y se van. Y entonces, madrugaron, y entonces estaba allí el pastor. Y entonces dice que llegan, se bajan del caballo, dice "Buenos días". "Buenos días". Dice "¿Quiere usted que pase, me da permiso". "¿Cómo se entiende, majestá, pase usted". Dice que pasa y le dice, el mismo cuento de antes, dice: "¿Cómo está usted aquí, con su hija aquí, este valor que tiene su hija de tan guapa y tan simpática y está aquí metida en medio de este bosque y encerrá?". Dice: "Mire usted, las circunstancias. Yo no tengo otra vida que ser pastor. Y yo a ella no la puedo dejar sola". Dice "Bueno, pues yo vengo a pedirle a usted un favor". "Usted dirá". Dice "Yo creo que sí me lo va a conceder. Creo que sí". Dice: "¿Cómo no, majestá?". Él se creía que era otra cosa. Dice "Pos vengo a pedirle la mano de su hija, vengo a pedirla, que quiero que su hija sea mi esposa. Si no tiene usted inconveniente". Dice "¿Cómo que no? Sí, majestá... pero ahora espero de usted que me diga qué oficio tiene". Dice "Mire usted, yo oficio no tengo ninguno porque yo soy el hijo del rey, y yo soy joven y yo no tengo ningún oficio". Dice "Entonces no la caso". Dice la hija "Pero, papá, son ricos". Dice "Sss, tú calla, tú calla, que el mundo da muchas vueltas. Tú calla". Conque va y se va... Ah, y le dice "Si usted aprende un oficio, caso a mi hija". Bueno, dice "No se preocupe usted, que yo haré por aprender un oficio". Conque se va y, ya que estaba cerca por allí de un pueblo, se vio, por allí por una orilla unas gitanas que estaban haciendo cosas de mimbre, cestas, sillones, sofares, cosas de mimbre, que antes venían por aquí las gitanas y hacían cosas de cañas... y entonces, pos na, dice que se baja del caballo y dice "Buenos días" "buenos días". Y las gitanas le hicieron sus reverencias. Dice "Ustedes tendrían el gusto y harían un favor muy grande si me lo concedieran?". "Usted diga, majestá, ¿cómo se entiende, lo que usted quiera" (La Sra. Paca imita el acento gitano). Dice "¿Ustedes me enseñarían a hacer este oficio?". Dice: "Como usted diga, se lo enseñamos muy gustosamente. ¿Cómo se entiende?". Y le enseñaron a hacer el oficio. Y se

estuvo, en quince días aprendió el oficio. Y volvió por allí otra vez, por la casa del pastor. Dice "Mire usted, ya me he aprendido un oficio. Eso por lo pronto. Pero ya tengo un oficio". Y le explicó, y le llevó cosas hechas, pa que viera él que las había hecho. Y entonces dice "Pos ya caso a mi hija. Hija, ya no te mueres de hambre". Ja, ja. Colorín colorao, el cuento se ha acabao.

30. El hijo bastardo. (Drama de Paca)

Dice que eran dos novios que se querían con locura en Madrid. Se querían mucho. Y vivían en Madrid. Y, nada, según, ella quedó en estado. Pero él cogió y dice que se iba a ver una hermana que tenía, y una sobrina, muy lejos. Y dice que se fue a ver la hermana y eso. Y no le dijo dónde iba, no le dijo en qué sitio estaba la hermana. Pos ya empezó la hermana a quitarle de la cabeza y a enquistarle, porque era mu rico. Y entonces pues él ya no volvió más. Entonces ella tuvo un hijo. Entonces dice que él vivía con la hermana y con la sobrina, compraron muchas "fingas", casas, y todo eso. Y dice que, nada... Pero ya se hacía el hijo mayor y dice "Mamá ¿Y el papá?". Dice "Es que está de viaje". Cuando era ya un poco eso. Pero iba comprendiendo cada día más, y dice "Pero, mamá, me tienes que decir el papá ¿Ha muerto o esto qué pasa? Porque yo ya, la edad que tengo, yo quiero saber qué ha sido de mi padre, algo de mi padre". Y entonces le contó la madre la pasó. Y esto ya era mayorcico ya. Dice "Pos mire usted lo que le digo, yo me vi a ir por esos mundos y yo tengo que encontrar a mi padre". Dice "Hijo, no te vayas, pos si ya me ha abandonao y ya no he vuelto a saber más. Cualquiera sabe dónde estará. No sé na de él". Dice "pos yo me voy madre, yo me voy a ver si lo puedo encontrar". Aunque va y dice que se monta en el tren. Y dice que iban dos señores en el tren, en el vagón que iba él. Dice "Oye, ¿te fijas éste? Toa la cara tiene de Fulano". Y éste se puso por él. Dice "Muchacho, qué parecido a Fulano". Dice "¿Qué dicen ustedes?". Dice "Nada, que usted le parece a un señor que vive en mi pueblo. Tiene usted toa la cara de él". Dice "¿Y cómo se llama?". Porque él sabía cómo se llamaba porque se lo había dicho la madre, los apellidos y to. Y él llevaba los apellidos y to de él. Aunque va y dice... y entonces al decirle ya el nombre y los apellidos ya, ese es mi padre, dice "Bueno, ¿me podrían dar ustedes explicación dónde vive ese señor?". Dice "Sí. En el pueblo Fulano. Allí vivimos nosotros. Nosotros bajamos del tren y nos vamos. Y ya le diremos a usted en qué calle vive y la casa y todo". Dice "Yo na más que quiero saber dónde vive, que no me diga usted na de él". Ya no quería declarar na. Aunque va y dice "Mire, en esa casa vive. Y entonces va, y llega allí y dice "Buenos días". "Buenos días". Dice, y estaba él, la hermana y la sobrina. Dice "Mire usted, vengo buscando trabajo. Quisiera que usted me admitiera pa trabajar porque tengo muncha necesidad". Dice "Pos sí, ¿usted sabría llevar un carro?". O sea que la mula llevaría el carro, pero él supiera llevar el torno, y eso, dice "porque tenemos tierras y hay que recoger los sarmientos, hay que hacer la leña del campo y to eso...". "Sí, sí, lo que ustedes me manden". Pos dice que van y lo admiten. Pero el tío también se fijó en él y dice

“Madre mía, pos si éste me paece a mí”. Dice “Usté cómo se llama? Dice “Yo me llamo Fulano de Tal”. Dice “¿Tié usté madre?”. Dice “Pos sí. Tengo madre” Dice “Pos le vi a decir la verdá a él”. Dice “Tengo madre”. Dice: “Pero ¿dónde vive su madre?”. Dice “Mi madre vive en Madrid. Y mi padre, eran novios y la abandonó antes de nacer yo, y se fue por esos mundos y yo no sé por dónde para. Y yo, pos quisiera saber dónde está mi padre, pero no me puedo enterar”. Y él ya sabía que era su padre, pero el padre tamién lo ha cogió, que era su hijo. Anque va y ¿qué hace él? Pa que no se enterara la hermana y no se enterara la sobrina, y pa que el hijo, él se fuera, pa que no se quedara allí mucho tiempo, pos dice “Venga...”, ya no le podía decir que no le daba trabajo, “...venga, pos nada, trabajo”. Y lo mete a la cuadra, donde estaban las mulas. Y allí le dio na manta, pa ponerla en el suelo, y allí le dejó acostao en el suelo. Y entonces le daba de comer tos los días lo que les sobraba a ellos en los platos. Y un pedazo pan duro. (...) que se fuera. Anque llega una mañana y dice “Oye, tú, levanta, que te tienes que ir a traerte leña con el carro”. Dice “Mire usté, hace mucho frío”. Dice “Nada, o vas por leña o te marchas. Aquí mando yo, y aquí no disponen los criados, soy yo el que manda”. Dice que se fue con to el frío a por la leña. Él aguantando mencha. Viene y otra vez: a darle mal trato de comida y de to. A otro día en la mañana, la misma operación. Lo mandó a coger sarmientos. Y dice “Tienes que ir a coger sarmientos”. Y dice: “Mire usté, señorito, pero si estará to lleno de nieve”. Dice “Nada, he dicho que tienes que ir a coger sarmientos”. Dice: “Mire usté: Si usté fuera hijo de usté, no lo mandaría. Si usté tuviera un hijo ¿verdá que no lo mandaba a coger sarmientos con la nieve que tiene?”. Dice “Bueno, eso a mí no me importa, decirte si lo mandaba o no lo mandaba, coge los sarmientos o márchate”. Y se fue. Pero la prima, que era prima. le daba pena, que era mu buena, y cogió y le, a escondías de ellos, le echó comida, a escondías del padre y de la madre, le echó comida y le dio una manta y la metió en el carro y la comida se la comió. Y entonces dice que cuando ya se quedaron solos el hermano y la hermana, le dijo “Oye ¿sabes qué pasa? Que este es mi hijo”. “¿Qué me dices?”. “Que es mi hijo. Vamos por to lo más que se vaya”. Porque, claro, la hermana a la (...) de que la hija tuviera la herencia, pues, que eran mu ricos y tenían mucho dinero en el banco, pues, uf... eso le dijiste, cada día peor. Pero un día llega y le dice a la hija una mañana. “Oye, que vamos a misa, ¿te vienes?”. Dice “No. yo no voy hoy a misa” dice la hija. Y la hija se enamoró de él. Era primo. Pero la hija no sabía na. Y no se lo dijeron a la hija por que la hija no lo dijera... O sea, hija y sobrina. Y entonces dice que se va el hermano y la hermana a misa. Iban (...) por el camino “válgame, este chiquillo no se va”. “Ay, por Dios, échalo. Que hemos crio a mi hija, que es tu sobrina, es como si fuera hija tuya. Tú tienes que hacer por echarlo”. “Pero ¿cómo lo echo, si estamos haciendo de darle malos tratos y no se va? ¿Qué vamos a hacer?”. Anque va, pos nada, pero en ese momento llega el muchacho y llama a la puerta y él, ese muchacho quería abusar de la muchacha. Cogió él, salió con una vara, y le pegó una pasá palos que el muchacho (...) que lo tiró fuera. Dice “Anda, cuando tú quieras te arrimas más aquí”. Cada día esta muchacha lo quería más. Por (.../...). Bueno, pos

vienen de misa, se va el ama a la tienda a comprar, o sea la hermana, a comprar, y la hija, y se queda él solo. En ese momento viene un señor que tenía unas cuentas con él, y malas cuentas, no sé el porqué era, empiezan a discutir, que... a punto de pelearse, que se iban a enganchar. Salió él corriendo de la cuadra, le pegó a aquel señor un empujón y lo tiró a la calle. "Váyase usted de aquí. Cuando usted... antes de pegarle a este señor me va usted a pegar a mí. A este señor no hay quien le pegue estando yo aquí". Bueno, pos él se va otra vez a la cuadra. Y ve a la hermana, y él se pone a escuchar. Dice "¿No sabes lo que ha pasado? Que ha venido Fulano, a aclarar las cuentas, que están equivocás, y si no es por mí..." Por decir si no es por mi hijo, no lo quiso decir fuerte por que no lo oyera él. Y entonces ya le dice que si no hubiera sido por el hijo, aquél le pega. Bueno pos va y se mete él al despacho, el señorito se mete al despacho, el padre. Anque él ya le había escrito a su madre diciendo "mamá, venga, que el papá..." Se escribía con la madre; ella sabía lo que había. "... que el papá quiere que venga". Y el hijo ya sabía que aquella mañana llegaba la madre con sus maletas. Y llega la madre a la puerta con las maletas y dice "Mamá, se espere". Anque entra al despacho y dice "¿Se puede?". Dice "Adelante". Dice "Mire, si usted no sabe, se lo vi a explicar, que usted es mi padre". "Salte de aquí. Tira y que no te vea". "Usted es mi padre, y que sepa usted que usted es mi padre y mi madre está en la calle, y va a entrar mi madre... Entraron la madre y el hijo adentro, dice que era guapísima la mujer, dice que era guapísima, y entra allí, al despacho "¿Se puede?". Dice, que ya iba a decir que no, pero se quedó mirando y le recordó aquellos tiempos, y dice "Pasa ¿a qué has venido?". Dice "A recordar lo que te has dejao en el olvido". Y entonces dice que se abrazaron el, que se arrodilló él delante de ella, dice "Perdóname por to el daño que te he hecho". Y dice "Hijo, perdóname, que te he hecho hasta pasar hambre y frío". Dice "Papá, todo se le perdona a un padre". Y entonces hijo y madre se abrazaron. Colorín colorao, el cuento se ha acabado.

31. Jesucristo y el ateo. (Paca)¹⁷

...me lo contaba a mí mi abuela, que dice que una vez dice que iba Jesucristo por aquellos tiempos, iba Jesucristo y dice que algunos no creían en Dios, ni creían en Jesucristo ni nada. Y dice que llegaba, iba pidiendo una limosna, por ver el personal cómo era. Dice que se encontró una niña jugando a la comba, y le dijo "Oye, niña, qué haces que no trabajas?". Dice "Ah, yo no, yo no quiero trabajar. Por el mundo anda quien me ha de mantener". Eso me lo contaba a mí mi abuela. Pero dice que iba andando andando y dice que se encuentra a uno que estaba sembrando. Y a aquél dice que le preguntó, al que estaba sembrando, labrando, uniendo la tierra, dice "Labrador ¿qué siembras?". "Aquí, qué vi

17 A-T. 752C* (sólo para la secuencia del sembrador desatento). La primera secuencia en González Sanz, p. 98. que propone [774Q]. También Morote, pp. 118-120. Para la segunda secuencia (la del sembrador descortés), González Sanz, p. 97. También Espinosa (hijo), vol. I, N° 183; MOROTE, pp. 118-120. No hay referencias para la secuencia de la blasfemia como testimonio de fe.

a sembrar? Piedras, pa ver qué cojo a otro año?”. Dice que dijo el Señor “Pos piedra cogerás”. Pos dice que se va más adelante y dice que se encuentra otro labrador, que estaba también sembrando. Y entonces dice que le dice “Labrador ¿Qué siembras?”. Y dice “Pos estoy sembrando un poco trigo, pa ver si Dios quiere que coja algo para el año”. Y entonces dice “Y entonces usté, que voy pidiendo limosna, usté me daría una limosna?”. Dice “Cómo se entiende, ¡Me cago en Dios! Ahí están las alforjas y vamos a almorzar los dos”. Y entonces dice “Ay, pos sí que cree en Dios, cuando se caga en Dios es porque cree”.

32. La Virgen, el Niño, la mula y la serpiente. (José M.)

Las mulas dicen que están maldecías. Porque tiró a la Virgen. Sí, dicen eso, hijo, la mula dicen: “Maldita seas mula, que no parirás en tu vida”. Y no pare la mula, la mula no pare. Se montó la Virgen y la tiró con en Niño, con el Niño en brazos. Dice “Maldita seas mula, maldita”. Y la maldeció “que no parirás en tu vida”. Y así fue. Como la serpiente, dice “¡Arrastrá te veas!”, y arrastrá va siempre. Así lo dice y así se ve. Yo lo creo to porque dicen que “más vale crearlo que no buscarlo”. Claro, pos sí... Dicen que asustó a la Virgen la serpiente, la vio arrastrando y la pobretica se asustó. Dice “Arrastrá te veas toa tu vida” y arrastrá está, arrastrando por el suelo va.

33. El sapo y la zorra compiten. (José M.)¹⁸

Otro pasaje, que eso fue pasaje; son bichos. Dice, ¡ay que ver los bichos!, tenían una porfía el sapo con la zorra, que le ganaba a correr. Le dice la zorra: “¿tú ganarme aquí a correr a mí? Tú a mí no me ganas”. “Yo te gano a ti a correr”. Dice “bueno, te doy un metro de ventaja”, el sapo a la zorra, pa que saliera antes: “yo detrás de ti y tú delante, a ver quién llega antes allí”, al sitio ya nombrao. Pero como las zorras tienen el rabo largo, se enganchó el sapo al rabo. Sale la zorra, roooooom. No se dio cuenta que llevaba el rabo enganchao. Y allega y dice el sapo “Riiii...” dice el sapo “...ya hace rato que estoy aquí”. Cagüen, qué pasaje. Que puede ser verdá, “Rabo riiii, ya hace rato que estoy aquí”.

33 (bis). Quien te conoció ciruelo. (Paca M.)¹⁹

Me contaba mi padre a mí —le decía aquel a mi padre—, que un día llevó un tronco de un ciruelo a que hicieran un santo (...). Hicieron el santo y iban ellos a la misa a ver el santo; y tenía su estribillo (está mal decirlo eso, porque son estribillos..., pero bueno, hay

18 A-T. 275. Camarena & Chevalier, vol. II, con amplia relación de versiones orales. Ortega, N° XIV.

19 Variante de A-T., 1824. Ver Chevalier, n° 86. Espinosa (hijo), vol. II, N°s 420 al 422. González Sanz, pp. 136-137. (Propone el tipo [10824A]). Díaz y Chevalier, N° 39.

que decirlo también (...), aunque eso parece que va contra la religión). Dice que decía aquel viejo:

*“Quien te conoció ciruelo
en medio de mi bancal,
un hijo tengo en una quinta,
¿me lo quieres librar?”*

(Probablemente en la versión de Caprés de este popularísimo cuento, del que tan poco recuerda la informante, el campesino, que ha reconocido en la fábrica del santo la madera del árbol del que se deshiciera por improductivo, acude a la iglesia para solicitar de él la gracia de que su hijo quede libre del servicio militar, sin éxito.)

Dice:

*“Quien te conoció ciruelo
en medio de mi bancal,
un hijo que tengo mio libre
te lo has tenío que llevar.”*

(El labrador concluye, con amargura.)

*“El que te sacó ciruelo
y fruto no te cogí,
los milagros que tu hagas
que me los claven aquí.(?)”*

34. La zorra, el cuervo y el queso. (José M.)²⁰

Un día pasa una zorra por bajo un árbol grande, y había un cuervo con un queso en la boca. Ice: “Hola, amigo, buenos días”. “Ummumiumm”. “¡Habla claro, hombre, habla claro!”. “Graaaac”. Se le cayó el queso. “¡Ah, eso quería yo, bobo!”.

35. La zorra, el cuervo y las bodas del cielo. (José M.)

A la zorra le decía el cuervo: “Comadre, ¿se viene usted al cielo, que hay una boda mu güena?”. Y dice: “¿Y yo cómo voy, cómo voy, sin na?”. “Comadre, yo la llevo a usted a cuestras. Monte”. Y así se monta la zorra en el cuervo, burrumbu, burrumbu... “Comadre, ¿ve el suelo?”. “Sí, pequenico lo veo ya”. “Comadre ¿ve el suelo?”. “Ya no lo veo”. Entonces la dejó caer, y bajaba la zorra diciendo: “Si d’esta salgo y no muero / no quiero más bodas en el cielo”.

²⁰ A-T. 57. Camarena & Chevalier, pp. 107-109.

36. *La araña y el gusano. (José M.)*²¹

Mientras un busano hacía su capullo, una araña tejía a toa prisa. Y dice, tuerce pa él y dice: “¿Qué dice de mi tela, señor busano? Esta mañana comencé temprano y estará rematada para medio día”. Entonces le contesta el busano: “Mire usted, tie usted razón, señora bella, pero así saldrá ella”.

37. *Juan “El oso”. (Versión 1) (Juan A. Benavente)*²²

Pues esto era Juan el Oso, que tenía tres hermanos, y uno era alpinista, que cortaba pinos, otro era leñador y el otro era fuerte, así... masoquista o algo así. Fuerte, fuerte. (...) Y entonces cogió un día y estaban en una casa y entonces estaban ellos pasando hambre y se fueron al bosque y se encontraron con una casa donde había de todo de todo de todo, de todo lo que comían y entonces cogieron y se acostaron ahí, pasaron toda la noche ahí, y por la noche apareció el Demonio por la chimenea. Y cuando apareció, cogieron el Demonio y los levantó a todos y a sus hermanos, cada día lucharon uno con el otro, y nada, al alpinista y al leñador le pegaron una paliza casi de muerte. Y un día, Juan el Oso, tenía su porra, una porra de esas de palo, un basto. Y dice que se encargó del Demonio, y dice que el que se encargaba del demonio dormía con la Encantá. Y entonces cogió y durmió con la Encantá hasta que lo arruinó. Y entonces dice que la metió a un pozo y permaneció ahí en el pozo ese toda la vida. La Encantá. Y salía cada cien años. La mujer, la Encantá del pozo ese.

Aquí acaba el cuento. Preguntamos al informante: “¿Tú recuerdas que cuando Juanico el Oso lucha con el demonio, tú sabes si le arranca la oreja?”

Respuesta: Sí le arranca... no, le arranca una pezuña. Y cada vez que se quiere comunicar con el demonio le muerde y tiene que hacer lo que él le pida.

Pregunta: ¿Y qué cosas le pedía Juanico el Oso al Demonio?

Respuesta: Pues le pedía casa, comida y una mujer. Y el demonio le concedió la Encantá. Pa... defraudarlo.

37 bis. *Juan el Oso. (Versión de José M.)*

Dice (Juan el Oso): “Padre, yo me voy p’ahí, por esos mundos, a buscar trabajo. Me haga usted una perruga que pese cien quintales”. Cagüen, una maza, una porra, una perruga. Le hace una de cincuenta quintales. Dice: “Esto es ná; que pese cien quintales”. La hace de cien quintales; dice: “Ésta, ésta”. Se la echa al hombro y se va andando y ya se cruza con un hombre. “Hola, mira, yo, que estoy en mi casa y no tenía pa

21 A-T. 283D*

22 A-T. 301B. Camarena & Chevalier, pp. 24-33. Ver Chevalier, N° 31. Espinosa (hijo), vol. I, N° 62-64. Morote, pp. 235-240. A.R. Almodóvar, vol. I, N° 4. González Sanz, p. 74.

comer, me voy por ahí a buscar trabajo”. “Pos vente conmigo, ¿tú qué oficio tienes?”. “Yo, Cortapinos”. “Ah, pos vámonos”. Pam, pam, to el camino adelante, se encuentran a otro: “Qué”. “Hola, hijo, mira, que estamos en la ruina; mi padre no tiene pa darme de comer y voy a buscar trabajo”. “¿Tú qué haces?”. “Rompepeñascos”. Cago en die. Y van, se van los tres, pum, pum, pum... Y llega una noche a un cortijo cerrao, que no vivía gente, si era, vamos, el demonio, ea. “Venga, Rompepeñascos, dale a la puerta un porrazo”. ¡Pam! “Uy, Dios, que me rompo el brazo”. “¡Quita, mono!, venga, tú, Cortapinos, dale tú”. ¡Pam! “Ufff”. “¡Aparta, mono!”. Coge la perruga, le da, ¡¡Bam!! y fue la puerta a parar... allá dentro... a la casa. Y allí, unos ruidos, de noche. Y se presentó un hombre, el demonio, el demonio. Dice: “¿Qué quieres?”. Dice “Que se vayáis de aquí ahora mismo”. Coge el Rompepeñascos, le pega una en la oreja, y se llevó la oreja. Y el tío se fue. “Venir a mí, que se escondió aquí, debajo del montón de la leña. Escarba la leña y se hace un pozo allí, sale un pozo allí, buuummmmm. Dice Juan: “Venga, haz una cuerda, tu te metes, y una campanilla, y cuando toque la campanilla te sales”. Pos ya se mete. Empieza, pararrarapa..., pa bajo, y llega abajo y ya ve allí tos los demonios juntos. Y tortazos, metíos... “¡¡¡Sacarmeee!!!”. Se pensaba que salía ya, salía la Encantá, que es una que... Encantá. Y él: “¡Oh, allí no hay quien viva, allí no hay quien viva, hombre, hay más de cincuenta demonios!”. “¡Venga, mono!”, dice el Cortapinos. “...yo entraré ahora, hombre. Esa la encuentro yo”. Se mete. La misma operación: Rrrrr “¡¡¡Sacarmeee!!!”. Lo sacan. Dice: “Bueno, venga, yo me meteré, hombre”. Se mete él, me cago en die, y se le presenta el demonio. Le da un palo en la oreja, le corta la oreja, y este tío se pierde y le da... hay una muchacha joven, más guapa..., ¡La Encantá! Hombre, un tipo. La ata con una cuerda: “Venga”, toca la campanilla y la saca y ¿qué han hecho los otros? Llevársela, y a Juan el Osos lo dejaron allí en el pozo; “Cago en la puta madre de...”. Y ya el pobretico, muertecico de hambre: “¡Ah!, pos mira, tengo aquí la oreja que le corté a ese hombre. Me la como. Aummm”. “¡Uyyy!, qué quieres”. “¿Qué quiero? Que me presentes ahora mismo un arroz y carne!” Ya come, y el tío, cuando se fue el demonio, se va. Y otra vez la eso. Como ya sabía la martingala, le mordió. “¡Oyy!, qué quieres”. “Que me saques”. Fuera. Y se encuentra en la sala arriba, sin los compañeros y sin la muchacha, solo, cagüen... “A ver p'ande han tirao”. Coge la oreja: Aunn. “Suéltame, qué quieres, me estás mordiendo, si me vas a comer vivo”. “Dime ande está, llévame ahora mismo ande está la muchacha aquella”. Se lo llevaron, bummm... los dos con ella. Los mató a los dos. Y se quedó él con la Encantá, que la desencantó él, sí señor. Vaya, así es el cuento, así.

38. El hijo de piedra. (José M.)

Un matrimonio no tenía hijos. Dice “Que me dé un hijo, aunque sea de piedra”. Y tuvo un hijo, y aquel hijo tuvo... los arruinó. Y ¿qué han hecho?: Dice el marido a la mujer “Chacha, vamos a tirarlo a un pozo y lo matamos”. Lo tiran a un pozo, a un pozo hondo,

y venga canteros encima. Cuanto más canteros echaba él, más p'arriba salía: claro, como era de piedra... Pos que no lo mataron, y cuando salió los mató a los dos. A la madre y al padre. Por quererlo matar a él.

38 (bis). El león y el grillo²³

¿Os conté yo a usté la pasá del león y el grillo? ¿No? Pos es que el grillo, ese que sale de noche (y) está “tiri, liri, liri”, ese es el rey de de las sabandijas, quiere decir el rey de los animales pequeños, de las moscas...to lo pequeño.(...) Y el león es el ray de tos los animales grandes, como ustedes saben, que el león es el ray que va pintao en las monedas y to. (...) Y lo pisó (el león al grillo) y dice:

—¡Que m'has pisao!

Dice (el león al grillo):

—Pos yo a tí te como.

—¡Oye, ten cuidao, que no saben con quien tratas!

—Pos dilo.

—Yo soy el ray de tos los animales pequeños, moscas, abejas, de to lo pequeño.—

Dice— Bueno —le dice el grillo—, peleo mis fuerzas con las tuyas.

—¿En qué sitio?

—En tal sitio ajuntamos mañana a las diez.

¡Coño! Y llega el león, avisa a los toros, tigres, tos los bichos más grandes que había en el mundo, to. (...) Y el grillo avisa tos los bichos pequeños, abejas, mosquitos, to; y hay que ver, que era de día y el sol se murió. ¡Y querido!, ¡que venía un nulo de bichos pequeños! Y se tiraron a tos, picazos, picazos por tos sitios. Suerte que estaba la mar cerca y se tiraron a la mar, al agua. Y:

—¡Socorro! —El león dice— La bandera de paz, que esta gente es...

Y puso la bandera de paz, hijo. Sí, se los comieron a (los) otros, los tábanos, esos tábanos que pican a las bestias (...), que sacan la sangre. Ahí venía la fin del mundo, ¡coño, pa tapar el sol! ¿Cuántos vendrían? (...) Y claro, las abejas, pos sí, los burros sí seran fuertes, pero, picazos por la barriga, picazos por los ojos. Salieron corriendo, salieron corriendo.

39. ¿Son tus dientes como los míos? (José M.)²⁴

Una vez uno (que pasó, que aquello no fue mentira, que lo contaba el pobretico) que avistó un mulo suelto corriendo por la caña esa de tierra y lo fue a pescar y dice (el mulo): “¿Son tus dientes como los míos?” (con voz cavernosa). Y el pobretico se volvió corriendo y en... vamos, era un bicho, un demonio.

23 Variante de A-T. 222. Ver Camarena-Chevalier, vol. II, pp. 362-363. Espinosa (hijo), N° 50.

24 BOGGS 831* B. Ver Espinosa (hijo), vol. I, N° 175-177. Morote, p. 206.

A.5. Leyendas, bestiario y seres sobrenaturales

Las leyendas constituyen un relato primordial para adentrarnos en las mentalidades tradicionales. En ellas se distinguen los temores atávicos, moralejas, arquetipos de comportamiento humano, vestigios de culturas precristianas, seres sobrenaturales y una concepción peculiar del hábitat y del espacio geográfico.

En Caprés, desafortunadamente, no quedan demasiadas en la memoria de sus pocos habitantes, pero resultan, sin duda, de interés.

El criterio diferenciador que empleamos en este trabajo para distinguir la leyenda del cuento es la precisión espacio-temporal y la identificación de los protagonistas con personajes conocidos que encontramos en la primera, frente a la indeterminación de estos aspectos en el segundo. En definitiva, la leyenda difiere del cuento por la manifiesta historización del relato, lo que a priori la dota de cierta aureola de verosimilitud²⁵.

Advirtamos, sin embargo, la frecuencia con la que los informantes tienden a convertir sus relatos en anécdotas acaecidas a vecinos conocidos, propensión que analizamos al examinar en su conjunto las características del folklore oral de Caprés. Varios son los cuentos de tradición oral que Paca Méndez o Pepe “Mollejas” legendarizan remitiéndolos a experiencias protagonizadas por algún personaje de la aldea (por ejemplo, la versión de Paca de “Quien te conoció ciruelo”), y naturalmente no figuran en el apéndice que sigue a continuación.

Nuestros análisis de muchos de estos textos figuran en distintos capítulos de este volumen. Así, por ejemplo, aquellos a propósito del origen etimológico de los topónimos del ámbito geográfico de Caprés y las historias de fondo religioso sobre los efectos de la blasfemia²⁶.

a) *Relato cosmogónico*

Obtuvimos un relato que puede ser incluido dentro del grupo de los cosmogónicos. Según los informantes dicha narración era una herencia de “*los abuelos y antepasados*”, quienes manifestaban cómo “*un sabio relataba que...*” ...el mundo debía acabarse y que ya se habían producido varias destrucciones cataclísmicas. La primera lo fue mediante el agua o el diluvio universal. La segunda sería mediante el viento y la última será por medio del fuego. También expresaban su temor los ancianos de Caprés ante el hecho de que el planeta, junto a todas las desgracias cósmicas que se avecinaban, aumentaría de tamaño y que

25 Debemos hacer obligada referencia al texto clásico de A. VAN GENNEP, *La formación de las leyendas* (el original francés es de 1910; existe una versión castellana publicada por Ed. ALTA FULLA en 1982 que es facsimil de la traducción de 1914), si bien ROSA ALICIA RAMOS ofrece una reflexión más actualizada y clarificadora de las diferencias entre los distintos productos de la narrativa oral en *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*. Ed. PLIEGOS, Madrid 1988.

26 Ver texto de la introducción: “Los nombres de la tierra”, y las consideraciones respecto a las prácticas relacionadas con el embarazo y el nacimiento.

los astros se “ajuntarían” más a la Tierra. En esos instantes “*el astro del sol quemaría la Tierra y morirían todos: árboles y personas y animales*”.

La descripción del fin del planeta que nos alberga coincide plenamente con los cálculos y supuestos que los científicos del siglo XX han elaborado para explicar el final de nuestro mundo, pero, desde luego, sospechamos que en nuestro informante existe alguna contaminación pseudocientífica. Resultan inquietantes, no obstante, las similitudes con mitos cosmogónicos centroamericanos y la ausencia de paralelos en toda la cultura occidental.

b) El mito de la Encantada

1) EL MITO

Como en otros puntos de la Península, en el Sureste encontramos ampliamente difundido el mito de un enigmático personaje femenino que surge en parajes desolados y en las inmediaciones del agua (brote ésta de manantiales, discurra ésta por cauces más o menos caudalosos o se encuentre estática en determinados lugares) para aparecerse a caminantes solitarios, muy frecuentemente en la víspera o transcurso del día de san Juan. Se trata de “la Encantada”, vinculada al punto en que se revela por una suerte de maldición que la encadena inexorablemente a éste durante un amplio período de tiempo, hechizo que recibiera, nadie sabe cómo, por qué y de quién, pues en todas las versiones recogidas es un hecho del que se parte, pero que no se explica.

Invariablemente, el viajero al que sorprende se enfrenta con el dilema que le plantea la misteriosa dama: debe elegir entre ella misma (y, aunque explícitamente no se indica, parece obvio que lo que se ofrece es un encuentro sexual) y un objeto, una prenda, frecuentemente aérea (peine, naranja, etc...) que la Encantada sostiene en su mano. Invariablemente también, el hombre elige la prenda, para indignación de la aparecida, quien ve así prolongada su condena, que de otra forma se habría extinguido. Desaparece, no sin antes proferir una maldición contra el responsable de su desdicha. Es interesante señalar que esta maldición es un mero exabrupto, del que, aparentemente, no se deriva daño alguno para quien la recibe.

En estos términos, o muy parecidos, encontramos encantadas dentro de los límites de la Comunidad Autónoma murciana: En Puerto Lumbreras (vinculada a la rambla de Nogalte y a otros cursos espasmódicos de agua), en el Altiplano (Yecla y Jumilla), en la comarca del Campo de Cartagena... La indudable conexión del personaje con el agua ha hecho suponer a algunos su dependencia, milagrosamente mantenida a través de siglos de aculturación cristiana, de númenes primitivos, que residían en las fuentes, similares por tanto a las “*lamiak*” vascas, “*xanas*” asturianas y “*dones d'aigua*” catalanas²⁷.

²⁷ Ver otras versiones en J.A. INIESTA VILLANUEVA y J. FCO. JORDÁN MONTES, *Leyendas y creencias de la comarca Hellín-Tobarra*. Hellín, 1995. También A. SELVA INIESTA, “La Encantada de La Camareta: analogía e interpretación” *Zahora X*. Diputación de Albacete, 1990 pp. 59-62.

Caprés también tiene su Encantada; los elementos tradicionales del mito-leyenda están presentes en la forma que señalamos arriba, reiterando el esquema-tipo descrito. De nuestros informantes, es el más joven, Juan Antonio Benavente Alvarado, el que nos ofrece la versión que más se ajusta al modelo: *“La Encantada, dice la leyenda que cada cien años dice que aparece, y si pasa alguien por ahí en ese mismo día, que tiene que ser de noche, dice que la Encantada dice: “¿De qué t’as enamorado, de mí o de la peineta?”, y si le dice “De la peineta”, pos le da una torta y desaparece otros cien años...”*. Respecto a la periodicidad de sus apariciones, Juan Antonio añade: *“Es casi siempre la misma noche, pero no sé más o menos en qué fecha sale”*. Parcialmente privado de este carácter cíclico, José Herrero (“Mollejas”), dice al respecto: *“Pos yo no la he visto, pero lo contaban. Salió ahí abajo... cuando pasaba el puente este primero, la curva esa, venía un hombre de vender leña de los Baños, con el burro, y le salió, vamos, una mujer guapa; le dice: «¿Quién eres tú?». Le dice el tío «Yo soy Antón», y dice «¿Tú eres...?». Y entonces ¿qué hizo el tío?: pegarle un guantazo. «¡Ladrón, que m’as encantao pa cien años más»”*.

Apenas un mes después, el mismo informante, manteniendo algunos aspectos de su relato, como las circunstancias del encuentro y el resultado del mismo, rectifica el punto en el que hacía responsable de la frustración del encantamiento a una agresión, no a una errónea elección. Mollejas pone aquí en su sitio los elementos de la leyenda, haciéndola concertar con el relato de Juan Antonio y, por tanto, con las versiones “canónicas”: *“...la vio uno que venía de vender leña de Fortuna con el burro, y las doce de la noche que le salió una mujer más guapa, y dice: «¿De qué te enamoras, del pelo o de la peineta?». Dice: «De la peineta». Y entonces le pegó un tortazo al tío: «Ladrón, que más encantao pa cien años más»”*.

La estructura del relato se mantiene así dentro del arquetipo repetido en otras comarcas, implicando una secuencia de aparición milagrosa (ligada a momentos y lugares muy determinados), tentación (sobre la base de la oferta mujer atractiva-se insiste en su belleza-/joya o prenda, que ocasiona un conflicto, resuelto en una elección, que, si condena a la Encantada, no parece derivar, por contra, en beneficio sensible para el que así procede. Exenta de connotaciones morales, la historia carece de explicaciones que la justifiquen y, carente de sentido, pasa por ser un relato con cierta dosis de intriga, y poco más.

¿Qué significa, pues, el mito? Para desentrañarlo será preciso interpretar los elementos que lo componen. Un examen detenido del material nos abre vías de interpretación que expondremos con brevedad seguidamente.

2) FENOMENOLOGÍA PARTICULAR DEL MITO EN CAPRÉS

2-1.— El análisis interno del relato nos enfrenta a una inconsistencia argumental, a la que ya nos hemos referido. Del resultado de una elección, cualquiera que ésta sea, puede derivarse una de las dos siguientes emociones: satisfacción o frustración, sentimientos que afectan tanto al que elige como a quien hace la oferta. En este caso, la narración incide en

las consecuencias que el hecho tiene para este último, pero ignora completamente las que repercuten, por su elección, en el primero; y uno no puede sino tener la sensación de estar ante una desviación significativa, puesto que la trama argumental apunta en todo momento a un desenlace en el que el protagonismo de lo que suceda recae en el caminante, y la Encantada debiera ser sólo el medio a través del que se decanta su destino ineludible. Seamos más precisos: si en el mito el actor principal es el viajero y la acción principal, su elección equivocada, la lógica interna del relato parece exigir que la consecuencia principal de esa elección recaiga también en éste, en tanto que aquí hallamos un brusco desplazamiento que pervierte esa coherencia, determinando que el daño afecte a la dama exclusivamente, e ignorando que se siga efecto alguno, positivo o negativo, para el protagonista.

2-2.— El elemento femenino, la Encantada, representa un algo que se opone frontalmente a la joya que ésta ofrece. Habrá que suponer, entonces, que ambos símbolos se encuentran en los extremos de un espectro, que son polos antitéticos por los que el hombre se ve forzado a optar. Si podemos determinar uno, habremos identificado el otro. Para el primero se ha sugerido una identidad de numen acuático; nosotros hemos aventurado una significación sexual. Propondremos, igualmente de forma apriorística, para el segundo un simbolismo crematístico, puramente material; además del carácter áureo del objeto, parece apoyar nuestra sugerencia la resolución del caminante, cuyas razones no se explicitan, pero tras la que se intuye la ambición. En cualquier caso, estas valoraciones no contribuyen en modo alguno a resolver con coherencia la alegoría que esconde el relato. Hay, pues, que acudir, a otras consideraciones que complementen las que se contienen en las reflexiones efectuadas hasta ahora.

2-3.— En Caprés la Encantada ofrece connotaciones muy interesantes, que nos permiten precisar más sobre su esencia. Su vinculación con el agua parece clara, puesto que el lugar en el que, según “Mollejas” aparece es una rambla y, de igual manera, donde la suponen otros informantes, en las proximidades de las enigmáticas letras inscritas en el cabezo de la Loma, hay “calderones” que, de tanto en tanto, recogen el agua de la lluvia. Pero, además, Juan A. Benavente apunta detalles que sugieren en el mito un carácter negativo del personaje: la idea de que la Encantada arruina al que la prefiere, idea que contamina la versión del cuento de Juan el Oso que nos proporciona el mismo narrador. De hecho, conscientemente, de forma expresa, conecta ambas realidades, la del cuento y la de la leyenda, explicando uno por la otra: “...y un día, Juan el Oso, pos tenía su porra, una porra de esas del palo, un basto, y dicen que se encargó del demonio, y dice que el que se encargara del demonio dormía con la Encantá. Y entonces, cogió y durmió con la Encantá, hasta que lo arruinó, y entonces dice que la metió a un pozo y permaneció ahí en el pozo ese toa la vida la Encantá. Y salía cada cien años la mujer, la Encantá, del pozo ese”. La asociación de dos personajes que corresponden a relatos que no están en absoluto conectados entre sí, productos folclóricos netamente diferenciados, se produce merced a la vinculación con el demonio, manifiesta en el seno del cuento y presente también en las versiones capresanas del mito. Así, por ejemplo, para Juan Antonio “dicen que es la Encantada esa la mujer del

Satán”; según “Mollejas”: “...sí, hijo, así es, sí. Sí era el demonio, era el demonio, era una figura...”. Para Paca “...la Encantá se refiere a una cosa, se conoce que es mala. La Encantá se conoce que se refiere, en vez de decir «encomendarse en Dios y a la Virgen» la Encantá yo creo que mentaba el Enemigo... el Enemigo. Y la Encantá, por no decirle el Enemigo, le decían la Encantá”.

2-4.— Pero lo trascendental es que en Caprés se le reza a la Encantada. Señala Paca: “...decía que iban a esas letras (las de la Peña Escrita o la Loma) y el que tenía valor dicen que iba allí y que salía la Encantá...”. Y, más adelante: “Eso era... que te salía la Encantada a lo mejor allí en las letras, o a lo mejor en el cabezo de la Cueva, o qué se yo, y que hacía un sacrificio..., que alguno sé yo, por ejemplo, llegaba que quería una mujer y no la podía conseguir por novia, ¿no?, y decía que si hacía un sacrificio y él quería a esa mujer, la Encantá...”. Jacinto concluye: “...le apoyaba, le favorecía...”.

Y añade Paca: “...Tenía que ir nueve noches allí a rezarle a la Encantá”.

Dice “Mollejas”: “...un hombre me contó a mí, que aún vive, el tío Morcillo (no, murió ya), que fue una noche a rezarle porque estaba malo, y dice «la última noche me llevaron a mi casa sin saber yo quién fue»”.

En otro momento el mismo informante confirma las palabras de Paca, cuando apunta: “...un hombre fue allí (...) nueve noches (...) porque estaba malo”.

3) NUESTRA INTERPRETACIÓN

En definitiva, el folklore específico de Caprés presenta unas aportaciones al tema que, si no son completamente originales, al menos no han sido descritas (o no son conocidas por nosotros) hasta el momento en la literatura científica; y, lo que es más importante, estas asociaciones de la Encantada del mito con los ritos mágicos y el Demonio, revelan, a nuestro juicio, la idiosincrasia particularísima del personaje, las manipulaciones históricas que ha sufrido (fruto de mutaciones culturales que afectan especialmente al plano religioso), y resuelven también la paradoja semántica que nos planteábamos al principio de este capítulo. Veamos el porqué.

La Encantada, en conjunto, ofrece unos rasgos ambiguos, apenas definidos en el transcurso del mito del que forma parte, apuntados en el desenlace de forma tan anecdótica que resulta una clara indicación de su irrelevancia, netamente negativos en las valoraciones marginales que ofrecen los informantes —valoraciones que no se fundamentan en ningún aspecto del relato— y, sin embargo, este personaje resulta provechoso y providencial para aquél que a ella recurre en mediante extrañas invocaciones y ceremonias nocturnas, en el curso de las cuales tienen lugar sueños inducidos, trances que nos evocan los rituales iniciáticos del paganismo, o los ritos de la incubatio habidos en los procesos curativos que se desarrollaban, p. ej., en los santuarios de Esculapio (ninfas y Esculapio, resonancias de la mitología clásica, que aparecen también en la Cueva Negra de Fortuna, a pocos cientos de metros del cabezo de la Loma). Lo benéfico y lo maléfico suelen ser aspectos indisociables

en lo numinoso, pero lo que importa matizar aquí es que si lo maléfico de la Encantada se nos manifiesta explícito y reforzado, en ningún momento parece justificarse: la Encantada podría arruinar a quienes la eligieran, pero jamás tendrá, según se nos presenta el mito, la oportunidad de hacerlo; se afirma su vinculación con el Diablo (se diaboliza), pero este fenómeno no parece que tenga otra función que fortalecer el rechazo. Sin embargo, los aspectos benéficos se sugieren, no se afirman; se deducen de contextos en los que los informantes no se sienten cómodos al describirlos: sus relatos están, en este punto concreto, repletos de vacilaciones, sobreentendidos, elipsis, eufemismos, susurros... Pero, pese a esa formulación nebulosa, la “bondad” de la Encantada resulta patente: ella resuelve el problema (enfermedad, amores contrariados, auxilio en situaciones apuradas...) de quienes solicitan su ayuda.

En definitiva, la maldad de la Encantada se sostiene tozudamente por un supuesto parentesco o identidad con el Enemigo, pero resulta inocua, por cuanto, a la postre, ningún daño se deriva para quienes de una forma en el mito —o de otra en el rito— están en contacto con ella, en tanto que los efectos benéficos son los únicos que, aun incidentalmente, se manifiestan desde el punto de vista de la eficacia, es decir, los únicos de los que tenemos constancia por el relato.

La clave de la interpretación es, pues, la diabolización de la Encantada. Resulta ahora evidente que se ha pretendido sancionar una creencia desde una perspectiva cultural ajena y en conflicto con ella, la cultura cristiana. El mecanismo para condenar al numen primitivo benefactor, del que la Encantada es, a nuestro juicio, heredera, ha sido doble: por un lado, desposeer su mito de significado mediante una corrupción que trivializa las resultas del encuentro entre el campesino y el “*daemon*” y lo convierte en anécdota de intriga. Tal corrupción se efectúa desplazando las consecuencias de la elección fallida sobre esta entidad (el *daemon*) y condenándola entonces al ostracismo. En sus orígenes, este relato posiblemente respondía al mismo arquetipo que el del enfrentamiento entre Edipo y la Esfinge, modelo conservado en los cuentos de maravillosos, concretamente en los encuentros entre el héroe y el donante, en los que éste obtiene el éxito mediante la elección del don acertado²⁸.

Por otra parte, al margen de la historia, se refuerza la repugnancia que debe causar el numen asociándolo con potencias francamente hostiles para la Humanidad, en el nuevo contexto cultura proporcionado por el cristianismo, responsable de la manipulación que estamos tratando de describir. Pero la fragilidad de semejante proceso de diabolización reside en el hecho de que la nueva formulación del relato (la que conocemos), no ha sido capaz de describir de forma convincente fenómenos que justifiquen fácticamente esa malignidad que tan contundentemente se proclama. Y, en Caprés en concreto, por la pervivencia, además, de esas connotaciones positivas que la nueva cultura no fue capaz de suprimir por completo.

28 V. PROPP, *Edipo a la luz del folklore (Edip V Sviete Folklor)*, 1946) trad. al español de R. San Vicente, ed. Bruguera, 1983.

c) Leyendas toponímicas

c.1. “Cuando la guerra que hubo entonces, que por cierto hubo guerra ahí bajo (...). Eso era la guerra de los carlistas. Y entonces, cuando venía la guerra p’acá, hacia el pueblo de Fortuna, Fortuna no era Fortuna, era Santa María Baños; le pusieron Fortuna después, porque (...) se libró, y al librarse de no haber ahí guerra le pusieron Fortuna.”

c.2. (...)El cabezo aquel le dicen el Cabezo Sastre. Le decíamos Cabezo Sastre más ligero, pero es Cabezo de Desastre, porque ahí tuvieron otra batalla. Creo que las fuerzas que había aquí, en ese Cabezo de Santa María, y allí habían otras, y allí se concentraron, y entonces hicieron allí una batalla. De ahí tuvieron otra batalla con otros que estaban en el Fenazar, que ahí fenecieron muchos, por eso se llama el Fenazar.”

c.3. “Pues resulta que se hace una fiesta en Mula (...) y entonces no tenía nombre el pueblo (...), y pasó una señora muy gorda y dice que había dos amigos y dice (uno):

—¡Muchacho, como está esa mujer! ¡Está gorda como una mula!

Y se quedó el pueblo con Mula, pueblo de Mula.”

c.4. “Y Caravaca igual (...), porque salió una vaca por el pueblo y hizo un destrozo que pa qué, y dice (uno):

—¡Pues tan cara vaca, lo que ha destrozao! ¡Tan cara vaca!

Y se ha quedao Caravaca.”

c.5. “Moratalla lo mismo (...). Dice que llegó una moza (y) dice que dijeron los del pueblo:

—¡Vaya mora, qué talla!

Y se quedó con Moratalla.”

d) Leyendas de bandoleros

d.1. La leyenda del bandido Jaime.

“Allá arriba, en la montaña esa, hay una boca que le decíamos la cueva de Jaime, de Jaime el Barbudo (...), que era un bandido que robaba.

(...) Contaban (que) una vez uno estaba cargando mieses pa trillar, y por qué no en el ternal que decimos nosotros, en el montón de trigo, vamos, (...) lo fue a acarrear con los mulos (...); y levantó una garva y se ve allí un bolso de dinero. Y no coge del dinero. Entonces coge el haz, lo deja ande estaba y no cargó ya (que eso no es cuento, eso pasó). Se va a otro montón.

Y a la noche va allí Jaime (y) dice:

—¡Hombre, Diego Méndez! ¡Pos t’has librao (de) la muerte hoy por los pelos! ¡Si tocas el bolso...! Suerte que has sio una persona honra. Habían cinco cañones apuntándote. (...) ¡Si coges el bolso te hacemos calderilla!”

e) Leyendas sobre el destino y el descreimiento

e.1. “Yo era pequeña y estábamos en Fortuna en las procesiones de Semana Santa. Había un señor que no creía nada en la religión (...) y su mujer estaba en estao. Pues to el mundo le odiaba porque las criaturas (le) oían decir: «¡Ay, tontas! ¿Qué sabe Dios? ¿Dónde está Dios? (...). Eso es mentira. ¿Le habeis visto alguna vez?» Y siempre estaba así con los chiquillos, y (a) las madres no les daba gusto que le dijera esas cosas. Bueno, pues pasa Nuestro Padre Jesús, llevaba así su barba y (...) dice: «¡Voy a darle una limosna pa que lo lleven a la barbería y le corten la barba!» Y (...) su mujer estaba en estao (...). LLamaron al médico y el médico lo tuvo que matar (al recién nacido) porque le crecían las uñas y le crecía la barba y to (...). Eso es cierto, mia si es, anda, si lo he visto yo.”

e.2. “Otro que tampoco creía en la religión (...) y va, la misma Semana Santa que este que dije de las barbas, dice: «Voy a sacar un hacha y le voy a cortar los brazos pa que deje la cruz y no vaya dando mal ejemplo». Su señora también estaba en estao (...); nació un muchacho en Fortuna sin brazos. Y eso lo sabe to el pueblo entero, lo sabe to el campo.”

f) El bestiario popular

Capítulo de gran interés, aún siendo escaso, es el que refleja el mundo de seres monstruosos que dominan los espacios naturales escasamente controlados, organizados o frecuentados por el hombre²⁹.

f.1. El “cirigüelo”.

La única referencia respecto a este personaje singular nos la proporciona Don José Herrero (Pepe “Mollejas”), quien recita la siguiente estrofa:

*“Quien te puso cirigüelo
no supo ponerte nombre,
te tenía que haber puesto
la perdición de los hombres.”*

“Mollejas” añade: “*Cirigüelo*” es que era, vamos, un bicho malo que salía por ahí, de noche. Pos dicen que era figura de toro, de toro sí, que topaba y to.” Apunta para la descripción otras notas menos fiables como que la mitad de su cuerpo era humana y que además tenía aspecto de león.

Sugerimos a nuestro informante si se empleaba al personaje para amedrentar a los niños y contesta:

²⁹ Un amplio catálogo de personajes de esta naturaleza, y sobre todo para el área de lengua catalana, en JOAN AMADES, “Los ogros infantiles”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, vol. X, 1957, pp. 254–285. Ver, más recientemente, la trilogía de JESÚS CALLEJO: *Guía de los seis mágicos de España*, 3 uds. Madrid, 1996.

“*Pos sí, claro que se decía eso, pero es que habían hombres que lo veían; (...) de que se retiraban de ver a la novia a las doce (de) la noche o la una y lo vían: «El cirigüelo me salió en tal sitio» (...). Con rabo de bicho y las patas y la cabeza de toro.*”

No hemos podido confirmar la existencia del cirigüelo por otros testimonios de los habitantes de Caprés, lo cual no invalida el dato.

f.2. Los duendes.

También sobre estos seres es en el hogar de Don José Herrero donde obtenemos algunas indicaciones que atestiguan formaban parte del repertorio del folklore popular de la aldea.

“*Que na más que andaba de noche el duende —dice “Mollejas”—. Otros (decían): «¡Oye, que sentí en mi cambra...! (...) ¡Los duendes, están en la cambra los duendes!»*”

Para rechazarlos “*le hacíamos (...) la crú (y recitaban): «¡Demonio seas, reventao te veas!»*”

Como en el caso del cirigüelo, nuestro informante asegura que las trapisondas de tales personajes atemorizaban a los adultos, no era un recurso empleado para espantar a las criaturas. Entre las travesuras la hija de Don José nos recuerda aquellas que consistían en remover la vajilla y trastocar el orden de los muebles: “*Bajar los cuadros. Sí. O bajarlas..., antes se estilaban una lejas (vasares), y ponían los platos en hilá, y les bajaban tos los platos al suelo, uno encima de otro.*”

f.3. Los “lobos hechaizos”.

El “*lobo hechaizo*” (probablemente una corrupción de lobo hechizado), es la versión rural hispánica del hombre lobo, perfectamente documentada en el Noroeste peninsular, pero también en zonas relativamente próximas a nuestra aldea³⁰. Jordán Montes lo identifica con personajes marginales que actúan con nocturnidad, viviendo de la rapiña y la mendicidad³¹. Nuestra investigación en Caprés no nos permite aseverar que el lobo hechaizo haya figurado alguna vez en el elenco del bestiario local, al menos con sus características legendarias. El testimonio de Don José Herrero es tremendamente impreciso y apenas añade datos a los que previamente nosotros le sugerimos; sin embargo, algunos detalles indican que tal vez hubo unas tibias reminiscencias de la leyenda, como cuando de motu propio describe a los “*hechaizos*” como “*medio personas y medio lobos*” que vagaban “*pos salvajes por el campo con lo que pescaban.*”

Al parecer, de la leyenda habría sobrevivido únicamente el nombre para servir como expresión con la que denostar a otro: “*«¡Anda, lobo hechaizo! ¡Si tú eres un lobo hechaizo!»*, (para referirse a) *una persona desgraciá, que tú riñes con él.*”

Tampoco en este caso hemos podido contrastar con otros vecinos, no ya otra versión más completa de esta tradición, sino ni tan siquiera el conocimiento de esta imprecación a la que hemos aludido.

30 Ver el trabajo de J. JORDÁN MONTES y A. DE LA PEÑA ASECIO, *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y de Nerpio*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete 1992.

31 J. JORDÁN MONTES y A. DE LA PEÑA, *Opus cit.*, p. 319.

f.4. El tío Saín.

Doña Francisca Alacid, esposa de Don José Herrero, comenta como esta especie de ogros modernos servían a las madres para contener las ansias de los hijos por alejarse del hogar: “*No irse por ahí, que viene el Saín.*” Y su marido completa la imagen tradicional con la que se han espantado los niños españoles durante varias décadas: devoradores de carne humana (“*¡Que viene el saín y los come!*”) y, más frecuentemente mercaderes de los fluidos vitales infantiles (“*Porque es que antes los saines (...) cogían los críos (y) le sacaban la sangre pa venderla —antes a la sangre le decían saín.*”)

A.6. Los romances y otras muestras del folklore oral³²

En Caprés, como no podía ser menos, se cantaron romances. Los vehículos normales de transmisión eran determinados bardos o trovadores que andaban por los pueblos cantándolos, acompañándose de algún sencillo instrumento musical. Pero la conservación se realizaba en la memoria de algunos de los aldeanos, quienes, a su vez, los difundían entre sus vecinos. Los romances están bien estudiados, y no necesitamos detenernos a analizarlos. En la aldea, cada vecino retenía para así aquellos que resultaban más significativos para su propia idiosincrasia y para la de la propia comunidad.

Desafortunadamente, no hemos podido rescatar más que uno completo y fragmentos de otros dos. En la aldea vivía hace años D^a Isabel Sánchez, que, según sus vecinos y familiares, era capaz de cantar docenas y docenas de romances completos sin el menor esfuerzo. Esta señora, que vive y tiene actualmente 84 años, reside en la pedanía jumillana de La Zarza, donde le hicimos una visita, en la que descubrimos que una enfermedad cerebral sufrida hace tres años sumió su capacidad memorística en un proceso de deterioro que ha relegado los romances al olvido.

En Caprés hubo, indudablemente, una tradición oral mucho más rica y abundante que la que aquí mostramos. Una gran parte de ella, esperamos que la más significativa de la conservada, está recogida en estas páginas, en otros capítulos. No creemos necesario repetirla aquí. Otra buena parte se ha perdido. Algunas pequeñas piezas, refranes, adivinanzas, aforismos... han de esperar mejor ocasión. Esperamos que su falta no resulte demasiado relevante.

A.6.1. Romance de Ardelina

El romance completo que recita nuestra informante (Paca Méndez, que ha olvidado la música) lo aprendió hace unos cincuenta años y es una versión del conocidísimo de Delgadina, al que se ha sustituido el nombre por el de Ardelina:

³² En Albacete se ha publicado hace pocos años un espléndido catálogo del romancero tradicional: F. MENDOZA DÍAZ MAROTO, *Antología de romances orales recogidos en la provincia de Albacete*, Albacete, 1989.

*Un padre tenía tres hijas
 y las tres como una plata,
 y la más pequeñita,
 Ardelina le llamaban.
 Un día las sacó a paseo,
 le dicen estas palabras:
 Tú tienes que ser mi esposa,
 a las buenas o a las malas.
 No lo permita ni Dios,
 ni la Virgen Soberana,
 que yo sea mujer de usted
 y madrastra de mis hermanas.*

*El padre va indignao,
 a la criada reclama:
 A mi hija Ardelina
 encerradla en una sala,
 y, si pide de comer,
 darle sardinas asadas
 y, si pide de beber,
 le dais agua, pero amarga.
 Las criadas, muy asustadas,
 le dicen estas palabras:
 Váyase usted tranquilo,
 que haremos lo que usted manda.*

*Ya se entra Adelina,
 tan triste y desconsolada,
 las lágrimas de sus ojos
 toda la sala regaban.
 Se pasan días y días,
 se pasa una semana,
 ya se asoma Ardelina
 por la primera ventana.
 Desde allí vio a sus hermanas.
 Jugando a la comba estaban.
 “Herманas, si sois mis hermanas,
 darme una bebida de agua,
 que la boca se me seca
 y la garganta se me abrasa”.*

*“Yo te la daría mi vida,
 yo te la daría, querida hermana,*

*pero si el padre lo viera,
con la espada los mataba,
tan sólo por no querer hacer
lo que el padre te mandaba”.*

*Ya se entra Ardelina,
tan triste y desconsolada
con las lágrimas en los ojos
toda la sala regaba.*

*Se pasa un día y otro día,
se pasa una semana,
ya se asoma Ardelina
por la segunda ventana.*

*Desde allí vio a su madre.
Barriendo la calle estaba.
Y con lágrimas en los ojos
le dice estas palabras’*

*“Madre, si es usted mi madre,
mándeme una poca de agua,
que la boca se me seca,
la garganta se me abrasa”.*

*“Yo te la mandarí a hija mía,
yo te la mandarí, mi alma,
pero si tu padre me viera
la cabeza me cortaba,
tan sólo por no querer hacer
lo que el padre te mandaba”.*

*Ya se entra Ardelina
tan triste y desconsolada,
con las lágrimas en sus ojos
toda la sala regaba.*

*Se pasan días y días,
se pasa una semana,
ya se asoma Ardelina
por la última ventana;*

*dende allí vio a su padre,
jugando a la pelota estaba.
“Padre, si es usted mi padre,
súbame una poca de agua,
que la garganta tengo seca
y la voz ya se me acaba”.*

*“A mi hija Ardelina
 subirle una jarra de agua.
 No subirle la de oro,
 ni tampoco la de plata;
 subirle la de cristal,
 que se le refresque el alma”.*
*Al subir las escaleras,
 Ardelina que expiraba;
 al subir el escalón
 Ardelina que expiró.*
*El padre, al ver lo ocurrido,
 decía en voz alta
 “Padres que tengáis hijas,
 debéis de respetarlas.
 Por no respetar la mía
 se la llevan a enterrarla”.*
*Sacó la espada y se pinchó.
 Y antes de expirar
 a su hija reclama:
 “A mi querida hijas,
 a vuestra madre consolarla,
 que yo me voy de este mundo
 a acompañar a tu hermana”.*
 FIN

A.6.2. Fragmento 1

*En la provincia de Málaga
 veréis lo que ocurrió,
 un padre mató a un hijo
 y en la basura lo enterró.*

A.6.3. Fragmento 2

Aunque nuestra informante lo recita como romance, tanto la implicación del narrador en la escena como la métrica y las características de la rima lo sitúan claramente fuera del ámbito del género:

*Me asomé a la ventana
 por ver lo que estabas haciendo*

*y vi que estabas llorando.
Yo la culpa no la tengo
de lo que a ti te está pasando.*

A.6.4. Canción de cuna

*Duérmete niño,
duérmete ya,
que Jesucristo
mirándote está.
Duerme, mi tesoro,
rayito de luna,
duerme en esta cuna
que te da mi amor;
tu madre te besa,
estrellita mía.
Duerme, mi tesoro,
duérmete ya.*

B) EL TIEMPO FESTIVO

B.1. Introducción

En el tiempo de un año se sucedían cíclicamente para los aldeanos toda una serie de acontecimientos que podemos definir como fiestas, ceremonias y rituales encaminados a preservar la fecundidad de la tierra, la salud de las personas, la reproducción de los animales, la convivencia entre los integrantes de la comunidad y el acercamiento con los individuos de las aldeas vecinas.

En esas fechas hierofánicas se conmemoraban hechos antiguos, se repetían con fidelidad subjetiva arquetipos y modelos preservados secularmente y se reproducía el íntimo contacto entre el hombre y la tierra y sus recursos.

B.2. El calendario festivo³³

B.2.1. La Navidad y el comienzo del año

Con la llegada de la Navidad se iniciaba un ciclo festivo, caracterizado por un interesante elenco de actividades que trataremos de describir, a veces sucintamente, en su totalidad. En la Navidad las familias que podían acostumbraban a tener preparados dulces y

³³ Sobre el ciclo festivo, la rigurosa trilogía de J. CARO BAROJA. *El carnaval*, Madrid, 1965; *La estación del amor*, Madrid, 1979; *El estío festivo*, Madrid, 1984.

embutidos que habían preparado para las celebraciones. Hasta principios de siglo (hacia los años veinte la costumbre cayó en desuso) las viviendas se solían adornar con “lámparas de pliego de papel de colores (¡cuántas he hecho yo!), y dos jarros de agua con gorros en las estacas de la paré; detrás de los jarros, ramas de pino... (...) me acuerdo yo que decían: 'anda, que van a ir por las ramas de pino a la Pilica, a traerse...’”

En Nochebuena era costumbre introducir en las chimeneas de las casas los troncos llamados “nochebuenos”. Se decía que tal cosa se hacía “para calentar al Niño”, como ofrenda y sacrificio. La madera preferida para estos “troncanos” era la del almendro, árbol con matices míticos. Al tronco se le cantaba, mientras ya se consumía, lo siguiente:

*“Los pastores de Belén,
todos juntos a por leña
para calentar al Niño
que nació en Nochebuena”*

Y se vitoreaba al concluir el canto-rezo.

Las cenizas de los nochebuenos se recogían y guardaban celosamente en saquitos y bolsas y se depositaban en los armarios y rincones del dormitorio de las familias o bien se colgaban en las paredes porque así se atraía “la suerte del Señor y del Niño”.

Al margen de la tradicional cena familiar de la Nochebuena, y de las que acabamos de describir, había otras costumbres, más o menos peculiares, según los casos, que pasamos a explicar. Al “principiar” el año, en efecto, aparecían una serie de grupos, mochileros, animeros e inocentes, pertenecientes a la comunidad con unas misiones muy concretas y con unas actitudes bien diferenciadas entre ellos³⁴.

1) LOS “MOCHILEROS”

Ya en Nochebuena, grupos de jóvenes y adultos (todos varones) acostumbraban, como en tantos otros lugares, a recorrer la aldea, de puerta en puerta, pidiendo el “aguilando”, por lo que eran también denominados “aguilanderos”. Cada uno llevaba una bolsa (o mochila, de ahí el nombre) que se destinaba a recoger los regalos que se les hacían en las casas. Estos regalos, siempre alimentos, eran tenidos en común por el grupo, pero cada uno se encargaba de recoger una clase de ellos: así, unos recogían el pan, otros “la cascaruja así, cascaruja de custión de nueces, almendras o eso...”, otros la carne, otros el embutido, otros las “toñas” de Pascua, etc... Iban por las calles de la aldea cantando al son de guitarras, panderetas y otros instrumentos de percusión (como latas viejas, botellas de anís...) y llamando a las puertas para pedir el aguinaldo. A veces los vecinos se hacían de rogar, “pa que cantaran más”. La fórmula, cantada, de petición era la muy conocida:

³⁴ Una excelente visión de estos grupos en AA.VV., *Grupos para el ritual festivo*; Murcia, 1989.

*“El aguilando pidimos,
no pidimos cañamones.
Pidimos toñas de Pascua
con alegría y piñones”.*

Llegaba un momento en que los habitantes de la casa, que no podían mantener indefinidamente a los mochileros en la puerta de la misma, entonaban, con la misma música, una letrilla de recibimiento:

*“Entra, mochilero, entra,
con la mochila en la mano;
haremos las cortesías
que los den el aguilando”.*

Además, como era de esperar, cantaban multitud de villancicos populares, que nuestros informantes reproducen para nuestro regocijo:

Letra:

*“La Virgen lava pañales
y los tiende en un romero.
Y los pajaritos cantan
y el romero floreciendo.*

Estribillo:

*¡Ay, qué Niño tan hermoso,
digamos con alegría:
¡Viva la bota y el vino
y el rosario de María!”.*

En el grupo de mochileros había uno, al que llamaban “*trovador*”, que se encargaba de cantar en solitario las letras. El resto cantaba el estribillo, que recibía el nombre de “*retahíla*”. He aquí algunas letras de este villancico:

*“La Virgen, cuando parió,
no parió en cama de flores,
que ha parido en un pesebre
lleno de paja y granzones.*

*Esta noche es Nochebuena,
no es noche de dormir,
que está la Virgen de parto
y a las doce ha de parir.*

*Ha de parir un Niñito,
blanco, rubio y colorado;
ha de ser mi pastorcito
para guardar el ganado.*

*Y a la noche, cuando venga,
su pucherito apartado,
su botellita de vino,
su poquito pan tostado”.*

El recorrido de los mochileros se iniciaba en un extremo de la pedanía y finalizaba en el extremo contrario. Como veremos, los fines no eran, a primera vista, simplemente altruistas (como ocurría con los “animeros”, de los que hablaremos enseguida), pero el mero hecho de recoger los productos emanados de la fecundidad general de la tierra local, de hacerlos circular por el entorno y de gozarse con ellos hay que observarlo desde una perspectiva festiva, genésica. La fecha elegida para comer gustosamente es significativa y en nada luctuosa. El nacimiento del Niño requería que la comunidad celebrara con alegría parto tan extraordinario. Al mismo tiempo consumir y gozar de los bienes de la tierra podría acaso interpretarse como un deseo de comunicar al Niño todos los bienes humanos, compartir con El la prosperidad, el júbilo y la esperanza en un futuro prometedor.

Las propias estrofas que entonaban los aguinalderos son sugerentes y poco se relacionan con el mundo funerario de los animeros de los que hablaremos enseguida, coincidentes en fechas y recorridos pero diferentes sustancialmente. No se trataba de una incongruencia o irreverencia. Era simplemente el reflejo de la misma existencia: la muerte y el dolor se entremezclaban sin orden ni concierto con la vida y el placer; la tristeza con la alegría; la prosperidad con la ruina cíclica. Reproducimos aún otras estrofas rescatadas del recuerdo de los ancianos aguinalderos:

*“Abre la puerta, Paquita,
que vamos helaos de frío;
venemos a comer
tres arrobas de tocino”.*

*“El aguinaldo real
son tres libras de tocino
y cuatro longanizas
y tres pellejos de vino”*

*“El aguinaldo pedimos;
no pedimos cañamones;
queremos tortas de Pascua
con almendras y piñones”*

*“Levántate polla mía,
que venemos helaos de frío.
Venemos a que nos den
un cuarterón de vino”*

*“Saca el aguilando estrella,
lucero del claro día,
una noche como esta
parió la Virgen María”*

*“A esta puerta hemos llegao
cuatrocientos en cuadrilla;
si quieres que nos sentemos
saca cuatrocientas sillas”.*

*“Si no me das el aguilando,
aunque sea una cebolla,
permíta Dios que mañana
te arribe el gato la olla”.*

*“Los pastores de Belén
todos juntos van por leña,
para calentar al Niño
que nació la Nochebuena”.*

Como se aprecia, el descaro, la sensualidad, la picardía y la bulla están presentes en los cantos y en la actitud de los mochileros. Pero, insistimos, lo más importante radica en la coincidencia cronológica y espacial de ambos grupos que podían incluso cruzarse en la misma calle sin que ninguno de los dos tuviera que retroceder o enmudecer. Cada cual cumplía su valiosa misión, vital para la comunidad. No había críticas de los vecinos por pertenecer a uno o a otro grupo. Antes de hablar del segundo, conviene explicar brevemente cuál era el destino de las viandas recolectadas por los mochileros en su peregrinaje por las viviendas de la aldea: la *“fritá”* de Navidad. Los componentes del grupo pedían permiso a algún vecino de Caprés para instalarse en su vivienda (muchas veces el lugar, previo permiso del maestro, era la escuela) y *“hacían la fritá. Que la fritá era que, como pillaban de to, pos hacían tocino, morcilla, to, de to, hacían una sartená que pa qué. Y luego después que estaban comiendo, bebiendo, gastando bromas, cantando aguilando... y luego encima cascaruja... se tiraban ahí hasta las doce lo menos... y entonces lo que sobraba lo dejaban to al maestro o en otra casa que comieran...”* A esta fritá sólo acudían los varones. Aunque en teoría también podían acudir las mujeres (a quienes les estaba vedado pedir el aguinaldo), estas se abstenían de participar porque *“...a lo mejor llegaba y estaban de broma y a lo mejor cogían y nos manchaban, nos tiraban vino con la bota, y eso, y no íbamos por*

eso...”. El motivo se nos antoja un tanto artificioso: nos parece evidente que, aunque en tono festivo si se quiere, las mujeres eran rechazadas de la comida común.

2) LOS ANIMEROS

El segundo grupo era llamado por los naturales los “animeros”. Salían a la calle el primer día de Pascua y se encargaban de organizar los bailes de pujas de Navidad durante las noches. En esos bailes, reunidos los vecinos en una casa, los mozos y los varones pugnaban por bailar con alguna moza o mujer de su gusto. Para ello debían pujar o pagar una suma. Mas era frecuente que pronto surgieran competidores que también deseaban bailar con la joven previamente elegida. Para bailar entonces el segundo candidato con la joven o para impedir que el primero accediera inmediatamente a sus deseos, pujaba con una cantidad superior. El primer aspirante podía entonces replicar y a su vez incrementar el dinero ofrecido. Esto se prolongaba hasta que uno de los pretendientes había agotado su bolsa o bien sabiamente se retiraba habiendo causado el mayor quebranto posible a la economía de su adversario, sin demasiado peligro para la propia.

En realidad, este baile, como la salida de los animeros, estuvo la mayor parte del tiempo reglamentado por el cura de Fortuna (parroquia de la que ha dependido siempre Caprés). Él era quien pagaba la charamita y la música y quien administraba los beneficios de la subasta de los bienes donados por los aldeanos y la puja del baile. En éste desempeñaba un papel preponderante la “*etiqueta*” (término con el que los aldeanos designan el orgullo o prestigio personal de los vecinos, que por nada querían verse humillados por sus paisanos) social. Había personas encargadas de ir apuntando las cantidades que los vecinos se comprometían a pagar por cada baile; esas cantidades se reclamaban al día siguiente, cuando los comentarios del vecindario se centraban en torno a las peripecias de las subastas: “...a otro día ya se romanceaba por... se hacían corros: «Uy, hay que ver, anoche Fulano, los bailes más caros que el otro»... y la etiquetica esa...” El baile del tamboril se hacía el 31 de diciembre, por la noche. La subasta en Fortuna de los bienes obtenidos se realizaba el uno de enero. El dinero recaudado de esta guisa por los animeros se destinaba íntegramente en beneficio de las “ánimas benditas”, para sufragar misas o rezos y poderlas liberar del purgatorio o de donde estuvieran penando. Los animeros se procuraban otra fuente de ingresos. Para ello recorrían todas las calles de la aldea entonando coplas y tañendo “*charamitas y tambores*”. A cambio de alegrar la aldea los vecinos les obsequiaban con rollos de Pascua, jamón y otros alimentos que eran recogidos y guardados en una bolsa. Posteriormente esos productos se subastaban y la cifra obtenida se entregaba a la iglesia con los mismos fines antes indicados.

Si algún vecino se mostraba reacio a entregar dinero o comida para las ánimas benditas, bien porque se sabía que era bastante roñoso o porque era un descreído, los animeros no dudaban en dedicarle una estrofa especial, por medio de la cual vecino tan poco generoso quedaba muy en entredicho ante el resto de la comunidad, que siempre estaba atenta a cuándo los animeros castigaban el escaso compromiso comunitario:

*“Las ánimas benditas
no hay que cerrarles la puerta;
con decirles que me perdonen
ellas se van muy contentas”*

Mayor oprobio no podía recaer en miembro de Caprés, pues se le motejaba públicamente de avaro y se le señalaba con ironía por su falta de colaboración en un asunto de trascendental importancia para la aldea: la salvación de sus deudos y difuntos. Este era, sin duda, el sentir general; pero, junto a este sostén espiritual de la fiesta, debió desempeñar un papel capital el ya mencionado deseo de autoprestigio de los vecinos. Estos, religiosos y convencidos de la bondad de sus ritos, estaban a veces imbuidos de un cierto anticlericalismo (expresado frecuentemente en tono más bien humorístico) que hacía pasar a un aparente segundo plano tales consideraciones. En pocas palabras: muchos desconfiaban bastante de las intenciones del cura que organizaba las celebraciones: *“El cura por antonces, como los curas no es como hoy, que antonces eran más santos, ja, ja, ja, los llevaban el dinero; dice que los hacía a ellos más falta... decían ellos que era pa la Iglesia...”*.

Los animeros solían acompañarse de un cuadro o pendón donde estuviera representada la Virgen. Era un estandarte insignia de las intenciones nobles y sacrales del grupo.

3) LOS INOCENTES

Un tercer grupo, coincidente aproximadamente en tiempo y lugar, y, si cabe, más peculiar, eran los inocentes. En este caso sí se podía actuar en solitario aunque lo normal es que se formaran tropes de no más de cuatro o cinco personas. Los integrantes eran los *“más jóvenes o tíos listos”*. Su instrumento característico no era el fúnebre tambor de los animeros ni la vibrante guitarra de los aguinalderos, sino un almirez de picar ajo o de triturar azafrán o almendras. Portaban además un garfio de metal donde ensartaban en ristras todas las piezas de comida que solicitaban de casa en casa. Pero, esta petición de alimentos o de *“perras gordas”* (monedas de escasísimo valor, como es bien sabido) debía realizarse con una condición intransgredible: no podían hablar; solo emitir quejidos, murmullos o gutureos: Debían ir *“mudos”*. Los vecinos, a diferencia de lo que ocurría entre los animeros o aguinalderos, no hacían aportaciones. *“Se echaba voluntad”*. Por otra parte, los inocentes tenían una licencia muy especial respecto a los otros dos conjuntos, acaso compensando esa libre voluntad de los vecinos para con ellos: podían acceder al interior de los hogares a sisar los pucheros con comida, generalmente pavo, y comerla tras una tapia sin ningún tipo de condena social. Este comportamiento quizás nos esté hablando de una actitud de asistencia social por parte de los vecinos de Caprés hacia los más desfavorecidos económicamente (así se nos explicó, por ejemplo, y sin ningún tipo de duda o vacilación, en la serranía de Yeste y Nerpío, en la provincia de Albacete).

A) EL PAVO DE AÑO NUEVO

El día uno de Enero era jornada destinada a comer la carne de pavo, ave que durante todo un año había estado criando con esmero la familia. Los ancianos declaraban que era un día muy especial y que se bailaba con jolgorio. Como afirmaban *“hoy la carne está tirá pero antes si querías comer pavo tenías que cuidarlo tú”*. También se nos indicó que el pavo se mataba en Nochebuena pero que en esa fecha *“ni se cataba la carne”* ya que debía ser reservada exclusivamente para el primer día del año. Tal vez nos encontramos ante algún tabú gastronómico.

B) EL DÍA DE REYES

En el día de Reyes se entonaban una serie de estrofas, remedos de villancicos. Reproducimos algunas que recuerdan nuestros informantes:

*“Ya llegan los Reyes
por el castillejo.
Al Niño le traen
un rico pellejo”*

*“Ya llegan los Reyes
por el arenal
y al Niño le traen
un rico panal”.*

Este día había, como en otros festivos, costumbre de juntarse los jóvenes en alguna casa para cantar y bailar.

B.2.2. San Blas

Era costumbre hacer en las casas *“rollicos”* de san Blas, que, como es bien sabido, tenían propiedades preventivas sobre las afecciones de garganta en general y, muy particularmente, sobre los ahogos (cuando alguien se atragantaba al comer, se le daban golpes en la espalda, repitiendo el nombre del santo: *“san Blas, san Blas...”*). Estos rollos se repartían de casa en casa, gratuitamente, de modo que gran parte de los vecinos pudieran beneficiarse de las propiedades del rollico. Era creencia popular que el rollico no debía ser comido el mismo día de su fabricación. No parece haberse conocido en Caprés la extendida costumbre de colgar durante todo el año alguno de estos rollos en lugar prominente de la casa para prevenir males de garganta.

B.2.3. El Carnaval

En Caprés se celebraba en las fechas tradicionales, pero la fiesta no tenía especial relevancia. Desde luego, los vecinos se disfrazaban y, por una vez (como no podía ser menos, dado el carácter de la fiesta, antesala de los rigores cuaresmales y prototipo del “mundo al revés” y los excesos carnales) las mujeres podían tomar parte activa en el jolgorio. Estas, como los varones, se tapaban la cara y se vestían con ropajes tan variados y exóticos como les permitían su imaginación y sus posibilidades. A veces compraban máscaras en Fortuna y se paseaban en cuadrilla por la aldea, increpando a los transeúntes y, a veces, dándoles de palos, alegremente o con crueldad alevosa y bien premeditada. Por eso el Carnaval era, a veces “*peligroso*”. Había también la costumbre de fabricar muñecos. Uno de nuestros informantes (no hemos podido contrastar la información convenientemente) nos habla de muñecos o peleles que eran fabricados por las mujeres y que, el martes de Carnaval rivalizaban entre ellos antes de ser quemados. A estos peleles se les llamaba genéricamente “*el muñeco Mateo*”, si bien no hemos podido saber a qué obedece el apelativo, ni si es un invento de algún informante que pretende, a veces, complacer a toda costa a quienes suscriben.

B.2.4. La Semana Santa

Muchos de los ritos y las costumbres de la Semana Santa capresana son bien conocidos en nuestro entorno. Nos parece, no obstante, necesario recogerlos en estas páginas por cuanto suponen de testimonio de la pervivencia de creencias tradicionales, propias de una determinada concepción vital o cosmológica, profundamente ligada a un mundo agrario, que hunde sus raíces en épocas antiquísimas; un mundo que se encuentra hoy inmerso en un rápido proceso de cambio y extinción.

A) LOS MONUMENTOS

Al inicio de la primavera, más concretamente el día de san José, las mujeres (raramente los hombres) de la aldea iniciaban la confección de los “*monumentos*”, que habían de servir después para velar a Cristo muerto en la iglesia de Fortuna, la noche del Jueves Santo. En muchos lugares el nombre de monumento lo recibía el conjunto de ofrendas que se llevaban a la iglesia para el velatorio. En Caprés (como en Fortuna y su entorno) se confeccionaba así: “*En una fuente grande, cuanto más grande mejor, se pone una poca de agua abajo. Muy poca. Y entonces se pone simientes de toas clases... lentejas, habichuelas, garbanzos, habas (...)* y se pone también, encima de toa la simiente una poca basura y encima una poca tierra...”. En el monumento se ponían también simientes de “*habicas bordes*” que son “*matas que salen en el campo que paecen tabillicas... como si dijéramos pésoles...*”, es decir, plantas silvestres. Este “*monumento*” permanecía escondido en una habitación oscura, en el que las semillas plantadas iban germinando. Era importante no mostrarlo a nadie:

“... estaba en un cuarto oscuro. Y allí no lo veía na más una persona. Hasta la familia no lo podía ver”. Había que regarlo cada tres días. El día de Jueves Santo se sacaban los monumentos a la vista: las plantas, que habían crecido sin sol, presentaban un aspecto inusualmente blanco amarillento para regocijo de los familiares y vecinos. El monumento se adornaba entonces con papel plata, se le colocaba una caña en el centro, igualmente plateada, y un lazo de color rojo en el extremo de ésta. Así compuesto, se llevaba a la iglesia, donde se juntaba a todos las demás ofrendas florales.

Se trata, pues, de un rito primaveral propiciatorio, sobre cuyo significado profundo no podemos detenernos a escribir ahora cuanto quisiéramos y, mucho menos, cuanto podría escribirse. Basten unas cuantas palabras que resuman, en parte, lo que, en nuestra opinión, significa: Como en tantos otros ritos vinculados a los ciclos vegetales, tanto naturales como agrícolas, los aldeanos de la región tratan de implicarse íntimamente en los procesos de eterna renovación, de formar parte de los ciclos cosmológicos vitales que se repiten incesantemente, año tras año. Y lo hacen operando sobre la propia naturaleza, no ya a través de las cotidianas labores agrícolas, sino mediante un rito mágico y trascendente que no compete al hombre, sino a la mujer y que, por una parte, reproduce el milagro anual de la germinación de los vegetales, y, por otra, ayuda simbólicamente a que tal proceso se lleve efectivamente a término sin contratiempos. El hombre (en este caso la mujer, símbolo tradicional de la fertilidad de la especie) crea un microcosmos en su entorno particular para diferenciar el proceso que él mismo es capaz de controlar del cosmos colectivo. En esta parcela propia vigila y controla el proceso de renovación vital que influye, por simpatía, en un mundo exterior cuyo correcto ciclo le importa más que cualquiera otra circunstancia de las que le rodean. Este tipo de rito es, por supuesto, muy anterior al cristianismo, pero se nos presenta ya sincretizado, o, mejor dicho, integrado en su fenomenología específica, en su estructura litúrgico-festiva. Es muy interesante constatar cómo las fechas que acotan el rito son dos momentos hierofánicos especialmente relevantes, muy relacionados con el simbolismo del mismo: el día de san José, el padre por antonomasia, significativamente emplazado en el comienzo de la primavera (la estación del eterno retorno vital), y la Semana Santa, fecha en la que cada año se repite la muerte y Resurrección del Hijo del Hombre, como culminación de un proceso de renovación cósmica, que se manifiesta especialmente en los ciclos vegetales, en el que el hombre participa simbólicamente, a través de las costumbres y las actitudes propias del Carnaval, la Cuaresma, la propia Semana Santa y la Pascua.

B) OTRAS COSTUMBRES DE SEMANA SANTA

Durante los primeros días de la Semana Santa se acentuaban en Caprés, como en todas partes, los rigores de la Cuaresma. Eran momentos de penitencia, de rezar el Rosario o reproducir la pasión y muerte de Cristo a través del Via Crucis; eran días de ayuno y abstinencia, de austero recogimiento, en consonancia con el drama histórico que reeditaba, año tras año, la liturgia. La mente popular entendía esta reedición en forma casi literal. La

pasión y muerte de Cristo se estaban produciendo, por algún procedimiento que no alcanzaban a explicar bien, realmente, no sólo de manera figurada. Esto se desprende con claridad de lo siguiente: En primer lugar, las creencias en torno a las actividades tabuadas del Jueves y Viernes Santo, que eran días en los que “*estaba muerto el Señor*”, lo que daba lugar a una situación de indefensión del mundo ante las acechanzas del Enemigo. En segundo lugar, las características específicas de la explosión de júbilo que sobrevenía el Sábado de Gloria, cuando Cristo resucitaba y volvía a tomar posesión del mundo:

— La muerte de Cristo.—

“*Antes lo que más se respetaba era los días de Jueves Santo y Viernes Santo, me acuerdo que (...) como entonces no habían televisiones ni había arradio ni na, pos la gente se valía de ponerse a jugar (...) y decían las mujeres “No ir a jugar esta noche, que está el Señor muerto”... (...) ...y mi madre a mí me decía: “Hija, haz hierba bastante, que mañana ya no puedes hacer hierba. Si pica, pica al Señor, así que tú, hasta el sábado, que resucita el Señor, no puedes hacer hierba...”* Cristo, pues, estaba realmente muerto y la mentalidad popular lo situaba esos días efectivamente enterrado bajo tierra: “*...si picábamos con la picaza, picábamos la cabeza del Señor*”. El duelo se iniciaba el Jueves Santo a las diez de la mañana. En ese momento se suspendía toda actividad laboral: “*...a las diez estábamos labrando en eso, y a las diez desenganchábamos las mulas y ya no se labraba*”. “*...de las diez p'atrás podías hacer lo que quisieras, pero tocante a las diez decían «no, ya no se pue hacer na»*”. Durante estos dos días estaba prohibido por la costumbre, pues, no sólo tocar instrumentos musicales, cantar, bailar o ejecutar cualquier actividad lúdica, sino también trabajar: se trataba de un auténtico duelo popular. Este duelo y los tabúes que acabamos de describir someramente estaban relacionados, no sólo con el hecho trágico de la muerte de Cristo (que, al fin y al cabo iba a resucitar pocas horas más tarde), sino también con el hecho de que en esas pocas horas el demonio tenía vía libre para perpetrar sus fechorías. En el perpetuo combate agonal que tiene como epicentro el alma humana, el Maligno campaba a sus anchas durante estos días. Actividades tan importantes como las labores agrícolas, o tan triviales como los juegos de azar, podían verse trágicamente afectadas por su presencia, por lo que valía más esperar hasta que las cosas recuperasen su orden normal, hasta que el hombre pudiese contar de nuevo con el apoyo de la Divinidad en su lucha contra el Mal y sus múltiples manifestaciones.

— La Resurrección.—

Y, en efecto, el Sábado de Gloria, a las diez de la noche, Cristo resucitaba. Con él, el Bien volvía a estar presente en el cosmos. Había que expulsar al Enemigo de los lugares en que hubiera podido introducirse durante el luctuoso período que acababa de finalizar. En muchos de nuestros pueblos existe hoy (más que nunca) la costumbre de lanzar cohetes y carretillas la noche del Sábado Santo. Los jóvenes que participan en tales jolgorios (que van siendo peligrosos en bastantes lugares) saben que tales actividades, con lo que tienen de

transgresión de las normas y de lo cotidiano, de dominio sobre el desencadenamiento de fuerzas más o menos temibles, tiene en ellos un efecto catártico, al que no quieren renunciar, aún no acertando a discernir su basamento ideológico. Ese efecto es, probablemente, lo único que ha quedado del antiguo (pero todavía muy reciente) sentido de un rito que nuestros informantes de Caprés todavía entienden en su significado prístino: “...y entonces, cuando resucitaba el sábado, a las diez resucitaba el Señor, pos el que tenía escopeta aquí en el campo... uhhh, tirando cohetes, tirando tiros, y las viejas, toas las viejas, mi madre me mandaba a mí cuando yo era chiquilla, le pegábamos a las puertas, le pegábamos a las sillas, le pegábamos a las mesas, pa espantar al Enemigo: ¡Viva el Niño resucitao, viva el Niño resucitao! Y a espantar al Enemigo...”. Como se ve, el sentido del acto de hacer un ruido tan atronador como fuera posible era perfectamente consciente en los aldeanos, quienes rompían, además, cacharros viejos, que arrojaban al suelo en los dinteles de las puertas o en la calle. Uno de nuestros informantes resume esta consciencia, al decir que todo aquello se hacía como “diciendo: (al demonio) «Oye, este terreno ya no es tuyo, vete de aquí...»”.

— La mona.—

El domingo de Pascua se acostumbraba a “*ir a correr la mona*”. Esta costumbre es bien conocida y está muy extendida en muchos otros pueblos de nuestra geografía regional. En Caprés no presentaba (utilizamos el pasado porque la fiesta ha caído en desuso) apenas ninguna variante digna de consideración: Los vecinos de la aldea, una vez pasadas las privaciones de la Cuaresma y la Semana Santa, preparaban comida en abundancia y salían al campo a consumirla en grupos. El significado, en relación con lo que acabamos de apuntar, es claro: un acto de “comuni3n” con la Naturaleza, simb3licamente restaurada a trav3s de los acontecimientos y ritos de la semana anterior. Entre las viandas que se portaban para comer figuraba siempre una “mona”, o bollo dulce de harina de trigo (¿s3mbolo de la fertilidad vegetal?), que solía llevar adherido el llamado “*huevo de Pascua*”, un s3mbolo tal vez de la fertilidad del mundo animal. Era costumbre quebrar la cáscara del huevo (cocido) en la frente de otra persona, preferentemente de sexo contrario, cuando esta última se encontraba desprevenida. Los aldeanos solían integrar dos grupos: los más jóvenes, de ambos sexos, iban a pasar el día al cercano cabezo de la Mesa, donde “*estaba el cementerio de los antiguos*” (es un yacimiento arqueol3gico). Los ancianos solían quedarse en una era cercana a las viviendas. A pesar de la relativa lejanía, algunos aldeanos iban a correr la mona al manantial de aguas salútferas de la Cueva Negra.

B.2.5. Mayo: la Cruz y el mes de las flores

No parece que haya habido en la aldea, al menos en los últimos tiempos, ningún festival popular ligado a tradiciones como el culto al árbol, los mayos o la Cruz de mayo, tal vez por la influencia y atracci3n que sobre Caprés ha ejercido tradicionalmente la vecina poblaci3n de Abanilla, donde tales celebraciones sí tienen tradicional importancia. Los ritos

que hemos podido detectar se refieren todos a cultos privados, excepción hecha de la costumbre de sacar cruces de flores a las puertas de las viviendas el día de la Cruz (el tres de mayo). Por lo demás, sí existió costumbre de rendir culto especial, con profusión de ofrendas florales, a las imágenes domésticas de la Virgen.

B.2.6. La noche de san Juan

Hemos examinado en otros apartados algunas peculiaridades de esta fecha, tan especial en nuestras latitudes. Resumámoslos:

- a) Se predecía el régimen de lluvias del año siguiente colocando doce cascos de cebolla (uno por cada mes del año) en las ventanas de las viviendas. En el hueco de los cascos se depositaba una pequeña cantidad de sal. Serían lluviosos los meses que correspondiesen a los cascos en cuyo interior la sal se hubiera disuelto.
- b) Los jóvenes solteros, mujeres y hombres, que querían conocer la identidad de su futura pareja podían jugar ese día, durante las “*alumbrás*”, “*lumbrás*” u hogueras, a un juego que consistía en sacar a suertes de una bolsa papelititos con los nombres de los participantes en el juego.

Lo más característico de la noche de san Juan eran, evidentemente, las “*lumbrás*”, “*alumbrás*” u hogueras. En su confección se empleaba fundamentalmente leña del monte y arbustos aromáticos, como espliego, tomillo, romero, etc... Los jóvenes saltaban sobre las llamas “*a porfía*”, es decir, intentando superar a los demás. Al parecer, el santo propiciaría mejores cosechas a quienes más y mejor saltaran sobre la hoguera. Cantaban un estribillo que decía:

*Con un palico daremos”.
“San Juan de la billota,
que tiene la tripa rota.
¿Con qué se la arreglaremos?*

Las hogueras se hacían también por san Pedro “*pa que el santo no tuviera queja*”. En ocasiones, las propias hogueras de san Juan se dedicaban también a san Pedro, a quien se dedicaba una frasecilla que decía “*Viva san Pedro, del bigotico negro*”. Hemos de decir que de ninguna de las dos letrillas que hemos transcrito tenemos contrastación de otros informantes. Persisten también en la aldea recuerdos de la costumbre de bañarse los jóvenes durante la noche de san Juan en las albercas de riego, así como de revolcarse por la hierba fresca, si bien se trata también de noticias sin contrastar que proceden de respuestas afirmativas a preguntas nuestras, en las que explicábamos el rito para saber si allí también se daba.

Sí eran creencias populares bien contrastadas, que se traducían a menudo en conductas concretas, las siguientes:

- c) Hombres y mujeres se cogían de la mano, formando un círculo alrededor de la hoguera, que iban rodeando entre cánticos y saltos. En un momento determinado hurgaban en la hoguera durante un rato con un palo largo y lanzaban las ascuas al aire, “*como un castillo*”, diciendo “*Viva san Pedro y san Juan, con el bigote atrás*”.
- d) El día de san Juan pájaros no hacen nidos, y las hojas de los olivos se dan la vuelta.
- e) En este día se pueden plantar higueras, pese a que no es, teóricamente el momento apropiado, pues saldrán adelante.
- f) Los jóvenes dejaban ramas de árboles o flores en las puertas y las ventanas de sus pretendidas. A quien se quería mal se le ponían piedras: “*...el que la quería mucho dejaba una rama bonita, pero el que la quería mal, piedras*”.
- g) Las cenizas de las hogueras se guardaban para abonar determinados cultivos, especialmente los ajos, “*porque dice que si no le echábamos ceniza, los ajos se saltan; antes de nacer...*”. Otro informante aporta la explicación “racional”: “*...la ceniza se la pones a la tierra y no endurece. Al no endurecer, el ajo, si hiciera una costra, puede romper...*”. Lo que no dice nuestro informante es por qué ha de ser precisamente la ceniza de las hogueras de san Juan.
- h) El día de san Juan el sol “*daba vueltas. Decía mi padre «venga, levantarse temprano, que vamos a ver el sol, que da vueltas». Ibamos nosotros, mis hermanos y yo, los levantábamos temprano e íbamos al collao a ver el sol, dice que el sol daba vueltas. Y es verdad, daba vueltas*”. No hemos podido entender qué quiere decir exactamente esto.

B.2.7. El rosario de la Aurora

Existió también en Caprés la costumbre de rezar, durante el mes de octubre (el mes de la Virgen del Rosario), el rosario de la Aurora. Bien conocido, no insistiremos en él, puesto que no presenta, a nuestro juicio, ninguna variante de interés, de no ser alguna letrilla que no conocíamos:

*A la Iglesia no voy
porque estoy cojo.
A la taberna me voy
poquito a poco.*

A esto seguía el conocido estribillo:

*Viva María,
viva el Rosario,
viva santo Domingo,
que lo ha fundado.*

Y nuevas letrillas:

*El demonio en la oreja
te está diciendo:
No vayas al rosario,
sigue durmiendo.*

Y un raro estribillo:

*Viva María,
viva el rosario,
viva santo Domingo de la Calzada,
que revivió una gallina
después de asada”.*

B.3. El baile y los juegos

B.3.1. El baile

Los domingos y los días festivos, los capresanos se divertían yendo al baile. Desde finales de los años cincuenta, había en la pedanía “salones de baile”, a los que los vecinos, jóvenes y mayores, acudían a bailar. Pero estos salones de baile eran, casi exclusivamente, el espacio físico en el que se continuaban celebrando unos bailes tradicionales cuyo origen se remonta en el tiempo más allá de lo que nuestros informantes pueden recordar. Los músicos eran vecinos de Caprés, provistos de guitarras, laúdes, bandurrias, panderetas, castañuelas o “postizas” y botellas de anís (sobre las que se rascaba rítmicamente con algún cubierto metálico). Estos vecinos no cobraban por su actuación. Tocaban “*por gusto*” o “*por divertirse*”.

Antes de la aparición de estos salones (que llegaron a ser tan concurridos que a ellos acudían bastantes personas de fuera), los bailes se hacían en casas o cuevas particulares, y los instrumentos que se utilizaban, raramente eran más que la guitarra, pandereta, castañuelas y botella. Se cantaban jotas, “*seguirillas*”, rondeñas, ziringozas, malagueñas y otras canciones del folklore tradicional. Nuestros informantes recuerdan unas pocas y nos las cantaron en su momento. Las transcribimos:

Seguidillas.-

*La primer seguirilla
que vino al mundo,
que vino al mundo,*

*que vino al mundo,
la trajo mi agüelo,
montao en un burro,
montao en un burro.
Eso será, eso sería,
la mujer de mi hermano,
cuñada mía.
Arriba y tente,
arriba y tente,
que me duelen los brazos
de mantenerte.*

- Ziringozas.-

*Salga usted, blinque usted,
que lo queremos ver
cantar y bailar
y dar vueltas al aire.
Con lo bien que baila ese mozo,
que saque compañía,
que no baile solo.*

*Estas son las ziringozas del fraile,
que el que no las baile
se marcha a la calle.*

- Malagueñas.-

*Si yo supiera cantar,
si yo supiera cantar,
les cantarí una rondeña.
Pero como no sé cantar,
les canto una malagueña.*

B.3.2. Los “juegos”

Pero lo que más ha llamado nuestra atención respecto a este tipo de diversiones ha sido que, desde que nuestros informantes recuerdan, en los bailes hubo siempre un espacio de tiempo reservado a la representación dramática de pequeñas piezas cómicas, que eran inventadas (e improvisadas en parte) por los propios vecinos de Caprés, que actuaban en ellas. Estas representaciones eran denominadas “juegos” por los vecinos, que las definen como

“cosa de payasá”. Se realizaron en otros lugares, incluso de nuestra geografía regional, pero esta circunstancia no les resta importancia como testimonio que hay que tener en cuenta al estudiar los orígenes de la comedia, ni resta interés al contenido de las piezas, que, con pocas excepciones, son por fuerza originales en el lugar a cuyas características han de adecuarse.

A) LOS JUEGOS, PARTE DEL BAILE

Cada baile se interrumpía tres veces para dar lugar a otros tantos juegos. Nuestros informantes insisten en que siempre era así. No acertamos a encontrar explicación a esta circunstancia, pero creemos conveniente hacerla notar por si pudiera ser relevante. Desde luego, resulta evidente que se trataba de un auténtico desafío a la imaginación de los actores-autores, que debían poner en escena cientos de juegos cada año, si bien parece que los más exitosos se repetían (con las lógicas variantes) varias veces. Incluso en este último caso, el número de historias puestas en escena debió de ser muy superior al que se daba en otras regiones, como es el caso de la serranía de Yeste y Nerpio, donde se celebraban en las plazas de las aldeas, con motivo de las fiestas de cada una de ellas.

B) LOS ACTORES. EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES

En los juegos actuaban exclusivamente varones, generalmente jóvenes. Hace unas cuantas décadas, había en la aldea algunos muchachos que tenían bastante éxito en esta tarea: “*A lo mejor hay tres o cuatro que son de aquí, que lo saben hacer muy bien ¿sabe?, eran payasos; vamos, payasos... que tenían gracia para hacerlo*”. A las mujeres les estaba vedada la participación directa en la representación, porque “*eso era cosa de hombres*” si bien intervenían a menudo, prestando ropa u objetos a quienes iban a intervenir. En ocasiones, cuando el juego trataba asuntos escabrosos, sobre todo cuando se hacía referencia en ellos a temas sexuales, las jóvenes tenían que abandonar el local, si bien esto no era más que un procedimiento para guardar las formas: “*Si sabíamos que lo podíamos ver, en aquellos tiempos, nos quedábamos. Cuando no, los íbamos toas las mujeres a la calle, pero lo oíamos desde la calle*”.

C) CONTENIDO DE LOS JUEGOS

Como era de esperar, apenas hemos podido recoger una ínfima parte de los juegos que se representaron en Caprés: se trata de los que han quedado en la memoria, a veces privilegiada, de nuestros informantes. Transcribimos sus relatos:

1.— *Uno de los juegos era que venía uno que decía que aquello era el Juzgado, que se casaban por el juzgado, ponían una mesa, ponían un libro, ponían un lápiz, que en vez de ser un lápiz era un palo largo así refinao, como un astil de una picaza, y hacía así* (como

si escribiera) para escribir cosas a lo bruto y entonces “¡Vamos, aquí este escándalo” y tal; y entonces ya viene la novia. Viene la novia con un pañuelo así (en torno a la cabeza), la cara llena de harina, se llenaba de harina la cara, blanca como una paloma, y se ponía una pechera así (abultada), un vestido largo y to eso. Y entonces dice “Pos sí tarda el novio en venir. Pos nada, y el padre de ella, que estaba deseando casarla: “pos mira que tarda el novio. Mira que si se volviera atrás...” Pues, nada, venía el novio, miento, viene el padre del novio. Dice: “Pero ¿Y su hijo, que ya está aquí la novia y el acompañamiento? Mire usted aquí la gente que ya está esperando para hacer la boda.” Y dice: “Muchacho, ven aquí corriendo, que ya está aquí la novia” Y dice: “¡¡Que no me caso!!”. “Pero ¡¡¿Cómo que no te vas a casar??!”. “Que no me caso”. Y entonces va el padre y dice: “Venga hijo vente”. Y entonces lo traen atado del cuello. Con una sogá atado del cuello. Y luego ya, cuando le preguntaba uno que hacía de cura, se ponía una sábana blanca, se ponía el sombrero para arriba y hacía como era el “monito” (¿bonete?) del cura, y entonces le preguntaba si quería por esposa a fulanita de tal y decía “Yo no”. Y salía corriendo y se iba. De eso así muchos.”

2.— Resulta que era un matrimonio. Primero, está en una habitación que está cerca del baile, que están allí los hombres que están estudiando el juego. Y sale uno parando el baile. “¿Pero qué es este baile aquí, aquí este jaleo que tienen aquí en esta casa, que hay una mujer que está mala, hay una mujer que está enferma, y aquí este escándalo no se puede aguantar?”. Y, nada, llega entonces una mujer y se pone una mujer un vest...una (...) que por cierto era, por decirte de quién era entonces, ná menos, de tu bisabuela (a Jacinto), o sea de tu mujer, de la tía Francisca, porque aquella mujer estaba gorda y llevaba unos vestidos con muchos rizos, y entonces encima se puso una manta, un hombre, se puso un pañuelo así, y se pone una toquilla así y entonces se pone así una manta. Pos cogen un chiquillo que era así de arto, sería más o menos así y cogen y se van a las sartenes, claro, las sartenes entonces, no es como ahora, que hay butano y no se tiznan, pero entonces to se hacía en lumbre. To se hacía en lumbre ¿sabe? Y en brozas. Pasaba uno las manos a las sartenes y coge al chiquillo y le mancha toa la cara. Y dice, ese que hacía de mujer, se pone el chiquillo debajo la manta y se viene. Bueno, ya viene allí, se sienta, dice “¡¡¡Ay, marido, qué mal estoy!!!”. Al marido. Dice: “No te preocupes, que vi a ir por el médico”. Y va por el médico y viene el médico. Hace uno de médico. Viene el médico. Dice “mire usted que está mi mujer mala.” Y dice “espérese usted a ver”. (Y no era mu bueno porque estaba Paco). Y las mujeres nos vamos a la calle, pero lo hemos oído. Y entonces va y le hace así, le pasa la mano por encima y dice “Es parto”. Y dice el marido: “¡¡¡¿Cómo parto??!!!”. “Sí señor, es parto”. “Pero si yo estoy dos años en Alemania, y he venido ayer. Pero ¿Cómo parto? “Sí, sí, es parto. Venga, tú, a por las herramientas. Vete, que hay que hacerle la cesárea, vete a por las herramientas”. Y se iba por las herramientas. Y traía un capazo a cuestras, una azá, un serrucho, unas, unas tijeras de estas de pelar las borregas, a lo bruto, pa risa. Pos bueno, pos ya, están ya allí. Entra la mano por bajo, coge el chiquillo, el bebé, que entonces se decía de la pata, la sacan y se pone el marío, dice, el que hacía el

marido: “¡Pero, muchacha, negro y tó” “Anda, no tomes pesambre, qué vamos a hacer, pos si el hombre venía a acompañarme de noche”. Y entonces: “Esta mujer me engañó y el juego se remató”.

3.— Esto era un padre que tenía tres hijos. Y, claro, estaban bailando la gente, estábamos allí bailando, y entonces sale el padre con una azá al hombro, sale “Eh, alto, qué hay aquí en este baile, qué hay aquí en mi tierra, aquí este baile, este ruido... hum, qué poca vergüenza tiene aquí la gente, pisándome las tomateras, pisándomelo to, esto no está bien” y entonces sigue el juego: “esto se va a terminar. Deja que venga mi hijo y se vais a acordar” Conque ya se creía el padre que iba a venir el hijo, dice “mira, hijo...” donde estaba la fila donde estaban más los hombres y dice: “Mira, tos estos almendros, cavaos” y luego a la fila donde estaban las mujeres sentás, dice “toas estas tomateras bien cavaicas”. y ande estaban las mocicas más arrinconcaicas, en la misma casa pero en otro lugar: “y tos estos rosales bien cavaicos, que me echen flores”. Dice: “Padre, usté vive mu antiguo. A mí ni fu ni fa la azá, y yo no quiero trabajar. Yo, padre, me vi a ir por esos mundos...” Vamos que es la realidá de lo que pasa. Dice: “padre yo me vi a ir por esos mundos...” dice “y yo vi a ganar mucho dinero y vamos a ser mu ricos” “Hijo, ¿te vas a ir?”. “Sí, padre, me voy”. Se va del baile y se va al cuarto que (...). Viene el otro hijo y dice “Mira, hijo, tu hermano se ha ido, cava tú esto que tu hermano no ha querío”. “Padre, si yo vi hacer igual. La tierra hay que dejarla, usté no sea tonto...” (.../...) Pos viene el más pequeño, ídem de lo mismo, y tamién se va, pos se va. Se pone “Señor, de tres hijos aquí ninguno...” Es que algunos tenían la gracia pa hacerlo... “dos años, ¿qué será por esos mundos de mis hijos? ¿se habrán muerto?, ¿estarán ricos?, ¿qué será de ellos?”. Así, enmedio del baile... y venga a hacer así aspamentos “Ay, Señor”. Pos a eso que llega el hijo primero que se ha ido y dice “Padre, qué gana tenía de verlo”, “hijo, qué gana...”. “Padre, me dé dinero, me dé dinero padre, que es más guapa, padre, la he visto y es guapísima, aquí está padre, aquí está, ah, es guapísima, me dé dinero padre, me dé dinero”. Ese el primero. Le da dinero el padre y se va. Y viene el otro y dice “Padre”. “Ay, ya tengo aquí el otro hijo”. “Padre, mire, me dé dinero, padre, me dé dinero, que estoy jugando y le he visto los pies a la sota, padre, le he visto los pies a la sota”. “¿Le he visto los pies a la sota, hijo? Tú vas a hacer igual que tu hermano. Toma y vete”. Pero viene uno con una botella, viene el más pequeño con la botella haciendo el borracho que lo hacía, y los moríamos de risa, con la botella, “padre, padre, padre, padre, que vamos a poner aquí muchas viñas padre”, y hacía que les caía encima a las mujeres, así, y una risa que pa qué. “Padre, me dé dinero, que me se ha acabao, padre”.../... bueno y ya que decía muchas cosas de esas, decía “Bueno, mis hijos a mí me han engañao, colorín colorao, el juego se ha rematao”.

4.— Y entonces este juego, que yo he dicho que si era la huerta, pues viene el amo, viene el amo, diciendo eso “ Esto se va a terminar. Ahora voy a avisar a un guardia”. Claro, y donde se hacía el juego ese, era un guardia de los “partos”, de la sierra y tenía su bandolera con su chapa, y tenía la carabina. Y entonces a uno de los que estaban haciendo el juego, no es al amo de este, no, porque ese ya estaba viejo, enseñaban la carabina o

...según el juego irían de ropa... y entonces viene el guardia. "Mire, me tiene usted que guardar todo esto. Yo le pagaré bien, pero ¿Usted cree que esto que me han hecho aquí esta noche en la huerta? Eso no está bien, hombre". Dice: "No se preocupe usted, que no va a pasar más". Bueno, pues llegaba y ya que se iba el amo, cogía una silla y estaba, dando cabezás, durmiéndose. Allá que llega el día... hacía como si no vía a nadie de ladrones, ¿qué hacía? Cogía, se bajaba de la silla y se acostaba en el suelo. Y la carabina a lao. Y se ponía Ahhhrrrr, Ahhrrr (roncando). Y venía uno con un, con un saco, haciendo que era el ladrón. Pos llegaba a las viejas, les quería coger los pies, pa meterlas al saco, que eran los tomates, y allí. Bueno, pues ná, pues allá que viene el amo, lo pilla durmiendo. "¡Hombre! ¿usted cree que durmiéndose el guarda? Pues si tenía más yo el otro día, más que hoy. Esto no puede ser". Bueno, yo qué sé las cosas que se hacían de esas. Luego ya decía: "Este juego se remató, no, este juego se acabó, no, ¡Ay!, cómo dicían antes..."

D) FUNCIONES DE LOS JUEGOS

Es difícil, por poco estudiado hasta ahora por especialistas en las diferentes áreas del conocimiento antropológico y literario, enjuiciar el significado subyacente a la mera fenomenología de los juegos. Renunciando, pues, a multitud de matices que pueden y deben ser estudiados, como p.ej. la existencia de fórmulas de entrada (casi siempre un actor que irrumpe en la sala de baile, quejándose a gritos del jaleo que éste produce) o de salida (siempre mediante un par de frases rimadas), llamaremos la atención del lector sobre unas cuantas funciones que nos han parecido especialmente relevantes en los juegos de la aldea:

1) Función lúdica

Es la más evidente. Comenzando por el propio título genérico que se da a las pequeñas piezas dramáticas y acabando por el hecho de que formaban parte del entretenimiento del vecindario en los días de fiesta, todo en los juegos está puesto al servicio de conseguir un asueto lúdico, aparentemente intrascendente, de las horas semanales de apartamiento de las duras faenas de los días de trabajo.

2) Función catártica

Creemos que los propios bailes cumplían, y siguen cumpliendo, por supuesto, una función purificadora de sentimientos, emociones o impulsos de índole variada, pero especialmente relacionada con los impulsos eróticos; un papel resueltamente catártico, que contribuye a mantener la estabilidad emocional del grupo en general y, muy particularmente, de sus miembros adultos más jóvenes. Éstos, en un contexto sociocultural que extremaba la proscripción de las conductas de contacto sexual al margen del marco familiar, apenas tenían ocasión de implicarse en intercambio erótico, no ya táctil o visual, ni siquiera verbal.

En estas circunstancias, los juegos constituían el sistema adecuado, y socialmente permitido, de manifestar, riéndose de ellas o con ellas, ideas y conductas comúnmente reprobables. Esta es, a nuestro juicio, una de las principales causas de la exclusión sistemática de las mujeres de la implicación directa en las pequeñas piezas dramáticas: un grupo social que afirma conscientemente el papel pasivo de aquéllas en las relaciones sexuales, que diseña un papel específico para las mujeres en el marco de una moral siempre rígida, pero dual, pues reconoce al varón prerrogativas que le son negadas a la mujer; un grupo, en suma, que, al menos, intuye el carácter subversivo (respecto a esa moral, pero también en lo relativo a las estructuras sociales, como veremos) del necesario contenido de los juegos, no puede permitir la participación femenina en las representaciones. En el fondo, sin dudar de su necesidad, las puestas en escena de los juegos son consideradas (como, en muchas épocas, el teatro en general y los actores muy especialmente), si no indecentes, claramente amorales. El grupo ha de buscar una solución de compromiso que permita el desarrollo de esta función liberadora, que también se intuye, y se experimenta, necesaria, aunque sea en niveles que podríamos llamar metaformales. Por eso las mujeres no participan directamente en los juegos, pero sí lo hacen de forma más o menos solapada: En primer lugar, son “cómplices” de los actores, que han de acudir a ellas para hacerse con el vestuario “*le dábamos la ropa que necesitaban, a lo mejor les dábamos el vestido de una mujer grande, mayor, que le arrastraban los pies...*”. En segundo lugar, las mujeres, eran espectadoras de los juegos siempre, pues incluso cuando se preveía que un juego iba a ser “*un poco regular*”, es decir, de contenido relacionado con asuntos tabuados (casi todos ellos sexuales), se marchaban de la estancia, pero lo escuchaban todo desde la calle, circunstancia bien conocida, sin duda, por los varones. Estos podían, pues, establecer con las jóvenes una cierta comunicación general, imposible en otras situaciones, sobre temas habitualmente prohibidos, lo que para ellos significaba satisfacer, al menos en parte, una necesidad que, tal vez inconscientemente, sentían. Las muchachas, es cierto, no podían rebasar los límites impuestos por un rol estrictamente pasivo, pero esa era una característica esencial de la ideología social popular de la época y se encontraba presente en casi todos los restantes ámbitos de la vida de la comunidad. A los adultos, en general, les competía controlar que las transgresiones de las normas se ajustaran a las características formales que hemos descrito o, dicho en otros términos, que la costumbre se respetara. Ellos, que también disfrutaban con la contemplación de estos juegos de matiz sexual, se divertían más con otros aspectos de las pequeñas piezas teatrales. Esto explica, a nuestro juicio, la razón de que los “*juegos*” conservados en la memoria de nuestros informantes, ya ancianos, no sean precisamente los que más énfasis ponían en temas eróticos. Para terminar este pequeño apartado, diremos (o repetiremos) que la elección del marco en el que se celebraban los juegos es congruente con esta función: el baile es el casi el único marco formal en el que se permitían relaciones entre los miembros de ambos sexos, un sitio en el que, además, se cedía con más facilidad a las demandas de los instintos, pues las inhibiciones disminuían con cierta facilidad ante los embates del ambiente festivo, las risas, el buen humor, la picardía, el vino, sobre todo el vino...

3) Crítica social

Como ya se ha dicho, esta función era, probablemente, la más relevante, y la más invariablemente presente en estas pequeñas piezas. El lector, sin duda, al leer las transcripciones de los juegos, habrá advertido inmediatamente que la mayor parte de la comicidad que de ellos emana proviene precisamente de la mofa que se hace de comportamientos sociales que debieron de estar presentes en el grupo: La bodas sin amor, realizadas por interés de los padres con la complicidad de los estamentos eclesiásticos; la fatuidad de ciertos profesionales liberales; la tacañería de los ricos propietarios de tierras; la infidelidad conyugal (naturalmente, de las mujeres)... son conductas genéricas que se critican en los juegos, bajo el manto protector de la risa, que permite a los actores decir lo que resultaría intolerable si se formulara seriamente. A veces, esta crítica encierra también su moraleja, su amable (por cómica) enseñanza. Así, la mujer infiel acaba (y acabará siempre, parece decirse) siendo descubierta por el marido burlado; la crítica al padre que se pliega a los deseos de ver mundo de los hijos, hombre débil, manejable, apartado de los cánones de la época y las circunstancias, da paso a las enseñanzas acerca de los resultados que produce su reprobable actitud en los hijos: acabarán arruinados por los principales peligros del mundo al que pretenden enfrentarse, las mujeres, el alcohol y el juego; peligros de los que un buen padre hubiera debido apartarlos. Estas son, pues, a nuestro entender, tres de las funciones básicas que los juegos cumplían en la vida aldeana. Pero hemos de llamar la atención del lector sobre un extremo, que creemos de interés: la función propia genérica de los juegos es, a nuestro juicio, la segunda, la catártica. Tanto los aspectos lúdicos como, evidentemente, los críticos, son inconcebibles fuera del marco general que proporciona la comedia. La crítica de conductas ajenas (y a veces propias, por qué no) se ejerce tanto para zaherir o corregir a los ejecutores como para dar salida al exterior al disgusto que producen en quien ejerce la crítica. Bien entendido que, para no resultar demoledora de la convivencia social, esta crítica ha de ser ejercida en el marco adecuado y con el tono conveniente, es decir, en el “juego”, en el transcurso del baile, entre vasos de vino, que siempre podrá proporcionar la coartada de la embriaguez al actor que se propase, y carcajadas, que desdramatizarán y distanciarán las pequeñas transgresiones que pudieran cometer los oficiantes más osados.

En Caprés, 1992

BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE ASPECTOS GEOGRÁFICOS

- ANDRÉS SARASA, J.L., *Informe sobre la estructura del comercio en Murcia*. Murcia, 1987.
- BEL ADELL, C., “Rasgos de la distribución espacial de la población en la provincia de Murcia: ejes de poblamiento y zonas de despoblación” en *Papeles del Departamento de Geografía* nº 5. Murcia, 1974.

- SAURA, F. y FERRERAS, C., *Estudio climático de la provincia de Murcia*. IOATS-CEBAS. Murcia, 1974.
- BELADELL, C., "Las migraciones interiores provinciales desde 1961 hasta 1973 según las Estadísticas de Migraciones Interiores en España" en *Papeles del Departamento de Geografía* nº 6. Murcia, 1975.
- BELADELL, C. y GÓMEZ FAYRÉN, J., "Notas sobre la estructura de la población económicamente activa de la provincia de Murcia" en *Papeles del Departamento de Geografía* nº 7. Murcia, 1977.
- BELADELL, C., *Estructura y dinámica reciente de la población murciana*. Murcia, 1981.
- BELADELL, C., *Población y recursos humanos de la Región de Murcia*. Murcia, 1982.
- BELADELL, C., "Estructura por edad y sexo de la población murciana en 1975" en *Papeles del Departamento de Geografía* nº 9. Murcia, 1984.
- BELADELL, C. y GÓMEZ FAYRÉN, J., "Migraciones interiores en la Región de Murcia. 1975-1985: volumen, distribución y características." en *II Jornadas de población de España*. Palma de Mallorca, 1986.
- CALVO GARCÍA-TORNEL, F., *Geografía humana de Murcia*. Madrid, 1989.
- CAPEL MOLINA, J.J., "La lluvia media en el país murciano. Período 1951-1980" en *Rev. Paralelo* 37º, nº 6. Almería, 1982.
- CAPEL MOLINA, J.J., "Contribución al estudio de la aridez en el Sureste de España" en *Actas de las XIV Jornadas de la A.M.E.* Madrid, 1984, pp. 97-134.
- ESTEVE CHUECA, F., *Vegetación y flora de la región central y meridional de la provincia de Murcia*. CEBAS. Murcia, 1973.
- ESTEVE SELMA y otros.- *Evolución ecológica de los sistemas forestales de la región de Murcia*. Murcia, 1990.
- FERNÁNDEZ VALBUENA, S., "La industria en la región de Murcia" *Papeles de Economía española* nº 7 (1989) pp. 256-278.
- GEIGER, F., "El sudeste de España y los problemas de la aridez" en *Revista de Geografía* vol. VII. Barcelona, 1973, pp. 166-209.
- GÓMEZ ESPÍN, J.M., "Distribución de las principales industrias agrarias en la Región de Murcia" en *Papeles de Geografía* nº 14 Murcia, 1988, pp. 185-204.
- GÓMEZ ESPÍN, J.M., "Evolución de la producción hortofrutícola en la región de Murcia". *V Coloquio de Geografía Agraria*. Santiago de Compostela, 1989 pp. 247- 255.
- GÓMEZ FAYRÉN, J., "Localización industrial en la provincia de Murcia" *Papeles del Departamento de Geografía* nº 5. Murcia 1973. pp. 51-87.
- GÓMEZ FAYRÉN, J., *La industria en la Región de Murcia*. Murcia, 1984.
- ITGE-CARM.- *Mapa geológico de la Región de Murcia (escala 1:200.000)*. Murcia, 1991.
- LÓPEZ BERMÚDEZ, F., *Sequía, aridez y desertificación en Murcia*. Murcia, 1985.
- LÓPEZ BERMÚDEZ, F., CALVO G^a-TORNEL, F. y MORALES GIL, A., *Geografía de la Región de Murcia*. Barcelona, 1986.

- MARTÍNEZ CARRIÓN, J.M., *La ganadería en la economía murciana contemporánea*. Murcia, 1991.
- MARTÍNEZ SOLARES, J. y HERRAIZ SARACHAGA, M., “Sismicidad y estudios sísmicos de la región de Murcia” en *Actas de las I Jornadas de estudio del fenómeno sísmico y su incidencia en la ordenación del territorio*. Murcia, 1986.
- PEÑALVER SÁNCHEZ, J., “Algunos aspectos geográficos de la precipitación en la Región de Murcia”. *Papeles de Geografía* nº 16. Murcia, 1990, pp. 59-70.
- SERRANO MARTÍNEZ, J. M., *Jerarquía de ciudades y áreas de influencia en la Región de Murcia*. Murcia, 1984.
- SERRANO MARTÍNEZ, J.M., “Los bosques y la repoblación forestal” en *El campo. Boletín de información agraria. Región de Murcia* nº 105, 1987.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ANTROPOLOGÍA

I. Teorías generales

- CARO BAROJA, J., *La aurora del pensamiento antropológico*. Madrid, 1983.
- CARRITHERS, M., *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid, 1995.
- CLIFFORD, J., y MARCUS, G.E. (Ed.), *Retóricas de la Antropología*. Barcelona, 1991.
- ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*. Madrid, 1974.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 vol.). Madrid, 1987.
- ELIADE, M., *Mito y realidad*. Madrid, 1991.
- ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, 1981.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Antropología social*. Buenos Aires, 1982.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, 1973.
- FRAZER, J.G., *El folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid, 1981.
- FRAZER, J.G., *La rama dorada. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, 1981.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*. Barcelona, 1988.
- HARDESTY, D., *Antropología ecológica*. Barcelona, 1979.
- HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de las culturas*. Madrid, 1980.
- HARRIS, M., *El materialismo cultural*. Madrid, 1985.
- JENSEN, AD.E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, 1966.
- LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*. México, 1964.
- LEVI-STRAUSS, C., *Mitológicas* (2 vol.) México, 1968.
- MALDONADO, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, 1975.
- MIDGLEY, M., *Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana*. México, 1989.
- REYNOSO, C., *Paradigmas y estrategias en la antropología simbólica*. Buenos Aires, 1983.
- ROUX, J.P., *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*. Barcelona, 1990.

SCARDUELLI, P., *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*. México, 1988.

II. Antropología y etnología española

AGUIRRE, A., *La antropología cultural en España*. Barcelona, 1989.

ALONSO PONGA, J.L., *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid, 1982.

AA.VV., *Etnología y folklore en Castilla y León*. Salamanca, 1986.

ARIÑO VILLARROYA, A., *Festes, rituals i creences*. Valencia, 1988.

BARANDIARAN, J.M., *De etnografía de Navarra*. S. Sebastián, 1987.

BLANCO, J.F. (dir.), *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1987.

BOUZA-BREY, F., *Etnografía y folklore de Galicia* (2 vol.) Vigo, 1982.

CARO BAROJA, J., *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1974.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y DÍAZ GÓMEZ, A., *Manual de etnografía cántabra*. Santander, 1988.

JORDÁN MONTES, J.F. y DE LA PEÑA ASECIO, A., *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*. Albacete, 1992.

LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social en España*. Madrid, 1977.

LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, 1979.

LISÓN TOLOSANA, C., *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid, 1980.

RUA ALLER, F. y RUBIO GAGO, M., *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. León, 1986.

VIOLANT I SIMORRA, R., *El Pirineo español* (2 vol.). Madrid, 1949.

III. Oficios y artesanías

ARAGONESES, M.J., *Museo de la huerta de Alcantarilla (Murcia)*. Madrid, 1967.

CANTERO CEREZO, A. y Otros., "Plantas medicinales en la sierra de Albacete". *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Albacete. Toledo, 1987, pp. 349-358.

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

CASTELLOTE HERRERO, E., *Artesanías vegetales*. Madrid, 1982.

CASTELLOTE HERRERO, E., "Carbón y carboneros en la provincia de Guadalajara" en *RDTP XXV* (1979-1980) pp. 187-208.

CASTELLOTE HERRERO, E., "La elaboración artesana del esparto en la provincia de Guadalajara" en *Wad-al-Hayara* n° 7 (1980) pp. 141-165.

DÍAZ, M.J., "La seda". *Artes y costumbres de la región de Murcia. Seminario de Artes y costumbres populares de Murcia*. Murcia, 1983 pp. 15-20.

ESCALERA, J. y VILLEGAS, A., *Molinos y panaderías tradicionales*. Madrid, 1983.

- FERNÁNDEZ ESPEJO, I., "El ocaso de la artesanía del esparto". *Artes y costumbres de la Región de Murcia. Seminario de Artes y costumbres populares de Murcia*. Murcia, 1983 pp. 97-102.
- GONZÁLEZ-HONTORIA, G. y TIMON TIEMBLO, M.P., *Telares manuales en España*. Madrid, 1983.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A., "Fórmulas populares para incubar. Para amasar. Para cocer el pan". *RDTP I (1944-1945)* pp. 346-347.
- GRANDE DEL BRIO, R., *Los animales en el medio rural*. Salamanca, 1989.
- HOYO SANTOS, N., "La vida pastoril en la Mancha" *Estudios geográficos IX (1948)* pp. 623-636.
- LILLO CARPIO, P., "La pez, una industria milenaria en Caravaca". *Rev. Caravaca*, 1986.
- LIMON DELGADO, A., *La artesanía rural*. Madrid, 1982.
- LÓPEZ DE LA OSA, J., "Costumbres pecuarias de la Mancha" en *Derecho Consuetudinario y economía popular en España* vol. II (1902) pp. 182-194.
- MINGOTE CALDERON, J.L., *Catálogo de aperos agrícolas del museo del pueblo español*. Madrid, 1990.
- MINGOTE CALDERON, J.L., "La utilización de la paja de cereales en el mundo rural tradicional" en *Kalathos* nº 7-8 pp. 339-353.
- Revista Integral* nº 12 (monográfico): "El hombre y la madera". Barcelona, 1984.
- SÁNCHEZ SANZ, M.E., *Cestería tradicional española*. Madrid, 1982.
- SÁNCHEZ SANZ, M.L., "El esparto en Albacete" en *Narria* nº 27 (1982) pp. 12-16.
- SÁNCHEZ SANZ, M.L., *Maderas tradicionales españolas*. Madrid, 1984.
- VICENTE LAGAZPI, M., "Destilación de plantas aromáticas en la provincia de Cuenca". *III Jornadas de Etimología de Castilla-La Mancha*. Guadalajara, 1985. Toledo, 1987, pp. 509-518.

IV. El hogar y los edificios anexos o industriales

- ASENJO, C., *Las cuevas. Insólito hábitat del Sur*. Sevilla, 1990.
- RAMIS, A. y GINARD, A., "Los molinos hidráulicos. Aproximación a una metodología para su estudio". *IV Jornadas de Etimología de Castilla-La Mancha*. Albacete, 1986. Toledo, 1987, pp. 259-270.
- SERRANO CIUDAD, J., "Los hornos caseros en algunas zonas de la provincia de Ciudad Real". *II Jornadas de Etimología de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1984. Toledo, 1985 pp. 43-60.

V. Medicina y veterinaria populares

- BLANCO, J.F. (dir.), *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985.

- ESPADAS PAVON, J., "Medicina popular y curanderismo en Ciudad Real". en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1984. Toledo, 1985 pp. 311-330.
- ESPADAS PAVON, J., "Informe sobre el mal de ojo en la provincia de Ciudad Real" *Idem*. pp. 331-341.
- MARIÑO FERRO, X.R., *La medicina popular interpretada* (2 vol.). Santiago de Compostela, 1985.

VI. Ritos de tránsito, fertilidad

- ALONSO REVENGA, P., "Ritos en torno a los difuntos en los Montes de Toledo". *V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo (1989) en prensa.
- BLANCO, J.F., *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*. Salamanca, 1986.
- CANDEL TARRAGA, M. y SIMARRO PARDO, M., "Prenoviazgo, noviez y boda en la provincia de Albacete" *V Jornadas de Etnología en Castilla-La Mancha*. Toledo, 1989 (en prensa).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M., *Cultos a la fertilidad en Extremadura*. Cuadernos populares, nº 18. Salamanca, 1987.
- FRIGOLE REIXACH, J., *Llevarse a la novia. Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, 1986.
- GUERRIER, M., "Muerte y ritos funerarios en la sierra de Madrid, en conexión con rituales de Castilla y León". *Etnología y folklore en Castilla y León* (1986) pp. 121-138.
- HOYOS SAINZ, L., "Folklore español del culto a los muertos" en *RDTP* 1-2 Madrid (1944-45) pp. 30-53.
- HOYOS SANCHO, N., "Costumbres referentes al noviazgo y la boda en La Mancha en *RDTP* t. IV Cuad. 3 (1948) pp. 454- 469.
- LIMON DELGADO, A., *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla, 1981.
- SAINTYVES, P., *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, 1985.
- THOMAS, L.V., *Antropología de la muerte*. México, 1983.
- VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*. Paris, 1909.

VII. El cosmos y los fenómenos meteorológicos

- BLANCO, J.F. (dir.), "El tiempo. Meteorología y cronología populares". *Archivo de tradiciones salmantinas* nº 3. Salamanca, 1987.
- BOUZA-BREY, "Ritos impetratorios da choiva en Galiza: a inmersión dos sacra e os vellos cultos hidricos" en *Actas do primeiro Congreso de Etnografía e Folklore promovido pola Camara Municipal de Braga*. Vol. I (1956). Lisboa, 1963.
- POZUELO REINA, A., "Sabiduría popular: la predicción meteorológica" *V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo, 1989 (en prensa).

VIII. Tradición oral. Oraciones y fórmulas mágicas

- AARNE–THOMPSON., *The types of the folktale*. Helsinki, 1961. Hay traducción al español de Fernández Peñalosa en la Academia Scientiarum Fennica. Helsinki, 1995.
- APONTE MARÍN, A., “Conjurios y rogativas contra las plagas de la langosta en Jaén (1670-1672)” en *La religiosidad popular II: Vida y muerte. La imaginación religiosa*. Barcelona, 1989, pp. 554-562.
- BOGGS, R. S., *Index of Spanish folktales*. Helsinki, 1930.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. Y CHEVALIER, M. *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Vol. I. Cuentos maravillosos*. Madrid, 1995. Vol. II. Cuentos de animales. Madrid 1997.
- CARREÑO CARRASCO, ELVIRA (y otros), *Cuentos murcianos de tradición oral*. Murcia 1993.
- CHEVALIER, M., *Cuentos folklóricos españoles del siglo de oro*. Barcelona, 1983.
- DE LLANO, A., *Del folklore asturiano. Mitos. Supersticiones. Costumbres*. Oviedo, 1977.
- DÍAZ, J. & CHEVALIER, M., *Cuentos castellanos de tradición oral*. Valladolid-Salamanca, 1992.
- ESPINOSA, A., *Cuentos populares españoles, recogidos de la tradición oral española* (3 vol.). Madrid, 1946-47.
- ESPINOSA, A., “La clasificación de los cuentos populares” en *Boletín de la R. Academia de la Hª XXI* (1934) pp. 175-204.
- ESPINOSA, A. (hijo), *Cuentos populares de Castilla y León*, 2 vols. C.S.I.C. Madrid, 1996-1998.
- GIL, R., *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*. Barcelona, 1982.
- GONZÁLEZ SANZ, C., *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos Aragoneses*. Instituto Aragonés de Antropología. Zaragoza, 1996.
- INIESTA VILLANUEVA, J. A. y JORDÁN MONTES, J.F., *Leyendas y creencias de la comarca de Hellín. Tobarra*. Hellín, 1995.
- JORDÁN MONTES, J.F., “Oraciones y fórmulas tradicionales en Yecla”. *Revista de Antropología de la Región de Murcia*. Murcia, 1993.
- LAIN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Barcelona, 1987.
- LORENZO VÉLEZ, A., “Los viajes de Cristo y san Pedro por el mundo”. *II Jornadas de Etimología de Castilla La Mancha*. Ciudad Real, 1984. Toledo, 1985, pp. 155-164.
- MENDOZA DÍAZ MAROTO, F., *El romancero oral en la provincia de Albacete*. (Tesis doctoral). Madrid, 1987.
- MENDOZA DÍAZ MAROTO, F., *Antología de romances orales recogidos en la provincia de Albacete* (2 vol.). Albacete, 1989.
- MOROTE MAGÁN, P., *Cultura tradicional de Jumilla. Los cuentos populares*. Murcia, 1990.

- ORTEGA, J., *La resurrección mágica y otros temas de los cuentos populares del campo de Cartagena*. Murcia, 1992.
- PROPP, V., *Morfología del cuento*. Madrid, 1985.
- PROPP, V., *Las raíces históricas del cuento*. Madrid, 1974.
- RAMOS, R. A., *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*. Madrid, 1988.
- RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, A., *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*. Murcia, 1989.
- RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, A., *Cuentos al amor de la lumbre*. (2 vol.). Madrid, 1983-1984.
- RUIZ MARTÍNEZ, J.A. y MOLINA MARTÍNEZ, J.L., "Oracionario popular (ensalmos y coplas) de Lorca y su comarca". *La religiosidad popular II: Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, 1989, pp. 154-173.
- SATRÚSTEGUI, J.M., *Antropología y lengua (Tradición popular, memoria colectiva)*. Pamplona, 1989.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J., *Cien cuentos españoles*. Palma de Mallorca, 1992.
- VAN GENNEP, A., *La formación de las leyendas*. Barcelona, 1982.

IX. Seres sobrenaturales

- AMADES, J., "Los ogros infantiles". RDTP, vol. X, 1957, pp. 254-285.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J., *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*. Toledo, 1985.
- CARO BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*. Madrid, 1978.
- DONOVAN, F., *Historia de la brujería*. Madrid, 1978.
- FLORES ARROYUELO, F., *El diablo en España*. Madrid, 1985.
- KAPPLER, C., *Monstruos, demonios y maravillosa fines de la Edad Media*, Madrid, 1986.
- LISON TOLOSANA, C., *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid, 1987.
- RUA ALLER, F. y RUBIO GAGO, M., *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. León, 1986.
- SELVA INIESTA, A., "La Encantada de La Camareta. Analogía e interpretación". *Zahora* nº 10 (Albacete, 1989) pp. 59-62.

X. Religiosidad popular, santuarios y centros de culto

- CASTON BOYER, P., *La religión en Andalucía*. Sevilla, 1985.
- DÍAZ TABOADA,., "La significación de los santuarios". *La religiosidad popular III: Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, 1989 pp. 251-268.
- FRAGUAS, A., *Romarias e santuarios*. Vigo, 1988.
- GARCÍA MARTÍN, F., "Santuarios en los Montes de Toledo" *V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo, 1989 (en prensa).

- GONZÁLEZ BLANCO, A. ET ALII (ed.): *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti (un santuario de época romana)*. Es el nº IV de la Rev. *Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, 1987.
- JORDÁN MONTES, J.F., "Las ermitas en la comarca de Hellín-Tobarra. Ejemplo de cristianización de espacios sacros". *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Albacete, 1986. Toledo, 1987 pp. 411-437.
- MARIÑO FERRO, X., *Las romerías. Peregrinaciones y sus símbolos*. Madrid, 1987.
- MALDONADO, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, 1975.
- ORONZO GIORDANO., *Religiosidad popular en la Edad Media*. Madrid, 1983.
- PALOMERO PLAZA, S., "Sobre algunas ermitas y romerías y su relación con la arqueología y las vías romanas de la actual provincia de Cuenca". *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1984. Toledo, 1985 pp. 273-287.
- PRAT I CAROS, J., "Santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnología". *La religiosidad popular III: Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, 1989 pp. 211-252.
- VELASCO, H., "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local". *La religiosidad popular II: Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, 1989 pp. 401-410.

XI. El ciclo festivo. Los grupos. Las ceremonias

- AA.VV., *La Semana Santa del bajo Aragón. Antología*. Zaragoza, 1984.
- CARO BAROJA, J., *El Carnaval*. Madrid, 1979.
- CARO BAROJA, J., *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Madrid, 1984.
- CARO BAROJA, J., *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a san Juan*. Madrid, 1979.
- CARDINI, FRANCO. *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona, 1984.
- CARREÑO RUEDA, A. y JORDÁN MONTES, J.F., "Los danzantes de Isso. Interpretación de su danza y cánticos funerarios". *III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Guadalajara, 1985. Ciudad Real, 1987 pp. 401-414.
- DELGADO BURGOS, M. y EBOY ARMENDARIZ, E., "La Candelaria de san Blas en Almonacid del Marquesado (Cuenca). Mitos y símbolos". *III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Guadalajara, 1985. Ciudad Real, 1987 pp. 421-428.
- FERRER SAN JUAN, A., "Sobre la costumbre religiosa de las ánimas". *Etnología y folklore en Castilla y León*. Salamanca, 1984 pp. 147-154.
- FLORES ARROYUELO, F., *Fiestas de Murcia*, Murcia, 1994.
- GAIGNEBET, C., *El Carnaval*. Barcelona, 1984.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J., *Ritos del solsticio de verano (I). Festividad de san Juan Bautista*. Donostia, 1987.

- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C., "Fiestas de la Cruz de Mayo". *Narria* nº 22 (1981) pp. 28-33.
- HEERS, J., *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, 1988.
- HORNILLA, TXEMA, *Sobre el Carnaval vasco. Ritos, mitos y símbolos. Mascaradas y totemismo*. S. Sebastián, 1987.
- JORDÁN MONTES, J.F. y GONZÁLEZ BLANCO, A., *Los tambores de Semana Santa. Sonido, comunicación y sacralidad*. Albacete, 1992.
- LUNA SAMPERIO, M. (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1989.
- LUNA SAMPERIO, M., "Los animeros de la sierra". *Al-Basit* nº 0 (Albacete, 1975) pp. 62-68.
- PLAZA SÁNCHEZ, J., *La fiesta de los mayos*. Villarrobledo (Albacete) 1990.
- ROMA RIU, J., *Aragón y el Carnaval*. Zaragoza, 1984.
- SÁNCHEZ FERRER, J., "Los Auroros de Peñas de san Pedro (Albacete)" *V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo, 1989 (en prensa).

XII. Pervivencias del mundo ancestral y pagano

- DOUTTE, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909.
- WEIGALL, A., *Survivances païennes dans le monde chretien*. París, 1934.
- WESTERMARCK, E., *Survivances païennes dans la civilisation mahometane*. París, 1935.