

Folclore contístico, fraseoloxía e paremioloxía. Interrelacións xenésicas

María Rosario Soto Arias

IES Eusebio da Guarda. A Coruña

Luís González García

Universidade da Coruña

Este artigo afonda nas interrelacións existentes entre os distintos xéneros ou subxéneros da literatura popular, que se caracteriza historicamente pola transmisión oral e pola proliferación de variantes. En concreto, centrámonos en certos casos de explicitación e implicitación entre contos populares e refráns ou frases feitas, establecendo gradacións ou niveis de dificultade á hora de desenredar esta complexa meada.

Palabras clave: fraseoloxía, folclore, fábula, conto popular, refrán.

This paper studies the relationship between the different genres or subgenres of popular literature, which has been characterized by oral transmission and by the spread of variants. We focus on certain cases of explicitation and implicitation among popular tales and proverbs, establishing levels of difficulty when trying to clarify this complex topic.

Keywords: phraseology, folklore, fable, popular tale, proverb.

1. Introducción

É este un camiño xa encetado no que quixeramos afondar un pouco máis. A interrelación entre os contos populares e a fraseoloxía é un aspecto máis da interrelación entre xéneros populares. O pobo é un creador incansable que crea, recrea e establece un xogo en varias direccións entre as formas propias da transmisión oral: cantigas, romances, recitativos para os xogos infantís, refráns, frases feitas e contos populares¹.

Data de recepción 05/05/2009 Data de aceptación 18/06/2009

¹ Con respecto á mobilidade entre os “xéneros populares”, hai casos de refráns ou recitativos populares que pasan a cantigas: *Cando chove e fai sol/ anda o demo por Ferrol/ con un saco de alfileres/ para pica-las*

Basicamente son dúas as direccións nas que se establece a relación: implicación e explicitación, usando a terminoloxía de V. Mokienko. Como el mesmo deixou escrito, non sempre é doado discriminar o sentido en que se move o xogo, pero o xogo existe, é dunha innegable beleza e, como se sabe, o home é un animal lúdico.

O propio Mokienko remite a outros estudiosos eslavos que o precederon²:

Potebniá, que describiu o proceso de conversión da fábula en proverbio e en dito, vía na palabra o resultado final da prolongada “condensación do pensamento”. Sen embargo, xa antes de Potebniá outros científicos (Busláev, Sneguiriov) mentaban este proceso e acentuaban que os proverbios e os ditos son fragmentos de parábolas ou de fábulas épicas. Pero para Potebniá a fábula actúa como a fonte máis importante de tódalas transformacións cuantitativas posteriores, que levan á creación da unidade léxica (Mokienko 2000:233).

mulleres (Blanco 1992:V. I, 202, nº 307); o refrán A boa moza busca co traxe de cada día, non-a busques co traxe da romería (V. Saco 2003:566, nº14946, variante menos coñecida no nº 14950), pasa á cantiga: Non busques mozas na feira/ e menos na romería; busca as rapazas na casa/ vestidas de cada día (Vázquez Saco 2003:1001, nº 189).

Igualmente, podemos documentar exemplos de como certas findas ou sentenzas xocosas con que rematan contos populares pasan a seren cantigas e tamén unidades fraseolóxicas: *Miña fiadeira de domingos e festas/ relócheche o cu por entre das xestas* (recóllea como cantiga Blanco 1992:I, 127, nº 31; como unidade fraseolóxica temos unha variante en Vázquez Saco 2003:927, nº 55; *Ai vai a miña muller fiadeira, lucíndose por entre a xesteira*; o conto popular documéntase facilmente; por exemplo, “A gardadora de santos e festas”, Harguidey e Barrio 1994:168-169); *Mazarocas ó canizo/ de cada vez catro ou cinco* (como cantiga en Blanco 92:159, nº 162; a explicación da frase como implicación dun conto achégaa Luís González no prólogo de López Taboada e Soto Arias 1995:15-16).

O propio Vázquez Saco é consciente da interrelación entre refrán e cantiga (V. Saco 2003:502, nº 13023; 504, nº 13045). Domingo Blanco ten publicado un estudo sobre o tema (Blanco 1999).

E hai exemplos de recitativos de xogos infantís que parecen ser restos de contos populares:

Pavís, pavós [paviños, pavóns], a filla do rei, casada con vós, merda pa vós, en quen escolledes vós? (recitativo popular infantil usado na Coruña –polo menos en barrios como Monelos e Os Castros– para escoller quen pandaba). En Asensio (2004:152-154), aparece un conto en que se mesturan dous motivos: “El amor como sal + Los vestidos de oro, plata y estrellas” é o conto da pastora de pavos: *Pavito real, pavito real, ¿dónde está el rey de Portugal? (...)* *¿Si el hijo del rey me vería así se enamoraría de mí?* (Asensio 2004: 153); en Harguindey e Barrio (1994: 183-184), “Pedro Cortizoilo”, tema do amor como sal: *-Pavín, pavín./ Se me vise o fillo do rei, / ¿namorariase de min?/ Sin, sin* (p. 184); en Consiglieri 1999 [1910] :117-122 , “A princesa que não queria casar com o pai”: *Pato aqui, pato ali./ Filha de rei andar por aqui/ Foi coisa que nunca vi!* (p. 119).

A fórmula que de nenos berrabamos os que pandabamos antes de lanzarnos á pilla dos outros: *Ra-ca-cá! Juego empezado está!* (bis), parece tomar como modelo esta *cantarolada* das galiñas: *Cocorocó, cacaracá! A nossa Rainha com o Cabra está!*, en Braga (2002, v.I: 261-262, “A velha das galinhas”, un conto que Braga di que se xeneralizou en Europa).

Na Coruña da nosa infancia, ao xogar ás agachadas, sacabamos a cabeza do acubillo e berrabamos: *Cucú, tulé!* (tamén en Ferrol: R. Carballo Calero (1979:162) recorda que en Ferrol ao xogo de agacharse chamábanlle tulé). Este TULÉ (con desprazamento acentual) é posible que aluda á illa de Thule, que aparecía e desaparecía, como na lenda de San Borondón, como as Illas Perdidas (aquí teriamos un vestixio dun relato mítico).

² Un exemplo de fábula como fonte dunha unidade fraseolóxica moi coñecida nas linguas románicas, *tirar as castañas do lume coa man do gato*, achégao José Maria Adrião (1928-29:198-242): cita a fábula de La Fontaine, *Le singe et le chat*, na cal o macaco, adulando astutamente a habelencia do gato, incítalo a furtar as castañas que se están a asar na lareira. Porén, a frase documéntase xa no XVI en Ferreira de Vasconcelos e o noso articulista di que debeu ser “porventura extraída de algun conto ou fábula dèle coñecida” (José Maria Adrião 1928-29:211).

Entre nós, os hispanistas ou iberistas, T. Braga, a principios do século XX, xa se percatou de que o conto popular é a orixe de moitos refráns; referíndose a paremias do tipo *Quanto tens, tanto vales*, di:

“*Pode-se afirmar que estes anexins são outros tantos vestígios de contos obliterados, por isso que temos grande quantidade de anexins em que se dá este facto*” (Braga 2002 [1883]:II, 22).

Nós queremos centrar o noso discurso nos casos de *mobilidade*, de *transtextualidade* podíamos dicir seguindo a Genette, entre folclore contístico (onde integramos tanto as fábulas de animais como os contos populares en xeral) e as frases populares e refráns.

2. Explicitación

Hai casos de refráns que pasan a ser o eixe ou núcleo argumental relevante dun conto que se forma como explicitación daqueles.

Así pasa co conto “Un testimonio co que non contaba” (Ventín 2007:400). A fórmula introdutoria *lémbrese do refrán dos vellos que di...* avala a preexistencia do refrán. O mesmo ocorre no conto “As da Queimada”, que remata cun refrán precedido dunha fórmula dese mesmo tipo: *Éche ben certo o refrán antergo que di: “Antes que te acabes non te gables”* (Ventín 2007:395-396).

É tamén ilustrativo “O regalo” (Vázquez Saco 2003:1042-1043)³, xa que nese caso o refrán é o remate final do conto.

Outro exemplo precioso pola concatenación de refráns é o dos doce meses do ano⁴ (Camarena 1995:367-369).

En “Mantenza enteira” (Harguindey e Barrio 1994:166-167) combínanse explicitación e implícitacion. O conto é, de seu, unha explicitación dun refrán galego que nunca se chega a citar de forma íntegra. Xoga así co coñecemento implícito do refrán por parte do lector⁵.

3. Implícitacion. Graos de implícitacion

Hai casos en que o refrán ou a unidade fraseolóxica ten a orixe nun conto folclórico e é, dalgunha maneira, unha implícitacion deste. Agora ben, cremos que tamén hai graos ou tipos de implícitacion, máis ou menos directa que é máis opaca canto menos directa e máis transparente canto máis directa.

Un exemplo de implícitacion opaca témolo no refrán *Non debe dar consello o que pra si nono ten* (Eladio Rodríguez 1958-1961, s.v. *consello*); en castelán, *No debe dar*

³ O refrán-colofón é *Pra quen é o burro ben lle chega a albarda*. Cabería preguntarse se este conto garda precisamente o nacemento dese refrán, pero a semántica non axuda porque a aplicación da sentenza é metafórica e porque nin hai burros nin albardas reais no relato. Se o texto fose a orixe do refrán esperaríamos mellor un équido, e respecto ao subtipo narrativo, unha fábula.

⁴ Vinte refráns en castelán en menos de tres páxinas. “Los meses del año”.

⁵ Aparecen as frases-clave: *¡Esta é media mantenza!* e *¡Esta é a mantenza enteira!*, de tal xeito que o lector, para poder gozar plenamente do conto, debe ter presente o refrán que subxace implícito, *O lume é media mantenza; i enrriba da cea, mantenza enteira*.

consejo a otro quien para sí no lo tiene. A súa orixe lévanos aos libros de *exemplos* medievais e tardo-medievais, obras que, á súa vez, son unha reformulación dun material folclórico preexistente máis antigo, de xeito que a transliteración, o paso de folclore contístico a refrán, está mediatizado pola reflexión filosófico-moral culta⁶.

Ao noso entender, quizais sirva igualmente de exemplo ilustrativo deste concepto de implicación opaca a frase *facer/pasar as de Exipto* (López 2008:226). En última instancia, a súa orixe é a Biblia, pero a que pasaxe concreta se refire? ás pragas, ás penalidades dos hebreos escravos en Exipto, ás do paso do deserto ou ás penalidades da Sagrada Familia canda a fuxida a Exipto? Nós sostemos que a frase se afianza na forte vitalidade coa que a fuxida a Exipto prendeu na literatura popular. É dicir, que a implicación está mediatizada polo folclore, ora polos romances, ora polos contos⁷.

Prodúcese implicación transparente cando a frase feita ou o refrán derivan de forma máis directa do conto e, constitúen, talvez, unha especie de síntese. Se cadra, o pobo selecciona esa expresión (a partir do texto enteiro que é o relato folclórico) porque representa un determinado sentido lúdico ou aleccionador. Isto mesmo xa o percibiu Gumersindo Placer⁸.

Agora ben, o texto-base da implicación (e esta é unha premisa básica) debe pertencer ao folclore, debe cumprir o maior número de características prototípicas (ampla difusión tendente á universalidade, ter xerado variantes...), debe, en suma, ter a suficiente frescura, o que se chama o celme do popular. E iso, por exemplo, é o que lle falta ao texto que Braga propón como texto explícito do refrán *O Diabo tem uma manta e um chocalho*. Di o ilustre folclorista: “Na corte de Dom Duarte prevaleceu o gosto dos contos com intuito moral, chamados *estórias* e *exemplos*, na sua obra o *Leal Conselheiro* cita o conto da *Manta e o Chocalho*, que parece popular pela persistência do refrán: *o Diabo tem uma manta e um chocalho*” (Braga 2002:v. II, 26)⁹. Non obstante, en realidade, non hai tal conto no sentido de relato folclórico. Hai unha longa

⁶ Capítulo XVII do *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* (Haro Cortés 2007 [1493], “De la paloma y de la raposa e rézase del hombre que da consejo a otro y para sí no lo sabe tomar”). Este exemplario retoma material do *Calila e Dimna*; e en concreto, este capítulo XVII reelabora o capítulo XVIII do *Calila*, [“De la gupexa et de la paloma et del alcaraván”], onde lemos nas primeiras liñas: *Dame agora consejo del omne que da consejo a otro et non lo da a sí mesmo*, en Cacho Bleuca (1984:352).

⁷ A fuxida a Exipto é tema frecuente no romanceiro: *Camina la Virgen pura/ de Egipto para Belén* (Casto Sampedro 1982:143); “Romance de la Virgen” (Rielo 1976:240-241), variante do conto “La huida a Egipto y el milagro del trigo” (Asensio 2004:126) que atopamos tamén en Braga (2002, II, 322-323, “Lenda de Nossa Senhora”. Aquí a Virxe é perseguida). En Saco y Arce (1987:300) lemos a maldición ao carrizo por axudarlles aos perseguidores da Sagrada Familia cando escapaba para Exipto.

⁸ *Y así como nuestros conocimientos no manan solamente de la experiencia, así el refrán proviene también de otras fuentes. Entre éstas, las más usadas suelen ser las fábulas, cuentos populares e historias viejas. Y el refrán coge de todo eso, como en síntesis, unas veces la moraleja, otras el personaje, y muchas el rasgo más saliente* (L. Vázquez 2003:148).

⁹ En gal.: *O demo pras facer pòn a manta, e pras descubrir toca a gaita* (Eladio Rodríguez 1958-1961, s.v. *demo*). Variantes próximas en: Ferro (1997:220); Buján (2003:268, nº 2188 e nº 2189). O refrán está vivo en falantes da nosa familia dezá de máis de 60 anos.

No refrán castelán figuran *manta* y *tamborino* (Soto 2003, nº 2872).

digresión moralizante artellada en tres partes: como o demo nos tenta cun espello (metáfora de vans reflexos mundanos), como o demo nos cega ocultando o mal que facemos cunha manta e como logo descobre todo co pandeiro e nos fai sentir mal (“Do exemplo do espello, manta e pandeiro” en Duarte 1982 [1438]:382-384). Máis ben temos que pensar que D. Duarte desenvolve no XV unha explicitación a partir dun refrán (ou dun conto), probablemente xa daquela moi coñecido, preexistente¹⁰.

Con todo, o tema é complexo. Hai casos claros, casos dubidosos e casos francamente difíciles, imposibles de dilucidar.

3.1. Casos claros

Casos claros témolos cando na frase aparece integrada a palabra *conto* ou a comparativa *como/coma*, xa que, neses casos, non hai dúbida de que a frase é unha implicación do conto. Como exemplos do primeiro caso aparecen *o conto de nunca acabar, o conto da boa pipa*; cast. (*como en*)/(*como*) *el cuento de la lechera* (en gal. *facen as contas da leiteira*), *éche o conto da araña*¹¹. Exemplos do segundo: *facen como a da grade*¹², *ser como Pepiño da petata* ou *ser como o da petaca*¹³.

¹⁰ Non puidemos datar antes do século XV o refrán, pero volvemos topar cun texto-explicitación do mesmo tipo moralizante no século XVI en castelán: *y el demonio nos induce a lo malo, prometiéndonos una manta de secreto que nos cubra, y él es quien toca luego la trompeta de la publicación de nuestra infamia* (Pineda 1963-64 [1589]:264); no *Guzmán de Alfarache* (Mateo Alemán 1987 [1604]), obra na que hai moitísima digresión pseudofilosófica-moralizante, figura de novo un texto-explicitación dese hipotético refrán (porque cabe a dúbida de que primeiro fose un conto popular, a partir do cal xurdirían estes textos moralizantes ou exemplos e só a posteriori e por implicación nace o refrán; non temos datos bastantes, habería que averiguar, por exemplo, que é o que subxace a esta cita de Pineda (1963-64 [1589]:291): *Él me advirtió de la gaita, que llevaba, que era la misma que llevó el diablo al infierno* [negriña nosa]. Hai aí un relato popular?). *Costumbre suya es [del diablo], cuando hace junta semejante, formar una tienda o pabellón (...) que allí los encubrirá (...), descubre, (...) y, tañendo su tamborino, a repique de campana...*” (Mateo Alemán 1987 [1604]:324). En 1627, documentamos o refrán en Correas (1967 [1627]:94): *El diablo lo haze i lo traza, i el diablo lo tapa kon una manta, i el diablo lo saka kon un tamborino a la plaza*.

A posibilidade de ser o refrán implicación dun conto non se sostén en firme mentres non documentemos tal conto. Con todo, si que coñecemos relatos onde aparece o demo como inventor do baile ou dun instrumento musical, o cal nos remite a unha concepción pecaminosa do baile que pervive case ata os nosos tempos: “Por qué la gente fuma y baila”, conto húngaro, en Prada (1998:193-195); “El origen del violín”, conto de Transilvania, en Prada (1998:196-197).

¹¹ María Álvarez Rodríguez, tía avoa nosa de 84 anos de Valencia do Sil, Vilamartín de Valdeorras, Ourense, ao ser interrogada, narra así a fábula orixe da frase: *O gusano e a araña fixeron unha aposta a ver quen remataba antes o seu labor, daquela a araña tendeu rapidamente un fio coa súa baba, mentres que o gusano facía o seu algodón moi lentamente; así que acabou, a araña díxolle: –Ves? Eu xa acabei, ao que respondeu o gusano: –Xa. E así che é o traballo. Porque claro, o que traballa ben, quedalle feito, e o que o fai mal, xa doutro día non ten nada. Por iso eu lle digo a teu tío cando me di que acabou: ‘O teu éche o conto da araña’.*

¹² Remite a un conto xa coñecido polo falante. Nárrao e explícao Ventín Durán (2007:381).

¹³ Como no caso da grade, tamén neste caso os falantes parten do presuposto de que o interlocutor coñece o conto, do cal a frase é unha clara implicación. Documentamos a frase en falantes de Ferrol, Mugardos e tamén na nosa familia materna valdeorresa. Todos coñecen o conto popular que trata dun mozo que era moi pesado (só en Valdeorras é chamado ‘Pepiño’) e encaprichouse por unha petaca que tiña o cura. Ao primeiro, o cura non lla quería dar, pero o outro tanto e tanto insistiu que acabou por compracelo para que non se guise importunándoo. Certo tempo despois, unha moza dille ao mesmo cura en confesión que o seu mozo non fai máis que pedirillo e pedirillo e o cura responde que iso non pode ser, que non ceda, mais ela

A semántica da frase tamén pode ser un argumento que facilita casos bastante claros de implicación. Así, a frase *quen non te conocer que te compre* ten moito máis sentido se partimos do texto explícito ca se prescindimos del (Ventín Durán 2007:385)¹⁴. A secas, sen máis, non se entendería ben que un ser humano compre outro. Non obstante, no conto, o crédulo paisano fala co burro pensando que é un ser humano transmutado por encantamento.

A semántica volve ser determinante no caso da frase *dos ovos fritos non saen pitos*. Tamaña obviedade só cobra pleno valor no contexto-explicación do conto popular, moi documentado e con moitas variantes no dominio galego-portugués (Vázquez Saco 2003:929, nº5)¹⁵.

Outro caso que parece claro é o que concirne á serie de refráns que establecen un diálogo entre marzo e o pastor (variantes con febreiro, incluso algunha con xaneiro. No canto dun pastor pode aparecer un vello ou unha vella)¹⁶. Estamos convencidos de que

retruca que o mozo é tan e tan pedichón. O cura preguntalle quen é o mozo e ela responde que é Pepiño. Daquela, o cura exclama: *Ai, filliña, dáte por fodida!* A segunda parte, máis vulgar, era normalmente silenciada pola nosa nai. Ás áreas xeográficas antes citadas pasou a frase que selecciona o sema de insistencia e pesadez. Diselle a aquel que insiste, que é pesado, que non para ata cansar a un ou conseguir o que quere. En falantes de Vimianzo, hai unha variante do conto: o neno da navalla, que se dá entre sacristán e cura; a segunda parte é idéntica, e eses falantes non coñecen a frase da petaca. Non houbo aí implicación.

¹⁴ O conto leva o título “Quen te non conocer que te compre”. En M. Viegas Guerreiro (1955:145-146), o conto “O burro do azeiteiro” tamén remata coa frase –*Olhe, senhor burro, quem não o conhecer que o compre*. Este conto, de gran difusión, foi recollido tamén por Juan Valera 1896 [2002]:290-294 (“Quien no te conoza que te compre”) en Andalucía.

¹⁵ Variantes: *Castañas asadas non dan castiñeiros* (ibid.), *Os ovos fritos non dan galiñas* (ibid., nº 6). Canto aos contos, “O xuízo do demo” (Harguindey e Barrio 1994:107-109); “Os ovos fritos” (Fingoy 1972:140-142); “Un preito” (Noia 2003:122-123); “O prezo dos ovos” (Coelho 1985:221-222), onde lemos: *Ó homem, castanhas assadas dão castanheiros?*; en T. Braga, “A esmola do diabo” (2002:v.I, 337-338), son tremoços cocidos.

¹⁶ *Dille o pastor a marzo: ‘Marzo marceano, xa non che teño medo que me comas o rebaño’. Contesta marzo: ‘Cala a boca, que catro días que me faltan, e dous que lle pida a abril, hémoste poñer a boca a parir’* (Vázquez Saco 2003:915, nº 82, variante no nº 83).

Alá vaias, marzo, marceiro, que aquí me quedo cos meus becerros; agora irá teu irmán abril, que non sei se nos deixará vivir (Vázquez Saco 2003, nº 12953).

Noutras variantes aparece indiferenciado, sen guión ningún, o anaco de diálogo correspondente ao pastor, o que diría nos últimos días de marzo –*Marzo, marcego, eu non che teño medo*– e mais o que lle responde daquela o mes: *Con tres días que me faltan e outros tres que me preste meu primo abril, heiche facer meter as cabras no cubil* (Vázquez Saco 2003:115, nº 2726; pasa igual co nº 2791:118).

O pastor e marzo –*¡Vaite, marzo marzán, cara de can! –Cinco días que me faltan { y cinco que me ha prestar Abril, mi compañero, } {no te voy a dejar oveja ni carnero}* (Babarro 1993).

Vaite marzo marciaco, que me fuche deixando os meus bois todos cuatro; –Con cuatro días que me quedan e cuatro que me empresta o meu irmao abril heichos colgar todos no chamberil (Vidal 2003:114, nº 339).

Aplicado a febreiro: *Febreiriño corto cos seus vinteoito (...), e se tivera outros catro, non deixaría can nin gato nin rato no burato* (Vázquez Saco 2003, nº 2433; variantes: do nº 2434 ao nº 2445 –en varios refráns desta serie fanse alusións ao pegureiro–, do nº 2523 ao nº 2529, nº 9652, nº 9653).

Outra implicación do mesmo conto aplicado a febreiro: *¡Ai!, pícaro pastor, / ¡Inda te vas alabando! / Con un que me falta / e dous que me presta / meu irmán Marzo, / has leva-las cornas na man / e as tripas arrastro!* (Quintáns 1994:23; aquí só aparece a resposta do mes personificado).

son implicacións dun conto folclórico con certo sabor a mito ou lenda, moi estendido por Europa e do que a versión máis longa, polo que nós sabemos, é a que recolle Italo Calvino (1979)¹⁷.

Atopamos entre nós implicacións breves, das que o prototipo sería o refrán: *Vaite febreiriño curto/ cos teus días vinteoito./ Se levaras máis catro/ non quedaba can nin gato*¹⁸, prototipo no que mal se entende que hai un diálogo entre un pastor ou unha vella que ten gando e un mes –especie de deidade da natureza– personificado. Tamén as hai longas, que van sucedéndose nun *continuum*, desde aquelas que permiten albiscar dous actantes (os dous que dialogan: o mes personificado, por unha banda, e mais o suplicante ou o displicente, pola outra) ata chegar a aquelas variantes que fan explícita a presenza dun narrador e que están introducidas por un verbo *dicendi*. En realidade, algunhas destas variantes son auténticos contos pequenos, capaces de integrar elementos temáticos alleos ao prototipo dominante, como o motivo da ofrenda-sacrificio para congratular ao mes-deidade, logo negada; será este incumprimento a causa da ira do mes¹⁹.

Vaite febreiriño corto cos teus días vinteoito./ se durases máis catro non quedaba can nin gato./ nin meda nin palleiro, nin carqueixa tra do outeiro (Lamela 1998:172. En nota din os editores: “Rosa Borraxo coñece así, pero moitos dos nosos informantes saben só o comezo”).

Aplicado a xaneiro: Vázquez Saco 2003:914, nº 78.

¹⁷ “Marzo y el pastore”, do folclore corso (Calvino 1979:t. II, 811-812). En síntese, temos un pastor devoto que humildemente lle vai rezando a todos e cada un dos meses para que teñan piedade do seu gando. A quen máis teme é a marzo. Pero cando ese mes está a rematar, móstrase eufórico e ofensivo co mes, *xa non che teño medo...* –correspóndese coas fórmulas galegas que empezan: *vaite, vaite...* etc.” Entón, marzo enfádase tanto co ingrato pastor que lle pide prestados días ao seu irmán abril para darlle unha despiadada lección a aquel.

En Asensio (2004:67-75) hai toda unha serie –cerca de 20 relatos breves– baixo o título “Diálogo de marzo y el pastor (los meses y las estaciones)”: *Esto era un pastor que tenía un ajuste con marzo y le dijo (marzo) etc.* (Asensio 2004:68). Incluso ao final hai un no que se ve como do conto, por implicación, se fai un refrán (que a avoa recitaba o 30 de marzo), e de seguido o neto explica o conto todo:

Y luego hay un refrán muy bueno que lo decía mi abuela el día treinta de marzo:

–Adiós marzo, que te vas con tus marzadas y yo me quedo con mi corderada.

Esto lo decía un pastor... (e explica o conto...) (Asensio 2004:69-70).

Braga (2002:volume II, 309-310) integra dentro das lendas, Lendas de Fevereiro, un texto-variante do noso refrán: *Dizia a velha dos bezerrinhos: ‘–Vai-te, meu Fevereiro curto, que cá ficam os meus bezerrinhos todos oito.’ Diz agora ele: ‘–Ora, cala-te tu que aí vem meu irmão Março, que dos oito ficarão quatro’.*

¹⁸ Correspóndese co refrán que aparece en Correias: *Febrerillo corto, con sus días veinte y ocho; si tuvieras más cuatro no quedara perro ni gato* (citado por Vázquez Saco 2003:915, nº 81).

¹⁹ *Dixolle un velliño a xaneiro: ‘Xaneiro, si non me matas o rebaño, douche un carneiro’. Pasó enero sin novedad y sin recibir la ofrenda del viejo; y entonces, habla enero: ‘Febreiro, o vello non me deu o carneiro: así que mata o rebaño y o carneiro’* (Vázquez Saco 2003:914, nº 78). Este tema do necesario cumprimento da ofrenda á divindade, so pena de castigo, aparece nas Cantigas de Sta. María (cantiga nº 31: *Esta é como Santa María levou o boi do aldeao de Segovia que ll’avia prometudo e non llo quería dar*, Alfonso X, O Sabio 1986:I, 135-138) e nós documentámolo na oralidade referido a un milagre de san Adrián de Malpica.

Outros exemplos de estrutura dialogada: *Dixo no monte unha vella: ‘Vaite, febreiriño corto...’ (...). Febreiro contestou: ‘Os teus becerrinhos oito, deixa que meu hirmán marzo hach’os de volver en catro’* (Vázquez Saco 2003:914, nº 79; variantes na páxina 215, nº 80, nº 81).

En último lugar, falamos de casos claros cando a frase fixa elementos imposibles de descodificar no mundo real pero que están suficientemente documentados no folclore: velaí as *botas de sete leguas*²⁰, *o rei nunha cesta*²¹, ou as coñecidas *verdades do barqueiro* (implicación do conto que, tal como se documenta maiormente no folclore galego, presenta un raposo que quere cruzar un río e non ten cartos para pagarlle ao barqueiro. Daquela, pactan trocar a pasaxe por tres verdades e así o astuto animal vaille dicindo unha obviedade tras outra, do tipo: 1ª verdade: “como o trigo non hai centeo”; 2ª: “non hai lúa que luza como o sol” e 3ª: “si a todos os pasas coma a min escusas bolsa para os cartos”) (Carré 1968:275: “O raposo e o barqueiro”)²². Igualmente podemos integrar neste conxunto a expresión *debiálle un día ao demo e funllo pagar hoxe* (verosímil implicación da pasaxe pertencente ao ciclo contístico de Brancaflor, na que se relata como, tras facer pauto co demo e tras un período de boa vida, chega o momento en que o coprotagonista masculino ten que cumprir o pactado e ir servir o demo un ano –na fraseoloxía aparece *día* no canto do *ano*, pero o valor de traballo

²⁰ Entran a formar parte de frases do tipo *calzar/poñerse as botas de sete leguas*. Un dos nosos alumnos, ao ser interrogado sobre que eran as botas de sete leguas díxonos: “creo que eran dun xigante ou algo así”. Veu demostrar que non coñecía o conto (ninguén na clase de 1º ESO sabía a ciencia certa de que ía o conto... chama a atención como se perde este acervo cultural nas novas xeracións); insistimos e preguntamos de novo, “e daquela, de que che soan esas botas?” E a resposta foi: “Ai, porque miña nai medía de neno ‘vas ter que poñer as botas de sete leguas’, cando quería que apurase” (nai coruñesa, criada en Limiñón, Carral, de onde son os avós). Para nós, o conto máis coñecido onde aparecen as botas é o de Pulgarcito, unha versión portuguesa titulada “O rapaz das botas de sete léguas” (Consiglieri 1999 [1910]:266-269).

²¹ *Vai com o rei nunha cesta polo río abaixo* (Vázquez Saco 2003:945, nº 45), *Está como o rei nunha cesta i-a cesta polo río abaixo* (Vázquez Saco 2003:945, nº 40), *Como o rei nun paxe polo río embaixo* (Paz 2003:133), *Vivir coma un rei na cesta* (Ferro 2006:263, epígrafe VIVIR BEN). Vid. López 2008:487, s.v. REI.

En canto ao folclore, de onde emanan os textos explícitos, é riquísimo e doadamente documentable. Poñamos algún exemplo: “As fillas do Zapateiro” (Carré 1968:58-59), onde a envexosa irmá bota aos príncipes acabados de nacer nunha bacía polo río embaixo e recólleos a familia do muíñeiro; en “Los dos niños abandonados” (Saco y Arce 1987:243-246), a malvada sogra manda os dous fillos do rei nun caixón polo río abaixo. Camino Noia refírese a este prototipo —onde se integran todas as variantes de meniños reais botados na cesta— e di que parece ser de orixe oriental (Noia 2003:202-208). Asimov, na súa eséxese da pasaxe bíblica de Moisés na cesta de xuncos, atribúe carácter lendario á historia e lembra mitos gregos e fábulas persas onde nenos abandonados se convirten logo en personaxes importantes (Asimov 1985:v. I, 116-117).

²² Ademais da frase *Cantar/dicir as verdades do barqueiro*, hai que incluír aquí as expresións irónicas *Si todos che fan como eu, barqueiro, excusas bolsa pró diñeiro* (Vázquez Saco 2003:932, nº 43), *Quédaste con Dios, barqueiro: si todos fan coma min, quédaste sin diñeiro* (Vázquez Saco 2003:931, nº 42).

O conto aparece xenerosamente documentado: “O raposo e o barqueiro” (Harguindey e Barrio 1994:55-56), “O raposo e o barqueiro” (Fingoy 1972:33-34: aquí é o barqueiro de Porto, o cal responde a unha tendencia documentada fóra de Galicia de dar a entender que o conto foi real e, consecuentemente, situar na xeografía local o río e o topónimo berce do barqueiro. Así sucede no artigo de Gutiérrez Macías (1990), referido o conto ao río Texo ao seu paso polo lugar de Talaván, na Alta Extremadura.

En “As tres verdades”, Noia (2003:97-98) di que a fonte deste conto está nunha fábula de Esopo; cita versións galegas e, salvo na de Pereiro, Palas de Rei, sempre é un raposo e un barqueiro. É moi posible que estes textos, fábulas e contos do barqueiro teñan orixe nun mito liminar, un tipo de mito que intenta explicar un paso, un tránsito, como o clásico e tan coñecido de Caronte e o río Estixia, entre distintos mundos ou dominios. A raposa do noso conto é astuta porque logra pasar sen diñeiro. Na mitoloxía grega tampouco Hércules pagara, valérase doutras mañas, bastou con torcerlle o bico ao barqueiro, din algunhas fontes (Graves 2004:504-505).

improbo non desexado ou calamitoso permanece)²³, a expresión *pintalo de verde*²⁴, o refrán *vale máis no monte fraco que gordo no cu do gato*²⁵, a frase *cambiar os ollos polo rabo*²⁶ e outras que aforramos mencionar para non estendernos en demasia.

3.2. Casos dubidosos

Queremos agora comentar unha serie de refráns que, aínda estando claro para nós que son implicación dun vello conto, presentan algunha variante que nos suscita dúbidas.

²³ A frase documéntase en Pereda (1953, s.v. *demo*). Hai unha variante en Ferro (1997:220) e en Llópiz (Ferro e Veiga 2006:283, nº159).

O pauto co demo aparece nalgunhas variantes de “Blancaflor (a filla do demo)” nas versións galegas por nós chamadas Monfero-T e Monfero-V. Nesta última, o pauto de servirle un ano ao demo, chega mesmo a selarse con sangue (Soto e González 2002:436). Tamén hai pauto en “Blancaflor” (Camarena 1995:85-95): “Pero al cumplir los cinco años, tienes que entregarte al Castillo de Irás y No volverás” (Camarena, 1995:85).

²⁴ A frase é sinónima destoutra: *Agora bóttalle un can ao rabo!*

O conto, máis ben unha “chuscada”, documéntámolo en Fingoy (1972:161-162): “O portugués, o francés, o galego e o demo”; hai que pedirle ao demo algo imposible e só o logra o galego: “Pero, ao fin, sale o galego, e tira un ‘cuesco’, e dille: *–Píntame ese de azul*. E logo contestoulle o demo: *–¡E cómo cho hei de pintar si xa escapóu!*”

Un amigo noso lugués contounos unha variante coa color verde: “Xúntanse no inferno un francés, un inglés, un alemán e mais un galego. O demo quiere medir o seu enxeño, de xeito que aquel dos tres que sexa quen de propoñerlle unha proba imposible de cumprir, quedará libre do inferno. O inglés, despois de pensar un anaco, decide que poñer unha montaña boca abaixo é algo que o demo non poderá facer. Pero o demo colle unha ben grande e nun tris chántaa boca abaixo. Daquela, di o francés: *–Iso quiere dicir que tes bos músculos, pero a verdadeira obra de Deus ti non a podes cambiar: non poderías facer que os ríos corran para arriba*. Talmente. O demo agarraba o Nilo e, coma se fose a cousa máis doada, facíao fluír en sentido contrario. Entón, di o alemán: *–Montañas, ríos, pequeneces, pero a verdadeira obra de Deus ti non a podes cambiar: ti non poderías trocar o movemento dos astros*. Meu dito, meu feito: o demo agarraba o sol e poñíao a dar voltas en sentido contrario nun ai. E así tocoulle ao galego: *–Pois eu sei unha cousa que ti nin ninguén, con Deus ou sen Deus, se pode facer: –Que cousa é esa? –Quixo saber o demo.–Botar un peido, agarralo e pintalo de verde.*”

O conto entronca co tema tan frecuente na Europa tradicional, campesiña e mariñeira, de enganar o demo, ben sexa o astuto labrego, ben a súa muller. Sospeitamos que a frase castelá *haz de ese caldo tajadas* pode responder a un texto folclórico paralelo.

Se temos presente unha variante do tema moi estendida por Europa, que consiste en que a muller vence o demo pedíndolle que modifique un pelo seu (que poña dereito un pelo da cabeza ou do sobaco) e o emparellamos con esta variante da cor verde, podemos formular a hipótese de que a coñecida frase galega *pintar a cana verde* se refire a cana, ‘pelo’. Unha das acepcións desa frase é, precisamente, *facer unha trasnada*.

²⁵ *Mays che val fraco no mato, ca non gordo na boca do rato* [mala lectura ou mala interpretación por gato] (Sobreira 1787-1805, s. v. Mato, en Santamarina 2003); *Val máis fraco un garabato que gordo no papo do gato* (Vázquez Saco 2003:393, nº 9825). No folclore contístico, Harguindey e Barrio (1994:65): “O rato do monte e o da casa”.

²⁶ *Cambiache os ollos polo rabo* (Vázquez Saco 2003: 947, nº99), *Cambiar os ollos polo rabo, como a teipa* (Vázquez Saco 2003:951, nº235; na variante nº 236 Vázquez Saco cita a H. Núñez: El trueque del topo; por la cola los ojos), *Troca-los ollos polo rabo como a tiopa* (Vázquez Saco 2003:952, nº 237).

En canto ao folclore contístico, esta fábula é moi común. Documentámola, por exemplo, en Ézaro entre a toupa e o sapo (Quintáns 1993:143); intégraa na súa novela o coruñés W. Fernández Flórez: *Todo el mundo sabe que el topo es un animal vanidoso, de una vanidad extraña que no busca la exhibición, pero que se complace en su intimidad secreta. Los aldeanos lo creen enamorado de adornos, y simple. Cuentan de él que se dejó engañar por la rana, en los tiempos en que la rana poseía rabo y se dio maña a cambiárselo al topo por los ojos* (Fernández 1997:78); recóllea Braga, na “Lenda do sapo e da toupeira” (Braga 2002, v II:316).

Trátase desa serie xa estudada por Ferro Ruibal (2004) que ten como núcleo común unha estrutura comparativa entre dous termos: A, un ou varios meses con certos atributos positivos (*maio pardo, xuño claro* ou *un torbón de abril*) e B, un carro (con ouro / mais bois / mais mulas/ e o que vai nel etc.). Como o texto base da implicación está suficientemente documentado, non podemos dudar, en principio, da relación entre conto-refrán, pero percibimos que hai variantes de refrán autónomas, verosimilmente producidas pola desmotivación, por perda do fío condutor, ou xa por descoñecemento do vello conto popular por parte do falante que as xera. De tal xeito que nos atreveríamos a falar de implicación recorrente, xa que do hipertexto (poñamos por caso, o texto do relato máis longo que coñecemos) pasamos ao texto R (as variantes longas do refrán) e de aí, por implicación recorrente, ao ‘refrán autónomo’ (as variantes desmotivadas do conto que, por tal razón, nos poden facer dudar do sentido real da implicación). Así, como exemplo de hipertexto teríamos as versións do conto recollidas por Gumersindo Placer (reproducidas en Ferro 2004:75, nota 25) ou a versión de Fingoy (1972)²⁷. Como variantes longas do refrán serven aquelas que presentan indicadores de diálogo pola presenza do interlocutor: *Con xaneiro xeadeiro, febreiro nevareiro, marzo sollarzo, abril mollado, maio pardo, san Juan claro valen máis que tus mulas y tu carro* (Ferro 2004:76, nota 26), ou aquelas con artigo determinado: *...valen máis cá mula e o carro*. Como exemplo de variantes autónomas valerían, dunha banda, aquelas que presentan artigo indeterminado: *Abril mollado; Maio pardo e San Xoán craro, valen un carro d’ouro cargado* (Lence 2000:63) e, doutra, as que teñen no segundo termo o carro do rei David²⁸.

²⁷ En Fingoy (1972:13-14), lemos: *Xaneiro rabioso,/ febreiro amoroso,/ marzo ventoso i algo chuvioso,/ abril das augas,/ maio pardo./ San Xuan e Santiago claros./ valen máis que o coche i os cabalos* (resposta do labrego ao rei, que lles pregunta aos seus convidados canto valería un coche con dous cabalos de ouro macizo; o relato entra na alínea dos Contos Sentenciosos)

²⁸ O conto parece moi vello porque xerou variantes pseudoautóctonas nas que a sabia resposta sempre vale máis a obra natural que a artificial, sexa un carro sexa o metal labrado sae da boca dun paisano galego. Non obstante, nós reafirmámonos na opinión de G. Placer, a orixe certamente parece oriental, xa que relembra moito a lenda de Buda que deixa o pazo e riquezas e vai na procura do saber. É máis, parece que estamos diante dun vello mito (Deus=rei maniféstase=interroga aos homes). O conto é paralelo a aqueloutro onde un rei lle pregunta a un vasalo canto cre que vale el (o rei) e o vasalo respóndelle con enxeño que nunca máis de 30 moedas, as que valeu Noso Señor (este tema atopámolo, por exemplo, en “Xan sen coidados”, Harguindey e Barrio 1994:157-158).

Documentamos unha variante máis do conto en Lence Santar: “Un gran señor iba por un camiño cun carro carregado. Un labrego preguntou-lle: –¿E que leva aí, aí señor?. –Un carro de oro. –Levará, señor, levará; pro mire: *Xaneiro, xeadeiro; Marzo, venteiro; Abril, chuvieiro; Maio, pardo, e San Xoán, craro, vale-lle máis que o diñeiro do carro*” (Lence 2000:110).

O refrán aparece no dominio do inglés, o cal non implica un refrán latino común (como apunta Ana Vidal 2003:101), senón máis ben a difusión dese conto por Europa. Tamén en terras de fala inglesa (Irlanda) se documenta a frase ‘carro do rei David’ para a constelación do carro, o setestrello galego (‘chariot de David’ en francés, carro de Arturo entre os bretóns, carro de Wotan ou Odín entre os viquingos). É moi posible que ese dato folclórico interviñese na xénese da variante de refrán co carro do rei David, dándose aí unha interferencia doutro material folclórico. En calquera caso, tampouco debemos perder de vista o forte valor simbólico (e histórico) do carro e do carro de ouro, carro solar (na Biblia, é un atributo de Deus: *carro e cabalos de Israel*, L.II Reis, 2: 12; 13; 14) (Florus fala dun *carpentum* de prata do rei Brituitus, citado por T. Braga 2002:v. I, 154 en nota).

Vexamos agora novos casos dubidosos: o refrán *Cando fores ao consello coida do teu negocio e non coides do alleo*, que aparece como remate do conto “O pucho vermello” (Ventín 2007:364) é unha implicación dese conto ou é o conto a explicitación do refrán preexistente? Verosimilmente o primeiro, porque o conto é moi antigo; tanto, que aparece no ‘Roman du Renard’ e tómao T. Braga como texto base de onde proviría outro coñecido refrán (port. *Da pele alheia grande correia*, gal. *De coiro alleo, boas piallas*, cast. *De cuero ajeno, correas largas*)²⁹.

En galego chegou este episodio en forma de conto popular, pero hai un elemento a maiores (o lobo dálle queixas da raposa ao león e esta, sabedora, víngase) que produce un desprazamento do tema. Xa non prima o abuso que se fai do alleo, a lección é outra: cada un debe ocuparse do seu e deixar o dos outros³⁰.

Tamén nos produce certa dúbida o refrán galego *O ferreiro da maldición, cando ten ferro, non ten carbón, e cando ten todo, non ten devazón*³¹. Todo parece indicar que deriva por implicación dun conto popular moi estendido no ámbito iberoamericano; a dúbida nace do feito de que só unha das variantes, a portuguesa, explicita o refrán³². Doutra banda, quizais iso explique que documentemos o refrán unicamente entre nós e non no dominio das outras linguas da península ibérica³³.

Respecto ao refrán *Amigos, mesmo no inferno* e a súa posible relación co conto “Un amigo no inferno”³⁴, case que nos inclinamos a pensar que o conto se fai con independencia do aforismo. Sendo como é un refrán tan coñecido en España, se a orixe estivese nese conto, esperaríamos atopar variantes no folclore do resto da península.

²⁹ Braga 2002: 23, v.II, di que ese adaxio é un *proveio de um episódio* do ‘Roman du Renard’, como o conta Fleury de Bellingen: “O Leão achando-se aflito com uma grande febre mandou chamar a Raposa para saber se no seu conselho poderia ter remédio a sua doença; a Raposa fingindo de médico lhe disse: Que para a sua cura precisava cingir os rins com uma larga cintura tirada de fresco da pele de um Lobo. Seguindo esta receita o Leão doente mandou chamar um Lobo, a quem a Raposa cortou ao largo do corpo uma comprida e larga correia. O Lobo com as dores uivava desesperado: *Ah, Senhora Raposa, da pele que não é vossa tirais correia larga*”.

³⁰ En Harguindey e Barrio (1994:35-36) o conto “O tío das calzas vermellas” remata cunha variante do refrán: *–¡Tío das calzas vermellas, conte as súas e deixe as alleas!* A proliferación de variantes é tan normal na transmisión oral dos contos que non o podemos valorar nin a favor nin en contra da antigüidade do refrán.

³¹ Buján (2003:270, nº 2218), aí lese *forreiro* pero obviamente é *ferreiro*; o refrán serve de base á frase comparativa, “Como o ferreiro da maldición, que cando ten forro [mala lectura por *ferro*] non ten carbón” (Eladio Rodríguez 1958-1961, s.v. *ferreiro*).

³² “O ferreiro da maldición”, en Consiglieri (1999 [1910]:256-258) e Viegas (1955:283-285): “Era uma vez um ferreiro casado e tinha muitos filhos. *Vivia muito pobre, e chamavam-lhe o ferreiro da maldição, que, quando tinha ferro, não tinha carvão...*”

Noia (2003:165, en nota) di que é un conto moi estendido pola Península e Latinoamérica.

³³ Aínda que nunha das variantes hispanas aparece a maldición enmascarada nun eufemismo: “En cierto lugar había un herrero que tenía poco trabajo y, claro, en su casa lo pasaban mal. Un día, se le ocurrió decir: *–*Mecachis en la mar*, daría mi alma al Diablo con tal de tener hierro para trabajar tres años...” (“Marconxan”, en Prada 1998:105).

³⁴ A variante *Amigos, mesmo no inferno* é da nosa nai, valdeorresa. Ferro (1997:222) recolle *Hai que ter amigos astra no inferno*; castelán: *Bueno es tener amigos, aunque sea en el infierno*.

“Un amigo no inferno” aparece en Noia (2003:232-233); remata con estas palabras: “–Bueno, pois váleme un amigo no inferno. Foi o que me salvou.”

Un novo caso dubidoso é o da frase *Ninguén diga desta auga non beberei*, que se nos presenta como unha posible implicación do conto “Desta i-auga non beberei” (Ventín 2007)³⁵. A semántica parece axudar, xa que é raro que, en orixe, alguén diga esa frase se non hai algo detrás, mais tamén é verdade que o sentido común neste caso máis ca unha proba é unha apreciación.

3.3. Casos difíciles

Trataremos agora os casos difíciles de dilucidar. Presentamos dous: un é *por arte de birlibirloque* e o outro *ser cuspidio/cuspidiño [a alguén]*. Para empezar, parece haber serias dúbidas sobre a enxebreza da voz *birlibirloque* no dominio do galego. Nin a recolle como forma normativa o VOLGA nin o dicionario da Real Academia Galega (1997) nin o Dicionario coordinado por Feixó Cid (2007). Nós discrepamos desta ausencia por varias razóns: porque aparece profusamente documentado noutros dicionarios galegos, porque figura na obra de prestixiosos autores como Otero Pedrayo, porque existe en galego *berloques* como voz común³⁶ e *Birloque* aparece na microtoponimia coruñesa (hoxe barrio e na xeración anterior á nosa, aldea próxima á cidade, pertencente á parroquia de S. Cristovo das Viñas) e, sobre todo, porque a fórmula, con variantes distintas pero próximas, non é privativa do castelán, senón que é relativamente común na Romanía e, dato importante, entra a formar parte nuclear dun conto folclórico portugués, conto que, doutra banda, presenta motivos universais. Nese conto, “Os berliques-berloques” (Viale 1980), o demo dálle ao protagonista como talismán máxico estes berliques-berloques, “Quando queiras destruír ou matar alguém, que esteja longe, basta que digas: ‘Berliques-berloques’, vão a tal lugar, matem e destrúan tudo” (Viale 1980:156)³⁷. Se a hipótese que mantemos é boa, enténdese ben que do uso no conto se pase ao uso na fraseoloxía. A primeira acepción sería esta: *por artes de berliques e berloques*, ‘por artes diabólicas’, que é a que figura nos dicionarios de portugués (Almeida e Sampaio 1975). Reforza a nosa idea o feito de que en italiano *berlicche* é o nome popular festivo para o demo; *far berlicche e berlocche* significa ser voluble, faltar á palabra, unha acepción posiblemente secundaria a partir da idea do que está e non está, aparece e desaparece como por arte de birlibirloque.

³⁵ Conta como un malvado desagradecido, á ida defeca na pucharca e pola súa mala cabeza esquece alí algo importante e ten que regresar. Esgarece coa sede e non lle queda outra senón beber onde antes defecara. O conto remata: “e pra eixemplo de vindeiros sentenciou: –*Ninguén diga: desta i-auga non beberei...*” (Ventín 2007:380).

³⁶ *Arte de birlibirloque* (Real Academia Galega 1913-28, s.v. *birlibirloque*), *Arte de birlíqui-birloque* (Rodríguez 1863, s.v. *birlíqui-birloque*), *Arte de birlíqui birloque* (Valladares 1884, s.v. *birlíqui birloque*). Como voz común, *Berloques*, ‘adornos ou pequenas xoias que colgan’, aparece en Carré (1928-31) e Ibáñez (1956) (probablemente da mesma familia semántica que os *berloques* documenta A. Otero (Santamarina 2003) a voz *birlico*, ‘ringorrango, adorno...’ e o verbo *birlicar*). Etimoloxicamente andará acertado Corominas na orixe onomatopeica, talvez polo son que fan estes *berliques-berloques* ao tintinar. En Otero Pedrayo (1960:163), rexistramos *arte de birlibirloque* e nas cantigas do pobo aparece unha variante, *arte de birloque* (Blanco 1992 [1864]:187).

³⁷ Máis adiante, di que o home chegou a casa cos berloques –xa como voz común. En “La pata del camero” (Camarena 1995:579-581) encontramos de novo o motivo do home pobre que chega aos infernos e consegue do propio demo un obxecto máxico que causa a súa riqueza, aquí un anel, non hai berliques-berloques. T. Braga (2002:V. II, 330) ofrece unha curiosa e imaxinativa etimoloxía para *Arte de Berliques*: fáino derivar de *Artes merlínicas*.

A última e discutible hipótese versa sobre a frase *ser cuspido/cuspidiño [a alguén]*. En opinión dalgúns, a frase xerárase a partir da idea de que un pouco de cuspe é igual a outro pouco de cuspe. É unha opción, evidentemente. En opinión doutros, a frase prodúcese por deturpación da forma *esculpido* (sería un caso de falsa etimoloxía popular). Esta segunda hipótese non se sostén. Hai varios contraargumentos: a) a frase que nos ocupa é universal no dominio do galego; b) se fose certa, deberíamos documentar en Galicia a variante co verbo *esculpir*; c) a presenza documentada dunha variante con outro verbo, *ser cagado/cagadiño* afástanos da semántica de *esculpir* e aproxímanos ao campo nocional dos procesos corporais ricos en orixinar fraseoloxía; d) a mesma imaxe fraseolóxica dáse noutras linguas atlántico-indoeuropeas, á parte do portugués, como o inglés e o francés. Está claro que a hipótese de explicar a frase como falsa etimoloxía popular é unha hipercorrección culta, un caso máis de hipercultismo³⁸.

Nós sostemos que na xénese desa unidade fraseolóxica volve intervir o folclore. Quizais, iso si, a implicación sexa opaca porque o cuspe ten un valor curativo, real, entra a formar parte de ritos curativos³⁹ e esa realidade pode ser primeira, anterior aos relatos folclóricos en que *cuspir* cobra un valor creador: *cuspir*, neses textos, é sinónimo de *crear* e ese valor –deducible, insistimos, deses textos folclóricos– parécenos digno de ser tido en conta para entender mellor que un ser humano *sexa cuspido* (creado igual) *a outro*. Vexamos algún exemplo: nun conto moi difundido por toda Europa, o xa citado de Brancaflor, esta cospe, na maioría das versións galegas que coñecemos, para crear unha voz-réplica exacta de si mesma (Carré 1968:43-49, 49-54. Na área do castelán hai cuspe en Camarena 1995:85-95)⁴⁰.

4. Conclusións

Se cada palabra é un mundo, como dicían os neogramáticos, tamén cada frase é potencialmente un mundo de intertextualidade, de interrelacións, de ricas asociacións

³⁸ Son varios os autores portugueses ou brasileiros que teñen elucubrado sobre a “corruptela” da expresión *cuspidos e (es)carrados* común en portugués (“escarrado” e “cuspidos” son voces portuguesas sinónimas). Como exemplos de elucubracións, citemos “cuspidos e carrados” como corruptela de “esculpido em Carrara” (<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080523101827AAi7yd6>); outros traen “cuspidos e escarrados” de “insculpido e encarnado”, pensando sempre que o pobo oe mal e comprende peor (<http://vestibular.uol.com.br/ultnot/resumos/ult2772u42.jhtm>). Ideas semellantes poden consultarse en Carvalho Costa (1982:volume I, tomo III, 196. Agradecemos a X. Ferro esta información).

En inglés, *To be the dead spit of someone* e *To be the spitting image of somebody* significan ‘ser a imaxe cuspidos de alguén, ser cuspidos a alguén’ e, no Reino Unido, os monecos da televisión paralelos a aqueles que actuaban nas españolas Noticias del guiñol eran chamados spit image (imaxe cuspidos). En francés dise *C’est son père tout craché* onde nós dicimos *É cuspidos ó pai*.

³⁹ O valor curativo do cuspe xa aparece na Biblia (Xesús colle barro e cospe para curar un cego en Xoán 9, 6 e volve tocar co seu cuspe a lingua dun xordomudo en Marcos 7, 33). Quizais sexa importante subliñar que esa pasaxe da curación do cego vén sendo frecuentemente interpretada como un nacemento a unha nova vida e, xa que logo, relacionada coa pasaxe da creación do home con barro da terra e alento do Creador (*lembra que me formaches co barro*, dille Xob a Deus en Xob 10, 9). Alento e cuspe andan xuntos nos ritos curativos populares e, neste sentido, sabemos que “Hay también personas, a las que en España llaman ensalmadores, que curan con la saliva y el aliento” (Mariño 1985:v.II, 39).

⁴⁰ Hai outro conto, onde Deus, san Pedro e o demo cospen nas augas do mar creando así, respectivamente, o linguado, o peixe-globo e as medusas (Prada 1998:36, “El origen de las medusas”, conto de Islandia).

culturais e míticas; un mundo semi-perdido, unha especie de paraíso perdido (os contos) que con frecuencia só a través da frase podemos recuperar. Non nos podemos permitir o luxo de desprezar nin unha soa frase popular porque pode acochar un tesouro.

Este aspecto da fraseoloxía, o estudo da súa orixe e a súa interrelación coas distintas formas da literatura popular, é un campo aberto de traballo. Non está esgotado. É un fio que se tende ao vento propicio que trae o futuro próximo.

5. Referencias bibliográficas

- ADRIÃO, José Maria (1928-29): “Retalhos de um adagiário”, en *Revista Lusitana* 27, Lisboa, 198-242.
- ALEMÁN, Mateo (1987 [1604]): *Segunda parte de la vida de Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana*. Edición de José M^a Micó. Madrid: Cátedra.
- ALFONSO X, EL SABIO (1986): *Cantigas de Santa María*. Mettmann, Walter, ed. Madrid: Castalia.
- ALMEIDA, J.; SAMPAIO, A. (1975): *Dicionário da língua portuguesa*. Porto: Porto editora, 5^a ed.
- ÁLVAREZ, R.; VILAVEDRA, D. (eds.) (1999): *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- ASENSIO GARCÍA, J. (2004): *Cuentos riojanos de tradición oral*. Logroño: Los Libros del Rayo.
- ASIMOV, Isaac (1985): *Guía de la Biblia*. Barcelona: Laia. 2 volumes.
- BABARRO FERNÁNDEZ, X. (1993): *Textos dialectais (do galego de Asturias)*. Tese de Doutoramento sen publicar, Universidade de Santiago. Citado pola edición electrónica no Tesouro Informatizado da Lingua Galega (TILG), <http://www4.usc.es/TILG/> [Data de consulta: 10/03/2009]
- BLANCO, D. (1992): *A poesía popular en Galicia. 1745-1885*. Vigo: Xerais.
- (1999): “Do refrán á cantiga”, en ÁLVAREZ Rosario; VILAVEDRA, Dolores (eds.): *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. Tomo II, 203-233.
- BRAGA, Teófilo (2002 [1883]): *Contos Tradicionais do Povo Português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 2 volumes.
- BUJÁN OTERO, Patricia; FERRO RUIBAL, Xesús; PAZ ROCA, M^a Carmen; RODRÍGUEZ AÑÓN, Marta; VIDAL CASTIÑEIRA, Ana (2003): “Refraneiro do Seminario de Santiago (1947-1958)”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 4, 173-343.
- CACHO BLECUA, J. M.; LACARRA, M^a. J. (eds.) (1984): *Calila e Dimna*. Madrid: Castalia.
- CALVINO, Italo (1979): *Fiabe italiane*. Torino: Einaudi. 2 volumes.
- CAMARENA, J.; CHEVALIER, M. (1995): *Catálogo Tipológico del cuento folklórico español*. Madrid: Gredos.
- CARBALLO CALERO, R. (1979): *Estudios rosalianos*. Vigo: Galaxia.

- CARVALHO COSTA, Alexandre De (1982): *Gente de Portugal. Sua linguagem, seus costumes*. Portalegre: Assembleia Distrital de Portalegre. 4 volumes.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1928-31): *Diccionario Galego-Castelán*. A Cruña: Lar. Citado pola edición en SANTAMARINA, A. (ed.) (2003).
- CARRÉ ALVARELLOS, Lois (1968): *Contos populares da Galiza*. Porto: Museu de Etnografía e História. Junta Distrital do Porto.
- CENTRO DE ESTUDOS FINGOY (1972): *Contos populares da provincia de Lugo*. Vigo: Galaxia.
- COELHO, Adolfo (1985): *Contos Populares Portugueses*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CONSIGLIERI PEDROSO, Zophimo (1999 [1910]): *Contos populares portugueses*. Lisboa: Vega, 6ª ed.
- CORREAS, Gonzalo (1967 [1627]): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Edición de Louis Combet. Burdeos: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux.
- DUARTE, Don (1982 [1438]): *Leal Conselheiro*. Edición de João Morais Barbosa. Vila da Maia: Imprensa Nacional.
- FEIXÓ CID, X. (coord.) (2007): *Diccionario fraseolóxico século XXI castelán/galego e de correspondencias galego/castelán*. Vigo: Cumio-Galaxia.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. (1997): *El bosque animado*. Madrid: Espasa-Calpe.
- FERNÁNDEZ ROCA, X. A.; MARTÍNEZ LÓPEZ, Mª. J. (coords.) (2002): *Vir Bonus Docendi Peritus. Homenaxe a José Pérez Riesco*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- FERRO RUIBAL, X. (1997): “Deus e mailo demo no refraneiro galego”, en *Paremia* 6, 208-222.
- (2004): “Explicitación e implicitación fraseolóxica: notas galegas”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 6, 57-80.
- (2006): “Locucións comparativas ou elativas galegas”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 8, 179-264.
- FERRO RUIBAL, X.; VEIGA NOVOA, C. (2006): “*Paremiás selectas*. Un manuscrito bonaerense (1956) de Vicente Llópez Méndez”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 8, 265-315.
- GRAVES, R. (2004): *Los mitos griegos*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- GUTIÉRREZ MACÍAS, Valeriano (1990): “Verdades como puños: Las del Barquero de Talaván”, en *Revista de Folklore* 115, 35-36. Versión electrónica en <http://www.funjdiaz.net/folklore/index.cfm>. [Data de consulta: 18/04/2009]
- HARGUINDEY, H.; BARRIO, M. (1994): *Antoloxía do conto popular galego*. Vigo: Galaxia.
- HARO CORTÉS, Marta (ed. lit.) (2007 [1493]): *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*. Colección Parnaseo. Valencia: PUV (Publicacions Universitat de València).
- IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, J. (1956): *Diccionario Galego da Rima e Galego-Castelán*. Madrid. Citado pola edición en SANTAMARINA, A. (ed.) (2003).

- LAMELA VILLARAVID, C.; PARGA VALIÑA, M. (1998): *A cultura popular de tradición oral nos centros da terceira idade*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- LENCE SANTAR, E. (2000 [1938]): *Etnografía mindoniense*. Edición de A. Requeixo. Santiago de Compostela: Follas Novas.
- LÓPEZ TABOADA, C.; SOTO ARIAS, M^a. R. (1995): *Así falan os galegos. Fraseoloxía da lingua galega*. A Coruña: Galinova.
- (2008): *Diccionario de Fraseoloxía Galega*. Vigo: Xerais.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1985): *La medicina popular interpretada*. Vigo: Xerais.
- MOKIENKO, V. (2000): *Fraseoloxía eslava*. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro-Xunta de Galicia.
- NOIA CAMPOS, M^a. C. (2003): *Contos galegos de tradición oral*. Vigo: Nigra Trea.
- OTERO PEDRAYO, R. (1960): *O señorito da Reboraina*. Vigo: Galaxia.
- PAZ ROCA, M^a. C. (2003): “Aportazón ao refraneiro. Coleición de refrás recollidos da tradición oral por Lois Carré (1898-1965)”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 4, 129-141.
- PEREDA ÁLVAREZ, José María (1953): “Aportaciones léxicas y folklóricas al estudio de la lengua gallega”, en *Douro Litoral VII-VIII*, 19-52. Citado pola edición de Antón Santamarina (ed.) (2003).
- PINEDA, Juan de (1963-1964 [1589]): *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*. Edición de Juan Meseguer Fernández. Madrid: Atlas. Citado pola versión electrónica da REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en liña]. *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es> / [Data de consulta: 27/03/2009].
- PRADA SAMPER, J. M. de (1998): *Las mil caras del Diablo*. Barcelona: Juventud.
- QUINTÁNS SUÁREZ, M. (1993): *Antoloxía de contos populares de Galicia*. Noia: Tambre.
- (1994): *Anuario de tradicións galegas*. Noia: Tambre.
- REAL ACADEMIA GALEGA (1913-28): *Diccionario gallego-castellano*. Coruña: Roel.
- (1997): *Diccionario da Real Academia Galega*. Vigo: Galaxia-Xerais.
- RIELO CARBALLO, N. (1976): *Escolma de Carballo*. Vigo: Castrelos.
- RODRÍGUEZ, F. J. (1863): *Diccionario Gallego-Castellano*. Coruña: Mariano M. y Sancho.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. (1958-1961): *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*. Vigo: Galaxia.
- SACO y ARCE, J. A. (1987): *Literatura popular de Galicia*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense.
- SAMPEDRO y FOLGAR, Casto (1982): *Cancionero Musical de Galicia*. A Coruña: Fundación ‘Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa’.
- SANTAMARINA, A. (ed.) (2003): *Diccionario de diccionarios*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- SOTO ARIAS, M^a. R.; GONZÁLEZ GARCÍA, L. (2002): “Brancaflor en Galicia”, en FERNÁNDEZ, X. Á.; MARTÍNEZ LÓPEZ, M. J. (coords.): *Vir Bonus*

- Docendi Peritus. Homenaxe a José Pérez Riesco*. A Coruña: Universidade da Coruña, 433-449.
- SOTO ARIAS, M^a. R. (2003): “Achegas a un dicionario de refráns”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 3, 1-131. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- VALERA, Juan (1896 [2002]): *Cuentos y chascarrillos andaluces*. Edición dixital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/> [Data de consulta : 23/04/2009]
- VALLADARES NÚÑEZ, M. (1884): *Diccionario Gallego-Castellano*. Santiago: Seminario Conciliar Central.
- VÁZQUEZ, L. (2003): “Refranero gallego. Colección hecha por el P. Gumersindo Placer López”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 4, 143-171.
- VÁZQUEZ SACO, F. (2003): “Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral”, en *Cadernos de fraseoloxía galega* 5. Edición de BELOSO GÓMEZ, J.; BUJÁN OTERO, P.; FERRO RUIBAL, X.; PAZ ROCA, C. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- VENTÍN DURÁN, J. A. (2007): “Fraseoloxía de Moscoso e outros materiais de tradición oral”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega*. Anexo 1. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- VIALE MOUTINHO, José (s. a. [1980]): *Contos populares Portugueses. Antologia*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- VIDAL CASTIÑEIRA, A. (2003): “Aproximación ó ‘mínimo paremiolóxico’ galego. Unha proposta didáctica”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 4, 79-116. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- VIEGAS GUERREIRO, M. (1955): *Contos populares portugueses*. Lisboa: Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, Gabinete de Etnografía.

Referencias electrónicas:

- <http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080523101827AAi7yd6> [Data de consulta: 15/04/2009]
- <http://vestibular.uol.com.br/ultnot/resumos/ult2772u42.jhtm> [Data de consulta: 22/03/2009]

