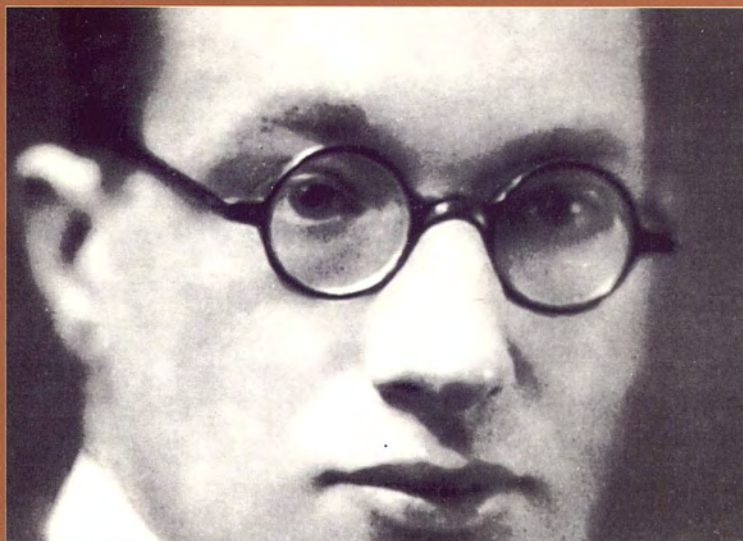


ACTAS DO
SIMPOSIO INTERNACIONAL
DE ANTROPOLOXÍA



In memoriam
Fermín Bouza-Brey



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

R. DEZAS

CCG
1994
60

ACTAS DO SIMPOSIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOXÍA

In memoriam
Fermín Bouza-Brey

Folklore
Etnografía
Literatura oral



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

Ponencia de Antropoloxía Cultural

EDITA:

© Consello da Cultura Galega

ISBN: 84-87172-85-7

D.L.: VG-57-94

MAQUETACIÓN: DINATEX

IMPRIME: Gráficas Pomba. Vigo

ACTAS DO SIMPOSIO DE
ANTROPOLOXÍA
«In memoriam Fermín Bouza Brey»

Santiago de Compostela, 10, 11 e 12 de setembro de 1992

Comisión organizadora:

Presidente: Antonio Fraguas Fraguas

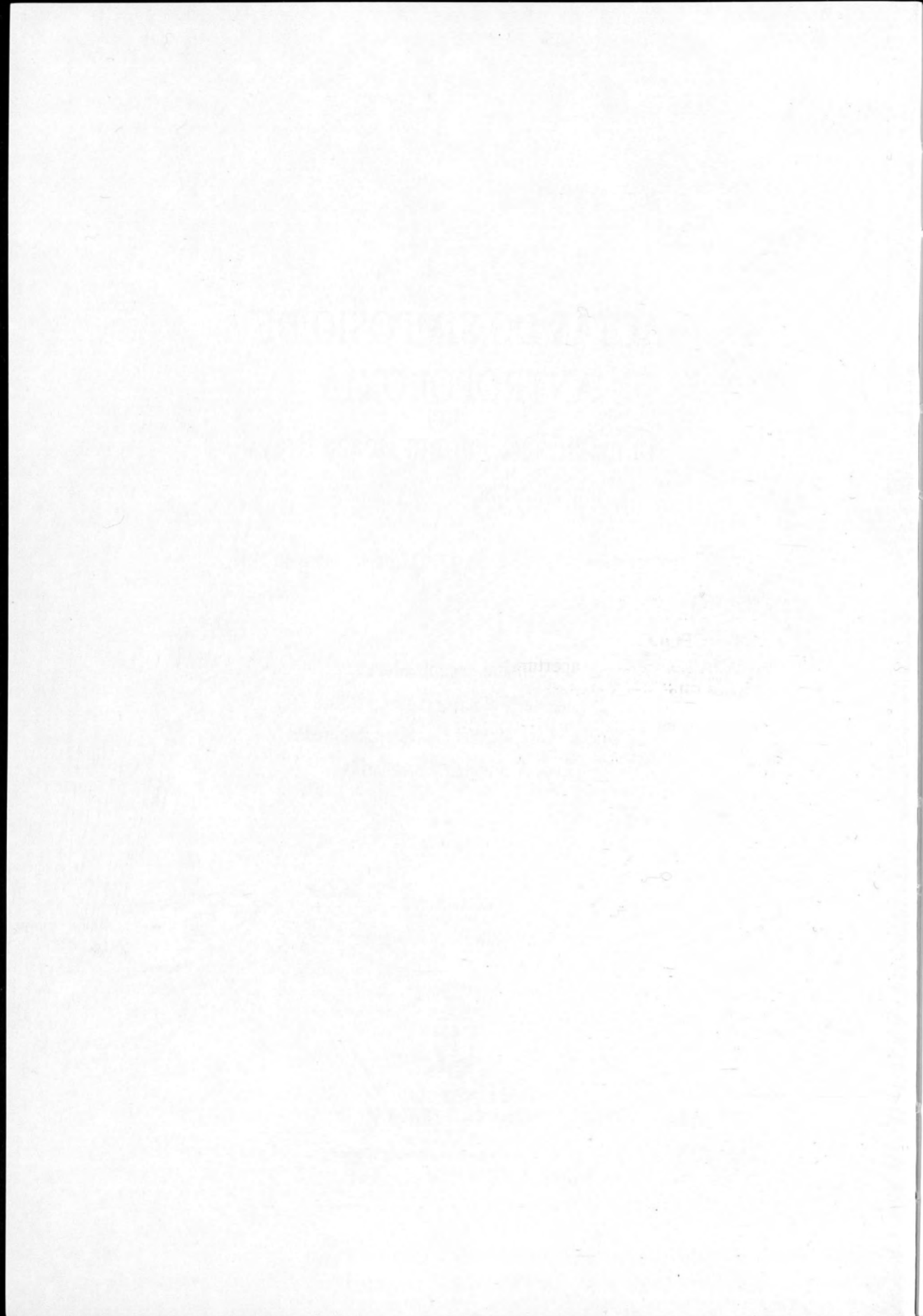
Vocais: Xosé Manuel González Reboredo

Xosé A. Fidalgo Santamariña



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

Ponencia de Antropoloxía Cultural



ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA	7
A ANTROPOLOXÍA CULTURAL NOS ESTUDIOS DE GALICIA (Discurso de apertura) Por Xosé Filgueira Valverde	9
DON FERMÍN BOUZA BREY TRILLO DE FIGUEROA Por Antonio Fraguas Fraguas	15
FERMÍN BOUZA-BREY ETNÓGRAFO E FOLKLORISTA Por Xosé M. González Reboredo	25
CULTURA E EXPERIENCIA HUMANA NA ANTROPOLOXÍA ROMÁNTICA DE GALICIA Por Xaquín Rodríguez Campos	41
A ETNOGRAFÍA NA OBRA DE F. BOUZA BREY: UN PASADO CON FUTURO Por J. M. Vázquez Varela	49
BOUZA BREY E O ENTROIDO Por Xosé R. Mariño Ferro	57
BOUZA-BREY E A OFIOLATRÍA EN GALICIA Por Manuel Mandianes e Fina María Antón Hurtado	67
OS NOMES DA FOLLA DO PIÑEIRO NO CONCELLO DE ROIS. Achegamento escolar á obra de Fermín Bouza-Brey Por Clodio González Pérez	177

«SARMIENTO DE GAMBOA, NAVEGANTE GALEGO. UNHA HISTORIA-ENQUISA ANTROPOLÓXICA» Por Xosé Filgueira Valverde	91
INSTITUCIÓN ANTROPOLÓXICAS EN GALICIA Por Xosé Fuentes Alende	99
LA ANTROPOLOGÍA GERMANA Por R. Valdés del Toro	107
EL MUNDO FOLK EN LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS Por Claudio Esteva Fabregat	125
SETENTA AÑOS DE ANTROPOLOGÍA CULTURAL EN EL PAÍS VASCO (1920-1990): LA ESCUELA ETNOGRÁFICA DE JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN Por Gurutzi Arregi Azpeitia	151
LA TRADICIÓN ORAL. UN ENSAYO SOBRE LA CONFUSIÓN ENTRE TEXTOS Y PROCESOS Por Honorio M. Velasco	165
SOBRE LAS DEFINICIONES DE FOLKLORE: VIEJOS CONDICIONAMIENTOS Y NUEVOS ENFOQUES Por Luis Díaz Viana	179
LE SYSTÈME AGRAIRE ATLANTIQUE EN FRANCE AU XIX ^e SIÈCLE: DEFINITIONS E HYPOTHÈSES Por Jean René Trochet	189
LA LEYENDA DEL COMTE ARNAU: TRADICIÓN ORAL Y TRADICIÓN ESCRITA Por JOAN PRAT	203
LE SAINT ET LE SERPENT, LÉGENDE DE PÈLERIN D'AUXERRE, EN PUYSAYE Por Denise Glück	217
TÉCNICAS NARRATIVAS DEL CUENTO POPULAR GALLEGO Por Alicia Ramos	229
CONTOS POPULARES DE TRADICIÓN ORAL RECOLLIDOS EN GALICIA: ESTRUCTURA E SENTIDO Por Xosé Antón Fidalgo Santamariña	243
DE LA COPLA AL CONTENIDO: ANÁLISIS CONTEXTUAL DE LA NARRATIVA POPULAR GALLEGA Por Miguel M ^a López Coira	285
ESTRUCTURAS SOCIALES Y MANIFESTACIONES RELIGIOSAS EN <i>LOS RAMOS CANTADOS EN LA PROVINCIA DE LEÓN</i> Por José Luis Alonso Ponga	301

NOTA INTRODUCTORIA

O Simposio Internacional de Antropoloxía en lembranza de Fermín Bouza-Brey, eminente etnógrafo e folklorista, ademais de erudito nos máis diversos saberes e importante poeta, tivo lugar en Compostela os días 10, 11 e 12 de setembro do 1992. A Ponencia de Antropoloxía Cultural do Consello da Cultura Galega programou o encontro co fin de que xirara arredor de tres temas específicos, que foron os dos enfoques teóricos no tempo de Bouza e a análise da súa obra, a relación entre Antropoloxía e Folclore e, finalmente, a literatura oral, tema este último cultivado con asiduidade polo homenaxeado.

Para abordar esta temática conseguiu-se a colaboración dun grande feixe de investigadores galegos e foráneos que, agás algunha excepción, entregaron os seus orixinais para proceder á publicación das Actas que agora ven a luz. Dentro da diversidade que o lector podera apreciar, tanto no enfoque coma na temática, tratamos de agrupar as contribucións por bloques de contido, resultando unha primeira parte na que predominan os traballos centrados en Bouza-Brey, na súa obra e na historia da Antropoloxía de Galicia. Veñen a seguir contribucións de tipo xeral, ou referidas a zonas concretas da Península, do que poden ser bo exemplo as de dous eminentes profesores, os Sres. Esteva Fabregat e Valdés del Toro. Finalmente situamos un feixe de traballos nos que dominan contribucións ó estudio da literatura oral, tema, como dixemos, moi querido por Fermín Bouza-Brey.

A comisión organizadora do Simposio quere agradecer a todos os participantes a súa valiosa colaboración. Resultado da mesma é esta publicación que coidamos resulta un importante paso nos estudos antropolóxicos tanto para Galicia coma para Europa en xeral.

No noso labor contamos co apoio decidido tanto da Dirección do Consello da Cultura Galega coma do Plenario da Institución. Mención especial merecen tamén os funcionarios do Consello da Cultura Galega, que coa súa experiencia e bo facer converteron a organización do encontro en algo realmente efectivo. A todos eles, pois, as nosas sinceras gracias.

A. FRAGUAS FRAGUAS
X.M. GONZÁLEZ REBOREDO
X.A. FIDALGO SANTAMARIÑA

A ANTROPOLOXÍA CULTURAL NOS ESTUDIOS DE GALICIA (Discurso de apertura)

Xosé Filgueira Valverde
Presidente do Consello da Cultura Galega

Benvidos. Gracias por teren acollido a chamada do Consello da Cultura a este Simposio das «ciencias novísimas» do home, dedicado a Bouza Brey no ano que Galicia consagra á súa memoria. Falamos de «dedicarlle» e deberamos mellor dicir que nos preside, tan vizosa está a súa memoria en compañeiros e amigos que todos podemos considerarnos discípulos seus. Vinculeiro dos mestres da «Xeración Nós», sentiu, coma eles, o profundo de servir a Galicia en tódolos eidos da cultura. Mais, na actividade de polígrafo, á par da creación literaria e do cultivo da arqueoloxía, da historia dos feitos, das vidas e das artes, foi, sobre todo, un antropólogo. Con Risco soubo acha-lo senso transcendente dos mitos; con Cuevillas, axunta-los saberes da arqueoloxía e da tradición oral; con Otero aprendeu a recoñece-la pegada da Natureza nos homes; con Castelao inqueriu o pasado nas labras; con Cotarelo a entraña viva da lingua; con Cabeza de León, leis e bibliografía; con Pérez Costanti soletreou a escrita dos devanceiros... Na súa obra está patente a fidelidade para con todos eles e para cantos viñeron na súa axuda. Nos relatorios desta xuntanza vanse pescudar tantas contribucións valiosísimas de Fermín Bouza á etnografía galega, nas seccións do «Seminario de Estudos», no Instituto «P. Sarmiento»; na «Academia», en Congresos e Coloquios, no libro, no arquivo, nas conferencias; nas escavacións, na conversa siareira.

E xa que louvámola súa fidelidade ós que o encarreiraron no camiño das letras, será ben que lles dediquemos un anaquiño de tempo, nesta apertura, ós precedentes no cultivo do que hoxe chamamos «Antropoloxía».

ANTIGAS FONTES

Dise que raro será o libro no que os antropólogos non atopen unha liña de proveito. Os nosos lucráronse das que fornecen datos da vella «Gallaecia», sobre todo, nos xeógrafos (paradigma «Os Oestrimnios» de Cuevillas e Bouza) e mesmo nos poetas (glosas a Sílio Itálico). Os cánones conciliares esclarecen as brétemas do priscilianismo. Idacio revela agoiros. O «De correctione rusticorum» é coma un tratadiño das crenzas galegas. As visións do máis alá recollidas por Díaz e Díaz son un tesouro aínda pouco asollado. O sermón «Veneranda dies», os «Cancioneiros», os milagres afonsís son manadoiros que non se esgotan.

Poucas son as referencias que os viaxeiros deixaron sobre a vida, costumes e folclore do pobo; poucas e, por veces, noxentas. Fóra de agardar unha colleita

abondosa, tendo en conta a presenza de tantos peregrinos que relataron a súa vinda e que mesmo trouxeron cronistas e, nalgún caso, debuxantes.

Foi mágoa o fracaso da iniciativa de Álvaro Cadaval para unha descrición consultada ás vilas e señoríos (1569). A de Molina (1550) é moi parca en referencias e son poucas, aínda que tamén valedeiras, as que poden achegar apuntamentos anteriores coma os do Bacharel Olea (1536).

En troques, ten un valor senlleiro a presenza galega nos «Refranes o proverbios en romance» do Comendador Hernán Núñez, editado no 1555, e do que fixo no cuarto centenario un axeitado comentario Fermín Bouza.

Contería curiosísimas noticias «La garatusa gallega, que trata de las cinco provincias y de las gentes naturales dellas» de Vasco Días Tanco.

Fonte importantísima son as «Constitucións sinodais» recollidas agora baixo a dirección de García y García; as haxioloxías do xorne da celanovense de San Rosendo, as historias de ordes e mosteiros (Peralta, Cárabajo, Castro), as de santuarios (Castellé Ferrer, Pallares, Muñoz de la Cueva), os nobiliarios (Barcelos, Aponte, Porreño, Saavedra), e a abondosa bibliografía xacobeá.

AS HISTORIAS XERAIS E OS SEUS PROEMIOS

A relación das historias xerais de Galicia que se teñen perdido confirma o dito de que somos «un país de desfeitas». Cómpre salientar, nas que restan aínda inéditas, a de Rodríguez Novoa (1648), recuperada de recente, e a de Álvarez Sotelo (comezos do XVIII), coa presenza de capítulos referentes á vida e costumes, precursores das que ilustrarían logo as do século XIX.

Os «Anales» de Huerta y Vega (1733) teñen para nós un dobre interese. Cando acolle datos certos con rigor crítico, digno de gabanza na época, e cando ó recoller fábulas, con candor ou con tolerancia, nos pon en camiño de coñecer-las súas orixes.

OS ILUSTRADOS DO XVIII

Non só nos estudos atinxentes a Galicia senón no horizonte xeral das ideas, dous grandes ilustrados deixan contribucións de transcendental valor: Feixoo e Sarmiento. Os dous teñen un posto na historia da Antropoloxía. Nos eidos do pensamento, o autor do «Teatro Crítico», aínda que na súa loita contra prexuízos e tópicos non esquecera a súa terra, á que lle dedicou páxinas tan significativas como as referentes ás supersticións, á «campá profética», á maxía, ás insuas, á medicina... Sarmiento, verdadeiro planificador dos «Estudios galegos» no que chamariamos «plan Alethophilo», indagador da entraña da lingua, iniciador da toponomástica-histórica, recolleu tamén o que el chamaba «fórmulas y costumbres singulares».

No ronsel delas traballan Sobreira e Cornide.

O P. Sobreira, discípulo e continuador de Sarmiento, proxecta a «Idea de un Diccionario» e xunta materiais para compoñe-lo estudio conxunto da «Galicia Ilustre», a «Territorial», a «Eclesiástica», a «Jurisdiccional», a «Secular», a «Rural», incluíndo nesta, coa «razón de todas las aldeas, "moleixas" y barrios», o «carácter de cada pueblo, vestidos, viviendas, juegos, ferias y mercados (...), y cuantos objetos puedan conducir a una primera y completa Historia de Galicia». El foi un dos primeiros recolectores de cantigas do acervo tradicional.

Cornide Saavedra, bo coñecedor dos clásicos e da bibliografía foránea, deixounos copiosos traballos sobre a mitoloxía, a xeografía histórica, a minería, a pesca e os peixes, os xogos... e pormenorizadas impresións de viaxes polos nosos camiños.

O «REXURDIMENTO»

No «Rexurdimento», á par dos autores que senten o anxeio de traballar con certo rigor histórico (Gil Rey, Neira de Mosquera, Vereá, μvila, Barreiro...) xorde unha faceta que é para nós moi atraente. O cultivo da novela histórica, moitas veces con base tradicional, e a aparición da historia-novela, da que é arquetipo a obra de Vicetto. E non só estas dúas liñas, senón toda a literatura de acción, e a poesía descritiva, pintoresquista merecen o interese do antropólogo. Bouza Brey dá bo exemplo nas análises de Rosalía.

A monografía descritiva inicial, básica, que comeza nos historiadores barrocos, desenvólvese no «rexurdimento». Así, na «Historia política, relixiosa y descriptiva de Galicia» de Martínez Padín (1849), despois dun exordio, baixo o título «¿Qué es Galicia?», detense nunha descrición polo miúdo dun amplo panorama da xeografía e da vida social cuns capítulos onde se fala da lingua, carácter, alimentación, traxe, diversións, costumes relixiosos...

No 1866 sae o primeiro tomo da «Historia de Galicia» de Manuel Murguía, «pater patriae». O «Preliminar» é longo, elocuente. As «Consideraciones Generales» comprenden xa: poboación, razas, costumes, divertimentos, semellanzas cos pobos celto-arianos, tradición, aptitudes, poesía popular, fala... Villamil y Castro, moi crítico para el, tivo que recoñecer que conseguira figurar «al tanto de los conocimientos del día en punto a arqueología, etnografía y filología».

Estas monografías previas chegarían a acadar un valor sobranceiro coas que abriu a frustrada «Historia» de Otero Pedrayo, exemplo e cumio da nosa antropoloxía.

PRECURSORES DA RECOLLIDA FOLKLÓRICA

Polo mesmo tempo iniciábase o traballo en áreas antes desleixadas. Valladares, Adalid, Tafall, Arana, Montes... colleitan o folclore musical. O exemplo e a achega monográfica de Milá i Fontanals aguilloan a colleita de cancioneros da tradición oral; Saco y Arce, Pérez Ballesteros, Casal, do refraneiro e do conto.

A par do modelo catalán e do pulo recibido desde Sevilla, do que axiña falaremos, chega o influxo dos mestres lusitanos, encabezados por Leite de Vasconcelhos, Gama e Braga, por xuntoiros e sociedades, por revistas da altura de «Portugalia». Culminaría nos Congresos e Coloquios do noso tempo. Ten un grande avance a xeografía descritiva, cos colaboradores de Madoz, Fontán, Valladares...

Comeza a interesar así mesmo o dereito peculiar (Porto, García Ramos...), a vida rural (Tenorio) e non tardaron en chegar outros mestres de fóra que abrían camiño ó estudio da cultura material (Frankwuski, Krügar).

O LABOR COLECTIVO

Hai un século, na derradeira década do XIX, chega o intre dunha fonda renovación. Pásase do labor illado, individual, a unha colaboración en institucións que logo tería o seu cume no «Seminario de Estudos Galegos».

A verba «folklore» nacera, como é ben sabido, no ano 1846, nunha comunicación de Thomas ó «Atheneum» de Londres. No ano en que Sébillot inicia co mesmo nome o seu boletín (1891), fúndase en Sevilla a primeira «Asociación del Folklore» por iniciativa de Antonio Machado y Álvarez («Demófilo»), seguindo as indicacións de Schuchardt e de Federico de Castro.

Machado era galego. Nacera en Compostela no ano memorable do 1846, aínda que nunca puxera aquí os pés, como el dicía, porque a familia marchou axiña. Alonso Montero e mais eu temos falado da súa relación con Galicia. Nos anos oitenta publicou unha recensión do artigo precursor de Milá y Fontanals e notas sobre xogos, adiviñas, refráns, romances, cantigas... Logo promovería o «cancioneiro» de Pérez Ballesteros e a súa edición, cun importante apéndice. Foi Machado quen promoveu a fundación da «Sociedad del Folklore Gallego». A xuntanza para o lograr celebrouse o 29 do nadal do 1883, no pazo urbano da Condesa de Pardo Bazán que é hoxe sede da Academia Galega. Alí foi nomeada presidenta Dona Emilia non só polo seu entusiasmo e dotes senón tamén por «su posición social y hasta la indiscutible autoridad de su sexo». Formaron con ela a primeira xunta Salinas, La Iglesia, Pérez Ballesteros, Pérez Regojo, Segade e Salvador Golpe. Entre os traballos redactouse un «Cuestionario» xulgado «en medios internacionais como el más completo, metódico y científico que hasta hoy ha visto la luz en Europa»; tratou da iniciación dun Museo. A «Sociedad» foi a única presenza española nos xantares de «Ma Mére l'Oie», verdadeiros coloquios internacionais de antropoloxía cultural.

Dez anos despois, a Asociación acorda disolverse, para se constituír en «Academia Gallega», logro que se retrasaría ata o ano 1906 en que acaba o esforzo de Fontenla Leal e Curros que a promovían desde A Habana. A nova Corporación engádelle ás súas finalidades as da «Sociedad del Folklore». Será Murguía o primeiro director, pero Pardo Bazán é nomeada Presidenta de Honra e Pérez Costales, académico honorario. No «Boletín» e tamén en moitos dos discursos de ingreso recolléronse valiosas contribucións á etnografía galega.

O «Ateneo de Madrid» levou a cabo novas enquisas nos anos 1901-1903. Unha enquisa sobre nacemento, matrimonio e morte, afortunadamente conservada e publicada por este Consello da Cultura cun prólogo ilustrativo de González Reboredo e notas de Mariño Ferro, Hermida, Ledo e Rei. O Consello reeditou ademais a «Arqueología jurídico consuetudinaria de Galicia» de Alfredo García Ramos, que é resposta a outra información da «Real Academia de Ciencias Morales y Políticas» no 1910. Leva outra interesantísima introducción de Antón Fraguas.

Entretanto agromaba a «Sociedad Arqueológica de Pontevedra» en torno á figura excepcional de Sampedro y Folgar, humanista, polígrafo, musicólogo, estudioso da arqueoloxía, paleógrafo, erudito na historia local e na da pesca e dos gremios de mareantes. A institución tivo orixe na xuntanza que salvou da desfeita, no 1889, as ruínas de San Domingos. Foi establecida o 12 de agosto do 1892. Nos estatutos quedaba sinalado o interese polos costumes, a música e a poesía popular. Neste aspecto tivo, entre outros, tres excelentes cooperadores: Casal Lois, pouco coñecido, investigador da antropoloxía popular, recolector dun abondoso cancionero, precursor do estudio monográfico da parroquia rural co seu traballo sobre a de Salcedo; Víctor Said Armesto, medievalista, músico, con excelente técnica no inquerito da literatura oral; Enrique Campo, hábil debuxante de monumentos e lugares, do hábitat e das labras. A máis do abuntante estudio sobre as artes, os gremios e os costumes da xente mariñeira, a «Sociedad Arqueológica» colixiu a primeira Colección de Música Popular Galega, realizada por Sampedro coa eficazísima axuda de Víctor Said e coas achegas de cantos traballaban daquela sobre o tema en Galicia. Recolleu, tamén, as verbas e mailos ditos da xiria dos «arghinas», os canteiros. Iniciaba no Museo onde recolleu instrumentos e aparellos de traballo ademais de antigüidades e publicou tres volumes de «Documentos» para a historia local.

Tamén en Ourense, baixo a égida do egrexio humanista, Marcelo Macías, outro grupo dedicouse á investigación do pasado, das letras e das artes, e non esqueceu a literatura popular. Alí foi Saco e Arce quen levou a cabo un traballo máis eficaz, agora reeditado. Estes eruditos influíron moito na formación dos homes da «Xeración Nós» e dos seus seguidores.

En Compostela o labor ten outro cabezaleiro insigne, López Ferreiro, a quen tanto lle debe a nosa historia. Sen constituír unha entidade especializada, pero sempre á beira das Universidades e da «Sociedad Económica», os homes que chamáramos promotores da Exposición do 1909, continuadores do precursor Neira de Mosquera e dos redactores da «Galicia diplomática». Abonda lembralos nomes de Cotarelo, Oviedo Arce, Vázquez Queipo, os Rodríguez Seoane, Portela. Cando se inicia a revista «Utreya» saíron nela colaboracións primeirizas de Fermín Bouza.

En Lugo e as súas comarcas a actividade conxunta foi moi tardía. O maxisterio de Villa-amil e Castro, os traballos de López Peláez, Amor Meilán,

Lence Santar, Noia, Lanza, Noriega, Bo Pita... responderon a esforzos illados. O novo impulso viría xa nos anos trinta, partindo da comisión de Monumentos e do Museo: Vázquez Seixas, Vázquez Saco, Trapero Pardo...

O «Seminario de Estudos» tivo precedentes inmediatos: o Instituto coruñés, de curta vida, convocou o «Congreso» do 1910 e promocionou traballos. E a «Xuntanza» ou «Centro de Investigacións Históricas» de Pontevedra, onde Losada Diéguez e Castelao intentaron dar nova vida á «Arqueolóxica» de Sampedro. Nel comezamos a traballar Fraguas, Sabastián González e mais eu. Incorporouse ó Seminario santiagués un ano despois.

Remato. Árbore sen raigaña pouco medra. Aviventa-la memoria histórica non é deterse a ollar atrás, coma a muller de Loth, é afincarse no chan para acadar un novo pulo. Os feitos recontados hoxe non son estrelas mortas senón lumaradas acesas nos nosos camiños; os de «Nós», do «Seminario» e de Bouza, «porque non tolle a morte a árbore dos cantores», dicía no 1941. Por iso nos axuntamos hoxe, no vizoso lembrar do mestre. Coma noutros días de señardade diremos coas verbas de fillo de «Demófilo», que, coma el, benquería a este pobo de Galicia:

«¿Murió?... Sólo sabemos
que se nos fue, por una senda clara,
diciéndonos: «Hacedme
un duelo de labores y esperanzas».

DON FERMÍN BOUZA BREY TRILLO DE FIGUEROA

Antonio Fraguas Fraguas
(Consello da Cultura Galega)

Fermín Bouza Brey Trillo de Figueiroa, como asinaba algunha vez, naceu en Ponteareas o 31 de marzo do 1901. Era fillo de Don Luis Bouza Trillo, natural de Vilagarcía e de Dona Orenxia Brey Lores, natural de Pontevedra. Seu avó paterno, Don Manuel Bouza, era natural de San Xurxo de Sacos, en Cotobade e a súa avoa Narcisa Trillo era natural de Santiago.

Don Luis Bouza, o pai de Don Fermín, estudiou para crego e deixou a carreira. Era poeta e periodista e fundou en Santiago *La Estrella Galaica e Fin de Siglo*. O periódico valeulle ter un posto no traslado de Rosalía de Iria a San Domingos en Compostela. En Vilagarcía *El Faro de las Rías, El Pueblo e La Opinión*, e en Carril funda e dirixe *Crónica Carrileña*, onde publica a súa novela por entregas *La Torre de Mirandelo*. A poesía deulle a Don Luis bastantes premios, por iso Non Aforcou as musas, non fixo máis que aparcaldas e deixar que acougasen ó redor do seu fillo, porque don Fermín todo via con sensibilidade de poeta e dona Emilia, a súa esposa, ó falar do seu home e dar o seu xuízo dixo que «*ante todo era un poeta*» e para xulgalo denantes de nada debemos coñecer a súa composición ós vinte anos: «*Romance dos vinte anos*»

¡Vinte anos...! Foron vinte
as doridas badaladas
que no relox da Existencia
espallaron as campanas.
Tremeo toda a honesta torre
da miña vida pasada.
Un bando novo de pombas
feito de ensonos de nacra
veu a mergullar a pruma
na miña festa Castalia
e na aresta mais esquiva
da torre nunha escalada
a bandeira do Desexo
despreguizou suas azas.
¡Vinte anos! ¡Leda idade!
¡Inda se soña cas fadas!
Temos todos unha noiva:
a estreliña da esperanza.

Ri pra nós a Natureza
con líricas gargalladas;
e pregan por nos as nais;
e nos unxen de rapazas
ca dozura dos seus bicos
e co mimo das suas bágoas,
alcenden pra nos mais mundos
as noitiñas estreladas...
¡cada luceiro un diamante
e cada estrela unha lámpara
pra ver millor os carreiros
de camiño pras fiadas!
¡Vinte anos...! Cando cruxan
as trabes da miña casa
co rudo empuxe do vento
dos anos y-a treboada
da Vida; cando xa teña
croa de guedellas brancas,
¡quero que fuxa a mamoria,
que non veñan os pantasma
do tempo ido a cravarme
o coitelo das lembranzas!

Unha mostra como poeta neotrobadorista, dando vida as formas medievais que tanto estimaba Cunqueiro. Velaquí unha mostra de Don Fermín, adicada á súa meniña morta, que está no cemiterio de Cortegada de Miño. A estrofa é esta:
No Cemiterio de Cortegada de Minho:

Bem vim o gaio
do corpo lavrado
na pola do pino delgado.
Bem vim o gaio
do peito chorido
na galha do pino brandido.
«Bem hajas, gaio,
c'o teu cantorio,
que eissi lavras o meu rechouchio...»
«Bem hajas gaio, co teu leixaprem,
«que eissi me brandeas o peito tamén...»
Bem vejo ao gaio
do bico amaranto
na maceira brava do campo santo.
Bem vejo ao gaio

c'o seu peteirar
orvalhada de froes ceivar.
«Bem hajas, gaio,
c'o teu abaneo,
que eissi compres as mandas do Ceo...»
«Bem hajas, gaio,
c'a tua depena,
que eissi me decoras a campa da Nena!...»

Agora o canto dos *Ultreayas*, que era unha agrupación moi semellante ós Exploradores, antiga formación de mociños á que pertencera Fermín; os *Ultreayas* eran mociños que pertencían a unha organización formada por Alvaro das Casas Blanco e a el está adicada a estrofa, celebrando o periplo, unha viaxe pola costa galega por un grupo de *Ultreayas* acompañados dos profesores Isidro Parga e Ramón Matínez López. A viaxe dirixíaa Alvaro das Casas, daquela catedrático do Instituto de Noia. A música era de Antonio Iglesias Vilarelle. Así era a Canción:

A balandra dos «Ultrateyas»
leva os corazóns por vela;
navega cara ao Futuro
¡Toda Galiza vai nela!
Toda Galiza vai nela,
prenda do meu paladar.
¡Os mares polo Infinito
que levians son de pasar!
Que levians son de pasar,
prenda do meu corazón,
os astros forman triskeles
en cada constelazón.
En cada constelazón,
oise cantar unha estrela:
«Velaivén a fror das naos,
¡¡¡toda Galiza con ela»!!!

E para rematar a parte de poesía o comezo de *Nao Senlleira*, unha das poesías máis belidas para nós:

¡Quen dera ser nao senlleira
n-aquel mar non presentido
das ja mergulladas terras!
Sen ceo, sen astros, sen vento,
sempre â toa polas ondas

deitado no esquecemento.
Sin andar nin desandar,
nin ter outro coído acedo
que leixarde ir polo mar.
¡Quen dera ser nao senlleira!
Sen fito -estrela nin porto-
ser eu a propia ribeira!
¡Quen dera...!

Ó lado da poesía é preciso lembrar a prosa da colección Lar. Na colección Lar publicouse a noveliña *Cabalgadas en Salnés*. A novela forma o número 15 da colección, o que corresponde ó mes de novembro do 1925. Leva unha graciosa introducción falando con ledicia do Primeiro Aniversario por facer un ano que levan publicando as novelas. «Con ledicia cómprenos anotar esta data. A ledicia de ver que o noso proxecto vai camiño adiante, por bon camiño, según nos din os que se preocupan pola cultura da nosa Terra, por bos camiños como nos din os amantes de literatura galega...» *Cabalgadas en Salnés*, ten unha segunda indicación do título, mellor unha aclaración ó título (*Lembranzas de un Fidalgo*).

Andan de comezo os medos ós da gavilla de Xan Quinto, noutros lugares estaban os de Felipe Fiel. Os de Xan Quinto saíranlle ós de Oliveira no rego de Matamulleres. O Fidalgo denantes de saír vai ver o retrato do parente, antigo Inquisidor, Luaces «que escribira alá polo mil seiscentos e pico: *Prado espiritual ou fresco feixe de celeste herba onde a i-alma pode pastar saudabres doutrinas*. Pulábame o desexo de conocer mais aínda aquela caraute que poucos chegaran a comprender, turraba de min, con todo turrar o perigo de me ver envolto como principal monifate daquela farsada moi coñecida na bisbarra de Fiolleda. Vai caíndo a serán e ten moito que andar se non colle a barca de Resende. En Resende pregunta se xa saíu a barca para Fiolledo, que non ia para Fiolledo, que ia para Iñobre, e levaría unha carta para Don Amaro Oidor de Real Audencia conqueridor de rapazas novas. Vivía con un vello criado. A xente tíñelle medo. Agora entre-tíñase con Florenza a moza que tamén el namoraba. Había faladurías de envenenamentos e hai que arredarse da moza.

Cando chegou á Ponte das Partidas había xente con lus debaixo dela. Pasaba da media noite e no grupo estaba o arrieiro cantando él tamén tivo que tomar parte porque celebraban un bautizo dun non nato. Logo o roubo da carta; agora él, o señor de Pantrigueira vai xantar con Don Amaro e desenrola un episodio descuberto o lugar da moza e as loitas que alí se desenrolan coa entrada de Don Amaro e logo Xan Quinto que agañota a Don Amaro no escureto encerro. Cando o Señor de Pantrigueira está amezando coas pistolas, baixa Xan Quinto como un deus vingador. Entranto pasa a escea da loita, a moza desaparece e foron a dar con ela, «dous días andados, enguedellada nos xuncos do esteiro do Rial de Corvos levada pola corrente rio abaixo».

Pero non deixou nunca a investigación. Na prehistoria xúntase con Cuevillas e publican nos ARQUIVOS, no Tomo II, *Os Oestrinnios, os Saefes e a Ofiolatría* en Galicia. Aquí está o contido de canto se sabía de prehistoria e da protohistoria. É necesario lembrar a viaxe de Obermaier a Galicia e a impresión da súa viaxe: *Impresiones de un viaje prehistorico por Galicia, Bol. de Monumentos de Orense*, 1923. Incorpóranse os estudiosos Don Federico Maciñeira y Pardo de Lama que estudia *Un notable grupo de círculos líticos. Escollera fenicia*, e o pontevedrés Don Ramón Sobrino Buhigas, que estudia *El Arte Rupestre*. Don Fermín fai reconto de deuses: Bandua, Navia, Aerno, Coso, Lucubus, Verore, Bormánico, Edovio, Lares e Ninfas das que hai máis de sesenta e seis nas inscricións.

As lendas das serpes contan que botaron a xente que vivía nos castelos de Entrimo que debían ser moitas e velenosas. Hai máis, moi grandes como a Serpe de Troña, que facía moito mal e matárona cun novelo grande. Enterrárona no adro e puxeron sobre ela un cruceiro. E a da Cova da Serpe que a matou un mozo que fuxía cunha moza, filla dun fidalgo. A serpe botouse á moza e o mozo defendeuna pero a serpe deixouno morrendo e o fidalgo enterrouno nun panteón e concedelle a fidalguía. Noutra versión matan a serpe coa corda e nunha terceira cun burriño. As cobras, de vellas, marchan para Babilonia e din:

Pra Babilonia vou,
mália quen me veu de nova
que me non matou.

Os mouros son moradores dos castros e algúns loitan ou castigan á xente. Cóntase que a cidade de Cachiquimbra foi atacada polos do Furriolo e ocasionaron 11.000 mártires. Hai mouros que deben sucumbir en loita con cristiáns e queda a súa perduranza no pé, na columna do púlpito. Hai fermosas lendas como a da tenda e a do pote e a máis fermosa, a da Franqueira, que poetizou Cavanillas. A da Fonte Pormás que eu publiquei, as lendas do Pico Sagro, que Murguía recolleu. O Pico foi unha montaña sagrada, como indica o seu nome, e ten a súa fórmula recollida xa por Murguía:

Pico Sagro, Pico Sagro
que te consagrou o bendito Santiago,
con seus bois e con seu carro,
líbranos deste fogo airado
pola intercesión da Virxe María
cun Padre Nuestro e unha Ave María.

Coa colaboración do seu primo Luis Brey Bouza, de Pontearreas, publica o *Cancioneiro das ribeiras do Tea*.

Había en Galicia necesidade dun centro que se preocupase das inquedanzas da xuventude. Era un problema que se tratou na casa de Losada Diéguez e no ano 1923 xorde en Santiago o *Seminario de Estudos Galegos*; e do mesmo xeito uns cantos mozos do sexto curso do Instituto, fundan en Pontevedra a chamada *Sociedade da Lingua*, e propúñanse facer un Dicionario Galego. No ano seguinte Luis Brey e mais eu viñemos estudar á Universidade. Eu asistía ás sesións públicas celebradas polo Seminario na aula número 4 da Facultade de Dereito, pero non fun nunca ó Seminario. Ó mercar a *Historia* de López Ferreiro púxenme a facer un Índice, que inda hoxe non se publicou. Agora vexamos como se funda o *Seminario de Estudos Galegos*.

O primeiro que manifestou o desexo de ter un centro onde se xuntar para falar de cousas de Galicia foi o vigués Wenceslao Requejo Bouet falando con Tobío. Parecelle ben a Tobío e para dar forma á idea faláron con Fermín Bouza e con Xosé Filgueira e xuntáronse a estes tres, Ramón Martínez López, Manuel Magariños Negreira, Xosé Pena e Pena, Francisco Romero Lema e Alberto Vidán Freiría e algúns máis. Acordaron facer unha viaxe á casa do Castro de Ortoño, onde pasara Rosalía os dez primeiros anos da vida. Foron observando o que podían atinguir polas beiras do camiño. Na casa firmaron o compromiso da formación e trataron de buscar quen presidise.

Dende o primeiro intre presentáronse dúas tendencias; unha sería un centro onde se estudiasen problemas de Galicia e de España e outra que se preocupase soamente de Galicia. Non se trataba de cousas políticas, era por ser moito o que había que facer por Galicia e se ía tamén ás cousas de fóra menos poderíamos facer por Galicia. Triunfou o criterio de soamente Galicia e algúns afastáronse pero non o fixeron outros. Un dos que primeiro se alonxou foi Requejo Bouet.

Os máis distinguidos eran Fermín, Filgueira e Martínez López. Fermín estivera en Ourense, coñeceu a Blanco Amor e este presentouno a Vicente Risco e a Don Ramón Otero Pedrayo, catedrático do Instituto de Ourense. Axiña fixeron amizade e poida que don Ramón lle dera unha carta para Cotarelo na que o presentaba como poeta e investigador. Filgueira viña de asistir ás sesións continuas de temas a resolver, tertulia da que saíu o xornal Galicia, que dirixiu Paz Andrade, a Polifónica, que dirixiu Blanco Porto, e o Museo de Pontevedra, e Martínez López era o membro das Irmandades da Fala, grande amigo de Camilo Díaz, o representante máximo en Santiago da Irmandade.

Parece que era o presidente ideal Don Armando Cotarelo y Valledor, catedrático de Literatura y Teoría de la Literatura y de las Artes. Viñera para Santiago no ano 1905, o ano que veu examinarse a Santiago Don Ramón Otero Pedrayo. Don Armando foi o primeiro Presidente e o local conseguírono na Económica que ocupaba o antigo Colexio de San Clemente de Pasantes, unha pequena habitación que daba ó que hoxe é a Avenida de Rodrigo del Padrón para onde había unha porta de saída.

Don Armando escolleu un grupo de estudantes de Facultade para presentar *Lubicán*, poñendo como ordenador da Compañía a Posada Curros, que

desempeñou o papel de Antón. Foi primeira actriz Basilisa Piñeiro, no papel de Inesa, estudante de Farmacia, Fermín Bouza era Cristobo, Martínez López era o Mozo, Xosé Teixeira no papel de Damasio. Facía de Traspunto Tobío Fernández. *Lubicán* representouse con decorados e arranxos de escena dun gran pintor, Don Mariano Tito Vázquez.

As principais publicacións: *Arquivos, Bibliografía da Prehistoria galega*, pero debemos mencionar primeiro os traballos do Neixón, importante estación prehistórica situada na zona marítima. No ano 1927 na Imp. de Casal, inda na Coruña, publícase: *Prehistoria e folclore da Barbanza*. Vai adicado a Ramón Martínez López, Manuel F. Sendón, Xosé Outeiro Espasandín e Enrique F. Sendón.

No mesmo ano e na mesma imprenta aparece a *Bibliografía da Prehistoria Galega*. Adicaron este volume a Casiano do Prado, precursor dos estudos prehistóricos en España, e declaran a razón de ser da publicación: «Co fin de facer doado o estudo e a consulta de amantes da investigación no eidos prehistóricos de Galiza damos á estampa os nosos conocimientos bibliográficos, notas dificultosas de recadar en moitos casos por toparse en publicazóns xa mortas, en revistas que o tempo fixo raras, ou en xornaes dos que non existen apenas ou apenas existen exemplares...»

«Non pretendemos (seguen dicindo) ter agotado o estudo e recolleita de papeletas inda que coidamos que o mais interesante non se topará ausente das presentes notas».

«Un comentario discreto (engaden os autores) acompaña os mais dos traballos, verbas necesarias pra se decatar do contido cando o tiduo non apareza o suficientemente espricito, pois, sendo o noso propósito informativo e non crítico leixamos alleo a aprezazón do valor científico de cada un de eles».

Galicia é un dos lugares onde poden traballar moitos investigadores ó redor dos temas castrexos, hai tantos que constitúen un paraíso de cantos se dediquen á prehistoria e á protohistoria. O Seminario de Estudos Galegos intentaba facer un Catálogo dos castros de Galicia e daba as indicacións xerais para a súa catalogación que reproducimos porque aquí non se fixo máis que o comezo. As liñas xerais son as seguintes: «Poden concretarse os fitos da Catalogazón que hoxe emprende iste Seminario nos puntos seguintes:

a.- Determinanza da localización xeográfica dos castros que presentan obras defensivas.

b.- Determinanza da localización de certos lugares, que levando aquil nome, non ofrecen vestixios de fortificación e conservan soio lembranzas folklóricas, (contos, lendas, celebrazón de foliós ou romaxes etc.)

c.- Recollida de todol-os datos relativos á forma, mensuras, xeitos defensivos, situazón, obxetos asoellados e referenzas bibliográficas de cada unha das estacións estudadas.

d.- Acadamento de notizas respecto ás mámoas, acochos, achadegos soltos e restos de intrés arqueolóxico de toda cras, existan ou teñan aparecido nas veciñanzas dos castros.

e.- Recollida do folklore localizado en cada recinto castreño.

Dividiremos o noso Catálogo en seizóns que se correponderán no posibel con bisbarras naturaes e, dentro de elas, as notizas relativas a cada estazón irán repartidas baixo os epígrafes seguintes: Defensas, Mensuras, observazóns, Folklore e Bibliografía.

A documentación gráfica costará de un croquis con pranta e corte ou cortes pra cada castro catalogado, sempre que istes teñan obras defensivas, e dos dibuxos e fotografías que sexan indispensables para o escrarecemento do testo.

Cada seizón irá precedida de unha pequena nota xeográfica da bisbarra que dende logo debe considerarse como esprorada por completo, e seguida de algunhas consideracións xeraes de orde arqueolóxico e folklórico e de un mapa, onde a mais de sinalarese o dos outros xacementos prerromanos ou romanos da sua veciñanza.

Encetamos a nosa laboura ca pubricación de tres bisbarras do sul de Galiza: Val de Viamarín, Terra de Carballiño e Terra de Celanova, que tencionamos axuntar en tres fascículos tirados aparte.

Non se nos oculta a manitude da tarefa que oxe emprendemos, mais o entusiasmo e as forzas mozas que latexan dentro do noso Seminario dannos a seguranza de que ha ser levada a cabo nun tempo relativamente curto».

Como outras moitas cousas a guerra matou as ilusións e os castros inda están sen rematar de catalogar. Cuevillas nomeoume a min no posto de Fermín para estudia-lo Deza, O Sabiñao e Melide. O do Deza perdeuse, os de Melide e O Sabiñao publicáronse, o da comarca de Melide xa vai pola segunda edición. Don Fermín era tan constante na investigación que por onde andou deu mostras do seu labor: o Val de Arán, as terras de Lleida, Asturias. Non era home de xogar ó dominó ou ás cartas, pero íría ver un moimento, escoitar un conto ou tomar notas no arquivo.

Foi tanto no Seminario de Estudos Galegos coma no Instituto P.Sarmiento un entusiasta do centro e un buscador de valiosos colaboradores. O lugar do P. Sarmiento indicouno el por observar un día que ía para o xulgado que aquela estancia era un vulgar trasteiro; e relizadas as obras quedou tan xeitoso que foi acolledor e moi buscado polos investigadores.

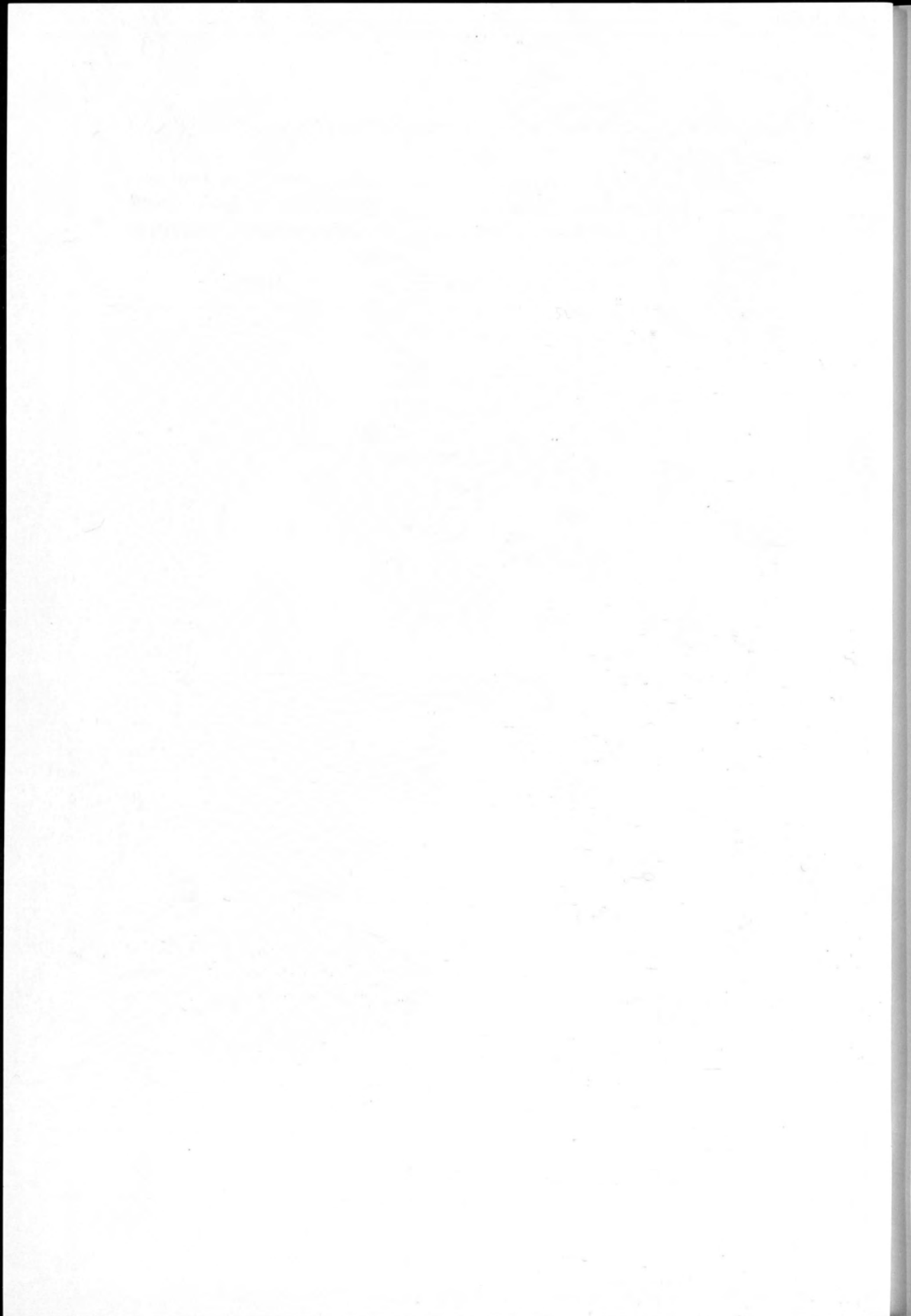
Pero no poeta, no investigador e no ensaísta había un amigo de servir ó próximo. Favoreceu a moita xente para quen conseguiu cousas que non se lograrían sen as súas mediacións.

As doenzas atacárono con moita forza, pero inda asistiu a unha reunión do P. Sarmiento. El, que sempre apuntaba valiosas ideas, estivo calado todo o tempo. Ó rematar a reunión, acerqueime a falar con el preguntándolle pola súa saúde,

xa que me inquietaba o seu silencio. Entristecía moito non atopar os libros por ter cambiado a biblioteca para outra morada.

Debemos aclarar, unha vez máis, que o Luís Brey Bouza que colaborou con el no Cancioneiro das ribeiras do Tea era seu primo, tamén avogado e tamén poeta. Parece que desapareceran por falecemento Luís e os demais familiares. Eu recordo aquí a este familiar de Fermín que publicaba no *Faro de Vigo* poesías, firmando co pseudonimo de Lazo Azul. Non sei o que escribiu, no libro de *Historia Natural* que estudiabamos, e que perdín, había poesías manuscritas, tan só lembro a estrofa que publiquei, xa hai anos, na *Galiza Insólita*:

Currunchiño como aquel
na i-alma non ten cabida
pois sempre me lembro del.
Non quero terras nin mares,
nin amigos, nin diñeiro,
solo quero nesta vida
que levamos fuxida,
lembranza daqueles lares
¡Meu curruncho feiticeiro!



FERMÍN BOUZA-BREY ETNÓGRAFO E FOLKLORISTA

Xosé M. González Reboredo

INTRODUCCIÓN

Na presente comunicación tentaremos situar a obra etnográfica e folclórica de Bouza-Brey tanto no contexto galaico concreto como no outro máis amplo das terras peninsulares e europeas en xeral. Nado en Pontearreas no 1901 e morto en Compostela no 1973, Don Fermín coincide cronoloxicamente cunha xeración de eruditos galegos que viñeron ó mundo na primeira década do presente século e que cultivaron a etnografía e o folclore con dedicación que nalgúns casos foi dilatada e realmente meritoria; nomes como os de A. Fraguas, Xaquín Lorenzo, X. Taboada Chivite, X. Filgueira Valverde e R. Martínez López teñen no seu haber, xuntamente con Bouza, unha obra neste eido coa que todos temos unha débeda contraída. No seo do Seminario de Estudos Galegos ata o 1936 e, a partir do 1944, no Instituto de Estudos Galegos «P. Sarmiento» do CSIC, ou en museos como os de Ourense e Pontevedra, todos eles —agás Martínez López, que viu truncada a súa actividade en Galicia por mor de forzado exilio— contribuíron a darlle un pulo decisivo ó coñecemento da nosa cultura popular colaborando con ou inspirándose en investigadores de maior idade, especialmente os membros da chamada Xeración Nós (Otero Pedrayo, Cuevillas, Risco ou mesmo Castelao). Tanto nestes coma naqueles sedimentaron posicionamentos herdados da tradición decimonónica, pero tamén novos matices tomados das ideas sobre os estudos etnográficos e folklóricos que agromaron en Europa no primeiro tercio do presente século. Co fin de enmarcar axeitadamente a obra de Bouza e os seus compañeiros de xeración, imos aproximarnos ós posicionamentos teórico-prácticos derivados de ámbolos dous compoñentes denantes citados.

A HERDANZA DO SÉCULO XIX

Como xa indicamos noutro lugar¹ —no que nos preocupamos da figura de Taboada Chivite— os etnógrafos que inician o seu labor no Seminario de Estudos Galegos no 1923 van asumir dos precursores actitudes complementarias que se poden sintetizar así:

A) Un afán por recoller costumes, tradicións, literatura oral, instrumentos e técnicas que, por considerar que estaban en vías de desaparición, era necesario recolectar, clasificar e dar a coñecer. Estamos diante dun programa no que

¹ X. M. González Reboredo: «Xesús Taboada Chivite etnógrafo». *Actas do Simposio de Antropoloxía Lindeiros da Galegidade II*. Ed. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1993. (No prelo)

predomina o desexo de salvación do testemuño sen pretensión nomotéticas, do mesmo xeito que o historiador pode levar a cabo un labor inicial de catalogación e transcripción de documentos sen entrar nunha análise pormenorizada dos mesmos, que se reserva para unha ulterior fase do proceso investigador.

Con importantes antecedentes que omitimos, esta preocupación por salvar do esquecemento as creacións do pobo medrou con forza nunha Europa romántica e posromántica na que proliferaban os discursos centrados na identidade. Aínda que con anterioridade ó 1880 algúns investigadores, como Milá i Fontanals ou M. Murgía, xa se preocupaban pola literatura popular galega, o certo é que este tipo de pescudas non atinxen un nivel organizativo en Galicia ata o 1883, ano no que, seguindo o camiño aberto por Machado Álvarez, un feixe de coruñeses, presididos por D^a Emilia Pardo Bazán, fundaron a sociedade «El Folklore Gallego»², que, pese á súa curta vida, conseguiu logros como a publicación do «Cancioneiro» de Pérez Ballesteros e a elaboración da primeira enquisa sistemática para recoller materiais folklóricos con que contou o noso país. A intención primeira e primaria da Sociedade non era a de xustificar ou explicar, senón a de recoller e arquivar, independentemente do uso científico ou mesmo extracientífico que se lles puidera dar ós materiais obtidos. De todos os xeitos, na nacente ciencia do Folklore latexa un sentimento amplamente compartido na época de que os datos do presente poden servir para completar o coñecemento do pasado, anhear, en definitiva, o discurso histórico do mesmo xeito que, nos estudos da natureza, certas especies animais viventes poden servir para recompoñer o aspecto e comportamentos doutras xa desaparecidas. Por iso historiadores como Murguía, do que falamos de seguido con algo de detalle, saudaron con ledicia o nacemento do Folklore en España³.

B) En relación lóxica co anterior, nacerá un desexo de utilizar os materiais recollidos como documentos aptos para afondar no noso pasado histórico —específico, como fontes para completar a reconstrucción da nosa historia étnica. Se a intención anterior se reducía inicialmente a un labor de salvación, tamén atopamos simultaneamente un nidio intento de aproveitar a cultura popular como elemento que reforce a nosa singularidade plurisecular, é dicir, unha identidade baseada nun presente no que persiste a lembranza dun desenvolvemento histórico singular. As interpretacións históricas de Vereia y Aguiar, de Vicetto, e máis amplamente de Murguía, destacaron un horizonte etnohistórico no que a etnia galaica adquiriu principalmente unhas características que perderán no tempo. Trátase do período prerromano de estirpe céltiga, tentando así

² A. Fraguas: «La condesa de Pardo Bazán y el Folklore». *Revista del Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses*. N. 10-11, 1974-75, páx. 55 e ss.

X. M. González Reboredo: «Introducción». En *Nacemento, casamento e morte en Galicia*. Ed. Consello da Cultura Galega. Santiago, 1990. Páx. 7 e ss.

³ M. Murguía: «El Folk-Lore español». *La Ilustración Gallega y Asturiana*. Tomo III, n.28. Madrid, 8-X-1881.

de vencellar a nosa terra coa Europa centrooccidental, territorio no que se estimaba que a humanidade chegara a uns niveis de perfeccionamento cultural e racial máximos. Murguía, o máis importante dos historiadores citados, axiña se sumará ó principio, amplamente compartido no seu tempo, de que nas creacións e tradicións populares pervive, con máis ou menos aditamentos, un cerne orixinario e constante do que o noso pobo conserva o sentimento e mesmo as capacidades e formas herdadas de tan afastada época. Entre as variadas citas nas que Murguía profesa fe neste presuposto escollemos unha tomada do seu libro «Galicia» que se refire á mitoloxía popular:

...«y en verdad que la historia religiosa de la Galicia prerromana quedaría reducida a bien poco si las supersticiones, creencias, fiestas y prácticas especiales que aún conservamos no vinieran a llenar tan gran vacío. Ellas son numerosas e interesantes; por ellas se va directamente a la reconstrucción de aquella vivaz sociedad que, a través de dos mil años, aún deja percibir los ecos de su antigua vida y permite calentarse a los rayos de un sol que no se ha extinguido todavía»⁴.

O vieiro aberto polos investigadores citados supón a asunción dun método historicista no que, máis que explicar ou relacionar, o que se pretendía era reconstruír o pasado dende o presente. E hai que sinalar que esta aspiración era actuante en disciplinas que xurdiron no mesmo século XIX, tal é o caso da Lingüística histórica ou, máis preto da nosa temática, a nacente Antropoloxía, na que figuras como Morgan, Tylor, e máis tardiamente Frazer tentaban facer unha reconstrucción dos estadios culturais polos que pasara a Humanidade seguindo parámetros inspirados no evolucionismo posto de moda polo darwinismo para a natureza e por Spencer para a sociedade. En todos eles as culturas diferentes da occidental, consideradas como «menos evolucionadas», manteñen no presente formas de vida pertencentes a estadios pretéritos, polo que a súa observación e estudio pode ser de grande utilidade no labor de elaboración dunha historia do desenvolvemento do home⁵. A diferenza de matiz con respecto ós folkloristas europeos pode estribar en que estes puxeron énfase nos elementos diferenciais dos grupos que estudiaban, namentres que os antropólogos recalcaron máis os aspectos comúns a toda a humanidade. En moitos casos, ademais, existía nos historiadores e folkloristas a conciencia de que moitas formas culturais se debían non a procesos evolutivos, senon ó espallamento de grupos étnicos por espacios xeográficos máis ou menos amplos. Tal foi, sen saír de Galicia, o caso de Murguía, que consideraba non só a chegada aquí de trazos culturais celtas, senón a arribada á nosa terra dunha poboación céltiga portadora dunha cultura específica europeo-occidental. Este nacente difusionismo, que cobrará grande pulo no primeiro tercio do século XX, está tamén presente en investigadores

⁴ M. Murguía: *Galicia*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo, 1982. Vol. I, páx. 160.

⁵ P. Mercier: *Historia de la Antropología*. Ed. Península. Barcelona, 1974. Páx. 38.

C. Lison Tolosana: *Ensayos de Antropología Social*. Ed. Ayuso. Madrid, 1973. Páx. 230.

decimonónicos como Bastian ou Ratzel. Pero en calquera caso existe en todos, evolucionistas ou difusionistas, un lugar común, a saber: no presente etnográfico e folclórico existen «supervivencias» postas de manifesto en estudos de xuristas, historiadores, folcloristas, etnógrafos, etc, resultando este principio lugar común nos enfoques do máis diverso matiz. Se como di Mercier⁶, a pregunta que se formularán os estudiosos da cultura por estes tempos será ¿A semellanza de trazos culturais observados débese a unha converxencia evolutiva ou ó resultado da difusión? o certo é que nun caso ou noutro a teoría das supervivencias se manifesta como alicerce sólido aproveitado polos militantes nos dous campos.

NOVOS MATICES NO SÉCULO XX

Se tivesemos que elixir unha data para o inicio dos estudos etnográficos e folclóricos en Galicia nos que agroman novas preocupacións, esa podería ser a do 1923, ano da fundación do *Seminario de Estudos Galegos*, do que Bouza-Brey foi etnógrafo destacado. Creo que compre salientar, nembargantes, que o labor etnográfico de Bouza, Risco, Filgueira, Fraguas, etc., iniciado por estas datas, non supón en absoluto unha ruptura total coas achegas decimonónicas citadas anteriormente, existindo unha continuidade máis que notoria. Agora ben, si se poden detectar novidades que matizan e anchean as perspectivas anteriores. Entre elas salientamos as seguintes:

A) Un afán de achegamento do investigador cara ó obxecto de estudio. Xeralmente, aínda que con excepcións, o labor dos estudiosos decimonónicos era indirecto, manexando as máis das veces datos de segunda man, obtidos mediante informes indirectos e tomados fóra de contexto. A Enquisa ou Cuestionario, remitido para que persoas cualificadas o encheran, era o método máis elaborado en uso (Sebillot, Folklore español, Ateneo, etc.) Agora, sen renunciar totalmente a este tipo de información, esta verase amplamente complementada pola recollida en directo de datos de campo que lle permiten ó investigador comprobar directa e primariamente a amplitude e fidelidade da información. Cómpre sinalar que non se trata, nembargantes, dunha «observación participante» como a propugnada polo funcionalismo anglosaxón pola mesma época, pois neste caso aspirábase (Malinowski é bo exemplo disto) a obter unha visión global da cultura estudiada para entender o seu funcionamento sincrónico, namentres que os nosos etnógrafos, orientados cara ó historicismo, recreábanse no dato illado e insólito que lles permitira unha relación temática e formal co pasado. De todos os xeitos hai que recoñecer que o documento etnográfico-folclórico gaña con esta nova técnica en precisión e rigor.

B) Un reforzamento da interdisciplinabilidade no labor do campo e na elaboración de interpretacións. Aínda que a arela por combinar datos tomados de disciplinas diversas latexaba en investigadores decimonónicos, a verdade é que

⁶ Mercier: *op. cit. supra*. Páx. 63.

os investigadores do Seminario, e posteriormente do Instituto «P. Sarmiento» foron os que por primeira vez tracearon programas con equipos interdisciplinares ou levaron a cabo xeirras de investigación de campo —do que soe citarse como exemplo *Terra de Melide*⁷— nas que se recolectaban, ordenaban e interpretaban materiais pertencentes a disciplinas colaterais. Como se mantén o principio das supervivencias herdado do período anterior e como tamén se segue a pensar, pese a matizacións que veremos, que a nosa cultura oral mantén trazos que se poden remontar a tempos primixenios, o vencellamento máis intenso establecerase coa Prehistoria. Neste sentido citaremos por primeira vez traballos feitos por Bouza-Brey e por Florentino L.A. Cuevillas de grande importancia, como *Prehistoria e folklore da Barbanza* ou *Os Oestrímnios, os Saefes e a Ofiolatría en Galiza*⁸; neles o dato arqueolóxico convive co folclórico e mesmo co documental para testemuñar unha tradición que, pese a sufrir aditamentos e mesmo cambios de senso nun proceso plurisecular, mantén ininterrumpidamente un núcleo prístino.

C) A asunción primaria e parcial do credo difusionista, especialmente o defendido pola escola histórico-cultural de raíz xermánica, que tivo iniciadores como Frobenius e continuadores que perfilaron definitivamente un método específico desta corrente, tal como Gräbner e W. Schmidt⁹. Segundo esta perspectiva as diversas civilizacións formáronse a partir de núcleos, espallándose dende eles a cultura por intercambio ou por migracións nunha área máis ou menos ampla, pero sempre limitada. A reconstrución dun «círculo cultural» pode facerse mediante a comparación de distintos compoñentes da cultura, establecendo similitudes de acordo con catro criterios: a) o criterio de forma ou cualidade; b) o criterio de cantidade; c) o de continuidade; e d) o de relación. A aspiración última era a de poder chegar a construír unha historia cultural da humanidade; máis que explicar como funcionan e se organizan as culturas, o que se intentaba era «reconstruír» o proceso de espallamento das mesmas, a diferenza dos funcional-estructuralistas británicos e dos socioloxistas franceses. A ciencia da cultura resultante do posicionamento histórico-cultural recibe normalmente o nome de Etnoloxía, e non o de Antropoloxía Social ou Cultural, utilizados por

⁷ *Terra de Melide*. Ed. Seminario de Estudos Galegos. Compostela, 1933 (hai reedición de Ed. O Castro, Sada-A Coruña, 1978).

⁸ F1. L. A. Cuevillas / F. Bouza-Brey:

—*Prehistoria e folklore da Barbanza*. Nós, A Coruña, 1927.

—«*Os Oestrímnios, os Saefes e a Ofiolatría en Galiza*». *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*. Vol. II, 1929 (hai edición facsímil feita pola Universidade de Compostela e o Instituto de Estudos Galegos, 1992).

⁹ Un resumo desta perspectiva de análise pode verse en W. Koppers: «El pensamiento histórico en Etnología y en la ciencia de las religiones». *Cristo y las religiones de la Tierra*. Ed. B.A.C. Madrid, 1960. Tomo I, páx. 77 e ss.

outros enfoques da época (aínda que teñamos que recoñecer que non existe unha absoluta fidelidade terminolóxica neste sentido).

O enfoque histórico-cultural resultaba próximo a Bouza e compañeiros de investigación, en tanto que eles aspiraban tamén a reconstruír un pasado no que Galicia amosara unha personalidade cultural propia, compartida co norte de Portugal (terra coa que se establecen non só lazos culturais, senón tamén persoais a nivel de investigadores), pero sempre vencellada por afinidade cos pobos da Europa occidental. Mais compre chamar a atención de que esta adscrición nunca supón unha fidelidade ó método absoluta e rigorosa, nin sequera en moitos casos (Bouza é un exemplo) unha aplicación a fondo da teoría e metodoloxía. Aínda que o director da Sección de Etnografía do Seminario de Estudos Galegos, Vicente Risco, afirme en dúas publicacións, unha do 1928 e outra do 1962, unha toma de postura histórico-cultural¹⁰, o certo é que a filiación moitas veces se reduce a aceptar principios xenéricos (entre os que destaca o de que existe unha área cultural europeo-atlántica e que Galicia e o norte de Portugal son unha provincia etnográfica) e a adoptar algún dos criterios propostos como base metodolóxica polos investigadores xermanos, especialmente o de Forma, en tanto que admiten que formas semellantes, aínda que con funcionalidade diferente, poden indicar unha orixe común. Como sucede con outros investigadores de España e de Portugal (citemos o exemplo español de Hoyos Sáinz ou o portugués de J.R. dos Santos Junior, moi vencellado este último a Bouza Brey por amizade), os nosos etnógrafos e folkloristas refúxianse por veces nun particularismo temático, nun comparativismo xenérico unhas veces e local outras, ou nun eclecticismo parapetado detrás da necesidade de salvar os testemuños, aproveitando sempre os recursos que facilitaba a tradición dos estudos folklóricos en Europa, representados por figuras como Saintyves ou Van Gennep, a quen Bouza aludirá repetidas veces. O estable guieiro que teñen é o de ollar os documentos etnográficos do presente como mostras dun horizonte histórico determinado. Nesta tarefa botarán man de conceptos e exemplos que non se corresponden estrictamente co credo dos «Círculos culturais», aínda que non os contradigan.

D) Precisamente nesta afirmación historicista atopamos outro avance con respecto ós estudos decimónicos, en tanto que as investigacións levadas a cabo polo Seminario de Estudos Galegos, xunto co desenvolvemento natural da ciencia histórica, permitiu albiscar que a tradición céltiga prerromana, sendo máis importante, non era a única que xustificaba a totalidade da nosa cultura popular, a que manterá, segundo eles, lembranzas tanto do pasado precéltigo como de etapas posteriores históricas, especialmente a romana, a xermano-suévia e a medieval.

¹⁰ V. Risco: *Elementos de metodología de la Historia*. Ourense, 1928. —«Etnografía. Cultura espiritual», en *Historia de Galiza*. Dirixida por R. Otero Pedrayo. Aka editor. Madrid, 1979. Tomo I, páx. 256-257.

Investigadores do século pasado xa percibiran este feito, mais serán Bouza-Brey e os compañeiros de investigación os que cheguen a afondar nos diversos horizontes históricos ós que se poden remitir as tradicións populares en cada caso.

OS PRINCIPIOS ACTUANTES NOS ESCRITOS DE BOUZA-BREY

Penso que o dito ata o presente é unha posible introducción ó contexto epistemolóxico no que se moveron os homes da xeración de Bouza-Brey ó longo da súa vida, principios, por outra parte, que perviven con certo brío no presente en máis dun estudio a pesar das críticas xurdidas dende outros posicionamentos calificados como «máis modernos». En calquera caso a obra de Fermín Bouza-Brey pode resultar un exemplo singular de traballo meritorio dentro dos parámetros expostos. Preocuparémonos a partir de agora de abordar a súa obra etnográfica concreta dende tres perspectivas:

1.- Como se reflectan en Bouza os principios programáticos denantes expostos, é dicir, o aparello teórico-metodolóxico no que se afirman as súas aseveracións.

2.- Cales son os temas, mellor diríamos as teimas, que atraen a Bouza.

3.- En que autores se apoian os seus posicionamentos.

PRINCIPIOS

De acordo co que predominaba no pensamento dos etnógrafos do Seminario de Estudos Galegos, ó fronte de todos Risco, Bouza admitirá en traballos de mocidade o principio de que o pobo galego conservou ó longo da historia un espírito específico, unha especie de alma colectiva diferenciada, a cal se pon de manifesto no estilo das creacións populares e na selectividade que practicou á hora de aceptar ou adaptar novas influencias. Un exemplo nidio disto témolo nun temperán artigo seu (o primeiro de temática plenamente etnográfica que publicou, segundo coidamos) titulado «*Do arte popular galego e dalgunha das súas manifestacións*»¹¹, onde fai afirmacións como a seguinte: «Todo o que queira coñecer o espírito dun pobo ten que sorprendelo in franganti na elaboración do seu arte íntimo, liberto de regrañas e medidas, porque nel, nas sagras especies dunha pedra, dun ferro ou dun madeiro xacen patentes e verdadeiramente tódolos espoentes da raza, as características todas que ela plamóu no vieiro da Hístórea».

Este espírito específico que xera unhas constantes colectivas comúns, tende, nun sentido, a perpetuar seleccións máis ou menos inconscientes das contribucións que se producen ó longo da historia. Tal circunstancia apunta Bouza-Brey no estudio titulado «*El tema romancesco del ciervo del pie blanco en la*

¹¹ F. Bouza-Brey: «Do arte popular galego e dalgunha das suas manifestacións». *Nós*, n. 21, 1925.

novelística popular gallega»¹², onde se centra na presenza en Galicia dun tema propio do ciclo artúrico que puido chegar á nosa terra a través do camiño da peregrinaxe a Santiago, pero que enraizou aquí en Galicia e non así en Castela porque, como xa indicara Menéndez Pelayo, existía un substrato étnico celta que facilitaría a asimilación dunha temática idealista e marabillosa, característica do ciclo bretón.

A aceptación deste pasado peculiar e desa persistencia da actitude vital do pobo, que se podería explicar pola existencia dun inconsciente colectivo, ou pola chamada psicoloxía dos pobos, conduce inevitablemente, como xa temos sinalado, a considerar a presenza de múltiples «supervivencias» na cultura popular que Bouza estudiou repetidamente con espírito crítico, tratando de asignarlles un horizonte histórico determinado. Estas supervivencias poden servir para completar os datos da Historia e da Arqueoloxía, pero poden tamén ser explicadas por estes, nun movemento interpretativo de ida e volta no que se trata de fundir o pasado prehistórico e histórico co presente etnográfico. Un primeiro e documentado exemplo de análise deste tipo témolo na importante obra *Os Oestrimnios, os Saefes a Ofiolatría en Galiza*. A demorada análise dos testemuños prehistóricos que poden ser indicio de culto arredor da serpe, os documentos históricos que presentan a cristianización do vello culto pagán mediante unha negativización e as lendas e tradicións de serpes conservadas oralmente pónense en íntima relación para amosar un continuísmo entre prehistoria, historia e presente etnográfico, que os autores exemplifican no caso do castro de Troña coas seguintes verbas:

«Admitida a contemporaneidade da representación serpentiforme, das casarellas redondas e cos obxectos nelas asoellados, alcontrámonos co feito incuestionable dun seguro culto pagán da serpe no lugar en que o folklore actual coloca unha lenda cuio protagonista é asimesmo unha serpe»... «Ora, hai a posibilidade de establecer entre os dous fenómenos unha crara relación de continuidade? Coidamos que sí ... A Galiza, terra onde a relixión dos mortos ten torgos moi fondos, non quixo matar por comprobante ós seus abós da xentilidade. Sentíndose lonxe de eles polo tempo, polos costumes e pola fe, repunou o botalos nun total esquecemento, e pra conservalos distantes e perto de sí a un tempo mesmo, soupo crearlles un vivir de maravilla... A serpe do Castro de Troña ten todo o aspecto de un de istes deuses trocados en demos»¹³.

No seo da sociedade cristiá actual atopamos pois, ben por integración, ben por demonización, a presenza de vellas crenzas prehistóricas que, segundo Bouza, figuran en múltiples exemplos etnográficos. Ademais do xa exposto, imos

¹² Este escrito de Bouza, e outros que citaremos, están recompilados en *Etnografía y Folklore de Galicia*. Ed. Xerais de Galicia, Vigo 1982 (2 volúmenes). Salvo que aludamos a algún escrito non incorporado nesta obra, do que daremos referencia bibliográfica, o lector debe ter en conta que os que mencionemos aquí están incluídos.

¹³ Cuevillas/Bouza-Brey: «*Os Oestrimnios...*». Páx. 139-140.

citar outros poucos exemplos. Así, no escrito «*El Santuario de la Barca y su tradición marinera*» (1942), considera que este centro relixioso cristián conserva lembranzas da paganía, do mesmo xeito que sucede con outras terras do occidente europeo, o que se reflecta nestas verbas:

«En este aspecto, Galicia, al igual que Armórica, ha sustituido los credos sin alterar los cultos, y así en una y otra parte puede sospecharse que estos lugares donde la tradición viste sus galas más originales traen un origen remoto, precristiano, con el que se enlazan, en el caso concreto que nos mueve la pluma, mitos marinos ungidos de la grandiosa poesía que el Océano sabe imprimir a cuanto con él se relaciona»¹⁴.

Valoración das supervivencias como fonte de información histórica aparece tamén no seu discurso de ingreso na Real Academia Galega (1941) dedicado á mitoloxía da auga no noroeste, ou, por citar outro exemplo, no escrito que lle dedicou á liturxia popular dos petos na procesión da Quinta Angustia de Compostela e outros semellantes de Galicia, ritual no que estariamos diante dun ciclo lúdico «que encierra en sí, bajo el aspecto banal del juego, una antigua ceremonia que en casos como el de Compostela se ha querido cristianizar aplicándola a la Virgen María»¹⁵.

O método de análise das «supervivencias» debe ser, segundo Bouza, rigoroso, pois só con este rigor se pode chegar a percibir con visos de verosimilitude o horizonte prehistórico ou mesmo histórico no que se orixinou a tradición estudada. Neste senso cómpre salientar que as xeneralidades de historiadores decimonónicos se ven frecuentemente superadas por matices, sempre probabílisticos, o que permite abrir un amplo abano de asignacións históricas ou, noutros casos, anchar o horizonte aberto por outros investigadores. Un exemplo disto témolo no artigo titulado «*Ritos agrarios propiciatorios del espíritu de la tierra en Galicia*» (1953), onde pasa revista a prácticas populares nas que ve a perduración de vellos rituais propiciatorios do espírito da terra, personificado nos datos por el recollidos nun animal: o grilo; neste traballo, no que segue as ideas da maxia de Frazer, apunta horizontes históricos como o seguinte:

«Parece ser que entre las sociedades agrícolas de fines del eneolítico y los primeros tiempos del Bronce fue donde ha surgido esta religión mágica de la fecundidad con seres demoníacos influyentes en las cosechas, de carácter itifálico que quizás se refleje en el aspecto dionisiaco de las fiestas agrícolas actuales»¹⁶.

Aínda que o método seguido por Bouza-Brey conduce na meirande parte dos casos a situar o cerne das tradicións populares nun pasado prehistórico máis

¹⁴ F. Bouza-Brey: *Etnografía y Folklore de Galicia*. 1, páx. 218.

¹⁵ *Idem*, 1, páx. 124.

¹⁶ *Idem*, 1, páx. 113.

ou menos preciso, a verdade é que en ocasións se decanta, por análise propia ou por asunción do exposto por outros autores, cara a asignar certos obxectos ou prácticas populares a períodos posteriores, ou mesmo a negar a validez da tradición popular como testemuño do pasado. O primeiro está exemplificado en «*Supervivencias antroponímicas, toponomásticas, antropológicas, jurídicas y folklóricas de la Galicia sueva*» (1968), no que acepta, seguindo neste a Murguía e ó portugués J. Días, que costumes de noivado e casamento propias da Galicia rural ou trebellos como o noso arado cuadrangular poden ser remitidos a un horizonte suévico. Hai que sinalar, nembargantes, que neste artigo Bouza non realiza unha análise demorada e un comparativismo exhaustivo, polo que a demostración desta asignación ven dada máis polo criterio de autoridade dos autores citados que por outra razón ou dato de novo. En canto ó segundo temos que aludir a «*Referencias a una eutanasia familiar primitiva en el folklore gallego-portugués*», escrito no que se recollen documentos etnográficos nos que se pode reflectir a lembranza dunha antiga tradición de abandono dos vellos; o establecemento dun diálogo entre o dato folklórico e os escritos clásicos sobre os galaicos permítelle desbotar esta posibilidade coas seguintes verbas:

«De lo antedicho no puede inferirse, racionalmente, otra cosa sino que existe arraigada en el folklore gallego-portugués una tradición referente a abandono por causa de vejez en otros tiempos; pero no es lícito concluir que el hecho se diese entre la población primitiva de *Gallaetia*, por cuanto ninguno de los historiadores de la antigüedad clásica que sepamos, alude a tan bárbara costumbre..., si el homicidio de piedad social entre nuestras tribus aborígenes carece de antecedentes literarios, mucho menos los posee el homicidio de necesidad, por cuanto, salvo la gente de las Cassitírides... las demás tribus del noroeste peninsular aparecen en las fuentes como sedentarias y, por tanto, sin que concurra en ellas el caso de necesidad para el abandono de la muerte de los ancianos o enfermos»¹⁷.

Sinalemos, ademais, que Bouza se nos presenta frecuentemente como investigador prudente que non aventura horizontes históricos para supervivencias que, dentro dos seus coñecementos e enfoque, carecen dunha base probabilística de asignación. Tal fai, por exemplo, nunha breve síntese titulada «*Prácticas lúdico-entomológicas del niño en Galicia*» (1974), na que se limita a apuntar que existe «sospecha vehemente de que en estas férvidas dedicaciones de la infancia gallega a ciertos insectos se conserva, al igual que entre los antiguos germanos, el resabio de un viejo culto a alguna deidad que se consideró encarnada en ellos, cuya circunstancia y nombre no nos es dable alcanzar»¹⁸.

Tanto os estudos etnolóxicos como os feitos por folkloristas botaron man dun método baseado na comparación. A comparación do dato do presente co do pasado (comparativismo historicista) ou a comparación de datos etnográficos de áreas culturais diferentes resulta un lugar común en todas as investigacións

¹⁷ *Idem*, 1, páx. 90.

¹⁸ *Idem*, 2, páx. 251.

de tempos de Bouza-Brey. O método comparativo sempre presentou varias alternativas que pasamos a enumerar brevemente:

1.- Podemos compara feitos illados, unidos pola semellanza ou, pola contra, comparar estruturas ou conxuntos homoxéneos de feitos que están unidos pola súa funcionalidade ou por relacións de xustaposición ou subordinación.

2.- Podemos facer unha comparación formal indiscriminada, aceptando que os parecidos de forma poden indicar orixe ou intencionalidades comúns, ou podemos acudir a comparar os feitos etnográficos dentro dunha área restrinxida, limitando a comparación a un espacio cultural determinado. Trataríase neste caso de establecer un paralelismo condicionado, que defenderá a escola histórico-cultural, fronte ó paralelismo libre.

Se precorremos a obra de Bouza-Brey atopamos que, do mesmo xeito que sucede con outros etnógrafos e folcloristas da súa época, recorre no primeiro caso a comparar elementos illados, cousa propia dos etnólogos evolucionistas e historicistas que priorizan o criterio de forma. En canto ó segundo, temos que dicir que en ocasións Bouza-Brey trata de comparar os datos dentro dunha provincia xeográfica restrinxida ou dentro duns horizontes históricos-culturais determinados, pero tamén aparece por veces na súa obra un afán comparativista xeneralizado que toma datos dos máis diversos pobos e horizontes sempre que teñan algún indicio de relación co feito estudado. Vexamos estes aspectos por partes.

Bouza-Brey admitía plenamente que Galicia, o norte de Portugal e mesmo as terras próximas de Asturias e León formaban unha provincia etnográfica uniforme, dentro da que se podían atopar matices, pero nunca diferencias. Esta provincia etnográfica viña respaldada non só polo presente senón tamén pola historia, e representaba unha parte dunha área cultural máis ampla que, en liñas xerais, abranguíña o occidente de Europa. Consecuentemente con este enfoque, os principais paralelos no estudio dos distintos feitos culturais debían de atoparse en primeiro termo entre os seus semellantes do noroeste e, en segundo termo, nas terras do occidente europeo. No escrito «*El lagarto en el Folklore gallego-portugués*» (1949) D. Fermín alude á provincia etnográfica do noroeste con verbas como: ... «no necesitamos ciertamente de tal labor para saber que la Galicia histórica, hasta el Duero, es un mismo pueblo, con unas mismas tradiciones y una misma alma saudosa.. El método de investigación más científico requiere en este caso que el estudio se extienda a toda la región etnográfica»¹⁹. Do mesmo xeito, no xa citado artigo «*Ritos propiciatorios del espíritu de la tierra en Galicia*», inclúense datos do Bierzo e de Portugal, considerando que a primeira comarca encádrase no sector oriental da provincia etnográfica de Galicia. Este primario comparativismo de datos de Galicia, norte de Portugal e zonas próximas está amplisimamente documentado na obra de Bouza, e mesmo presenta algúns

¹⁹ *Idem*, I, páx. 61.

exemplos de estudio limitado no espacio e no tempo no que se intenta reforzar a identidade etnográfica-folklórica destas terras. Un bo modelo témolo en «*Analogías gallego-portuguesas en el cancionero popular*» (1946), onde, tomando exemplos do cancionero, Bouza trata de demostrar que entre as cantigas do norte de Portugal e as de Galicia existen non só «afinidades de concepto», senón tamén «identidades de dicción», é dicir que os dous cancioneros, o portugués e o galego, están unidos tanto pola expresión de conceptos idénticos como polo uso de formas idénticas, do que Bouza achega numerosos casos²⁰.

A comparación con datos de Europa e mesmo doutros continentes está tamén presente nos seus escritos, aínda que neste caso, xa fóra dos eidos da «provincia etnográfica» antes definida, os datos aducidos son máis ben ilustrativos ou definidores dun contexto xenérico dentro do que logo hai que perfilar o caso específico do noroeste. Un exemplo característico deste enfoque témolo en «*Máscaras galegas de orígen prehistórico*» (1933), no que bota man de exemplos europeos do Paleolítico xunto con outros tomados de segunda man e citados sen entrar en detalles, como os indios Kwakiutl de América do Norte ou negros de Camerún e o Congo, ou aborixes de Nova Guinea. Todo isto sinxelamente para establecer unha xeneralización sobre as máscaras galegas de Entroido que non entra en detalles, establecendo unha semellanza global que arrinca da mesma prehistoria e que fai de enmascarados como os «peliqueiros» ou «cigarróns» figuras que manteñen, aínda que adaptada ó presente, unha tradición xurdida nos máis remotos tempos. En verbas súas: «Dende os tempos prehistóricos, sen solucións de continuidade que abondarían para encher as poboacións primitivas de hoje, podemos perseguir o verdadeiro carácter das nosas máscaras, que, baixo un aspecto de banalidade pasaxeira, poseídas dun lene tinte sacerdotal, son restos das sociedades tribales da Galiza prehistórica, pra os que aínda conserva o pobo, fidel custodio da tradición, acochado na subconsciencia, unha lembranza esvaída de respecto e temor»²¹. Precisamente neste último parágrafo atopamos unha alusión psicoloxista, en tanto que o pobo conserva no seu inconsciente común unha constante que, en certo modo, sería a xustificación, tanto no caso de Bouza como doutros estudiosos da época, de que teñamos tan abondosas supervivencias que resistiran o paso do tempo.

A dimensión psicoloxista que acabamos de mentar de pasada está presente nun último aspecto da obra de Bouza, o da súa concepción da relixión popular. Hai xa anos que Evans-Pritchard fixo unha síntese das teorías da relixión primitiva vixentes en Europa ata mediados do presente século²², distinguindo dous grandes grupos, as psicolóxicas e as sociolóxicas, segundo se fixaran para

²⁰ *Idem*, 2, páx. 255.

²¹ F. Bouza-Brey: «Máscaras galegas de orígen prehistórico». *Homenaje a Martins Sarmiento*. Guimarães, 1933.

²² E. E. Evans-Pritchard: *Las teorías de la religión primitiva*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1973.

a interpretación na psique humana ou na sociedade. Pois ben, aínda que sen profesar un credo teórico explícito, Bouza-Brey, como era de agardar dado o seu enfoque, sempre acode a conceptos ou termos acuñados pola corrente psicoloxista, as máis das veces tomados de autores evolucionistas que permiten unha análise das supervivencias (boa mostra esta de apertura a diversas correntes interpretativas). Así, en «*La mitología del agua en el noroeste*» utiliza termos como «espíritu de las aguas» ou «personificación de los ríos», ademais de establecer nas crenzas populares galegas sobre as augas un horizonte «preanimista» no que «el agua es un ser vivo que guarda vida y que la otorga»²³ e outro animista, segundo o cal as nosas augas están poboadas por seres como xenios ou encantos. Outro exemplo témolo en «*Ritos agrarios propiciatorios del espíritu de la tierra en Galicia*», onde afirma, seguindo a Frazer, que os entes divinos encárnanse en plantas e animais, conservando os labregos europeos nas súas prácticas lembranza destes vellos cultos. E aínda nun terceiro caso que citaremos, «*Ritos impetratorios da choiva en Galicia*» (1956), no que moitas prácticas se fan corresponder cunha esfera da relixión na que predomina a maxia.

Tanto os autores citados por Bouza como a terminoloxía da que bota man xorden da corrente psicoloxista de interpretación da relixión á que aludimos denantes. Xa no século XIX Max Müller sinalou que o home adquire todo o coñecemento a través dos sentidos e que neles se basea o raciocinio. Pero o home percibe polos sentidos cousas que son intanxibles, como o sol, a lúa ou o ceo, o que lle permitiu crear unha idea do infinito, chegando os atributos destes obxectos a personificarse en deidades, é dicir, como sinala Evans-Pritchard, «os nomina trocáronse en númina»²⁴.

Mais a presenza de deidades derivadas da incidencia da natureza na psique humana foi ampliada por outros investigadores decimonónicos. Así Tylor preocúpase polo nacemento en etapas primitivas da humanidade do concepto de alma, ó que o home chega a través de experiencias diversas, (morte, enfermidade, soños), aplicando logo esta idea a outras criaturas ou mesmo obxectos inanimados, ós que dota desta compoñente. Precisamente foi Tylor quen acuñou o termo «animismo»²⁵ para definir estadios primitivos da relixión, e a el acode Bouza como xa sinalamos. A idea, tamén presente en Bouza, de que existe un período no que a maxia predomina sobre a relixión foi amplamente defendida por Frazer, brillante evolucionista que, seguindo a Comte, consideraba que a humanidade pasou por tres estadios, o de maxia, o de relixión e o de ciencia. Finalmente Marett concluíra, a diferenza de Frazer, que tiña que haber un estadio moi primitivo da humanidade no que maxia e relixión non se diferenciaban,

²³ F. Bouza-Brey: *La mitología del agua en el noroeste hispánico*. Ed. Real Academia Gallega. Vigo, 1973. Páx. 18.

²⁴ Evans-Pritchard: *op. cit.* supra, páx. 44.

²⁵ *Idem*, páx. 48 e ss.

chamándolle a este estadio «preanimismo», termo utilizado por Bouza nun sentido específico no que pretende situar as personificacións das augas dentro dunha liña que nacera no citado Müller. Cómpre, para finalizar este breve percorrido, sinalar unha vez máis que Bouza fará uso de todos estes conceptos de maneira un tanto liberal e arbitraria, como simples medios para reforzar a antigüidade das supervivencias presentes na cultura popular, e non como conceptos sólidos incardinados nunha teoría xeral das relixións.

TEMAS

Se aceptamos a división tradicional en Galicia da cultura en dous grandes campos, o da cultura material e o da cultura espiritual, podemos dicir que Bouza (como Risco, como Taboada Chivite ou como A. Fraguas) cultivou a segunda de maneira case que exclusiva agás nalgún episódico caso. Nunha ollada de urxencia pola súa produción etnográfica atopamos abordados temas como os seguintes:

A) Literatura popular (cancioneiro, romanceiro, contos, refraneiro, teatro popular, etc.) Exemplo disto témolo en publicacións como «Un conto oriental na Galicia» (1936), «Cancioeiro das ribeiras do Tea» (1931), «Cantigas populares de Arousa» (1931), «Teatro de Carnaval en Galicia» (1949), ou «Los villancicos gallegos cantados en el hospicio de Santiago en la Navidad de 1848» (1957).

B) Prácticas relixiosas e pararelixiosas. «Ritos propiciatorios del espíritu de la tierra en Galicia» (1953), «La mitología del agua en el noroeste hispánico» (1941), «El santuario de la Barca y su tradición marinera» (1942), «Ritos impetratorios da choiva en Galicia» (1963), «Las enfermedades infantiles de Rosalía de Castro y los ritos de medicina mágica en Galicia» (1967).

C) Folklore de animais, en moitos casos en relación coa infancia. «La mantis religiosa en la tradición gallega» (1949), «Nombres y tradiciones de la *coccinella septem-punctata* en Galicia» (1948), «Costumbres lúdico-entomológicas del niño en Galicia» (1974).

D) Como dato orixinal e como mostra do universalismo de Bouza, salientamos aquí dúas entregas que tratan sobre o folklore do val de Arán publicadas no «Arxiu de Tradicións Populares de Catalunya» (1929), froito da súa estada como xuíz nestas terras aranesas do Pirineo.

E) Outros temas:

- Oficios: «Os cesteiros de Mondariz e a súa fala gremial» (1954)
- Entroido: «Máscaras gallegas de origen prehistórico» (1933)

FONTES

Un percorrido de urxencia polas citas que fai Bouza nos seus traballos permítenos ter unha primeira impresión sobre os autores nos que bebe

información para efectuar comparacións ou dos que aproveita conceptos e interpretacións. Brevemente atopámonos na súa obra etnográfica co seguinte.

A) Escritores galegos do século XIX e principios do XX ou coetáneos seus do Seminario de Estudos Galegos e do Instituto «P. Sarmiento». Entre os primeiros destacan as citas de M. Murguía, pero tamén alude a outros, como Barros Sivelo, Saralegui y Medina, Barreiro de V.V., Pérez Ballesteros, Rodríguez López, Montenegro Saavedra, Nicolás Tenorio, García Ramos, Carré Aldao, F. Maciñeira, Saco y Arce, Valladares,... Entre os segundos destacaremos a Risco, Cuevillas, Ben-cho-sey, A. Fraguas.

B) Investigadores doutras terras de España: Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, A. de Llano, Espinosa, Diego Cuscoy, Pérez Vidal, Casas Gaspar, Rodríguez Marín.

C) Hispanistas estranxeiros, como Meyer Lübke, Piel, Reinhard, Krüger, Entwistle, Frankowski.

D) Investigadores portugueses, dos que existe unha ampla nómina dado o vencellamento intenso de D. Fermín con Portugal. Entre eles podemos citar a Leite de Vasconcellos, T. Braga, Rodrigues Lapa, Santos Júnior, Castro Pires de Lima, Abel Viana, E. Veiga de Oliveira, Santos Graça e J. Días.

E) Folkloristas e etnólogos, lingüistas e historiadores doutros países de Europa como Francia (Van Gennep, Saintyves), Alemaña (Mannhard, Frobenius, Wolf e Hofmann) e Inglaterra, destacando deste último país Frazer, especialmente a partir da edición castelá de «La Rama dorada».

Como se pode apreciar na relación anterior, e como, por outra parte, era de esperar, pesaron pouco na obra de Bouza os antropólogos funcional-estructuralistas tanto británicos como franceses (Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown, etc.) e tamén sucede o mesmo cos etnólogos americanos do seu tempo, o que se podería explicar pola dificultade de acceder ós seus escritos, pero tamén, e sobre todo, porque as súas teimas estaban arredadas destes enfoques.

REMATE

Concluimos xa esta exposición reafirmando que Bouza-Brey é un etnógrafo e folklorista vencellado a unha tradición historicista nacida no século XIX e continuada na primeira metade do século XX en Europa, con vencellos parciais co evolucionismo e co difusionismo. Este mesmo posicionamento está presente en numerosos investigadores tanto de España como de Portugal, coma Hoyos Sainz, Amades, Barandiarán ou os portugueses denantes citados. En calquera caso podemos afirmar que a súa laboura deu froitos abondosos e contribuíu á construción dunha corrente interpretativa da nosa cultura popular que ninguén debería pasar por alto por moi superada que a considere. Quizais nada mellor para rematar que unhas verbas de Don Julio Caro Baroja, postas no prólogo que escribiu para a compilación da obra etnográfica de Don Fermín, e que din o seguinte:

«Los escritos de Don Fermín Bouza-Brey aquí reunidos son sobre todo, por encima de todo, obra de amor; del amor de un gallego a su tierra y a su raza. En segundo lugar son obra de un erudito escrupuloso, de un letrado fino. Para él Galicia no era un campo de observación actual solamente. Galicia era una realidad histórica, dibujada, perfilada desde la Antigüedad y como otros folkloristas gallegos y portugueses procuró adentrarse en ella, buscando la conexión de lo actual con lo anterior... La erudición de Bouza-Brey hace sondeos impresionantes. Nadie podrá quitarle significado con un gesto de indiferencia o desdén hacia lo pasado, lo histórico.

Ya estamos habituados a esta clase de gesticulaciones estratégicas que la mayoría de las veces consisten en desdeñar o fingir desdén por todo aquello que se ignora. Es esta la posición del paleta que ríe ante el que llega de fuera con atuendo y talante distinto al propio. Poco hay nuevo bajo el sol; y esto poco hay que estudiarlo sin remilgos y afectaciones, como estudiaba Bouza-Brey»²⁶.

²⁶ J. Caro Baroja: «Prólogo», en *Etnografía y Folklore de Galicia* (1). Páx. 7-8.

CULTURA E EXPERIENCIA HUMANA NA ANTROPOLOXÍA ROMÁNTICA DE GALICIA

Xaquín Rodríguez Campos
Universidade de Santiago

Parece aconsellado aclarar en primeiro lugar a quen sinalamos co nome de «antropoloxos románticos galegos». Con este nome refírome ós fundadores do Seminario de Estudos Galegos, tamén coñecidos como «Xeración Nós», A.R. Castelao, R. Otero Pedrayo, V. Risco, F. Bouza Brey, F. Cuevillas, R. Cabanillas, A. Villar Ponte. Creo que deben de ser recoñecidos como un grupo de antropólogos porque —como se verá ó longo desta exposición— as súas investigacións de campo (arqueolóxicas, xeográficas, folclóricas, históricas) sempre estiveron guiadas por unha teoría da cultura que eles mesmos crearon con obxecto de amosar que a cultura orixinaria de Galicia era unha realidade vivente na época, e non un conxunto de sobrevivencias mortas polo pasado.

¿Por que lles chamamos «antropoloxos románticos»? Este cualificativo merécese non só porque posúen unha concepción romántica da cultura senón porque ademais estaban fondamente inspirados pola lectura dos poetas románticos galegos do XIX (Rosalía de Castro, E. Pondal, Curros Enríquez, Lamas Carvajal), quen segundo eles foron os verdadeiros creadores da paixase galega. Neste sentido podemos comezar citando un texto fundamental de Otero Pedrayo, «Notas Encol da Paixase Romántica» (Otero Pedrayo 1927: 8-10), no que nos di que a paixase non é nin máis nin menos unha proxección cultural creada pola forza imaxinativa das xentes que nela viven; subliñando que foron os poetas e pintores ingleses do XVIII os que inventaron a paisaxe da Inglaterra moderna, e a personalidade inglesa actual. Aproveita para evocar ó poeta galego Eduardo Pondal como o grande intérprete da paisaxe galega, hoxe permanentemente ameazada. Consecuentemente as investigacións sobre a cultura galega deberían de estar orientadas polas imaxes creadas polos poetas que evocan a grandeza e a nobreza da paisaxe.

Recentemente, escribindo sobre a personalidade antropolóxica da figura de Don Fermín Bouza-Brey, dixen que un obxectivo dos membros desta escola foi o de amosar que na cultura dun pobo reside a forza espiritual que lle dá a capacidade de crear as súas máis variadas manifestacións, materiais e expresivas. Hoxe voume centrar na análise da significación desta fórmula e nos seus supostos. Na materialidade das producións artísticas atópase sempre expresada a espiritualidade dun pobo; que tamén dá vida á expresividade do folclore popular. Os elementos claves da comprensión antropolóxica da cultura galega, que compartiron os fundadores desta escola, foron en primeiro lugar unha com-

preensión teórico-poética sobre as relacións entre a cultura e a paisaxe, en segundo lugar unha representación de como é o espírito galego, e en terceiro lugar unha teorización encol da orixe e da formación histórica da cultura galega.

Para poder comprender a identidade da cultura galega recorreron ás ideas latentes na representación romántica da paisaxe, segundo a cal a paisaxe constitúe a natureza dun pobo e, en canto tal, ten vida e espiritualidade propias. Para explicar como a natureza (neste caso a paisaxe) actúa sobre a cultura en Galicia seguiron dúas formas de reflexión paralelas, unha tomada do que podemos chamar a concepción poética da natureza e do ser humano. Polo que se refire á análise científica da cultura adoptaron as teorías de Montesquieu e de Ratzel — esta estaba de moda na xeografía da época — sobre a determinación xeográfica dos costumes, da política, da ética e da estética dos pobos. Pero este determinismo non di que os gobernos e os costumes dos pobos sempre se acaben adaptando ás condicións xeográficas do entorno físico, senón que eso é o que sempre debería ocorrer para que as cousas fosen ben. Como dicía Villar Ponte «a Xeografía física ten que condicionar estreitamente a Xeografía Política», porque os elementos «xermoladores da conciencia nacional son, en primeiro termo, a comunidade de logar xeográfico de que nacen os costumes» (Villar Ponte 1927: 6-7); concedendo maior incidencia á terra e ó clima sobre os costumes cá sociedade. Cando Cuevillas se propuxo o estudio da orixe histórica da cidade en Galicia presentou sempre como factor determinante un factor xeográfico (acompañado sempre de costumes orixinarios da raza), como exemplo pon o caso da cidade de Ourense, onde a existencia de fontes medicinais ás que a xente acudía en peregrinaxe fixo dela un centro comercial; e así foron tamén segundo el os casos de Cuntis, Caldas (Cuevillas, 136). Otero Pedrayo e Risco dedicaron varios comentarios á Antropoxeografía de Ratzel (Otero Pedrayo 1926: 3-4) subliñando como os estudos descritivos da época poñen de manifesto a determinación das influencias do medio natural sobre as sociedades humanas; Otero considera que o estudio da historia sempre debe descansar sobre o da Xeografía, dirixiu de feito a monografía sobre *Terra de Melide* (1932) e o proxecto da *Historia da Galicia* publicada en Bos Aires no ano 1950, seguindo un esquema parecido ó modelo da Antropoxeografía proposto por Ratzel. Nestas obras o estudio dos costumes e do folclore representa entre outras cousas, a maneira de abordar as formas culturais de asentamento e de protección do ser humano sobre o medio físico; tendo en conta sin embargo que —segundo a Spengler e a Frobenius— a cultura é unha forma vivente Risco 1926: 6).

A concepción romántica da paisaxe dos fundadores desta escola levounos en cambio moi lonxe do espírito científico da época. As vivencias que ten a xente na paisaxe galega son fenómenos da creación cultural, de maneira moi semellante á arte da creación poética. Sinala Otero Pedrayo que os Alpes con anterioridade ó poema de Haller eran vividos polo visitante como desérticos e salvaxes, despois deste poema son percibidos actualmente como grandiosos e apacibles (Otero Pedrayo 1927: 10). A paisaxe é «o que cada un traia», segundo a expresión de

Villar Ponte (Villar Ponte 1927: 3), «un estado da alma» e, en consecuencia, «ten a súa propia alma» (Villar Ponte 1921: 9). Isto quere dicir que é un estado da sensibilidade humana, e como tal a paisaxe é un medio expresivo que evoca sentimentos humanos, que son a consecuencia da proxección humana dentro do medio natural. En palabras de Risco «as formas da paisaxe s'impoñen ós sentidos» (Risco 1920: 6), creando sentimentos que vencellan ás persoas coa súa paisaxe. O estudio de cales son as formas culturais por medio das que os galegos amosan sentimentos de enraizamento coa súa paisaxe constituíu unha das máis serias preocupacións antropolóxicas sobre a cultura galega por parte dos fundadores do Seminario de Estudos Galegos.

Unha desas formas vese na vinculación que expresa frecuentemente o galego mediante o seu vencellamento ós lugares de orixe, aspecto que resaltaron Risco, Castelao, Otero Pedrayo, Villar Ponte e Cabanillas. Efectivamente o galego expresa frecuentemente unha ligazón desproporcionada co seu lugar de nacemento «coma se fora un arbre», en palabras de V. Risco (Risco 1920: 6). Imaxe que fora expresada poeticamente por E. Pondal moitas veces, véndose por exemplo nos seguintes versos:

«Castaños de Dorneá,
os de corpo ben comprido,
de graciosa estatura,
dobrados e ben erguidos:
¡ouh!, castaños, somellantes
os celtas nosos antigos;

.....
Por fin na nosa vellez,
despois do bo tempo ido,
xuntos volvemos a vernos
mais con diferente destino.

(*Queixumes dos pinos*, 1895)

Esta ligazón síntea o galego con multitude de lugares do seu entorno que lle serven para establecer referencias simbólicas coa súa orixe. Risco e Otero Pedrayo interpretaron a complexidade terminolóxica da toponimia na Galicia rural neste sentido; a proliferación de nomes que sinalan a existencia dun lugar diferente, e con nome propio, cada 20 metros foi interpretado por eles como un claro signo de vencellamento simbólico da persoa cos lugares onde o galego crea a súa experiencia cotiá. A distinción entre «chairas», «chousas», «eiras», «eiríñas», «portos», «portíños», etc., sinala diferencias materiais no entorno a partir de referencias simbólicas, que ligan os sentimentos da persoa coa paisaxe. Esta é así compartimentada en entidades individuais. Dicía Castelao, «existen razas nómadas pero hai outras ás que endexamáis separaríades do territorio onde nascen», facendo súa a imaxe do galego e a terra creada por toda a tradición poética desde Rosalía, Pondal, Curros Enríquez, etc.

O sentido da individualización da paisaxe foi analizado separadamente por Otero Pedrayo e Risco. Ambos os dous tentaron analizar as formas de asentamento físico da poboación galega no espacio dependendo das súas formas de experiencia, derivadas do seu modo de ser cultural. Otero foi o pioneiro en afirmar a importancia social de parroquia rural como unidade vital e real, pola intensa relación humana con que se vencella ás súas xentes; é unha das formas de individualización da paisaxe, e debería de constituír unha das unidades de análise no estudio xeográfico e histórico de Galicia (Otero Pedrayo 1922: 2-6). As outras dúas unidades deberían ser o pazo e a casa, que tamén foron propostas por el para o estudio dos elementos físicos da paisaxe galega, como así se fixeron os traballos sobre Melide e Trasalba. As unidades culturais da organización do espacio foron así consideradas como unidades vitais da experiencia, sobre as que debía centrarse calquera análise dos elementos materiais da paisaxe. Temos que dicir en louvanza deste proxecto que está plenamente actualizado desde o punto de vista da epistemoloxía antropolóxica posmaterialista, que analiza a cultura como modo de articulación dos sistemas social, económico e ecolóxico.

Segundo Risco o sentido da individualización da paisaxe é o factor que fai comprender o enorme espallamento da poboación rural de Galicia, onde como el di «o home vive lonxe do home pro sempre perto da Terra» (Risco 1920,7); ou como di Villar Ponte, exercendo a paisaxe unha grande influencia moral sobre o home (Villar Ponte 1921, 9). Estas reflexións sobre a proxección espiritual do galego coa terra estiveron inspiradas en poemas de Rosalía, Lamas de Carvajal, Pondal, Noriega e outros; a esto probablemente se debera que os membros desta escola concederan tanta importancia á creación poética como á investigación etnográfica. Este foi o caso da figura que nestas xornadas lembramos, Don Fermín Bouza-Brey. Unha dimensión experiencial que Risco vía conectada coa individualización da paisaxe é a súa vivencia espiritualizada. A nivel abstracto formulouna dicindo que o galego crea a paisaxe como unha suma de entidades individualizadas sobre as que proxecta significacións vitais para si mesmo, e desta maneira vive intensamente a consciencia de si coma se el fose unha parte desa paisaxe, resultándolle moi difícil poderse desprender dela, da Terra (Risco 1920: 7). A nivel etnográfico aclarou esta idea por medio da análise da importancia sociocultural da parroquia rural en Galicia, de claro matiz paisaxista (Risco 1952: 585-594). Define a parroquia como institución relixiosa e social. Desde o punto de vista social a súa organización depende da conservación dun grande número de actividades comunais, cousa que aínda acontece abundantemente na montaña pero non na ribeira. Na montaña é onde o galego vive «a conciencia de si» fomentando a reciprocidade veciñal, e revivindo a súa forma de experiencia «comunal» da paisaxe, nos fornos comunais, nas «rozadas» comunais, nos «pastueiros» comunais, en «rogos» e «axudas» comunais, «mallas», «esfollas», «espadelas» e «limpezas». Sendo todas estas actividades parroquiais, consideraba a parroquia como unha forma cultural de vivencia social da paisaxe. É neste sentido —e non noutro— que di Villar Ponte que a paisaxe «non é unha cousa inanimada» senón que ten «alma» propia (Villar Ponte 1921: 9).

Esta visión romántica que os membros da xeneración Nós compartían encol do campesiño galego levounos á analízalo como o poeta dos sabios dicires que labra a lingua con enxeño imaxinativo. Bouza-Brey, Cabanillas, Noriega Varela foron sempre en percura de fermosas pezas poéticas escondidas nos dicires e cantares populares con obxecto de inspiráren nas súas creacións poéticas: Bouza-Brey fixo ademais algunhas interpretacións encol do grande poder ritual que teñen sobre a experiencia do campesiño algúns dos versos populares —como expuxen noutra recente ocasión (Rodríguez Campos 1992:208). Suxeríndonos que a poesía popular hai que vela ante todo como unha forma de experiencia ritual creada polo galego diante da paisaxe. Idea que se pode ver recollida na seguinte estrofa poética de Ramón Cabanillas contemplando ós pescadores de Sanxenxo:

Azuado mar de ría,
verdecido mar aberto
nos que bogan, ras das ondas,
ó dondo ir e vir do vento,
voces de vellas cantigas
nadas ó compás dos remos.

(¡Sanxenxo!, 1926)

Moi parecida é a visión que deron do campesiño como artesán, a visión do artista que con arte herdada dos antepasados traballa os produtos propios da terra creando unha artesanía autóctona en perfecta harmonía coa paisaxe, tal e como os describiu Don Fermín Bouza-Brey en traballos sobre os oficios (Bouza-Brey 1954: 168).

Un tema frecuentemente abordado polos fundadores do Seminario de Estudos Galegos foi o da natureza da «alma galega», formando parte da súa reflexión sobre como é a raza galega e cal é a súa relación coa paisaxe. Esta preocupación tiña na época un claro paralelismo cos traballos de Ortega y Gasset, quen trataba de definir coa expresión a «alma mediterránea» a personalidade hispánica. Ortega definira a personalidade española pola actitude extremadamente materialista, pola rudeza e pola antipatía cara a todo o trascendente, amante de toda vulgaridade e individualista en extremo (Ortega y Gasset 1911: 199), e todos os exemplos que serven para ilustrala son personaxes tomados da literatura e da pintura castelá (Sancho, Don Quijote, Velázquez). A alma galega que configuraron os membros da Xeración Nós é definida como «atlántica», en radical oposición á representada na época por Ortega y Gasset como «mediterránea»; só comparte coa «mediterránea» o individualismo. En todos os demais caracteres configurados parécese moito ó modelo de «home gótico», que tamén Ortega debuxara. Esta «alma», característica das culturas xermánicas (próxima ó celtismo), era representada como vitalidade «expresiva» e profundamente «espiritual» (Ortega y Gasset 1911: 204), amante do «trascendente». Villar Ponte

insistiu en que a paisaxe «ten un alma» que actúa sobre os nosos sentimentos e as nosas ideas, adquirindo a nosa alma as cualidades da paisaxe (Villar Ponte 1921, 9). Todos os membros da Xeración Nós consideraban que o forte enraizamento da personalidade galega na paisaxe era unha característica moi acentuada da alma galega, diferenciándoa doutras almas nómadas, que lle permite enfrontarse cos peores perigos sen sucumbir. A eso débese, segundo Cuevillas, a tendencia conservadora e arcaizante da nosa cultura, a tenacidade dos homes, e a heroicidade das mulleres (Cuevillas 1962: 175-6). A eso mesmo débese «a saudade, a inquietude espiritual e o afán insatisfeito do absoluto» (Cuevillas, id.). Segundo Risco, no carácter galego predomina a reacción interna sobre a externa, de fonda espiritualidade, como amosan as cantigas e as expresións líricas do folclore, e de forte afección, como consecuencia do seu grande enraizamento na paisaxe. Otero Pedrayo engade a todo isto, como característica da personalidade rural galega, un grande desenvolvemento da individualidade en todas as súas formas, imposibilitando boas obras colectivas; recibindo sempre nas aldeas un grande aprezo aqueles homes que se exceden en iniciativas individuais. Apreza de todas as formas diferencias na personalidade rural dependendo da xeografía galega da paisaxe da que se trate. Así define os homes da ribeira como desconfiados, insolidarios e ensimesmados, debido á estreiteza da terra que comparten, fronte ós da montaña que son abertos e solidarios e expresivos como a amplitude do horizonte xeográfico no que viven (Otero Pedrayo 1922: 5).

A preocupación polas orixes históricas da cultura popular estivo sempre presente en todos os membros da escola coma un serio problema antropolóxico que resolver, como xa presupuxera M. Murguía moito antes. Grande parte do traballo arqueolóxico de Cuevillas e Bouza-Brey estaba dirixido a estudar o problema das orixes. Consideraban que a cultura orixinaria de Galicia era a cultura da raza céltica. Como consecuencia da invasión romana —sinala Cuevillas (Cuevillas 1962: 179)— os habitantes de Galicia tivéronse que refuxiar nas montañas máis altas, polas que non tiña interese a administración romana, en consecuencia a cultura galega orixinaria conservouse nas montañas, sobre todo no Cebreiro e nos Ancares. Isto explica que a súa estratexia de investigación se proxectara sobre a cultura dos castros, e de que considerasen a cultura daquelas montañas como a cultura propiamente galega; a «palloza» reflectía o modelo da casa galega ancestral, segundo di Vicente Risco a propósito da Terra de Melide, e os costumes e a mitoloxía da montaña (cos seus «deuses supremos») son as xenuinamente galegas. Como xa expresaran Risco e outros «a montaña é onde Galicia é máis Galicia». A maior parte dos elementos do folclore e dos costumes xurídico-consuetudinarios foron considerados de orixe celta. Pero como consecuencia do longo proceso da romanización e da implantación do cristianismo moitos dos costumes que tiñan as súas raíces na mitoloxía orixinaria da paisaxe galega foron cristianizados.

Un dos apartados máis sobranceiros dos estudos de Don Fermín Bouza-Brey estivo dedicado a tratar de explicar porque nunha grande cantidade de ritos

religiosos estaban presentes actos que reflectían indubidablemente unha orixe pagá. A resposta que el daba tiña sempre un mesmo denominador común; os actos pagáns persistían como «sobrevivencias» popularmente vivas de antigos ritos que non puideran ser cristianizados, aínda que moitos deles ían desaparecendo lentamente por imposición dos cregos. As súas análises sempre acaban presentando algunha hipótese de cal sería a estrutura dos ritos antes da súa cristianización. Resultan de todas as maneiras interesantes algunhas das súas ideas encol da simbolicidade dos ritos.

Todos os aspectos da análise da cultura galega aquí sinalados tiñan para os seus defensores un dobre sentido: cultural e político. Os seus traballos pretendieron conectar a Galicia contemporánea coas súas orixes culturais, de maneira que a consciencia das súas raíces servira para iniciar o que tantas veces propuxeran os poetas decimónicos: Curros Enríquez e Eduardo Pondal: o despertar cultural da conciencia de Galicia como rexión. Pero tiñan así mesmo, moi claro que o renacer espiritual de Galicia tería que desembocar nunha solución política de tipo federalista; pois a revitalización da cultura foi considerada por eles como unha premisa necesaria para pensar nos grandes problemas económicos de Galicia (pobreza e subdesenvolvemento). Sen ela estes non se solucionarían, porque os galegos estaban sendo asimilados como «cidadáns de terceira clase dentro do Estado español» (Risco 1930:123). A solución dos problemas económicos precisaba ter en conta a estruturación social de Galicia e a riqueza da súa tradición (economía doméstica, dereito consuetudinario, etc.), e precisaban dunha plataforma política autóctona para poder ser canalizados convenientemente.

REFERENCIAS CITADAS

- BOUZA-BREY, F. 1954: «Os Cesteiros Galegos de Mondariz e a súa Fala Gremial», en *Etnografía y Folclore de Galicia*, T.I, pp. 163-202. Vigo: Galaxia (1982).
- CUEVILLAS, F. 1962: *Prosas Galegas*. Vigo: Galaxia.
- Ortega y Gasset, J. 1911: *Arte de este Mundo y del Otro*, en *Obras Completas* T.I (1902-1916), pp. 186-205. Madrid: Revista de Occidente (1966).
- OTERO PEDRAYO, R. 1922 «Encol da Aldea», en *Nós* 14: 1-7.
- 1926 «Encol dos Estudos Modernos de Antropoxeografía», en *Nós* 27: 3-4.
- 1927 «Notas Encol da Paisaxe Romántica», en *Nós* 37: 8-10.
- RISCO, V. 1920: «O Sentimento da Terra na Raza Galega», en *Nós* 1:4-9.
- 1926 «A Interpretación da Historia e o Valor do Noso Tempo», en *Nós* 33:2-11.

- 1930: «El Problema Político de Galicia», en *Obra Completa I*, pp. 111-231, V. Risco. Madrid: Akal (1981).
- 1962 «Etnografía: Cultura Espiritual», en *Historia de Galicia*, T.I, pp. 255-777, R. Otero Pedrayo (dir.). Buenos Aires: Nós.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, X. 1992: «A Mensaxe Antropolóxica de Fermín Bouza-Brey», en *Grial* 114: 204-211.
- VILLAR PONTE, A. 1921: «Da Paisaxe e a Pintura en Galicia», en *Nós* 4:3-10.
- 1927 «A Fontela Viva da Nosa Cultura», en *Nós* 38:3-8.

A ETNOGRAFÍA NA OBRA DE F. BOUZA BREY: UN PASADO CON FUTURO

J. M. Vázquez Varela
Universidade de Santiago

Bouza é un erudito que cultiva diversos campos amais da creación poética. É etnógrafo, arqueólogo, historiador, prehistoriador, historiador da arte e da literatura, estudioso da epigrafía e da numismática e creador literario en prosa e verso.

Dentro da súa obra, a etnografía ten un papel importante apreciable na cantidade e calidade das súas publicacións.

A súa vida científica transcorreu na marxe das institucións que remuneran a práctica da investigación. A súa actividade profesional estivo vinculada co Dereito e a Xustiza pois foi avogado, xuíz e maxistrado.

Cómpre ter en conta estes datos á hora de valora-la súa obra, un tanto difícil de entender hoxe na hora dos especialistas e cultivadores mercenarios do saber.

A súa vinculación co Seminario de Estudos Galegos, foi un dos seus creadores, e co Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento forneceu certos instrumentos bibliográficos e o clima intelectual para cultiva-los seus saberes, pero a súa é unha obra polifacética e autónoma, sen vínculos profesionais coas materias que cultiva.

A Etnografía ten un rol importante na súa vida, xa que a cultivou desde a adolescencia, o seu primeiro traballo é de cando tiña dezanove anos, ata o final. No 1974, despois do seu pasamento, publicouse o seu derradeiro traballo neste eido. Tamén no seu labor como etnógrafo se reflicte a súa vida. Estudia as bisbarras ás que estivo vinculado familiar e profesionalmente, Pontearreas, Arousa, Santiago, A Estrada, e outras de Galicia que coñecía ben polo miúdo. Tamén fixo traballos no Val de Arán aproveitando a súa estadía por razóns do seu labor xudicial.

Aínda que a súa vinculación co Seminario, (secretario da sección de Prehistoria, e co I.E.G.P.S., presidente da sección de Prehistoria e Arqueoloxía), foi no eido de materias arqueolóxicas e prehistóricas, o seu traballo como etnógrafo é refrendado pola súa pertenza a sociedades folclóricas e etnográficas de España, Francia, Portugal e de varios países Hispanoamericanos onde tiña prestixio na materia, como o amosa o discurso na Universidade de Bos Aires.

A investigación etnográfica de F. Bouza-Brey ten que valorarse no conxunto global da súa produción científica e da súa creación literaria pois toda ela comparte unha serie de ideas e temas que lle dan un carácter homoxéneo malia súa variedade.

A súa obra é un todo coherentemente estruturado, onde se manifesta un conxunto de valores propios da súa visión do mundo e doutros que comparte cos investigadores da súa xeración. Para proceder á valoración da etnografía no contexto xeral analizámo-las súas características fundamentais, sen cinxirnos a aspectos que son tratados dun xeito máis detallado noutras comunicacións e relatorios deste simposium, e posteriormente faremos un contraste entre elas e as que guían o seu pensamento como arqueólogo, historiador, prehistoriador, estudioso da arte e da literatura e creador literario.

A análise do contido da representativa selección da súa obra etnográfica, publicada no 1982, que ten un total de 613 páxinas¹, permite apreciar as constantes que están presentes dun xeito reiterado na meirande parte dos traballos.

A modo de mostra expoñémo-lo contido de varios deles que consideramos exemplares e representativos.

En «*El Maestro Mateo en la tradición popular de Galicia*» apreciamos los seguintes trazos:

Estudio histórico da figura de Mateo, das tradicións sobre a súa vida e a súa obra, e do folclore actual coa análise das leis de formación das lendas sobre personaxes históricos. Nel fanse patentes unha erudición portentosa, a preocupación pola culturoloxía, en especial sobre a orixe, difusión e transformación dos elementos culturais, pola relixiosidade popular e polas peculiaridades da cultura galega.

O seu traballo «*Fortuna de las canciones de Gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega*» versa sobre historia, arte, lendas, folclore, tradición oral, literatura medieval, orixe, evolución e adaptación das formas culturais. Presenta unha visión global, holística do humano, nunha combinación das ciencias sociais, arte, historia, literatura, antropoloxía, etc. Hai unha fusión da diacronía e da sincronía, pois estudia como un conxunto indisoluble a relación presente-pasado.

Tamén se aprecia o uso do comparativismo con grande riqueza de paralelos e a busca das características da cultura galega, das súas peculiaridades e da súa relación co mundo europeo do pasado e do presente.

En «*El lagarto en el folclore gallego portugués*» hai un estudio zoolóxico, do léxico, dos xogos infantís, das crenzas e ritos e da menciña popular. Realiza a busca de paralelos e dos trazos da cultura popular galega, dos seus elementos específicos e das súas relacións co norte de Portugal e con Europa.

O seu programa de investigación sobre o millo en Galicia, desde o punto de vista histórico e etnográfico, segue a ser válido. Está presente o interese pola culturoloxía, orixe, evolución, difusión e adaptación dos elementos culturais.

¹ Para a súa obra etnográfica tomamos como referencia a edición preparada por J. L. Bouza Álvarez e prologada por J. Caro Baroja:

F. Bouza-Brey, *Etnografía y Folclore en Galicia*, Edicións Xerais, Madrid, 1982.

Outro aspecto da súa visión global maniféstase no tratamento conxunto do tema que abrangue desde os aspectos ergolóxicos ás crenzas, do pasado ó presente e na súa preocupación polas sobrevivencias.

«*Costumbres lúdico-entomolóxicas del niño en Galicia*» é un traballo etnográfico de campo no que se busca o específico da cultura galega, a súa unidade coa do norte de Portugal e as súas relacións co ámbito europeo. Faise patente o emprego de paralelos e a súa preocupación polas sobrevivencias e a historia.

CARACTERÍSTICAS XERAIS DA OBRA

De acordo cos datos expostos pódense sinalar como trazos fundamentais os seguintes:

1. Concepción interdisciplinar explícita no emprego de diferentes fontes, conceptos e métodos de diversas disciplinas. Combina a etnografía coa historia, a literatura, a etnolingüística e a Historia da Arte.

2. Visión holística global A súa investigación estudia pasado e presente conxuntamente desde varios puntos de vista complementarios ata o punto de que en ocasións resulta moi problemático atribuír algúns artigos a un campo etnográfico concreto ou mesmo a unha disciplina determinada como pode se-la arte, a historia, a literatura, a lingüística ou a etnografía no sentido amplo deste termo.

3. Preocupación pola descrición detallada do dato etnográfico, artístico, literario ou histórico, pola historia, a culturoloxía, a orixe, evolución e adaptación das formas.

4. Na metodoloxía emprega a miúdo o comparativismo con grande cantidade de citas de paralelos, a historia e a función das cousas, o método histórico-cultural e o evolucionismo. O seu método é de carácter ecléctico sen que resulte doado, como ocorre con outros membros da súa xeración, o adscribilo dun xeito unilíneal a unha escola determinada.

5. Desde o punto de vista ideolóxico resulta clara a busca da personalidade de Galicia a través dunha cultura e dunha historia específicas que conservan unhas características constantes desde un pasado moi remoto. É un estudioso dos sinais de identidade de Galicia, das súas estreitas relacións co norte de Portugal e do seu carácter claramente europeo, especialmente relacionado co mundo atlántico co que hai fortes vínculos.

6. Das súas actitudes destaca a entrega a Galicia e o carácter militante da súa obra, chea de amor, de entusiasmo e de sentimento poético.

As características apuntadas están presentes nas outras manifestacións do seu quefacer intelectual. Na súa obra como prehistoriador e arqueólogo volvemos a encontra-la busca das raíces, do específico, do arquetípico, da esencia do carácter atlántico de Galicia e da súa relación con Portugal, como se documenta

en obras clave elaboradas en colaboración con F. López Cuevillas, tales como «Prehistoria e Folclore do Barbanza», publicada en Santiago no 1927, e, sobre todo, na clásica «Os Oestrimnios, Os Saefes e a ofiolatría en Galiza», Santiago, 1929.

Como historiador, con especial dedicación ó mundo romano e suevo, preocupábase dos mesmos temas, busca as características raciais, culturais, lingüísticas que contribúen a forma-la esencia de Galicia e que chegaron desde aquelas remotas idades ata os nosos días.

Na arte maniféstanse igualmente as inquietudes e focaxes sinaladas como se pode apreciar nos seus estudos sobre o Mestre Mateo ou sobre a fortuna das cancións de xesta. Nestes traballos a recorrencia á interdisciplinabilidade e á súa visión integral, moderna, holística da cultura e a combinación de diacronía e sincronía como un continuo fan difícil a súa atribución exacta a unha disciplina concreta. De novo a historia, etnografía, literatura e historia da arte estreítanse mutuamente na análise do tema e na busca dos elementos fundamentais da súa investigación, o xeito peculiar de ser e de trata-las cousas do pobo galego.

Dentro da súa obra literaria podemos sinala-la súa novela *Cabalgadas en Salnés* onde trata das aventuras na Galicia Medieval². O máis expresivo da súa obra é a poesía, onde apreciamos unha cualificada liña neotrobadoresca na que utiliza as formas dos poetas medievais galaico-portugueses revitalizándoas. Noutros versos nótase o seu gusto pola poesía popular, que se reflicte nos temas e no xeito de expresalos.

Deste xeito na súa creación literaria atopamos de novo o interese polo pasado e polo popular. Para o autor o seu cultivo é unha forma de ser fiel ás esencias do país e por iso reelabora na súa obra os xéneros poéticos da historia e do folclore.

Pero esta intención maniféstase aínda con maior claridade nalgúns dos seus poemas, onde á marxe das dúas liñas citadas, amósanos como a poesía se converte nunha reivindicación patriótica militante do país.

Unha análise do poema «Galiza», creado con motivo das escavacións arqueolóxicas da necrópole da Abelleira na parroquia de Lousada, concello de Xermade, no oeste da provincia de Lugo, reflicte coa profundidade e coa forza do poeta os seus ideais e amores máis íntimos. Se o título é expresivo, non menos claras son as circunstancias desde a súa dedicatoria «Ao Cuevillas», figura clave na prehistoria galega, a súa elaboración durante unha campaña de escavacións nun conxunto megalítico e a súa lectura ó acaba-la mesma, acompañada do canto do himno galego o 30 de agosto do 1970, no interior dun dos monumentos escavados.

² Para a súa creación literaria tómase como referencia:

F. Bouza-Brey, *Obra literaria completa*, Edicións Xerais de Galicia, Madrid, 1981.

¡Foi! alí o noso espírito
mergullouse nas antas,
buceou nas orixens
e topou cas raigañas
da Galiza de sempre
na maxestá das chantas,
na forza dos machados,
no engado das cerámicas,
da terra moura e quente
na virxinal entrana...

As ideas básicas son que co traballo científico, neste caso unha escavación arqueolóxica, atópanse no pasado as raíces eternas que definen a cultura e a historia galegas como algo peculiar.

Desde un momento primixenio, o desenvolvemento do megalitismo en Galicia, manteríase ata os nosos días unha serie de constantes básicas que definen unha Galicia intemporal, en certa maneira eterna.

As mesmas ideas reflíctense noutro poema «Aos mozos arqueólogos en Compostela» dedicado no outono do 1969 ós membros mozos da sección de Prehistoria e Arqueoloxía do Instituto de Estudos Gallegos «Padre Sarmiento», con motivo do primeiro aniversario da súa fundación.

As antas mais os castros nos dixeron
en tan constreito tempo moitas íntimas cousas
e por eles sabemos cen segredos
pra colleitar os trunfos nesta loita
por foros agachados nas galegas
culturas prehistóricas.
Voltarán os machados a ter gumes
e solimán as frechas voadoras;
ás donas encantadas,
de aparencia de cobras
cun caravel nos beizos,
bicaremos nas bocas,
e, cos tesouros que nos den, teremos
pan para os probes, tella para as chouzas,
para os fortes, traballo,
e pra os nenos escolas
onde adprenden que os galegos somos
escolleitos por Deus e pola Historia.

No primeiro grupo de versos faise patente a idea de que nos restos prehistóricos están presentes as esenciais básicas que lexitiman a identidade e a forza

do País. No segundo, que ten caracteres grandiosos, nos seus últimos versos case mesiánicos, exprésase que Galicia volverá a se-lo que foi cando se rompa o encanto que ten cativas as nosas esencias, cando estas se asuman. Se se volve ó modelo do pasado teremos un presente e un futuro espléndido xa que é aquel o que lexítima e conforma este.

Está implícito un concepto do tempo e da historia que aparece en moitos nacionalismos, e en mitos de diferentes culturas. É a idea de que no principio houbo unha Idade de Ouro, que as formas de vida dela dexeneraron, perdéronse ou están aletargadas esperando que alguén as rescate. Cando se produza este feito volverá repetirse a Idade de Ouro. No caso galego considérase que a esencia de Galicia se remonta ó megalitismo e que a identidade galega, a súa forma primixenia e utópica de ser foi secuestrada pola acción exterior que lle quitou a Galicia o seu poder. Só cando se recupere e se volva a fidelidade ás raíces se chegará á Utopía propia.

Dun xeito ou doutro este pensamento está implícito en moitos intelectuais da Xeración Nós, que conciben a investigación científica como un acto de amor e entrega a Galicia para descubri-la súa cultura e historia peculiares que lexítiman o poder de decidir sobre o seu destino. Noutros versos de F. Bouza-Brey está explicitada a idea de que a investigación histórica é un acto patriótico na loita por construír Galicia.

A obra etnográfica de F. Bouza non é froito dun interese illado, senón que forma parte do seu desenvolvemento como intelectual ó servizo dunha causa, xa que en tódalas súas obras vai guiado por unha motivación concreta e unhas concepcións epistemolóxicas determinadas, que en parte son peculiares da súa persoa e en grande medida compartidas cos homes da Xeración Nós, que presenta nisto unha notable uniformidade. O seu programa de investigación é a busca das esencias de Galicia no pasado e no presente para, a través do seu coñecemento, lexítimar este e o futuro de Galicia no plano cultural e político.

Esta visión monolítica da súa obra e da súa vida é en certo xeito extrapolable non só a algúns intelectuais da súa xeración, senón tamén a etnógrafos en particular e humanistas en xeral bascos e cataláns e a moitos románticos e eruditos nacionalistas europeos que dedicaron a súa vida dun xeito íntegro ós seus ideais patrios.

A ETNOGRAFÍA DE F. BOUZA-BREY E O MODELO ETNOGRÁFICO ACTUAL

A investigación de F. Bouza-Brey, clasificada actualmente de etnográfica e folklórica polo modelo antropolóxico dominante, presenta, con relación a este, unha serie de diverxencias, e a análise das mesmas axuda a entender mellor ambas concepcións do estudio do comportamento humano, supremo obxectivo das ciencias sociais.

Nas dúas columnas detallámo-las características de ambos modos de crear ciencia social.

Modelo de F. Bouza Brey

Relación con outras áreas

Visión global

Unión sincronía-diacronía

Descrición detallada

Pouca teorización

Temática limitada

Interese pola etnografía

Metodoloxía limitada

Carga subxectiva apreciable
na militancia e no amor

Afección sen remuneración

Modelo antropológico actual

Autonomía

Especialización

Indiferencia cara ó pasado

Breve descrición

Gran carga teórica

Temática ampla

Desinterese pola etnografía
e o folclore

Metodoloxía ampla

Teórica obxectividade

Profesión remunerada

Este esquema binario, que podería ser ampliable, rexistra dun xeito esquemático a postura dominante no modelo antropológico anglosaxón que neste momento exerce o seu imperio académico no noso mundo, fronte á dos etnógrafos e folcloristas que polo xeral, e dun xeito especial na Península Ibérica, están fóra do círculo do poder académico, que é o que define o que é ciencia.

A ámbolos dous modelos se lles poden formular unha serie de críticas constructivas desde a perspectiva de alcanzar un coñecemento do humano máis obxectivo e eficaz.

Ó enfoque etnográfico tradicional pódesele achaca-la súa falta de teorización e o emprego de perspectivas limitadas no enfoque e no método, tales como historicismo e o abuso do comparativismo, así como o descoido doutras perspectivas de análise. Ó modelo antropológico de moda pódesele achaca-la súa disociación doutras disciplinas, entre elas a historia, a pobreza da descrición etnográfica —hai obras onde os escasos datos parecen ser unha simple excusa para que o autor conte a súa visión académica do mundo sen que se escoite a voz do informante, e a exclusión de moitos temas do seu campo de estudio.

É evidente que ambos teñen acertos e lagoas, aqueles explotables e mellorables, e estes subsanables. Para levar a cabo a mellora de ambos cabe transvasar a cada un o de positivo que encerra o outro, enriquecéndose así ambos en conceptos, métodos, temas e resultados.

Desde o punto de vista académico hai dúas solucións prácticas:

Unha, mante-la autonomía das disciplinas respectando a súa personalidade peculiar. A outra, integralas nun todo superior no que coexistan materias diversas

só por razóns de especialización debida ás limitacións da mente humana e non a causa da correlación de forzas no seo da comunidade universitaria. Se ben está claro que o poder académico non é favorable en conxunto á etnografía e ó folclore, algúns antropólogos coa aplicación do seu modelo ó campo tradicionalmente reservado ó folclore están facendo investigacións moi rigorosas, que reflicten na práctica a integración do mellor da concepción folclórica e a académica, como se aprecia en comunicacións sobre tradición oral presentadas neste simposium. Se ben isto demostra que a niveis concretos o paso cara a unha ciencia social global, polo menos no noso campo, xa está dado, convén insistir na conveniencia de camiñar cara a unha visión máis holística do estudio do humano.

Santiago, Outono de 1992

BOUZA BREY E O ENTROIDO

Xosé R. Mariño Ferro
Universidade de Santiago

Don Fermín Bouza Brey adicoulle dous artigos ó tema do Entroido. O primeiro titúlase *Máscaras galegas de orixe prehistórico* e forma parte do libro *Homenagem a Martins Sarmiento*, publicado en Portugal no 1933. O segundo, do 1949, apareceu na Revista de *Dialectología y Tradiciones Populares*; leva por título «Teatro de Carnaval en Galicia».

Entre as máscaras de orixe prehistórica inclúe o peliqueiro e variantes. No teatro de Carnaval estudia os xenerais da Ulla. É dicir, don Fermín enfrontouse ás figuras máis destacadas e ricas do noso Entroido. As explicacións que delas deu son exemplo do que poderíamos chamar «supervivencia do evolucionismo decimonónico». Sen embargo, non carecen de interese, como veremos.

Bouza viu unha mascarada de xenerais na Estrada, no ano 1934. De tódolos xeitos a descrición que fai está tomada, fundamentalmente, dun artigo de Julio Sierra en *La Noche* e do libro *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega* do que é autor Alfredo García Ramos.

Os aspectos importantes están sinalados. Infórmanos que a mascarada consiste nun exército formado por correos e xenerais que locen vistosos uniformes, roses das campañas carlistas, de Cuba ou Filipinas e douradas charreteiras.

Sinala que estes soldados loitan con versos, polo que son elixidos entre os parroquianos con máis enxeño e maior capacidade de improvisación. Menciona os enfrontamentos entre os xenerais e os «francotiradores» (da propia parroquia) e as batallas entre xenerais de parroquias veciñas que teñen lugar no límite parroquial.

Como exemplo de diálogo pon este que eu repito para vostedes, aínda que non estea escollido con moito acerto:

– Aquí me tienes, cobarde,
frente a tus barbas tan tristes,
que sólo con esta mano
te voy a romper las narices.

– Su magestad me esta faltando
con palabras tan groseras.
Si no se calla la boca
le voy a cortar las orejas.

– Lo que es usted un canalla,
un carota sinvergüenza,
que está engañando al pueblo
con esos chulitos cuentos.

– No necesito al pueblo,
que es un valiente traidor.
¡Me quiero ver cara a cara
contra su bravo sudor!

Ó final —di seguindo a García Ramos— os xenerais fan as paces e un deles berra: ¡Vivan los mozos y mozas de este lugar y sus familias!

O notario Miguel Losada —de quen toma os datos García Ramos— opina que a orixe destas guerras poéticas «debe remontarse ós tempos das continuas loitas entre os diversos señoríos, simbolizadas hoxe por esa pantomima de Carnestolendas».

A interpretación de Bouza límitase a un curto comentario: «É unha defensa tribal dos límites parroquiais que só a forza de desafogos en verso pode ser resolta pacificamente».

Se nesa frase eliminamos «tribal» —que é un resabio dos tópicos da época do evolucionismo decimonónico e nos leva polo falso camiño das supervivencias—, atopámonos cun avance, aínda que certamente limitado, da explicación que deron González Reboredo e Mariño Ferro no seu *Entroido en Galicia*.

Para estes autores o Entroido da Ulla non pode ser entendido sen ter en conta a estrutura social de Galicia, aspecto que Bouza Brey, como os demais antropólogos españois da época, non incorpora ás súas pesquisas. En realidade, a comparsa dos xenerais non é senón unha representación simbólica dos segmentos da estrutura social e das súas relacións mutuas.

Os segmentos fundamentais da estrutura social galega son a parroquia, a aldea e a casa. Cada un deles conta con costumes e crenzas que lle dan unidade e forza. Existe incluso un costume —o lume de San Xoán— que serve para simbolizar, ó mesmo tempo, dous destes segmentos: a casa e a aldea. Nesa noite —equivocadamente cualificada de máxica— alumean cachadas en cada casa e en cada aldea. Como di Lisón, «cada fogueira simboliza e sanciona principios e valores de organización territorial e social». Pero non aparece ningunha fogueira parroquial, polo que falta referencia simbólica á parroquia. Na mascarada dos xenerais, en cambio, a importancia da parroquia vese axeitadamente reflexada. Iso sen esquecer, por suposto, os dereitos da casa e da aldea. Noutras palabras, a mascarada da Ulla é unha desas raras xoias que todo antropólogo social busca.

A comparsa dos xenerais é expresión da casa en tanto que vai de casa en casa, porta por porta e porque os vivos danse a cada cabeza de casa e á súa familia.

Nalgunhas parroquias o correo, que encabeza o desfile, solicita permiso do cabeza de casa para poder entrar na súa eira.

A personalidade da aldea queda recoñecida no dereito de calquera veciño de poñer un atranque —unha loita verbal— á mascarada. Desa maneira cada aldea maniféstase como unha unidade con certa independencia, capaz de darlle-lo alto ós forasteiros, de non permitirilles libremente a entrada. Só conseguindo o permiso dos veciños da aldea se pode entrar no seu termo.

Expresión da parroquia é o feito de que nos vivas se nomee sempre a parroquia de procedencia e a de residencia de cada veciño. E para maior exaltación da parroquia din sempre o nome completo: o relixioso e o secular. Un par de exemplos: «¡Viva Fulano de Tal en compañía de su esposa y de toda su familia, como natural y vecino de esta parroquia! ¡Viva Fulano de Tal en compañía de su esposa y de toda su familia como natural de San Simón de Ons de Cacheiras y residente en San Julián de Calo!»

O sentido de unidade parroquial pódese descubrir tamén no feito de que, de vez en cando, os xenerais empezan os seus vivas dicindo: «Repitan todos connigo a una voz: ¡Viva...!». É toda a parroquia como unidade a que debe expresar bos desexos para cada un dos seus componseiros. Outras veces esa mesma unidade é exaltada: «¡Viva la unión de Oza!»

Tamén fronte ó exterior a parroquia se manifesta como unidade. Iso sucede no atranque. O atranque entre parroquias serve para expresa-la relación de «rivalidade amistosa» que existe entre parroquias. Como nos dicía un informante de Santeles: «Os atranques son entre dúas parroquias coma se fose entre dúas nacións».

Cada parroquia séntese como unha unidade social independente, como unha nación soberana. Precisamente porque se ve como unha nación ten un exército: a mascarada dos correos e xenerais.

Para reforzar ese sentido de oposición, en cada Entroido as parroquias toman por modelo a loita real entre nacións en guerra durante ese ano: árabes e israelís, ingleses e arxentinos polas Malvinas... Podo asegurar que o próximo ano non faltarán xenerais serbios contra xenerais croatas.

Como a relación entre parroquias se concibe como unha «rivalidade amistosa», despois de teatraliza-la rivalidade chégase, por fin, a face-las paces.

A guerra de versos entre parroquias sempre acaba en amizade recobrada. O xeneral arxentino e o inglés acordaron a paz nestes termos:

«Arx.: Como general argentino
acepto la rendición,
consultando con mi pueblo
y el ejército de la nación.

Ing.: Vuestro honor será respetado
también por las tropas inglesas,
nosotros también queremos la paz
y que no muera más gente.

Arx.: Esa buena decisión
la aceptamos encantados,
que no se hundan más barcos
ni que mueran más soldados.

Ing.: Pues que se enfrenten la Thatcher y Galtieri
los dos burros cabezotas,
que no maten más infelices
que llamaron a sus tropas.

Arx.: Pues que los pongan a los dos juntos
y al presidente americano
que los manden al paredón,
que se lo tienen bien ganado».

Os xenerais da Ulla, como corresponde a persoas de tan alto rango, falan en castelán. Pero no momento de firma-la paz, que é tamén a paz entre veciños, recorren inconscientemente á lingua materna:

«Si me hablas de esa forma
no me voy a acobardar,
comerémo-la cacheira,
que estamos en Carnaval.

Se me invitas a cacheira,
xa non me vou negar,
xuntarémo-las espadas,
que estamos en Carnaval»

Así, pois, no Entroido da Ulla queda reflectida a estrutura social galega cos seus tres segmentos fundamentais: casa, aldea e parroquia. E tamén as relacións que deben existir entre as casas, aldeas e parroquias: deben de comportarse como unidades independentes, mostrando certa rivalidade pero evitando sempre que ese enfrontamento dexenere en loita aberta. Algo así como o ideal —non sempre cumprido, evidentemente— entre nacións.

Para o estudio do peliqueiro, Bouza parte da descrición que dá Risco. O que lle chama máis a atención a don Fermín son «as pelicas que, sen finalidade perceptible de primeiras, caen soltas por detrás da figura». Tamén se fixa nas grandes chocas que leva penduradas na cintura.

Tendo en conta eses elementos, relaciona o cigarrón con outras máscaras galegas e españolas: felos de Maceda, que levan pelicas de ovella e chocas de vaca; os murrieiros de Caldelas e Lemos e os charrúas de Allariz, que portan cinto con chocas; os zafarrones das montañas de León, que visten pelicas de animais, tapan a cara con pel de cabrito e poñen chocas ó cinto; os guirrios asturianos, que inclúen, así mesmo, chocas e pelicas na súa vestimenta.

Eu podería engadir que disfraces de Entroido con eses elementos aparecen tamén en Oyarzún (Guipúzkoa); en Aoiz, Navascués, Olazugutia, Saldias, Lanz e Areso (Navarra); Aberasturi, Eguilaz, Munain, Bernedo, Campezo, Quiontana e Urturi (Álava); en Sobrarbe (Huesca); en Cieza, Valle de Anievas, Toranzo e outros lugares de Santander; en Sant Feliu de Torelló e outros lugares da Plana de Vic; en Pla de Llobregat, Penedés e Camp de Tarragona; no lugar andorrano de Encamp; etc.

Bouza, como outros antropólogos españois da época, percatouse de que o cigarrón, con peles e chocas, non podía ser outra cousa cá representación dun animal. Na Antropoloxía e na Arqueoloxía que estaba de moda en España naquel tempo os animais levaban a pensar nas covas prehistóricas e no totemismo. Xorden así as interpretacións de Uria y Riu, de Risco e de Cabal, que don Fermín cita.

Uria y Riu, nun artigo «Sobre el origen de los Sidros, Zamarrones, etc.», relaciónaos cos ritos totémicos prehistóricos. Risco pensa que o peliqueiro é a representación do tótem. Cabal compara os guirrios asturianos coas máscaras zoomórficas das cavernas paleolíticas.

«Efectivamente —comenta don Fermín—, xa no paleolítico superior aparece comprobada a existencia de enmascaramento con pelicas e carantoñas imitando animais nas pinturas e gravados das covas e abrigos de Francia e España».

Lugo cita pobos primitivos onde se usan máscaras animais e considéraas unha supervivencia de tempos prehistóricos. E conclúe: «Desde tempos prehistóricos, sen solución de continuidade, que, baixo un aspecto de banalidade pasaxeira, poseídas dun lene tinte sacerdotal, son restos das sociedades tribais da Galicia prehistórica para os que aínda conserva o pobo, fidel custodio da tradición, acochado na subconsciencia, unha lembranza esvaída de respeto e temor».

Estou de acordo con don Fermín Bouza Brey en que o peliqueiro representa un animal. Pero, sentíndoo moito polos afeccionados a ver nos labregos galegos cazadores prehistóricos disfrazados —algo que hoxe non ten ningunha escusa—, buscarei a explicación deses animais máis preto tanto no tempo coma no espacio. Buscarei a explicación do animal-peliqueiro onde me parece máis lóxico atopala: na propia tradición. E será unha explicación acorde co carácter do Entroido, unha festa na que se celebra a carnalidade antes de entrar na Coresma.

A clave deste enigma está na maneira na que a cultura tradicional cristiá simboliza o corpo, a parte carnal do home. Eu descubrina observando un gravado

barroco que don Julio Caro Baroja reproduce no seu documentado libro sobre o Carnaval. Nese gravado aparece unha figura feminina sobre a que se le *anima*: a alma; e un animal, sobre o que se le: *caro*, a carne, o corpo. É dicir, o home está composto de alma e corpo e este, en canto inclinado ós praceres sensuais, é un animal.

Esa concepción do home pódese documentar con abundantes textos literarios. Valera, un autor do século XV, escribe que hai tres clases de vida: «Voluptuosa, civil, contemplativa. En la primera vive el hombre vida bestial; en la segunda humana; en la tercera, vida divina»¹.

Do padre Minaya, que escribe pola mesma época, interésano-lo o seu comentario a este texto bíblico: «La bestia del campo con la sed atacó a ti y alzó los ojos al cielo porque se secaron las fuentes de las aguas en la tierra» (Joel 1,20). «Por la bestia —comenta Minaya— se entiende todo hombre bestial, el cual, mientras halla en la tierra solaces y placeres (que se entiende por las fuentes de las aguas que son deleitosas y hermosas) y tiene aguas hermosas y sabrosas, no cura de mirar al cielo»².

O padre Córdoba di: que os deleites carnaís «son sucios deseos y bestiales... Tales deseos hacen a la mujer bestial. Que primero la hacen compañera de las bestias, pues sigue aquellos apetitos en que nos convenimos con las bestias»³.

Tamén Fray Luis de Granada compara os homes sensuais coas bestas: «Porque hombres vemos tan sensuales, tan desenfrenados y tan entregados a los deseos de su corazón, que casi en todas las cosas como unas bestias le obedecen y siguen, sin tener en cuenta con ley de justicia y de razón. Pues, ¿qué es esto sino entregar todo el gobierno de su vida a la torpe y sucia esclava de la carne?». E logo engade que o pecado converte os homes carnaís en bestas: «La felicidad que da el pecado tan breve y tan miserable, es también sucia, porque hace a los hombres carnales y sucios; es bestia, porque los hace bestias; es loca, porque los hace locos y los saca muchas veces del juicio»⁴.

No *Malleus melficarum* chámasele ó Demo, por corrompe-los homes, «a Besta que volve os homes bestiais»⁵.

En *El hijo pródigo* de José de Valdivieso a Lascivia di do protagonista, que se converterá en escravo dese vicio:

«¡Pase el pelado pelón,
que cual bestia lo he dejado!»⁶.

¹ Valera.

² Minaya 293.

³ Córdoba 97.

⁴ Granada 219, 365.

⁵ Kraemer 77.

⁶ Valdivieso.

Dese mesmo autor pódense citar outros interesantes textos. En *Las ferias del alma* hai uns versos que din:

«¡Ah, la señora Lujuria!
que no escarmienta esta vieja,
con el fuego de Sodoma
y con que el agua la anega.
Qué afeitada que ha salido,
cubierta de oro y perlas,
sobre una bestia subida,
porque hace a los hombres bestias»⁷

En el *Hombre encantado* di o Demo:

«Hombre, que encantado estás
en mis prisiones y rejas,
siendo tus culpas los hierros
que eslabonan tus cadenas,
este castillo que ves,
donde son los hombres bestias,
(que hacen bestias los hombres
si libres se desenfrenan)
es el mundo, carne y Diablo»⁸.

E Cristo ó Home, que primeiro pecou e logo pediu perdón, fálalle así:

«En bestia te convertiste
por las culpas encantado,
y hoy me doy en buen bocado,
pues por otro te perdiste.
Fuiste semejante a mí
y en bruto te transformaste
y porque humilde lloraste
hoy vuelvo a volverte en ti»⁹.

Moito máis claro aínda é este diálogo entre a Alma e o Corpo no auto titulado *El Fénix de Amor*.

⁷ Valdivieso 337

⁸ Valdivieso 312

⁹ Valdivieso 318

ALMA: Yo soy cosa celestial;
alma, tú una carga de tierra
y un cuerpo, en fin , animal.

CUERPO: ¿Yo animal? ¿Bestia yo?
¿Mono, liebre, perro o gato?
¡Voto a san, si os arrebato,
que es de ver si bestia so!¹⁰.

En *Los encantos de la culpa* de Calderón, o Entendemento dille ó Home:

«La soberbia, con intento
de que el veneno que esconde
pasase a mí, porque es donde
peligra el Entendimiento,
me brindó; mas sin el fruto
que de mí estaba esperando
por saber yo que en pecando
se convierte el hombre en bruto.
David lo diga, que atento
este sentir en él hallo:
“que el que peca es un caballo
en quien no hay entendimiento”»¹¹.

E logo o Entendemento explícalle como cada sentido corporal se convierte,
polo pecado, nunha besta:

«...El Tacto, que fue el objeto
que la Lascivia creyó,
en oso se convirtió,
que este animal, imperfecto,
sin forma y sin ojos nace:
y el apetito a creer llevo
que nace sin forma y ciego,
pues tantos errores hace.
El Gusto (glotón hambriento)
en un bruto inmundo fue
transformado, esto porque
sólo a su comida atento

¹⁰ Valdivieso 369.

¹¹ Calderón en Onrubia 424.

vive, sin que de su pecho
el Hombre servicio adquiera,
pues ha menester que muera
para serle de provecho...»¹².

Naturalmente, a tradición cristiá estima que o Corpo sen Alma se reduce a pura animalidade; en palabras de Calderón, a animal torpe. En *El pleito matrimonial del Cuerpo y del alma* descríbese deste xeito ó Corpo que aínda non recibiu o elemento espiritual:

«Mira que animal tan torpe
en sus principios juzga,
pues tiene ojos y no ve...»¹³.

En *La cena de Basaltar*, outro auto de Calderón, o Pensamento defínese como o elemento que distingue os homes dos animais:

«Yo, de solos atributos
que mi ser inmortal pide,
soy una luz que divide
a los hombres de los brutos»¹⁴.

Bodin ós homes carnais que non cultivan as facultades intelectivas considéraos porcos e bestas, pois ás bestas parécense no seu comportamento¹⁵. De Santo Agustín son estas verbas: «Elixo o que para ti é mellor: pérde-los ollos do corpo ou a mente. Se pérde-la mente, convérteste nunha besta; se pérde-los ollos, terás mente e serás home»¹⁶.

Evidentemente, se o Corpo sen alma e sen entendemento e o home carnal son comparados cos animais débese a que comparten as mesmas necesidades. Dito doutra forma: o corpo é a parte animal da persoa, a parte que sente os desexos sexuais, que come e busca toda clase de praceres sensibles. Fray Luis de Granada exprésao así: «El apetito sensitivo es la más baja parte de nuestra ánima y, por consiguiente, la que más nos hace semejantes a las bestias, las cuales en todo y por todo se rijen por estos placeres y afectos»¹⁷. A única forma de que un home deixe de ser carnal, e polo tanto bruto, é —para o home tradicional— comportarse

¹² Calderón en Onrubia 425.

¹³ Calderón en Onrubia 258.

¹⁴ Calderón en G. Rufz 342.

¹⁵ Bodín 9.

¹⁶ Santo Agustín 703.

¹⁷ Granada 472.

como un bo cristián. Como di Santo Hilario, «a palabra de Cristo transforma as bestas en homes»¹⁸.

En resumo, o peliqueiro é —como ben intuía don Fermín Bouza— a representación dun animal. Pero ese animal non é un tótem. O seu significado débémolo buscar na propia tradición cristiá, na que se concibe o Corpo como un animal; e o Entroido, o tempo de Don Carnal, é a teatralización desa concepción.

BIBLIOGRAFÍA

- BODIN, J. 1580 *De la demonomanie des Sociers*. París.
- BOUZA BREY, F. 1933 «Máscaras galegas de orixen prehistórico». *Homenagem a Martíns Sarmiento*. Guimarães. Páx. 73-82.
- 1949 «Teatro de Carnaval de Galicia». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (Reimpreso en *Etnografía y Folklore de Galicia*. Vigo. Xerais)
- CARO BAROJA, J. 1965 *El Carnaval*. Madrid. Taurus. 398 pp.
- CÓRDOBA, Fray M. 1959 «Compendio de la fortuna». En *Prosistas Castellanos del siglo XV*. Madrid. Atlas.
- GONZÁLEZ RUÍZ, N. 1968 *Teatro teológico*. Madrid. BAC. 820 pp.
- GARCÍA RAMOS, A. 1912 *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*. Madrid. (Ed. facsímil do Consello da Cultura Galega en 1984)
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. e MARIÑO FERRO, X.R. 1987 *Entroido en Galicia*. A Coruña. Deputación. 218 pp.
- GRANADA, Fray Luis de. s/d *Guía de pecadores*. Madrid. Apostolado de la Prensa. 561 pp.
- KRAEMER Y SPRENGER. 1976 *El martillo de las brujas*. Madrid. Felmar. 607 pp.
- LISON, C. 1971 *Antropología social en España*. Madrid. Siglo XXI.
- MINAYA, Fray L.F. 1959 «Espejo del alma». En *Prosistas Castellanos del siglo XV*. Madrid. Atlas.
- ONRUBIA, J. (Ed.) 1970 *Trece autos sacramentales*. Barcelona. Bruguera. 660 pp.
- PÉREZ HERVADA, E. 1973 *El hombre lobo*. Lugo.
- RISCO, V. 1948 «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*.
- SANTO AGUSTÍN. 1983 *Sermones*. Madrid. BAC. 808 pp.
- VALDIVIESO, J. 1975 *Teatro completo*. Madrid. Isla.
- VALERA, D. 1959 «Tratado en defensa de las virtuosas mujeres». En *Prosistas Castellanos del siglo XV*. Madrid. Atlas.

¹⁸ En Pérez Hervada.

BOUZA-BREY E A OFIOLATRÍA EN GALICIA

Manuel Mandianes

Fina María Antón Hurtado

C.S.I.C. Barcelona

Desde a época dos castros numerosos monumentos dan testemuño da importancia da serpente na cultura galega¹. Moitos monumentos cristiáns están construídos sobre pedras onde estaba esculpida unha serpente, e as lendas castrexas resaltan a súa importancia na tradición popular². Aínda hoxe se pode ver a serpente esculpida no fuste dalgúns cruceiros. Indo da Guarda cara a Baiona pódese ver unha e indo de Celanova a Cartelle outra en Viveiro; a primeira á dereita e a segunda á esquerda do viaxeiro. «Son frecuentes os cruceiros que ostentan na parte baixa do brazo maior figuras alusivas ó pecado orixinal e en todos eles está en medio do Adán e Eva a serpente do Paraíso»³. Noutro tempo unha raza de serpentes que viñan do mar, entraron en Galicia, expulsaron ós seus habitantes e desde entón, elas son os seus poboadores⁴. Para explica-la importancia da serpente na cultura galega os autores falan dun animal totémico⁵,

¹ F. Alonso Romero, «Nuevas consideraciones sobre el significado del petroglífico de Laxe das Rocas (Muros, Galicia)», en *Zéphirus*, XXXVI (1983), 79-91; F. M. Antón Hurtado y M. Mandianes, «Le serpent maître du temps en Galicie»; F. Bouza Brey, «El lagarto en la tradición popular gallega», en op. cit., p. 61-80; F. Criado Boado, «Apéndice II: Serpientes gallegas: madres contra rameras», en J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* (Akal, Madrid, 1986), 241-274; J. Ferro Couselo, *Los petroglifos de término y las inscripciones rupestres de Galicia* (Ourense, 1952), 269 pp.; pp. 86-88; A. Rodríguez Castelao, *As cruces de pedra na Galiza* (Nós, Bos Aires, 1949); F. López Cuevillas e F. Bouza Brey, «Os Oestrimnios, os saefes e a ofiolatría en Galiza», *A.S.E.G.*, II (1929<9, 119-164; M. Mandianes, *Loureses, antropoloxía dunha parroquia galega* (Galaxia, Vigo, 1984), 13-18 e *Las serpientes contra Santiago* (Sotelo Blanco, Santiago, 1990), 144-151; I. del Pan, *Aspectos etnográficos de Portugal. Folklore hispanoportugués* (Act. y Memor. de la Sociedad Española de Ant., Etnol. y Prehistoria, t. XVIII, Madrid, 1953), 216 pp., pp. 135-141; V. Risco, «Creencias gallegas. Tradiciones referentes a algunos animales», en *RDTP*, III (1947), 163-188, p. 171-184; H. N. Savory, «Serpentiforms in megalithic art: a link between Wales and the Iberian North-west», en *C.E.G.*, XXVIII, 84 (1973), 80-89; N. Tenorio, *La aldea gallega* (Cádiz, 1914), 171 pp., p. 128-129.

² F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «Os oestrimnios...», loc. cit., p. 162-176.

³ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «Os oestrimnios...», loc. cit., p. 158.

⁴ Ruf Fest Avié, *Pereple (Obra Marítima)*, (Fundación Bernat Metge, Barcelona, 1986), versos 79-82; cfr. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 207.

⁵ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, op. cit., p. 159; J. M. Gómez-Tabanera, *Totemismo. Estudio sobre el totemismo y su significación en la cuenca del Mediterráneo antiguo y en la España primitiva* (Inst. Balmes de Sociología, C.S.I.C., Madrid, 1955), 294 pp., p. 289-291.

dun xenio protector da casa e os seus habitantes⁶, e do seu culto na antiga Galicia do que aínda hoxe quedarían restos⁷. «É evidente... que a figura da serpente se encontra en moitos obxectos de utilización profiláctica, como tamén se encontra a roda, e é sabido que antes de seren utilizados como amuletos tiveron ambas representacións un valor máis alto e foron símbolos de divindades solares ou teutónicos»⁸.

As serpentes nacen dos ovos doutra serpente que a terra choca porque elas os abandonan ó poñelos. Tamén se obtén dun pelo de muller con raíces encerrado nunha botella chea de auga, dos pelos que lles caen ás bruxas que se peitean nas charqueiras do bosque, e dos ovos dun galo de sete anos ou do ovo druídico⁹. As serpentes viven nas poulas, nos soutos de castiñeiros; custodian as minas e as fontes onde hai mulleres encantadas e elas mesmas son, ás veces, mulleres encantadas¹⁰. «A crenza nas virtudes curativas da serpente é tan xeral e está tan viva en Galicia que sería labor interminable describir con detalle os procedementos e as súas variantes locais que se aplican á curación das enfermidades»¹¹.

A serpente está acochada desde outubro ata finais de abril, aproximadamente. Durante este tempo «é moi raro ver algunha», díxome a xente. «Está ó pe dos peitorís dos pozos, en lugares húmidos, debaixo das pedras nas poulas comendo terra e non é perigosa»; tamén o lobo come terra durante a metade da semana e durante ese tempo non é perigoso nin para a xente nin para os rabaños. Desde finais de abril ata finais de setembro as serpentes déixanse ver por todas partes e son perigosas porque poden roe-la xente. Durante este tempo aliméntase de sapos, paxaros, coellos, e outros bechos que atraen co alento. Os habitantes da Limia Alta así coma os de terras de Vilardevós e Laza falan moito das serpentes aínda que recoñecen que hai poucas. «Tódolos veráns se fala das serpentes» din en Loureses¹².

De cando en vez, a serpente entra nas casas onde hai algunha muller ou algunha vaca criando e mama de elas. «Viron entrar por un burato, que había debaixo da artesa, unha serpente que foi subindo, subindo, e colleu o bico do peito e púxose a chuchar no leite tan suavemente, que a muller non sentía nada,

⁶ J. Taboada, *Etnografía galega* (Galaxia, Vigo, 1972), 111.

⁷ F. López Cuevillas e Bouza-Brey, op. cit., p. 159; V. Risco, op. cit., p. 183; J. Taboada, op. cit., p. 111; *Nós*, n. 36 (1926), 8-9.

⁸ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «*Os Oestrimnios...*», loc. cit., p. 161.

⁹ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «*Os Oestrimnios...*», loc. cit., p. 184-185.

¹⁰ X. M. González Reboredo, *Lendas galegas de tradición oral* (Galaxia, Vigo, 1983), p. 17-22; E. Álvarez, «A coba da serpe», en *Galicia Diplomática*, IV, 38 (1889), 286-288; F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua...», no seu libro, *Etnografía...*, op. cit., p. 211.

¹¹ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «*Os Oestrimnios...*», loc. cit., p. 185-186.

¹² F. M. Antón Hurtado e M. Mandianes, *Le serpent maître du temps en Galicie*, nunha obra colectiva que levará por título *Le temps mythique en Europe* (Consello de Europa-Ministerio Grego de Cultura. De próxima aparición).

e para que o neno non chorase... metíalle o extremo do rabo na boca»¹³. Os nenos e os becerros comezan a esmorecer sen saber por que ata que alguén se dá conta; entón agárdana e máтана se poden. Tamén pode transformarse en ser humano. É, sen dúbida, un lazo de unión entre o espacio humano e o salvaxe, e entre o monte e o val¹⁴.

As serpentes buscan ás mulleres para gozar delas e a muller pode concebir unha serpente; cando isto ocorre «hai que colgar dunha trabe á muller polos pes e colocarlle debaixo da boca unha almofia con leite para que a serpente que devece polo leite, saia beber e matala». Os homes non poden adormecer no monte porque virá unha serpente e meteráselles pola boca. Os lagartos espertan co rabo ós homes que, durmidos no monte, corren o perigo de que unha serpente se lles meta pola boca, pero bótanse á cor vermella que é a do sangue menstrual e simboliza a muller. A non ser que alguén as mate violentamente, as serpentes en Galicia non morren; o lobishome tampouco recobra a súa figura humana definitiva a non ser que alguén lle produza sangue¹⁵.

«Cando son vellas botan alas e marchan voando ó río Xordán desde onde van para o mar»¹⁶. O río Xordán é calquera río. Os ríos, en principio son sempre límites entre parroquias. «Se nos persegue unha serpente, a mellor maneira de escapar dela é atravesando un río». Coma as ánimas, as serpentes non poden atravesar os ríos: «para defenderse dunha serpente, o mellor é vadear un río»¹⁷. Moitos autores falan do culto ás deidades da auga en Galicia¹⁸. No mar está o rei Artur, esperando volver outra vez ó país dos vivos, e Melusina que, segundo os que a viron, é metade muller e metade serpente e agarda atraer a algún home para compartir con el as súas riquezas¹⁹.

¹³ W. Fernández Flórez, *El bosque animado* (Espasa-Calpe, 1983), p. 95.

¹⁴ M. Mandianes, *Loureses...*, op. cit. 16-17.

¹⁵ V. Risco, «El lobishome», en *RDTP*, I (1944-45), 514-553.

¹⁶ X. Lorenzo Fernández, «O mar terra adentro», en *Rev. de Etnog.*, XIII (1969), 105-112. Esta crenza é común a algunhas vilas de Cataluña; X. Carbó i Maymí, en L. Calvo i Calvo, *Catàleg materials etnogràfics de l'Arxiu d'etnografia i folklore de Catalunya* (C.S.I.C., Barcelna, 1990), fícha 235, p. 74.

¹⁷ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «Os Oestrimnios...», loc. cit., p. 185.

¹⁸ Martín Dumiese, op. cit., n. 8; L. Carré, op. cit., p. 96-98; A. L. Fontes, *Etnografía transmontana*, I (Montalegre, 1974), 157 pp., p. 41-42; F. López Cuevillas e Serpa Pinto, op. cit., p. 317-333; M. López Martínez, «Las religiones prehistóricas de Galicia», en *C. de E. G.*, XV (1960), 121-142, p. 131; J. Marlake, *La tradition celtique* (Payot, Paris, 1975), p. 248-249; V. Risco, op. cit., p. 275; Skuli Gislason, *Lendas islandesas* (Ed. Xerais de Galicia, Vigo, 1982), 208 pp., p. 92-94; J. Taboada, op. cit., p. 102.

¹⁹ J. d'Arras, *Melusina* (Siruela, Madrid, 1985), 233 pp. e ilustracións; A. Cazenave, «Monstres et merveilles», en *Ethnologie Française*, n. 3, 9 (1979), 235-256; H. Dontenville, *Mithologie française* (Payot, Paris, 1973) 269 pp., p. 146, 207-229; J. Dufournet, «Naissance et vie des fées au moyen âge. A propos d'un ouvrage récent», en *Le moyen âge*, 3-4 (1985), 472-484; P. Gordon, *Essais. Les Vierges Noires. Mélusine. L'origine et le sens des contes de fées* (Arma Artis, Neuilly, 1983), 72 pp.; L. Harf-Lancner, *Les fées au moyen âge. Morgane et Mélusine. La naissance del fées* (H. Champion, Paris, 1984), 474 pp.; J. Markale, *La tradition...*, op. cit., p. 33-35.

Segundo a tradición, «os ríos e as fontes son seres dotados dunha forza marabillosa que expande vitalidade e o mar é un ser creado que esconde no seu seo vida poderosa». Dalgún xeito, un río é considerado como unha persoa deitada²⁰. A muller encinta non pode comer froitos de mar, tales como o polbo, nin atravesar un río porque correría o risco de perde-lo embarazo; polo contrario, a muller que o perdía habitualmente debía facelo bautizar, ás doce da noite, nunha encrucillada formada por unha ponte e un río cando aínda o levaba no seu ventre²¹ porque as augas da placenta fan pensar nas augas do mar e do río²². Os ríos, en principio, son sempre límites entre parroquias, unidade fundamental no mundo simbólico galego²³.

As augas están habitadas por unha serie de seres; Martín Dumienne fala das Ninfas²⁴; pero iso non é máis ca unha romanización da realidade²⁵. Os galegos falan de *anas*, *xanas*, *xigantes*²⁶, todos nomes femininos derivados en grande parte da raíz celta *anaon* que designa ós antepasados²⁷. Os bosques, as rochas, o mar, as fontes e os ríos estaban poboados para os celtas como aínda o están hoxe para os campesiños²⁸. Os seres que producen e controlan a chuvia, e outros,

²⁰ F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua en el Noroeste Hispánico», no seu libro, *Etnografía*, op. cit., p. 219-239.

²¹ A. Fraguas, *Galicia insólita* (Libregal, A Coruña, 1973), p. 39-42; F. López Cuevillas e Serpa Pinto, «Estudos sobre a idade do ferro no Noroeste da Península», en *S. de E.G.*, VI (1933), 295-367, p. 323; V. Risco, op. cit., p. 489-490; J. Taboada, op. cit., p. 21; A. Pereira, «Bautismo intrauterino en cinco puentes del Condado de Salvatierra», en *Actas do II Colóquio galaico-minhoto* (Santiago, 1984), 397-404.

²² M. Mandianes, *Loureses, antropoloxía dunha parroquia galega* (Galaxia, Vigo, 1984), 192 pp., p. 83-86.

²³ C. Alberto, «Un aspecto do culto dos ríos na Lusitania», en *Douro Litoral*, 8ª serie, IX (1958) 873-887; F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua en el Noroeste Hispánico» no seu libro, *Etnografía*, op. cit., p. 219-239; Lima Carreiro, «A agua na lenda e no folklore», en *Douro Litoral*, 4ª serie, V-VI (1951), 31; F. López Cuevillas, «O culto das fontes no noroeste hispánico», en *Traballos da sociedade portuguesa de antropología e etnografía*, fasc. 2 e 3, vol. VIII; F. López Cuevillas e Serpa Pinto, op. cit., p. 321; M. Martínez López, «Las religiones prehistóricas de Galicia», en *C.E.G.*, XV (1960), 121-142, p. 131; J. Taboada, op. cit., p. 102-104; V. Risco, *Etnografía*, op. cit., p. 292-298; cfr. A. Fraguas, «As lendas da fonte Pormás», en *Nós*, IX, n. 108 (1932, p. 218).

²⁴ *De correctione rusticorum*, n. 8.

²⁵ Cfr. G. Dumézil, *Mythe et épopée, III: Histoires romaines* (Ed. Gallimard, París, 1981), 370 pp., p. 39-89.

²⁶ F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua...», loc. cit., p. 225-232; M. Mandianes, *Loureses*, op. cit., p. 82-87.

²⁷ J. Markale, *Histoire secrète de la Bretagne* (París, 1977), p. 248-249.

²⁸ R. Otero Pedrayo, op. cit., p. 24-33; cfr. W. Fernández Flórez, «La fraga de Cecebre», c. I de BA, p. 9-21. O mundo de R. del Valle-Inclán tamén está cheo de outros habitantes; cfr. M. Mandianes, «El mundo rural de Valle-Inclán», en *El Museo de Pontevedra*, XL (1986), 147-157.

habitan no aire²⁹. Os encantos, «no sentir dos nosos campesiños son, xa homes xa mulleres, a quen escravizaron o demo e que dispoñen de grandes tesouros; que andan moi ben portados e que non morren máis... A penas hai corrente de auga sen encanto en Galicia ou Portugal... O Miño, pai dos ríos galegos é habitado por grande variedade de xenios acuáticos»³⁰. As lavandeiras habitan nas profundidades do río Sil, lavando e pulindo pebidas de ouro³¹. Hai moitas fontes especiais, entre elas as que nacen nalgún cemiterio ou preto³².

Existen representacións das riadas ou inundacións dos ríos «en certas curiosas figuras monstruosas semellantes ás que noutras partes de Europa se sinalan, toda vez que foi costume na Idade Media simbolizar en serpentes ou dragóns estas riadas que tanto dano causan ós países atravesados por correntes de auga, e facelos aparecer subxugados ós santos patróns da comarca, como vencidos na súa fereza arrasadora». A Coca ou Tarasca de Redondela non sería máis ca unha representación destas³³. As augas das profundidades escuras dos océanos están habitadas por monstros e por donas cristianizadas na N. S. da Luz que non é máis cá transformación da N. S. da Noite³⁴. A Fuensanta de Murcia tal vez non sexa outra cousa ca outra versión das mesmas donas³⁵.

Unha lenda di que as serpentes trataron de impedi-la entrada do corpo de Santiago en Galicia cando o traían os seus discípulos³⁶; outra di que as serpentes opuxéronse á entrada de Santiago cando viña predica-lo Evanxeo a Galicia; tamén se opuxeron á entrada de San Patricio en Irlanda³⁷ e á de San Pelegrín nunha vila de Francia³⁸ cando ían evanxelizalos. Unha terceira di que cando os discípulos chegaron co corpo do Apóstolo á costa entraron nun palacio que era da Raíña Lupa a quen pediron que lles deixara depositalo alí. Ela mandounos falar co sacerdote de Ara Solis quen os mandou prender. Viñeron uns anxos de noite e soltáronos; a raíña ó ver estes prodixios, puxo á súa disposición os seus bois bravos que viñeron mansamente ó xugo, baixo o asombro dos servos do

³⁰ F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua en el Noroeste Hispánico», no seu libro *Etnografía*, op. cit., p. 225.

³¹ L. Carré, op. cit., p. 227-228.

³² C. J. Cela, op. cit., p. 28, 46, 85, 135, 230.

³³ F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua en el Noroeste Hispánico», no seu libro, *Etnografía*, op. cit., p. 223-224.

³⁴ J. Markale, *La femme celte* (Payot, París, 1976), p. 110-157.

³⁵ F. Bouza-Brey, «Los mitos del agua en el Noroeste Hispánico», no seu libro, *Etnografía*, op. cit., p. 234; F. M. Antón Hurtado, *La mujer murciana en la religiosidad popular* (Tese de doutoramento en vías de elaboración. Facultade de Filosofía, Universidade de Murcia, 1992).

³⁶ F. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «Os Oestrimnios...», loc. cit., p. 176-180; F. Fernández del Riego, *Peregrinacións Xacobeas* (Galaxia, Vigo, 1984), 179 pp., p. 13-20.

³⁷ M. Mandianes, «Las serpientes contra Santiago...», p. 195-196.

³⁸ D. Glüch, «La Saint et le serpent. Légende de Pèlerin d'Auxerre», (Conferencia fotocopiada), 14 pp.

palacio³⁹. En Galicia a lenda da Rafña Loba que vive nun penedo e baixa ó val pedirlles ou roubarlles ovellas e becerros ós paisanos está localizada en varios lugares e exerce a función de intermediaria coma a da serpente⁴⁰.

Unha vez, o apóstolo Santiago estaba canso e desanimado porque os habitantes de Galicia non lle facían caso ó que el lles predicaba e a Virxe aconselloulle que fose a Alexandría onde o martirizaron. A Virxe aparecéuselle ó Apóstolo na beira do mar; «In mari Callaico Arotrebarum apparuit B. V. Maria Beato Jacobo in Cymba lapidea». A Virxe chegara á beira nunha barca de pedra da que formaba parte a pedra «de abalar» próxima ó Santuario⁴¹. En tódolos países de tradición «celta» a crenza na existencia de seres sobrenaturais nas augas está moi estendida, e son de preferencia femininos e atraían ós mariñeiros para compartiren con eles as súas inmensas riquezas; poucos dos que se deixan fascinar volven. Son as damas do mar convertidas en malas pola tradición cristiá menos unhas cantas que lograron recuperar e reconverter en vehículo da súa mensaxe⁴². Unha destas é a Virxe da Barca⁴³. Moitas veces estas donas están baixo terra, noutro mundo, como a que levou ó seu palacio a Gundamur cando saíu á caza do porco bravo a onde chegou en cabalo⁴⁴. Os ríos e o mar son parte esencial da paisaxe galega. A auga dos ríos non fai dano pero o mar canto máis se coñece máis se teme; só non o temen os que non o coñecen. Don Roldán non morreu en Roncesvalles, nunha barca chegou á illa de Sálvora; naufragou na praia de Sálvora atraído por unha serea coa que tivo un fillo⁴⁵.

Tamén di a historia que as terras de San Andrés de Teixido foron as últimas en se converter ó cristianismo; sería un bastión do paganismo en terras de Galicia. O nome de Andrés participa do radical *ana*⁴⁶ do que tamén participan unha boa parte de nomes de seres doutro mundo⁴⁷; tal vez por iso a Vía Láctea⁴⁸ se chama

³⁹ L. Carré Alvarellos, *Las leyendas tradicionales gallegas* (Espasa-Calpe, Madrid, 1977), 303 pp., p. 78-80.

⁴⁰ M. Mandianes, *Loureses, un village de la Galicie* (Strasburg, 1983), 219 pp., p. 19-21.

⁴¹ Estas pedras, dentro da tradición celta, na súa maioría son o soporte simbólico da presenza de seres invisibles ós humanos, cfr. J. Markale, *La tradition celtique*, op. cit., p. 143-144.

⁴² J. Markale, *La tradition celtique*, op. cit., p. 30-32.

⁴³ Citado por F. Bouza-Brey, «El Santuario de la Barca y su tradición marinera», no seu libro *Etnografía y folklore de Galicia*, I (Xerais, Vigo, 1982), p. 203-218.

⁴⁴ J. Markale, *La tradition celtique*, op. cit., p. 52-59; J. Filgueira Valverde, *Tiempo y gozo eterno en la literatura medieval* (Xerais, Vigo, 1982).

⁴⁵ Cfr. del Valle-Inclán, *Sonata de otoño*.

⁴⁶ J. Voragine, *La legende dorée* (Garnier-Flammarion, París, 1967), p. 37.

⁴⁷ J. Markale, *Histoire secreta de la Bretagne* (París, 1977), p. 248.

⁴⁸ A. Gil del Río, *La ruta jacobea. Siguiendo las estrellas ¿Su mitología, leyenda o realidad?* (Algar, Madrid, 1982), 302 pp.

en Galicia camiño de San Andrés. O santo, en vida, dominou a varios diabos a quen fixo adopta-la forma de cans⁴⁹. As romaxes a San Andrés teñen lugar en diferentes épocas do ano⁵⁰ pero a auténtica festa celébrase no mes de novembro, mes dos defuntos. Os devotos, moitas veces, antes de emprenderen a peregrinación a San Andrés, van ó cemiterio e invitan a tal ou cal morto para que os acompañe á romaxe e trátano como se estivese vivo. «O morto non pode face-la viaxe só, precisa dun vivo que o leve. A viaxe faise, polo regular, cando os familiares —sabedores de que non foi alá en vida— requiren ó defunto para ir. Cando aparece o morto para pedilo, o propio é que o acompañante vivo faga este labor nun tempo curto; mentres a viaxe dura, o seu corpo fica normalmente inerte»⁵¹. Poden falar co defunto e se se deteñen no camiño teñen que avisalo porque o defunto oe pero non ve. Á hora de comer invítase a un mendigo que sente á mesa na praza do defunto⁵². Os romeiros «líbranse moi ben de matar, nin sequera molestar, ós réptiles que atopan ó paso, porque, segundo tradicional lenda, son as ánimas en pena daqueles infelices descoidados, indiferentes ou descridos que non tendo feito en vida a obrigada romaría, para cumprir esta lei fatal, marchan tamén en demanda do gran santuario, arrastrando as súas culpas. Grave pecado sería —engade Vicenti— molestalos, pois dentro das súas escamas e peles peregrinan igualmente os parentes e amigos a quen non permitiu a mala ventura efectuar en vida a romaxe»⁵³.

Os autores ven unha certa rivalidade entre as romarías de San Andrés e de Santiago; este sería a romaría dos cabaleiros, e aquela a do pobo⁵⁴. Santiago é a invasión do alleo sobre Galicia, San Andrés é a tradición. Santiago representa o oficial e a ortodoxia, e San Andrés o que sobrevive a escondidas e a superstición. Se cadra isto explica a pouca devoción que os galegos lle teñen a Santiago e a moita que lle teñen a San Andrés nalgúns zonas. «Aínda que se volvan monos, non nos farán máis devotos do Apóstolo (Santiago)» oín dicir. As comarcas da Limia, Vilardevós e Laza tampouco lla teñen a este; cada unha delas teñen devoción a uns certos santuarios. Esta mesma rivalidade experimentase entre o que representa Prisciliano e o que representa Martín Dumense. Arredor dos anos

⁴⁹ J. de la Voragine, op. cit., p. 40.

⁵⁰ F. Maciñeira, «Las romaxes de San Andrés de Teixido», en *Arxiu de Tradicions populares*, Fasc. IV (s.a.), p. 242.

⁵¹ M. Gondar, *Romeiros do alén* (Galaxia, Vigo, 1989), p. 216.

⁵² R. Usero, cita por J. V. Sueiro e A. Nieto, *Galicia, romería interminable*, op. cit., p. 130.

⁵³ F. Maciñeira, lo. cit., p. 241; cfr. López Cuevillas e F. Bouza-Brey, «Os Oestrimnios...», loc. cit., p. 183-184; W. Fernández Flórez, *BA*, 38; C. J. Cela, op. cit., p. 136.

⁵⁴ V. Risco, *Etnografía. Cultura espiritual*, en R. Otero Pedrayo, *Historia de Galicia*, I (Nós, Bos Aires, 1962), p. 404, e cita a A. Vicenti, M. Murguía e Maciñeira; clases sociais, en E. Ferreira, op. cit., p. 304-357.

350 Prisciliano, teólogo e escritor⁵⁵, predicou en Galicia. A súa doutrina⁵⁶ tivo unha grande repercusión na Igrexa Ibérica⁵⁷ que a condenou repetidas veces⁵⁸; aínda seguía condenándoa no século XII⁵⁹. O priscilianismo é o movemento dun pobo e os escritos priscilianistas son, sen dúbida, a primeira expresión literaria do espírito galego⁶⁰. Prisciliano, tal vez fose o primeiro teólogo da inculturación⁶¹ do evanxeo; tratou de encarna-lo evanxeo na cultura galega. O reverso de Prisciliano foi San Martín Dumiense⁶², predicador, escritor e gran teólogo⁶³, que exerceu o seu ministerio cara a metade do século VI. O libro que máis nos interesa aquí é *De correctione rusticorum*⁶⁴. «Martín Dumiense sentía na terra o latexo, renovado coma a primavera, do panteísmo celta difícil de separar da gnose⁶⁵ priscilianista»⁶⁶ e os Padres da Igrexa ven nela o renacemento do panteísmo de

⁵⁶ A. d'Ales, «Priscilien», en *Rech. de Science Religieuse*, XXIII (1933), 5-44, 129-175; V. Armesto, *Galicia Feudal*, I (Galaxia, Vigo, 1969), 329 pp., p. 67-110; F. Cordero Carrete, «El P. Sarmiento "Sobre el origen de Prisciliano"», en *C.E.G.*, VIII (1953), 121-130; H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva* (Espasa-Calpe, Madrid, 1978); J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en Galicia antigua*, (Tese de doutoramento, Depart. de Historia Antigua, Universidade de Granada, Granada, 1983), 240 pp.; *Dictionaire de Theologie Catholique*, III, 1^a partie, 391-400; R. López Caneda, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico* (C.S.I.C., Instit. P. Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, 1966), VIII e 203; P. M. Sáenz Rodríguez, «Estado actual de la cuestión priscilianista», en *A.E.M.*, I (1964), 653-657; D. Terán, *Prisciliano mártir apócrifo*, Breogán, Madrid, 1985; Varios, *Prisciliano y el priscilianismo*, en *Cuadernos del Norte*, 4 (1982).

⁵⁷ M. Sotomayor y Muro, *La Iglesia en la España romana*, en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, I (B.A.C., Madrid, 1979), pp. 7-399;: c. VII, «El Priscilianismo», pp. 233-272.

⁵⁸ *Concilium Caesaraugustanum*, in J. Mansi, III, 633-636; *Concilium Eliberitanum*, in PL, LXXXIV, 301-310; cfr. *Sulpici Severi Cronicon in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, I, 1-105.

⁵⁹ PL, 208, 453.

⁶⁰ R. Otero Pedrayo, op. cit., p. 71-74; cfr. A. Rodríguez Castelao, op. cit., p. 33-47.

⁶¹ M. Acevedo, «Evangelización inculturada», en *Misiones extranjeras*, 87 (1985), 197-221; M. Mandianes, «Inculturación versus aculturación», en *Misiones extranjeras*, 105 (1988), 223-229; A. Trobajo, «La inculturación un reto pendiente», en *Studium Legionense*, 25 (1984), 173-211; Monseñor Lorscheider, en *Ecclesia 1711* (1974), 1331; A. Vanhoye, «Nuovo Testamento e inculturazione», en *La civita Cattolica* 3224 (1984), 119-136.

⁶² *Dictionaire de Theol. Cath.*, X, 1, col. 203-207; J. R. Flecha Andrés, «La teología del domingo en San Martín de Braga», en *Archivos leoneses*, 59-60 (1976), 341-357; P. Flórez, *España sagrada*, vol. 4, pp. 151-170; R. Otero Pedrayo, *Ensaio Histórico sobre a cultura galega* (Galaxia, Vigo, 1982), p. 83-100.

⁶³ *S. Martini Brac. Opera*, in P. H. Flórez, *España Sagrada*, XV, 394-449; cfr. C. W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarensis Opera* (Yale University Press, New Haven, 1950).

⁶⁴ Traducción ó galego de P. Pedret Casado, en *Nós*, n. 1, p. 4-12; Martín de Braga, *Sermón contra las supersticiones rurales* (Texto e traducción de R. Jove Clols, El Albir, Barcelona, 1981).

⁶⁵ E. Pagels, *Adam, Eve et le serpent* (Flammarion, París, 1988), pp. 105-131.

⁶⁶ R. Otero Pedrayo, op. cit., p. 94.

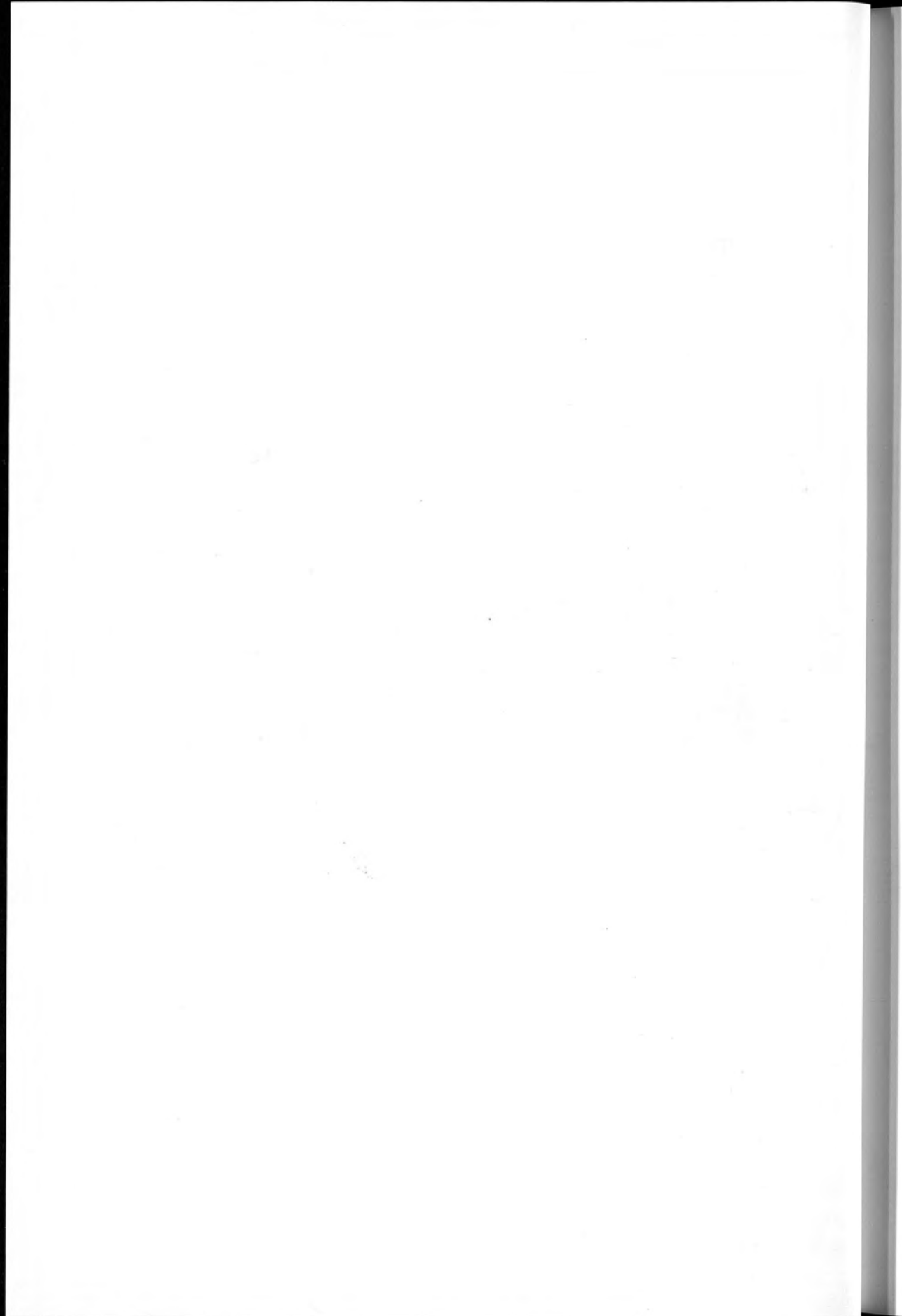
aí a súa reacción fronte a el⁶⁷. O autor, para condenalas como opostas á fe cristiá⁶⁸, describe unha serie de costumes dos habitantes de Galicia do século VI. Para el confundíanse a cultura romana, que era a súa, e o Evanxeo.

CONCLUSIÓN

En artigos aparecidos en diferentes datas e sobre temas aparentemente variados, F. Bouza-Brey dáno-los elementos necesarios e suficientes para deseñar toda a mitoloxía da serpente en Galicia, se cadra un dos mitos matriciais da cultura popular desta rexión. A serpente nace gardando hermeticamente nunha botella uns pelos de muller con raíces ou do ovo druídico; cando é vella non morre senón que bota alas e vaise voando a un río que sempre está habitado por unha serie de seres sobrenaturais. De aquí vaise ó mar de onde vén, despois de sufrir unha serie de transformacións polas que asume o ser vehículo da nova mensaxe, en figura de Virxe e aparécese a Santiago para confortalo cando está desconsolado porque os habitantes de Fisterra non lle prestan atención á súa predicación sobre os novos misterios. A serpente, dalgún xeito, confúndese coa tradición personificada, cristianizada e vehiculada por San Andrés, por iso os mortos peregrinan ata o lugar onde se lle rende culto e, polo contrario, oponse á entrada de Santiago en Galicia porque personifica o estraño e alleo. Prisciliano é a continuación da tradición e do autóctono encarnado na serpente e Martín Dumense da loita contra a tradición. A serpente é os antepasados, de aquí a súa importancia na cultura galega. Cos datos que achega F. Bouza-Brey, mailos que outros investigadores encontraron máis tarde e as novas técnicas de análise pódese reconstruí-lo mito da serpente en Galicia que seguramente é común a moitos outros lugares.

⁶⁷ R. Otero Pedrayo, op. cit., p. 65.

⁶⁸ R. Otero Pedrayo, op. cit., p. 86.



OS NOMES DA FOLLA DO PIÑEIRO NO CONCELLO DE ROIS.

Achegamento escolar á obra de Fermín Bouza-Brey

Clodio González Pérez

Instituto de Estudios Galegos

No 1948 publicaba Bouza-Brey un curioso e á vez interesante artigo lexicográfico, titulado «Nombres de la hoja del pino de Galicia» (CEG, III¹). Nel recolle 94 denominacións. Como fai constar no mesmo, por cantidade supera en 24 á relación que das portuguesas —varias comúns tamén a Galicia—, dera ó prelo no 1916 o antropólogo lusitano Claudio Basto: «Nomes das agullas sêcas», *Revista Lusitana*, vol. XIX, Porto². Por suposto, que nin o investigador portugués nin o galego esgotaron o tema, a mellor mostra témola xa en que hai varias das achegadas por nós que non figuran na súa relación³.

Este tipo de traballos non eran unha novidade na ampla bibliografía de D. Fermín⁴, pois antes xa publicara outras recoleccións léxicas: «Nomenclatura da moeda de cobre nos pobos galegos» (*Nós*, 1931), «Nomes galegos da “Dixitalis Purpúrea L.”» (*Nós*, 1931), «Nombres y formulillas infantiles de la “Mantis religiosa” en Galicia» (RDTP, 1948), e «Dos nombres más de la “Mantis religiosa”» (RDTP, 1948). E despois do da follas do piñeiro aínda lle seguiron: «Nombres y tradiciones de la “Coccinella septempunctata” en Galicia» (CEG, 1948), «La “Mantis religiosa” en la tradición gallega» (*In Memoriam a Claudio Basto*, Porto 1949), «Onomástica tradicional de la “Coccinella” en Asturias» (RUO, 1950), «Onomástica y tradición de la fresa en Galicia y Asturias» (RDTP, 1952), «Nombres y tradiciones de la digital en Galicia y Asturias» (RDTP, 1950), «Nuevos nombres de la “Mantis religiosa” en Galicia» (RDTP, 1952), «Nuevos nombres de la “Coccinella” en Galicia y Asturias» (RDTP, 1952), para rematar con «Onomástica del zarcillo de la vid en Galicia» (RDTP, 1954).

¹ Abreviaturas das publicacións:

CEG = *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela.

RDTP = *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid.

RUO = *Revista de la Universidad de Oviedo*.

² Bouza-Brey equivocouse: non dá 91 como di na páx. 235, senón 94, pois, ademais dos 92 numerados correlativamente, hai que contar dous «bis» (o 48 e o 52). Polo mesmo, recolleu 24 máis ca C, Basto.

³ O tema tampouco quedou esgotado en Portugal, como xa advertiu Augusto César Pires de Lima: «A industria agrícola como elemento da vida de Nacionalidade», *Congresso do Mundo português*, Lisboa, 1940, p. 804.

⁴ Cfr. C. González Pérez: «Bouza-Brey: Aproximación bibliográfica», *Fermín Bouza-Brey*, Xunta de Galicia, 1992.

Ten razón o profesor Alonso Montero cando di que Don Fermín Bouza-Brey foi o creador da microetnolingüística galega, pois antes ca el ninguén se parara en facer estas interesantísimas recompilacións, de grande utilidade para os estudos lexicográficos sobre o noso idioma.

O CONCELLO DE ROIS

O espallamento desta conífera, que na súa variedade *pinus pinaster* é coñecida sobre todo na Galicia litoral dende a antigüidade, xeralizouse moi recentemente, dende a desafortunada —en moitos aspectos— repoboación forestal levada a termo despois da guerra civil polo goberno do xeneral Franco. A toponimia é a mellor mostra de que existe na nosa Terra dende hai moitos séculos: O Pino (un concello, catro parroquias,...), O Piñeiro (16 parroquias, 156 aldeas, 4 ríos, ...), Piñeiros ou Os Piñeiros (21 aldeas, un río,...), etc.

Polo que se refire ó actual concello de Rois, pertencente á provincia da Coruña e estremeiro cos de Padrón, Dodro, Rianxo, Lousame e Brión, a primeira referencia documental que acadamos polo de agora sobre a existencia do pino no seu territorio —esta é a denominación que recibe na zona, aínda que como topónimo tamén se rexistra Piñeiro—, é de mediados do século XVIII, pois no *Catastro del marqués de La Ensenada* (1753), consta en tódalas parroquias que actualmente constitúen este concello, que as árbores máis abundantes eran os carballos e os castiñeiros, agás na de Oín, na que se di que tamén había piñeiros bravos. Un século despois, no *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España...* de Pascual Madoz, figura na parroquia de Seira «una fábrica o sierra para tablas de pino». Como nota curiosa diremos que Fernando Colón, o fillo do descubridor de América, escribía polos anos 1517-23 no seu *Itinerario y cosmografía de España...*, que dende o castelo de Altamira (Brión) deica Muros —neste territorio quedan as parroquias de Urdilde e Ermedelo— «ay cuatro leguas de syerras e de montes de enzinares». Poñemos en dúbida o de que foran enciñeiras, seguro que se trataba de sobreiros ou corticeiras, dos que aínda quedan algúns exemplares⁵.

O concello de Rois conta con doce parroquias, que son: Augasantas, Buxán, A Costa, Ermedelo, Herbogo, Leroño, Oín, Ribasar, Rois, Seira, Sorribas e Urdilde. Xeograficamente parte pertence á histórica bisbarra da Amía (as parroquias do Sur: Oín, Ribasar e Sorribas), mentres que as demais están situadas no Valeirón, val formado principalmente polo río deste mesmo nome e polo Rois, afluente do Sar. As principais vías de comunicación son as estradas de Santiago de Compostela a Noia, que cruza as parroquias de Urdilde e Ermedelo, e a de Padrón a Noia por Lousame, que pasa pola capital do concello.

O mesmo que nos máis dos concellos galegos, cando se xeralizaron as plantacións de piñeiros foi no goberno do xeneral Franco, coa repoboación

⁵ Cfr. C. González Pérez: *O concello de Rois: Historia, economía e arte*, Noia, 1990, pp. 100 ss.

forestal, pois antes —segundo contan as persoas aínda non moi maiores—, había moi poucos, predominando pero con moito as carballeiras. Actualmente áchanse en acelerado retroceso polas masivas plantacións de eucaliptos.

NOMES DA FOLLA DO PIÑEIRO

Acabamos de dicir que Don Fermín Bouza-Brey recolle 94 denominacións da folla do piñeiro en toda Galicia. Polo que se refire en particular ó concello de Rois, na súa relación non figura máis ca unha: *garabullo*. Se se ten en conta que territorialmente parte pertence á comarca natural da Amaía, entón poidérase contar unha máis: *pallusca*. Non deixa de ser curioso o feito de que na nosa recolleita non figure ningunha das dúas, polo que a súa área debe ser moi pequena, ou se deixaron de usar dende o 1948, pero aínda así e todo, parécenos raro que non haxa algunha persoa maior que se lembre delas.

Pola nosa banda (e coa axuda do amigo Manolo Silva e dos alumnos dos colexios públicos de Rois e Urdilde), chegamos a xuntar 22, cantidade nada desprezable se se ten en conta que se trata dunha cousa tan insignificante actualmente, aínda que antano fose o principal combustible para prende-lo lume. Delas 12, non as menciona D. Fermín. Poidera quedar algunha, pero xa nos parece raro e, de seguro, empregada ou mesmo coñecida por persoas que non naceron na zona, pois cada vez son máis normais os matrimonios exogámicos, ás veces mesmo procedendo un dos membros de moi lonxe. Así, unha comparanza, persoalmente polo lugar de nacemento eu teño que chamarlle *frouma* (Cenlle, Ourense), por onde vivín moitos anos, *bullo* (Pontearreas, Pontevedra), e por onde resido agora *isca* (Urdilde, Rois).

As que seguen son tódalas denominacións que xuntamos, constando en cada unha a parroquia en primeiro lugar, e logo entre paréntese a aldea ou aldeas onde se rexistra ese vocábulo. Tamén lle engadimos algunhas notas como: se xa foi coñecida ou non polo ilustre pontearán, se figura nos actuais dicionarios, etc.

Do mesmo xeito que fixo D.Fermín, diferenciamos entre os singulares e os plurais, pois tamén o fan os falantes, ás veces aínda vivindo nunha mesma parroquia, como no caso de Rois: un veciño da aldea de Contimundi o normal e que diga *Vou á candea*. Mentres que un da de Rois fai uso do plural *Vou ás candeas*. Con todo, isto no ocorre sempre, pois ás veces fan uso indistintamente das dúas formas.

1) Buisa

BUXÁN (Aldea Grande, Buxán, A Chisca, Espiñeira, O Faro, Fontedelo, Fufelo, Peracova, Picadizo, Piñeiro, Silvarredonda, Xei), HERBOGO (Carris, Herbogo), ROIS (Contimundi).

Esta denominación non a recolle o noso ilustre investigador, pero si a forma plural. Non figura tampouco en ningún dos dicionarios actuais de máis difusión:

o de Eladio Rodríguez, o de Franco Grande, e os das editoriais Galaxia, Edicións Xerais de Galicia e Ir Indo⁶. Mercedes Brea recolle o plural⁷.

2) Buías

BUXÁN (Aldea Grande, A Chisca, Espiñeira, O Faro, Fufelo, Peracova, Silvarredonda).

Bouza-Brey recolleuna na parroquia de Isorna (Rianxo). Tódalas aldeas pertencen á freguesía de Buxán lindeira co concello de Rianxo (parroquia do Araño). Isorna queda máis cara ó sur, separada da anterior por unha estreita franxa pertencente á de Asados. M. Brea di que tamén se emprega en Dodro.

Non figura en ningún dos dicionarios nomeados, pero si no artigo de M. Brea.

3) Candea

ROIS (Contimundi, A Cubela, Rois, Os Vilares).

D. Fermín recolle este termo en tres lugares, moi alonxados xeograficamente de Rois: O Porriño na provincia de Pontevedra, e Trado-Pontedeva e Bentraces-Barbadás na de Ourense; ós que M. Brea engade Cacheiras (Teo) na da Coruña, Pereiro de Aguiar e Xinzo de Limia, na de Ourense, e Fefiñáns (Cambados), Sárdoma (Vigo) e Tomiño, na de Pontevedra. Pola súa banda, o investigador luso C. Basto di que o ofú na zona de Tui. O noso investigador aclara que tal denominación vén da semellanza que ten coa flor do castiñeiro, «que es la candea por antonomasia». No 1853 xa recolle Xoán Manuel Pintos no seu *Breve Diccionario gallego...*, castaño, pino, etc.. Pero cabe a posibilidade de que non teña nada que ver co castiñeiro e si, en troques, coa candea con que se prende o lume, pois este foi o principal uso desta folla ben seca. Nos arredores de Santiago de Compostela chámanlle *candelos* ás pólas secas dos piñeiros.

Nos mencionados cinco dicionarios non figura máis que como flor do castiñeiro ou doutras árbores; si no traballo de M. Brea.

4) Candeas

ROIS (A Cubela, Rois, Os Vilares).

Forma plural do vocábulo anterior, que en particular no noso caso corresponde case á mesma área xeográfica que o singular. A nivel xeral é moito

⁶ Rodríguez González, E: *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, ed. Galaxia, Vigo, 1958; Franco Grande, X.L.: *Diccionario galego-castelán*, ed. Galaxia, Vigo, 1968; *Diccionario normativo galego-castelán*, Galaxia, 1988; *Diccionario Xerais da Lingua*, Edicións Xerais de Galicia, 1986; *Diccionario da lingua galega*, Ir Indo Edicións, S.A., 1986.

⁷ «Denominaciones gallegas de la hoja del pino», *Verba*, vol. 7, Santiago de Compostela, 1980, pp. 51-74.

máis corrente, como se pode ollar pola relación de topónimos que dá Bouza-Brey, Ourense: Tamallancos-Vilamarín, Rante-San Cibrao das Viñas, Acevedo-Celanova; Pontevedra: As Neves, Goián, Dornelas-Mos, Xinzo-Pontearreas, Guillarei-Tui, Piñeiro-Tui. En troques non o rexistrou na provincia da Coruña.

Nos dicionarios que estamos seguindo non vén máis que en singular, co significado de flor do castiñeiro ou doutras árbores.

5) Carpisa

AUGASANTAS (Albagueira, Bralo, Pedrouzos), A COSTA (O Casal, O Corgo, Ferreiros, Pinelas, Liñares, Souto), ERMEDELO (Casa do Bento), HERBOGO (Carris, Casas Novas, Espai, Herbogo, A Pereira, O Rubieiro, Socastro, Soutelo), LEROÑO (Casa do Bento, Covas, Leroño, Souto), OÍN (A Peruca)SEIRA (A Peruca), SORRIBAS (Sorribas).

Non figura na relación de Bouza-Brey, no interesante traballo de M.Brea «Denominaciones gallegas de la hoja del pino», nin tampouco a recollen ningún dos dicionarios modernos. Non hai dúbida que este vocábulo está vencellado co verbo «carpear»; ir separando a la para logo cardala. A carpisa son os lixos e partes duras que non se poden fiar.

Cisco

Ver *Sisco*.

6) Espiñada

A COSTA (Ferreiros, Souto), LEROÑO (Casa do Bento, Souto), OÍN (Ataúde, Oín, Oín de Abaixo, A Peruca, A Pontenova), ROIS (O Aido, Cormes, A Pontenova), SEIRA (O Casal, O Cruceiro, A Igrexa, Lamego, A Meana, A Peroxa, A Peruca, Seira), SORRIBAS (A Meana, Seaxe, Tourís).

Ben se comprende que vén de espiña, polas aguzadas puntas destas follas. Cómpre ter en conta que para algúns veciños *espiñada* no só é folla do pino, senón tamén todo o que queda no chan despois de apaña-lo mulime.

Cadra exactamente coa área xeográfica que dá Bouza-Brey, pois recolleu este termo no lugar da Escravitude, parroquia das Cruces (Padrón), lindeira coas de Seira e Sorribas. Ata a creación dos actuais concellos, no 1833, Cruces pertencía á xurisdicción de Quinta, que territorialmente corresponde agora case co concello de Rois⁸.

No dicionario de Ir Indo vén *espiñada*, pero non co significado que nos lle damos, senón como «acto ou efecto de espiñar // Presentimento malo». E

⁸ C. González Pérez: *O concello de Rois: Historia, economía e arte*, pp. 82 ss.

coma os residuos que quedan ó apaña-lo mulime, *espiñalla*. En ningún caso se nomea a folla do piñeiro. O de Galaxia recolle *espiñada* pero co significado, neste caso castelán, de «Herida producida por una espina. / Corazonada, presentimiento». No de Xerais non vén, pero si no artigo de M. Brea.

7) Faísca

SEIRÁ (A Meana).

Aínda que no concello de Rois non a temos documentada máis que nunha aldea, en troques é corrente polos datos que achegou Bouza-Brey no norte da provincia de Pontevedra (concellos de Pontecaldelas, Cambados, Cotobade, Poio, A Estrada, Campo Lameiro, Cerdedo, Cuntis, Portas e Vilagarcía de Arousa). Na da Coruña non dá máis que un lugar, Ribadulla (Vedra).

Faíscas son as partículas que soben incandescentes cando arde o lume. Sinónimos: *moxenas*, *muxicas*, *charamuscas*, *carumas*, *fagullas*... Esta denominación viríalle por arder moi ben, formando moitas faíscas.

Figura nos dicionarios de Rodríguez González, Franco Grande, Galaxia e Xerais, e tamén no artigo de M. Brea, pero non no de Ir Indo.

8) Fraísca

ROIS (Infesta)

Bouza-Brey non recolle este termo. Non hai dúbida de que é unha variante de *faísca*. Por suposto que tampouco figura en ningún dos dicionarios que estamos seguindo.

9) Garabullo

D. Fermín di que o recolleu en Rois. Pola nosa parte non o temos rexistrado con este significado, pero si co de pao delgado e ben seco co que se pode prender lume, que é, precisamente, o principal uso da folla do piñeiro. Trátase dunha verba composta doutras dúas que teñen o mesmo significado cada unha delas independentemente: *gara*, que en parte da provincia de Ourense é unha das denominacións que recibe a folla do piñeiro, e *bullo* que é o mesmo, pero que se usa en parte do sur da provincia de Pontevedra.

Ningún dos dicionarios lle dá o significado de folla do piñeiro. M. Brea ó nomear a Rois fai esta inexacta aclaración; «Hemos podido comprobar que, en realidad, en Rois las hojas del pino se llaman *pica*; *garabullo* se aplica más bien a las ramas de pino con hojas secas, que se recogen para el fuego, igual que en otros lugares de Galicia»⁹.

⁹ «Art. cit.», p. 63, nota 74.

10) Isca

AUGASANTAS (Albagueira, Beade, Busto, Figueiroa, Pedrouzos, Salgueiros, Subidas, Verduga), BUXÁN (Picadizo), A COSTA (O Corgo, Ferreiros), ERMEDELO (O Martelo, Penavide, Sabacedo), LEROÑO (Sóñora), RIBASAR (Angueira, Codesido, O Faramello, Francelos, O Sisto), ROIS (Dices), SORRIBAS (Seaxe, Sorribas, Tourís), URDILDE (Agrafoxo, Cabanela, A Calle, Carabeles, Casal de Gonzalvo, Casal de Poño, O Castro, Macedos, Pazos, O Pumar, Quintáns, Vilariño, Xallas).

É a denominación máis corrente en todo o concello, pois mesmo nas aldeas onde non fan uso deste termo coñecen o seu significado. Bouza-Brey recollea nas provincias da Coruña e Pontevedra. Na primeira, nos concellos de Brión (Os Anxeles), Negreira e Teo (Calo). Na segunda, no da Estrada (Santeles). O concello de Rois linda cos de Brión, Negreira e Teo, polo que se acha plenamente na área xeográfica deste vocábulo. Segundo M. Brea vén do latín *esca* «alimento», que no latín tardío (ca. s. IV) tomara xa o sentido de «alimento para o lume»¹⁰.

É unha variante de *esca*, leña ou calquera outra cousa que se inflama doadamente. No único dicionario que figura como folla do piñeiro é no de Ir Indo.

11) Janjas

OÍN (Antequeira), SORRIBAS (Riobó, Seaxe, Sorriba, Tourís, O Vilar de Abade).

Non figura este vocábulo entre os colleitos por Bouza-Brey, nin tan sequera algún que garde certa semellanza, agás *bangá*, que se rexistra no val de Monterrei (Ourense), que é o lixo que queda ó limpa-la liñaza. Poidera estar vencellado coas «erjanas» ou «arjanjas» (arganas) do trigo e do centeo, que son puntiagudas.

Tamén pensamos en «gango»: alumiño, afago, ..., pois cando se acenden non deixan de ser un alumiño que quenta de súpeto sen ter que esperar moito a que prenda, como ocorre coa demais leña.

Os veciños destas aldeas din que *van ás janjas*.

Por suposto que non figura con tal significado en ningún dos dicionarios que estamos consultando, nin tampouco no artigo de M. Brea.

12) Jarume

BUXÁN (A Chisca).

Non hai dúbida que se trata dunha variante de *arume* ou *garuma*. Bouza-Brey di ter colleito *arume* en Santa Comba¹¹, Ponteceso e Corme, e lémbraos

¹⁰ «Art. cit.», p. 68.

¹¹ D. Fermín aquí comete un erro xeográfico, pois pon *Santa Comba (Negreira)*, coidamos que o fixo adrede co fin de situar mellor esta poboación. Trátase de concellos estremeiros.

que esta verba figura no himno galego, «Os pinos» de Pondal, o que ten contribuído a súa divulgación aínda que, comparándoa coa doutras, a súa área non sexa moi grande:

*¿Qué din as altas copas
de escure arume arpado
co seu ben compasado
monótono fungar?¹².*

Arume figura en tódolos dicionarios. Polo que se refire a *garuma*, non a recolleu Bouza-Brey, pero si Mercedes Brea, en Cariño e Rianxo. A aldea da Chisca é lindeira co concello de Dodro e, polo mesmo, queda moi preto do de Rianxo.

Garuma ou *caruma* pode estar vencellada con *aruma*, cousa moi pequena, de uso corrente nas terras do Ribeiro, en particular, Cenlle (Ourense). Non figura en ningún dos dicionarios que estamos seguindo.

13) Mosquitas

ROIS (Cornes)

Nada poidemos achegar sobre este vocábulo, que non figura en Bouza-Brey, M. Brea, nin tampouco nos dicionarios. Quizais poidera ter algún vencello con *músqiuo* —do latín *muscu*—, que é unha das denominacións da folla do piñeiro que non recolle D. Fermín, pero si Mercedes Brea, aínda que o lugar onde está rexistrada queda moi lonxe de Rois, Sabuguido (Vilariño de Conso, Ourense)¹³.

14) Pallusca

Non rexistramos este nome, pero Bouza-Brey dáo como usado no val da Amaía, polo que nos parece de obriga facer referencia a el, xa que parte deste concello (as parroquias de Ribasar, Seira e Sorribas), queda dentro desta comarca natural.

Non hai dúbida que está emparentado coa palla e, en particular, co rastrollo que queda despois da seitura, de face-la malla ou onde houbo palla gardada.

O dicionario de Ir Indo recolle con este mesmo significado ou moi semellante, *pallugada* e *palluzada*; o de Xerais, *palluga* (os restos que quedan despois da sega do trigo e do centeo), e, por último, os de E. Rodríguez González, Franco Grande e Galaxia, *palluga* e *pallugada*.

¹² *Queixumes dos pinos ...*, A Coruña, 1935, p. 187.

¹³ «Art. cit.», p. 60.

15) Penica / Pinica

AUGASANTAS (Beade, Busto), A COSTA (Liñares), ERMEDELO (Moares, Penavide), LEROÑO (Covas, A Igrés, Leroño, Vilar do Castro).

D. Fermín recolleu esta denominación en Ordes (A Coruña) —*penica*— e en Codesada (A Estrada) —*pinica*—, pero a súa área é moito máis grande sobre todo na provincia da Coruña, pois Mercedes Brea rexístraa tamén na zona de Ferrol, Laxe, Betanzos, Carral, Cerceda e Xanceda; e na de Lugo, en Guitiriz. Para darlle nome a un obxecto novo tiveron en conta que se trata dunha cousa que pica (*penicar* por picar aínda é corrente nalgúns zonas, sobre todo do sur da provincia de Pontevedra). En parte do concello de Rois, *penica* tamén é a semente das gramíneas, en particular de avea, o mesmo que nas terras de Lemos (Lugo), segundo o P. Sobreira Salgado (1746-1805)¹⁴.

Recóllena tódolos dicionarios (nos de E. Rodríguez, Franco Grande e Ir Indo, en *penica* e *pinica*).

16) Pica

LEROÑO (Vilar do Castro), OÍN (Antequiera, O Castro, Oín, Oín de Abaixo, Oín de Arriba, A Peruca), ROIS (Cornes, A Cubela, Infesta, Rois, Os Vilares), SEIRA (A Meana, A Peruca, Seira), SORRIBAS (A Meana).

Bouza-Brey dá catro sitios: tres da provincia de Pontevedra (Caldas de Reis, Cuntis e Vilagarcía de Arousa), e un da Coruña (Padrón). A nosa está vencellada coa padronesa, xa que algunhas das parroquias onde se di lindan coa mesma capital deste concello (Oín e Seira). Xa vimos ó falar de *garabullo*, como Mercedes Brea afirma —incorrectamente porque tamén se fai uso doutras denominacións—, que «en Rois las hojas del pino se llaman *pica*».

Figura nos dicionarios de E. Rodríguez González, Franco Grande, Ir Indo e Xerais.

17) Picallo

AUGASANTAS (Beade, Busto, Duei, Vilachán, Vilariño de Neda), ERMEDELO (O Barreiro, Casa do Bento, Moares), HERBOGO (Socastro), LEROÑO (Sóñora. Souto), OÍN (Samil), ROIS (Contimundi).

Non figura na obra do noso investigador. Si, en troques, a que segue, que ten o mesmo significado. Tampouco vén en ningún dos dicionarios como folla do piñeiro, só como cousa de pouco valor, menudencia. Tamén é descoñecida para M. Brea.

¹⁴J.L. PENSADO: *Opúsculos lingüísticos gallegos del s. XVIII*, Vigo, 1974, p. 225.

18) Picaño

AUGASANTAS (Beade, Cernán, Subidas, Vilachán, Vilariño de Neda), LEROÑO (Sóñora).

Variante da anterior, *picallo*. Don Fermín non recolleu este termo máis que no provincia de Pontevedra: O Porriño, Caldas de Reis e Troáns (Cuntis). Mercedes Brea agranda máis a súa área, con Roo (Noia ou Outes) e Cabo da Cruz (Boiro).

Non aparece en ningún dicionario, pero si *picaña*. No de Ir Indo figura *picaños*, pero como residuo de algo que se corta.

19) Picas

BUXÁN (A Chisca), OÍN (Barro, A Igrexa, A Pontenova), RIBASAR (O Sisto), ROIS (Dices), SEIRA (A Igrexa), SORRIBAS (A Meana).

O investigador pontearán recolleu o singular, pica, pero non o plural, que empregan algúns veciños. Como xa queda indicado, a forma singular vén nos dicionarios de E. Rodríguez González, Franco Grande, Ir Indo e Xerais.

20) Picón

ROIS (Casa do Porto).

Exactamente cadra na mesma área en que o recolleu D. Fermín, Laíño (Dodro), pois a parroquia de Rois linda con ela, e o lugar da Casa do Porto é o que queda máis preto da liña divisoria. Ademais tamén o rexistra en Baiona (Pontevedra). M. Brea di que se usa en plural.

Non figura en ningún dicionario.

21) Picóns

ROIS (Formarís).

Non a recolle D. Fermín. A área corresponde á mesma de Picón, pois a aldea de Formarís é veciña da da Casa do Porto, e lindeira coa parroquia de Laíño (Dodro).

22) Picos

ROIS (Infesta), SEIRA (A Igrexa).

Figura na recolleita de Bouza-Brey, sendo o lugar que queda máis preto o de Isorna (Rianxo), a poucos Kms. Os demais xa pertencen ás provincias de Pontevedra (Pontecaldelas) e Ourense (San Cibrao das Viñas).

Non rexistramos a forma singular, *pico*, que conta cunha área moito máis grande, sobre todo na provincia de Pontevedra, aínda que tamén é coñecida en parte das de Lugo e Ourense. C. Basto sinala que se emprega nas provincias do Douro e Estremadura.

Figura nos dicionarios de Eladio Rodríguez, Franco Grande e Galaxia, pero en singular. Mercedes Brea aclara que tanto *pico* (que nos non rexistramos, aínda que poidera existir), como *picón*, úsanse fundamentalmente en plural.

Pinica

Ver *penica*

23) Pinocha

ROIS (A Pontenova).

Non hai dúbida que procede de pino. Bouza-Brey recolleu a forma masculina na provincia de Lugo (Chantada). Pola contra, Carré Alvarellos dá no seu *Diccionario galego-castelán* (A Coruña, 1928-1931), o feminino, é dicir, a recolleita por nós. De aquí debérono toma-los autores do dicionario da editorial Galaxia, pois é no único en que, a este vocábulo, lle dan o significado de folla do piñeiro.

Mercedes Brea considérao castelán¹⁵.

24) Sisco

AUGASANTAS (Beadé, Pedrouzos, Subidas), ERMEDELO (Moares, Penavide), LEROÑO (Vilar do Castro), OÍN (Antequeira), URDILDE (Agrafoxo, Macedos, Pazos, Vilariño).

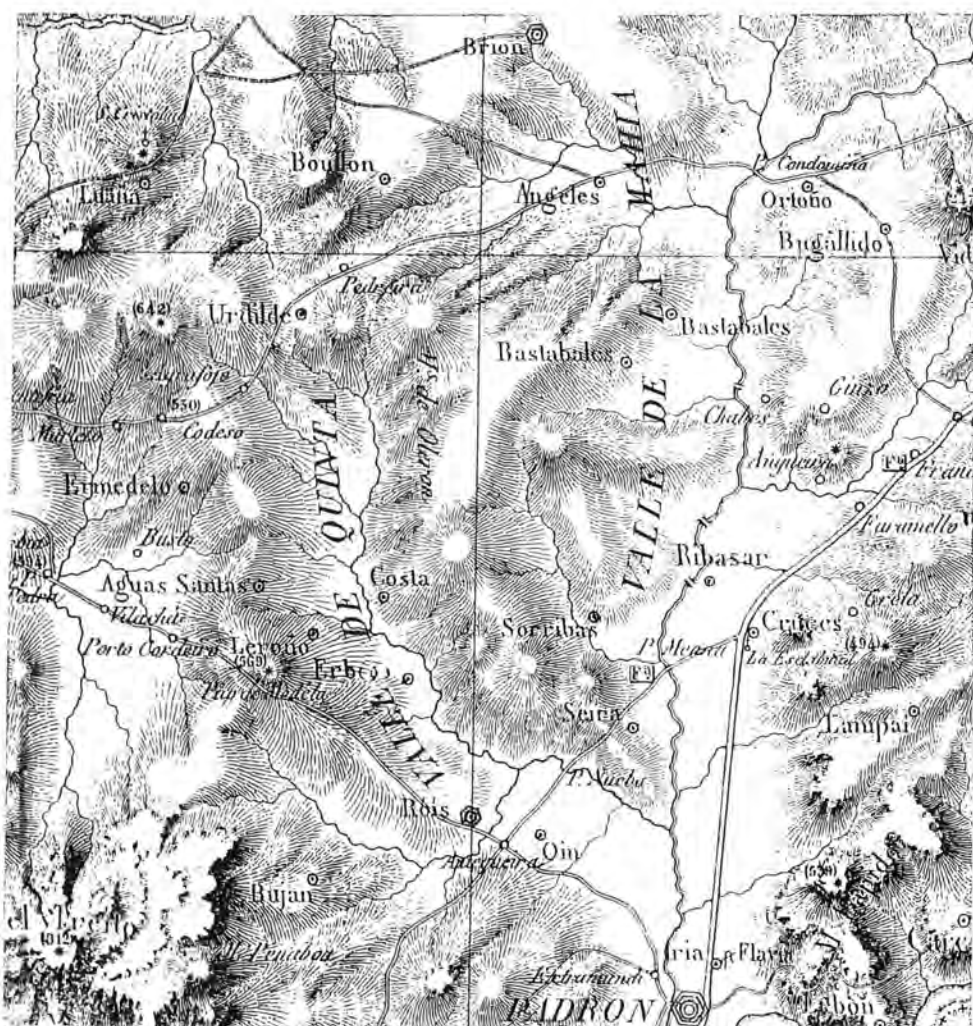
Preferimos da-la forma dialectal *sisco*, por se-la única da zona e, en particular, no concello de Rois, e non *cisco*, como figura no artigo de Bouza-Brey. Denominación moi corrente no sur da provincia de Pontevedra (concellos de Salceda de Caselas, Tui, Tomiño, Pontevedra...), e no norte de Portugal, aínda que o normal é que non se refira exclusivamente á folla do piñeiro, senón a todo canto hai no chan e que queda ó apaña-lo mulime, andar con leña, etc. Hai veciños do concello de Rois que coñecen a diferenza, en particular nas aldeas onde tamén se usa outro vocábulo para denomina-la folla do piñeiro, restrinxindo entón o campo semántico de *sisco* para o restroballo do mulime, herba seca, leña, etc. Nalgúns sitios é sinónimo de lixo, o mesmo que en Portugal («Cisco por aquí é lixo», di C. Basto). Neste caso, tomou a denominación de todo o conxunto do que pode formar parte.

Non figura como folla do piñeiro máis que no dicionario de Franco Grande («las hojas de los pinos esparcidas en el suelo»).

¹⁵ «Art. cit.», p. 52, nota 3.

CONSIDERACIÓNS FINAIS

Ninguén pon en dúbida a importancia destes traballos lexicográficos para o coñecemento dunha lingua, das súas formas dialectais, das áreas propias de cada unha, etc. Non son, aínda que o pareza, labor doado, como deixou dito Don Fermín co gallo de que algúns contemporáneos puxesen en tea de xuízo o seu valor científico: «*Proseguimos la labor ordenadora de materiales lingüísticos y folklóricos que obran en nuestro archivo, recogidos a fuerza no ya de molestias,*



As terras do Concello de Rois, segundo o mapa de Galicia de D. Fontán (1845)

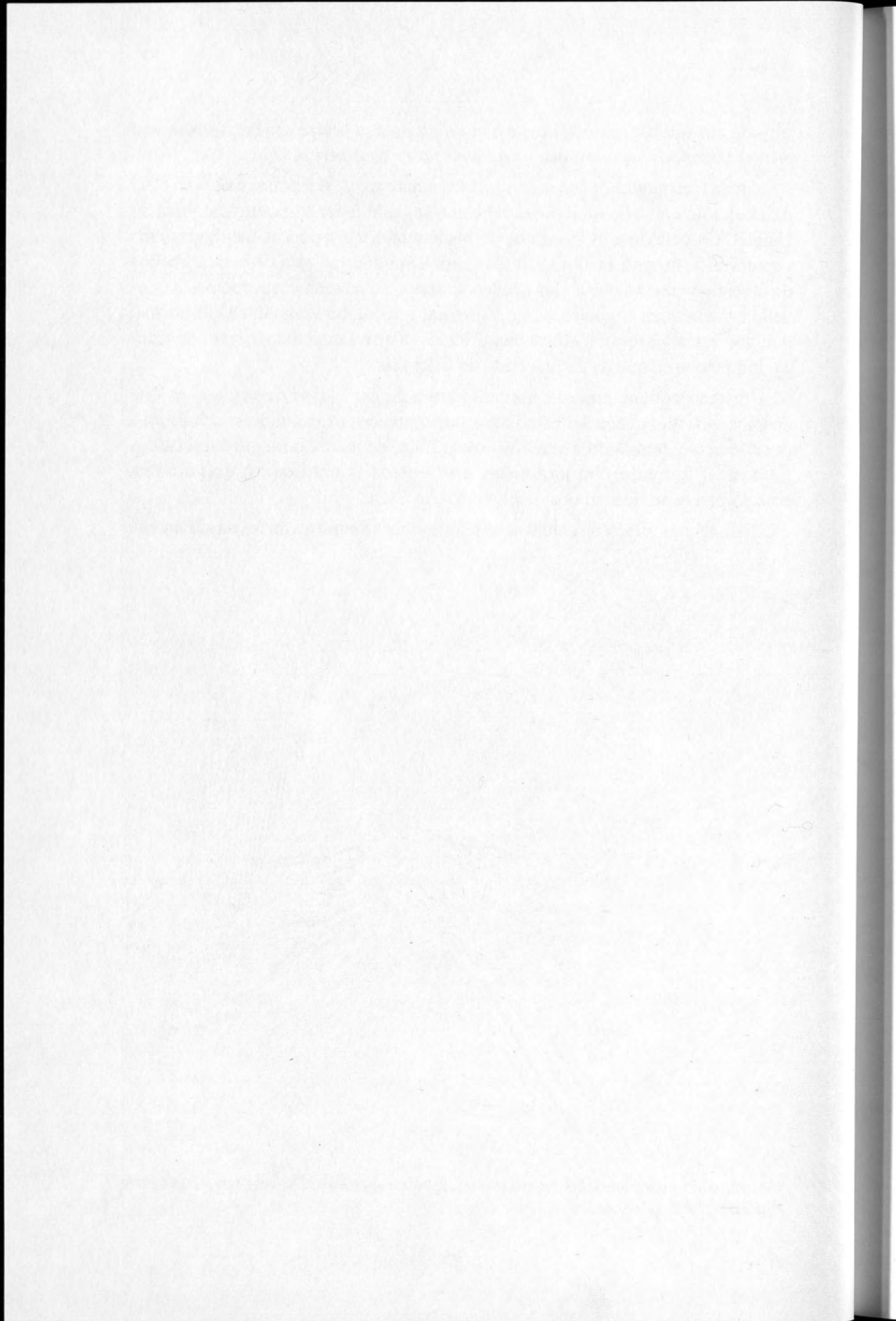
sino de sinsabores, pues todavía hay quien piensa, entre quienes pasan por graves y sesudos varones, que esta faena no es cosa seria»¹⁶.

Estas colleitas poden ser ampliadas máis e máis. A mostra témola co caso particular do concello de Rois, e o mesmo se pode facer con outro calquera de Galicia. Os colexios, os institutos de bacharelato, e mesmo as facultades universitarias, son centros moi axeitados para levar a termo esta clase de traballos de investigación, xa que a eles acoden alumnos de diferentes parroquias e concellos. Cada quen segundo a súa categoría, pois, unha comparanza, é normal que non estean á mesma altura científica os que se fagan nun colexio de Educación Primaria, que os da facultade de Filoloxía.

Unha pequena enquisa abonda para achegar varios destes nomes que despois, na aula, poden ser estudados por separado, procurándolle a cada un a posible orixe, buscando a súa área xeográfica, debuxando mapas lingüísticos de zonas, facendo comparacións con outros concellos xa estudados, comprobando se figuran nos dicionarios, etc., etc.

Un labor moi interesante do que o investigador ponteareán foi un adiantado.

¹⁶ «Onomástica y tradición de la fresa en Galicia y Asturias», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1952, t. VIII, p.195.



«SARMIENTO DE GAMBOA, NAVEGANTE GALEGO. UNHA HISTORIA-ENQUISA ANTROPOLÓXICA»

D. Xosé Filgueira Valverde

Presidente do Consello da Cultura Galega

Penso que un tema da antropoloxía do Mundo Novo non debe faltar no Coloquio, neste ano de conmemoracións. Bouza Brey tamén se interesou moito por América nos seus estudos, frecuentou en Compostela a «Biblioteca» fundada por Gumersindo Busto e dedicou fermosas verbas ás relacións con Galicia, ós próceres nados na nosa Terra e ó vizoso labor dos emigrados, nos parlamentos da viaxe a Arxentina. Lembrade o orixinal estudio «Galicia como factor en el folklore americano» presentado na Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Buenos Aires, no 1951.

PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA

Navegantes, exploradores, misioneiros galegos deixaron relacións de vizoso valor antropolóxico. Posto a escoïler decidín dedicar unhas verbas nesta sesión de clausura a unha das máis egrexias e novelescas personalidades do XVI, o Almirante pontevedrés Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592), descubridor, cosmógrafo, humanista, poeta, bruxo... autor dunha «Historia Índica» na que emprega o método da enquisa por conversa.

Son moi atraentes os datos biográficos e as relacións deste «caballero de Galicia», que logrou navega-lo Estreito de Magallanes «de Poniente a Levante», que descubriu as illas Salomón e chegaría a Australia de non ser polos atrancos oficiais; que fracasou no poboamento do sur e foi o primeiro que se valeu da distancia angular sol-lúa para sinala-la latitude no mar. Ademais dos historiadores dos vicerreinatos foi estudiado por Markham, Guillén, Landín Carrasco, Morales, Iriarte, Pastells... En Galicia, nas galerías biográficas de Vesteiro Torres e Millán.

A FORMACIÓN HUMANÍSTICA

Non sabemos se foi en Compostela ou en Alcalá, pero o certo é que Sarmiento acadou unha fonda formación humanística, revelada nas cumpridas lecturas, na composición de hexámetros, no feito de que na mocidade «templara al Mantuana». Non só era capaz de manter unha conversa en latín coa Raíña Virxe de Inglaterra, senón que se poden xulgar de elegantes os seus latíns.

Os capítulos sobre a Atlántida revelan o coñecemento directo de Platón e dos seus comentaristas.

A epístola dedicatoria a Felipe II e un centón de citas clásicas desde as primeiras liñas: Cicerón, a inscrición do Quirinal, Virxilio, Suetonio... En contraste, as cartas e relacións dirixidas a El-Rei teñen un xorne máis sinxelo, mais sempre cun áxil dominio da expresión.

AS «BRUXERÍAS» DE PEDRO SARMIENTO

Como aqueles soldados de Aníbal cantados por Silio Itálico («*fibrarum et pennae flammaram divinarumque sagaces*») Sarmiento fachendeaba, non sen perigo, dos seus saberes de feiticeiro. Tres veces foi demandado perante o Santo Oficio e condenado a penas leves e logo, en boa parte, conmutadas.

A primeira demanda foi por unha facecia de humor galego contra o «encomendero» Pedro Ramírez (México, 1557); as outras dúas tiñan por base a práctica da maxia. No Perú, en 1564, acusárono de ter manuscritos para se guiar por eles e de fabricar tres aneis, dous de ouro e un de prata, nos que gravaba signos astrolóxicos e letras caldeas: un con virtude para as contendas e batallas; outro, para lograr favor de príncipes e señores, o terceiro para «tratar con mujeres e haber gracia de ellas». Nos cadernos tiña fórmulas para lelas co anel correspondente na man. Adestrara a Juan de Velasco en como face-la lectura: no descampado, trazando no chan un círculo con porta ó Oriente, e «había de estar firme, tener corazón y no tener miedo». No cerco debería soterrar un espello e agardar oito días ó efecto. Acusábano tamén de ter tintas para escribir cartas de amor, con bo punto nos astros. Na terceira (1573), apoñíanlle ter dito frases supostamente heréticas, que non o eran e moi postas en razón ó noso ver, («en España al cabo de tantos años no estaba el Evangelio suficientemente promulgado o predicado») apoñíanlle valerse da quiromancia e, por ela, anunciar tres mortes.

No proceso do 1564 respondeu que consultaba co seu confesor a licitude das maxias.

Os libros serían do xorne do de Villena que corría manuscrito. Quizais trouxo outros das «Guerras de Europa», onde andou aló polo 1550. Os conquistadores, ó par das «caballerías», gustaban moito de «Historias Prodigiosas» do tipo das de Pierre Bonaisterau que traduciu en Sevilla Andrea Peseioni. Sarmiento tiña ademais fondo coñecemento da antigüidade grega e latina.

Deixo á vosa erudición a pescuda das orixes das prácticas de Pedro Sarmiento.

Polo que di ás «sortellas», a mesma etimoloxía vencéllaos coa sorte. Sabería moi ben o sino do anel: símbolo de poder, de xuntanza, de destino común, de forza sobre o mundo exterior; as fábulas do anel recobrado de Salomón; lector de Platón coñecería a refenda de Gyges e non deixaría de escoitar, cando neno, os dons do ouro nos habitantes soterrados dos castros. Tamén o trazado do círculo en torno a un mesmo, que ten tanto que ver co sentido esotérico da circunferencia (un dos tres «símbolos fundamentais») puidera ter escoitado que cómpre

trazalo en torno a un cando se atopa a Compañía, como «límite máxico infranqueable». O «espello máxico» exercería, soterrado, a acción evocadora de seres e feitos do futuro, coma a quiromancia, pola que podía Sarmiento arriscarse a prognosticar mortes e danos.

MOTIVO E FIN DA «HISTORIA»

Consérvanse moitas Relacións, memorias e cartas de Pedro Sarmiento (inventariadas por Amancio Landín) onde poden escolmarse noticias atinxentes á antropoloxía indíxena, pero o meirande conxunto encóntrase na «Historia Indiana». É un libro «galeato», escrito para a defensa do Vicerrei do Perú don Francisco de Toledo, o máis alpuñado dos que gobernaron alí, pola súa violencia contra os incas. Foi el quen fixo dar morte ó derradeiro Emperador, Tupac Amaru. Pouco lle valerían os alegatos de Sarmiento. Cando retornou a España, Felipe II non quixo recibilo «porque no lo había mandado al Perú para que matase reyes, sino para que los sirviera».

A «Historia» era unha defensa del, mais tamén ía endereitada a acouga-los miramentos de El-Rei, que tiña escrúpulos sobre a licitude de guerrear cos indios e de os someter, sobre todo desde a defensa que deles fixera Frei Bartolomé de las Casas e outros moralistas. Sarmiento apoia o emprego da forza para impoñe-la Lei Natural infrinxida polos sacrificios humanos e actos «abominables» e para predica-lo Evanxeo. Esta liña ideolóxica é a que motiva o radical contraposto entre a visión de Sarmiento e a de Garcilaso, porque fronte á idealización e ton lacrimoso deste, o noso historiador presenta os incas (dí sempre «ingas» sonorizando a intervocálica ó xeito galego) como un pobo baril, violento, domeador doutras etnias pola forza.

A HISTORIA COMO ENQUISA

No Vello Mundo a historia facíase sobre fondos documentais e librescos; no Novo era mester un método moi distinto, antropolóxico, a enquisa. Nos pobos onde predomina a transmisión oral é asombroso o que pode ofrece-la memoria comunitaria.

Cando o vicerrei Toledo encomenda a Sarmiento, no 1570, o traballo, que duraría os cinco anos da «Visita», noméao Alférez Xeral e Cronista, e pon ó seu servicio o intérprete oficial Gonzalo Gómez Jiménez, competente pero con infidelidades que virían a envurullalo, pasado o tempo, nun proceso de condena.

Sarmiento escolle corenta e dúas testemuñas, de trece *ayllos* distintos, o máis vello de noventa anos; o máis novo, de vinteseis. Sabendo que desde os tempos de Yupanqui Inca, se fixera «apuntamiento general en los más antiguos y sabios del Cuzco y de otras partes, y con mucha diligencia escudriñó y averiguó las historias de las antigüedades desta tierra, principalmente de los ingas, sus mayores, y mandólo pintar, y mandó que se conservasen» («Historia», cap. 30).

Ademais das táboas pintadas que desde Pachacuti se xuntaran na Casa do Sol e dos quipos, cordeis con nós de cores: «Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquellos cordelejos». Tamén tiveron mapas en barro. (Cap. 9). É, ó que se sabe, a única historia testemuñada notarialmente. Fíxoo Álvaro Ruíz de Navamuel diante de todos o 22 de febreiro do 1572.

ÁREA E SISTEMA DA HISTORIA

A obra, segundo o proxecto de Sarmiento tería tres partes: a primeira descritiva do Reino dos Incas; a segunda, crónica dos seus feitos e a terceira, desde a presenza dos conquistadores. Consérvase soamente a segunda, que chegou á Biblioteca de Gotinga no ano 1875, dada a noticia por Wilhem Meyer no 1893; editada por Pietchmann (1906), Markham (1947), Rosemblat (1943) e incluída na «Biblioteca de Autores Españoles» (1960).

Das tres partes, perdeuse a primeira; coñecémo-la segunda; quizais non chegara a escribirse a terceira.

Na que posuímos Sarmiento comeza polo problema da Atlántida e dos primeiros poboadores, chegando a unha solución de avinza con tres focos: «De manera que lo que de aquí se ha de colegir es que la Nueva España y sus provincias fueron pobladas de griegos y las de Catigara, de judíos y los de los ricos y poderosísimos reinos del Perú y con términos próximos fueron atlánticos, deducidos de aquellos primeros mesopotamios o caldeos pobladores del mundo», e anota testemuños dun predescubrimento: un «Génesis» en gregó, unha áncora tomada como ídolo.

A crónica dos incas comeza coa súa orixe e chegada ó val do Cuzco e cos feitos de Mango Capac; e chega ata Guascar e Atahualpa, sempre con vivas semblanzas e diálogos que, moitas veces, poden ser máis imaxinados ca recollidos.

Nos setenta e un capítulos da «Historia Índica», máis ca nas «Relaciones», Sarmiento recolle «fábulas» tradicionais, noticias de crenzas e costumes. Salientaremos algúns exemplos.

OS PRIMEIROS HOMES

Viracocha Pachayachachi «que quiere decir Criador», despois de considerar figuras de xigantes quixo face-los homes do seu tamaño. Como outros cronistas achégase Sarmiento ó relato do «Génesis». Os homes viviron felices «guardando cierto precepto», «que no se dice, que fuese, algún tiempo». O Creador castigounos e maldíxoos: uns convertéronse en pedras, a outros tragounos a terra, a outros o mar, e envioulle un dioivo, un *pachacuti*, que quere dicir «agua que trasforma la tierra». Dous homes salváronse: Ataurupago e Cusicayo; dúas mulleres por permisión de Viracocha viñeron servilas (cap. 6).

OS RITOS. A «CASA DO SOL»

Polo que di ás prácticas rituais non se demora en longas descrições. Reitera as referencias á crueldade nos sacrificios de vítimas humanas, no enterro de nenos vivos e nos tormentos (Véxanse en especial 32, 39, 44).

Describe a «*Casa do Sol*» construída por Mango Capac e que non foi mellorada ata o tempo de Pachacuti:

«...que determinó de la enguarnecer en edificios y oráculos por espantar las gentes ignorantes y traerlas embaucadas y abobadas tras sí para con ellas acometer la conquista de toda la tierra que él pensaba tiranizar como la empezó e hizo gran parte de ello. Y para esto desenterró los cuerpos de los siete ingas pasados desde Mango Capaz hasta Yaguar Guaca Inga, que todos estaban en la *Casa del Sol* y guarnecidos de oro, poniéndoles máscaras, armaduras de cabezas a que llaman *chucos*, pendientes, brazaletes y otros ornatos de oro. Y después los puso por orden de su antigüedad, en un escaño ricamente obrado de oro y luego mandó hacer grandes fiestas y representaciones de la vida de estos reyes. Duraron estas fiestas, a que llaman *purecaya* más de cuatro meses.»

Sarmiento subliña que os fixo adorar, veneración estendida ó propio Emperador. Pero na *Casa do Sol* había outros ídolos: un representaba ó Creador, Viracocha; outro ó lóstrego, Chunguylla, *guoqui*, achado, que dera a Yupanqui a cobra de dúas testas que levaba sempre consigo e que lle traía sorte. En poucas liñas condensa a «Historia» o culto ó Creador, o dos antergos e o do propio xefe, o dos meteoros e o da ofiolatría. Engade a presenza de «monxas» na *Casa do Sol*, comentando maliciosamente que se deitaban con Yupanqui e por iso tivera tantos fillos.

AS FESTAS DO ANO

En diversos lugares da «Historia» atópanse referencias a festas e troulas do pobo. En especial anotamos a que vén no Capítulo 12 que, por certo na referencia ó baño lustral da *situay* fai referencia ó noso San Xoán e compárao con el.

«Y dicen que, sobre todo Pachacuti Inga Yupanqui hizo una gruesa maroma de lana de muchas colores y chapeada de oro, con dos borlas coloradas al cabo. Tenía de largo, según dicen, ciento y cincuenta brazas, poco más o menos. Esta servía para sus fiestas públicas, que eran cuatro al año las principales, llamada la una *raymy* o *capac raymy*, que era de los caballeros, cuando se hacían abrir las orejas, a que llaman *guarachico*. La otra se llamaba *situay*, que era a la manera de nuestros regocijos de San Juan; que se levantaban todos a medianoche con lumbres y se iban a bañar, y decían que con aquello quedaban limpios de toda enfermedad. La tercera se decía *indi raymi*, que era la fiesta del Sol, la cuarta era *amoray*. En estas fiestas sacaban la maroma de la *Casa* o *Dispensa del Sol* venían cantando hasta la Plaza, la cual cercaban toda con la maroma, que se llamaba *moroy Urco*.»

As victorias celebrábanse, segundo a «Historia», deste xeito:

«Llevaban la gente de guerra en orden por sus escuadras, lo más bien aderezadas que les era posible, con muchas danzas y cantares, y los cautivos presos,

los ojos en el suelo, vestidos con unas ropas rojas, con muchas borlas, y entraban por las calles del pueblo que para esto estaban muy bien aderezadas. Iban representando las batallas y victorias de que triunfaban».

Na Casa do Sol, deitados no chan cativos e ciscados os despoños, o Inca pasaba sobre eles dicindo: «mis enemigos piso» (Cap. 31)

A FIESTRA MÍTICA

A noticia desta edificación ligada tanto ó culto solar coma ó calendario das colleitas ven dada deste modo:

«Y para que el tiempo de sembra y del recoger se siguiese precisamente y nunca se perdiere hizo poner en un monte alto, al levantarse del Cuzco, cuatro palos apartados el uno del otro como dos varas de medir, y en las cabezas de ellos unos agujeros, por donde entrase el sol, a manera de reloj o astrolabio. Y considerando por adonde hería el sol por aquellos agujeros, el tiempo del barbechar y sembrar hizo sus señales en el suelo y puso otros cuatro palos en la parte que comunicaba al poniente del Cuzco para el tiempo de coger las mieses y (...) puso para perpetuidad en su lugar unas columnas de piedra de las medidas y agujeros de los palos y a la redonda mandó enlosar al suelo, y en las rayas niveladas a las mudanzas del sol que entraba por los agujeros, de manera que todo era un artificio de reloj de sol anual...» (Cap. 30.)

A LENDA DE TAMBOCHACAY CONVERTIDO EN PEDRA

Como mostra da recollida de narracións tradicionais escollémo-la que ten por actuantes o renarte Ayar Cache e o traidor Tambochacay. Lenda xeral, en tempos e pobos, de conversión dos homes en pedra que lle lembraba a Sarmiento a das «Tres irmáns» na ribeira de Mollabao, preto da súa casa da Moureira. Como ensinaran os nosos mestres non é crenza litolótrica senón relato do ciclo das metamorfoses. Engádese o tema do troque da paisaxe a cantazos por habelencia e forza dun tirafondador xigante:

«Y no contentándose de la tierra, vinieron a otro pueblo llamado Haysquisrro, un cuarto de legua del pueblo pasado. Y aquí entraron en acuerdo sobre lo que debían hacer para su viaje y para apartar de sí uno de los cuatro hermanos ingas llamado Ayar Cache. El cual, como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, venía haciendo grandes travesuras y crueldades, así en los pueblos por donde pasaban, como en los compañeros. Y temían los otros hermanos que por la mala compañía y travesuras de Ayar Cache se les deshiciesen las compañías de gentes que llegaban, y quedasen solos. Y como Mango Capac era prudente, acordó, con el parecer de los demás, de apartar de sí con engaño a su hermano Ayar Cache. Y para esto llamaron Ayar Cache y le dijeron:

– «Hermano, sabed que en Capactoco se nos olvidaron los vasos de oro, llamados *topacusi*, y ciertas semillas y el napa, que es nuestra principal insignia de señores»...

«Conviene al bien de todos que volváis allá y lo traigáis.»

Y como Ayar Cache rehusase la vuelta, levantóse en pie su hermana Mama Guaco, y con feroces palabras reprehendiéndole, dijo:

— «¡Cómo tal cobardía ha de parecer en un tan fuerte mozo como tú! ¡Dispónte a la jornada y no dudes ir a Tambotoco y hacer lo que se te manda!».

Ayar Cache, corrido de estas palabras, obedeció y partióse a lo hacer. Diéronle por compañero a uno de los que con ellos venían, llamado Tambochacay, al cual encargaron secreto, que, como pudiese, allá en Tambotoco diese orden como muriese Ayar Cache, y no tornase en su compañía. Y con este despacho llegaron ambos a Tambotoco. Y apenas fueron allá, cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Capatoco a sacar las cosas por que le habían enviado. Y siendo dentro, Tambochacay, con suma presteza, puso una peña a la puerta de la ventana, y sentóse encima, para que Ayar Cache quedase dentro y muriese.

Y cuando Ayar Cache tornó a la puerta y la halló cerrada, entendió la traición que el traidor de Tambochacay le había hecho, y determinó salir, si pudiera, para se vengar de él. Y por abrir puso tanta fuerza y dió tales voces, que hizo temblar el monte, mas no pudiendo abrir y teniendo por cierta su muerte, dijo a voces altas contra Tambochacay:

— «¡Tú, traidor, que tanto mal me has hecho, piensas llevar las nuevas de mi mortal carcelería! ¡Pues no te sucederá así, que por tu traición quedarás ahí fuera, hecho piedra!».

Y así fué hecho, y hasta hoy la muestran a un lado de la ventana Capactoco. Volviendo, pues, a los siete hermanos que habían quedado en Haysquisrro, sabida la muerte de Ayar Cache pesóles mucho de lo que habían hecho, porque, como era valiente, sentían mucho verse sin él para cuando tuviesen guerra con algunos. Y así hicieron llanto por él. Era tan diestro este Ayar Cache de la honda y tan fuerte que de cada pedrada derribaba un morte y hacía una quebrada. Y así dicen que las quebradas que ahora hay por las partes que anduvieron, las hizo Ayar Cache a pedradas».

Coido que abundan estas mostras para esperta-lo interese por Sarmiento e pola súa obra dos que aínda non se teñen achegado a ela. Polo demais podedes atopar nas páxinas da «Historia Índica» referencias valiosas a feitizos e bruxos (c. 39, 62), á lingua quechua, ás leis familiares e á propiedade (c. 30, 70), ás obras (c. 45), ó traballo da terra sen aparellos de metal (c. 30)... non ten capítulo en que non poida aprenderse algo.

Para os investigadores das culturas indíxenas de América, historias e relacións coma a de Sarmiento son fecundas fontes de noticias; aínda para os alleos a elas a lectura é sempre proveitosa. Para os galegos a obra dun cronista-antropólogo do século XVI sempre ten que espertar un fondo interese.

Os coloquios teñen, á par do atractivo de coñecer mestres e compañeiros da especialidade e de tecer novas amizades, o de abrir birtas á lectura e á investigación. Teño a seguridade de que a xuntanza que hoxe remata será fructífera en todo. Que teredes escoitado vellas novidades. Que a imaxe de Fermín Bouza, agarimada de sempre, vivirá desde agora en vós, con trazos que aínda non chegaredes a percibir, polo seu inesquecible maxisterio e polo seu alento de poeta. E, con el, as sombras benqueridas dos que xa non poden dialogar connosco, os mestres de «Nós», e Xocas Lorenzo, e Taboada Chivite..., e Pires de Lima, e Santos Junior..., tantos, en tantos eidos lumes guiadoiros. No intre de dárvo-las

gracias ós que como o Instituto Teolóxico e o Concello de Pontearreas nos acolleron para organizalo, a cantos viñestes a honralo cos vosos traballos, representados no Patriarca Antón Fraguas, o Consello da Cultura atopa xustamente nun poema de Fermín as verbas que poden dar expresión ó noso recoñecemento, que o espírito da Terra aniñe, como acougou nel, nas vosas almas, que sexa voso:

«Canto Galicia loce no seu seo,
canto ten de armonioso, en terra e ceo,
canto nos enaltece e nos decora».

INSTITUCIÓN ANTROPOLÓXICAS EN GALICIA

Xosé Fuentes Alende
Museo de Pontevedra

As transformacións de que está sendo obxecto a sociedade galega, ó igual ca outras moitas, tanto no referente a costumes e prácticas na agricultura e na pesca coma no cambio sufrido polas condicións do hábitat, ideas relixiosas... leva consigo a desaparición daquilo que nos caracterizaba e fai que cada día sexan máis as institucións que fixan entre os seus obxectivos o de recompilar e procura-la conservación daqueles hábitos e instrumentos en vías de desaparecer, continuando así o labor doutras xurdidas na derradeira metade do século XIX e outras que seguiron a estas no presente.

ANTECEDENTES

Sen chegar a constituír ningún tipo de sociedade, xa no século XVIII personalidades tan destacadas como Fr. Jerónimo Feijoo, Fr. Martín Sarmiento ou Fr. Juan Sobreira incluíron entre os seus estudos temas relacionados coa Etnografía e co Folclore, moito antes de que este último termo aparecese da man de William Thoms. Tamén os escritores decimonónicos, como Murguía, Vereá y Aguiar, Barros Sivelo... prestaron grande atención ós feitos antropolóxicos en vigor daquela.

Pero no tocante a institucións corporativas que, dunha maneira sistemática e metódica, se dedicasen ó estudio da Antropoloxía Cultural, temos que citar como primeiro precedente á *Sociedad del Folclore Gallego*, promovida, como tantas outras en España, por Antonio Machado Álvarez e constituída na Coruña o 29 de decembro do 1883, baixo a dirección da novelista Emilia Pardo Bazán, aglutinando na súa xunta directiva a figuras senlleiras da intelectualidade do momento. Froito dos traballos programados sería a publicación ó ano seguinte na *Biblioteca de las Tradiciones Populares* dun tomo titulado *Folclore Gallego* e a continuación, e dentro da mesma serie, os tres tomos do *Cancionero Popular Gallego* de Pérez Ballesteros.

De meritorio hai que cualifica-lo labor da *Sociedad Arqueológica de Pontevedra*, fundada no 1894 por Casto Sampedro y Folgar, en torno á que traballa un nutrido e entusiasta grupo de colaboradores formados nas humanidades, entre os que figuran escritores, fotógrafos, debuxantes... abríndose tamén a un amplo equipo de correspondentes na provincia. Un dos seus obxectivos era o estudio, adquisición e conservación de todo o antigo, no que se incluía a música e a poesía popular, fixando a súa sede nas Ruínas de Santo Domingo. Froito dos seus traballos de campo son os espléndidos materiais recollidos, custodiados hoxe

polo *Museo de Pontevedra*, entidade que tomou o relevo a partir do 1927, que os dará a coñecer por medio de publicacións e exposicións.

Ó *Instituto de Estudos Galegos*, fundado na Coruña no 1918, sucederao o *Seminario de Estudos Galegos*, creado en Santiago de Compostela o 12 de outubro do 1923 por impulso dun grupo de profesores e mozos universitarios con Armando Cotarelo Valledor á fronte, entre os que figuraban personalidades de singular importancia para a nosa Antropoloxía. O seu programa fixaba como primordial «o estudio de tódalas manifestacións da cultura galega». Desde o seu nacemento, distribúe as súas tarefas en diversas seccións, creándose a de Etnografía e Folclore, presidida por Vicente Risco, e que redacta cuestionarios, inicia estudos sobre a cultura material e leva a cabo interesantes «xeiras» de recollida de datos, con resultados que serán publicados na revista *Arquivos* (1927-1934) editada polo *Seminario*.

Outra publicación que merece ser citada pola atención prestada desde as súas páxinas ós máis variados temas de Antropoloxía Cultural é a revista *NÓS. Boletín mensual da Cultura Galega*, editada polo grupo da xeración do mesmo nome desde o 1920 ó 1935 e que tivo como director a Vicente Risco.

A ACTUALIDADE

Como un fito sumamente transcendente hai que destaca-lo feito de que o Art. 32 do noso Estatuto de Autonomía fixe a existencia dun órgano asesor e consultivo a prol da «defensa e protección da cultura propia de Galicia». Este será o *Consello da Cultura Galega*, que se constituíu no 1983, tendo como primeiro Presidente a Ramón Piñeiro e, actualmente, desde o pasamento daquel, a Xosé Filgueira Valverde.

O *Consello* conta desde o 1986, entre outras, cunha Ponencia de Antropoloxía Cultural, que informa dos proxectos, organiza congresos, como os de *Lindeiros da galegitude*, realiza traballos de investigación, dos que son exemplo a *Guía Temática da Antropoloxía Cultural de Galicia*, ou a recompilación da bibliografía sobre o tema, ambas de inminente aparición, e propón a realización de publicacións, amais das actas dos coloquios celebrados, como a parte correspondente á nosa Comunidade do *Cuestionario* elaborado polo Ateneo de Madrid.

Pola súa parte, a Xunta de Galicia presenta no seu organigrama unha Consellería que na actual lexislatura abrangue «Cultura e Xuventude», a cal conta cunha «Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental» que vela, xunto coa «Dirección Xeral de Cultura», pola protección de todo o relacionado coa Etnografía e co Folclore. Proba diso son, amais doutras de índole proteccionista e de salvagarda, as convocatorias de axudas e subvencións a traballos de «investigación, inventario e intervención no patrimonio etnográfico», baseándose en que é «preciso promove-lo estudio e afondar en aspectos varios do pasado da nosa Comunidade Autónoma e das súas pervivencias actuais, herdanza da

capacidade colectiva dun pobo e identidade dunha cultura propia», traballos con resultados que son obxecto de publicación pola propia Consellería.

Amáis destes entes, as demais Consellerías inclúen en ocasións nas súas programacións congresos, coloquios e publicacións que recompilan diversos aspectos da Antropoloxía Cultural de Galicia. Citemos, tan só a maneira de exemplo, a *Guía de la Artesanía de Galicia*, da de Industria e Enerxía, *O Traballo no mar*, realizado polo Colexio Público de Castrelo (Cambados) premiado nos Concursos Escolares convocados polo *Museo de Pontevedra*, ós que aludiremos máis adiante, da de Pesca, Marisqueo e Acuicultura, e *Xogos populares en Galicia*, da entón denominada de Turismo, Xuventude e Deportes, así coma as Actas en que se recollen os relatorios e comunicacións presentadas ós distintos congresos.

Figura tamén unha longa serie de institucións, públicas ou privadas, de carácter científico-cultural ou museístico, que non esquecen nas súas actuacións as actividades antropolóxicas.

Entre as primeiras debemos cita-lo *Instituto de Estudios Gallegos «P. Sarmiento»*. Desaparecido o *Seminario* no 1936, toma o seu relevo, ó abeiro da Universidade compostelá, o 30 de novembro do 1943 mercé ás xestións realizadas por Francisco Javier Sánchez Cantón co Rector Legaz Lacambra e o Ministro de Educación Ibáñez Martín, apoiadas polo Secretario Rexional do C.S.I.C., Alvarado Herrera, quedando adscrito ó Patronato de Humanidades «Marcelino Menéndez y Pelayo», para constituírse formalmente o 15 de febreiro do ano seguinte.

Tomando como exemplo a organización da institución predecesora, o *Instituto «P. Sarmiento»* subdivídese en seccións, entre as que non pode faltar a de «Etnografía e Folclore», dirixida nos primeiros momentos por Vicente Risco e, posteriormente, por Antonio Fraguas Fraguas e Xosé Manuel González Reboredo. A súa programación oríentase cara á organización de cursiños, recollida de datos no campo, principalmente, e nos últimos tempos, sobre arquitectura popular, etnografía pesqueira e agrícola e aspectos da Antropoloxía Social, exposicións, entre as que figura a dedicada ó «Traxe», tema obxecto, amáis do Catálogo, dunha publicación de Nieves de Hoyos Sancho, incluída nos «Anexos» á revista do *Instituto*, titulada *Cuadernos de Estudios Gallegos*, na que se fan públicos os resultados dos traballos levados a cabo na entidade.

Unha institución recente, nacida en maio do 1971, que entre os obxectivos fixados nos seus Estatutos inclúe traballos de dialectoloxía e lingüística, é o *Instituto da Lingua Galega*, promovido, entre outros organismos, pola Universidade de Santiago. Mostra dos traballos de campo emprendidos son as numerosas publicacións sobre lexicografía e a recollida de datos para o *Atlas lingüístico galego*. Ademais, edita a revista *Verba*, na cal se insiren con frecuencia importantísimos artigos, e os «Anexos» á mesma, con traballos monográficos sobre a temática cultivada polo *Instituto* e outros sobre a cultura material, como o dedicado á *Etnografía del Valle de Ancares*.

Como de gran transcendencia ten que ser conceptualdo o labor da maioría das institucións museísticas, que de xeito dispar, pero altamente efectiva, prestan grande interese á Antropoloxía Cultural. Pola súa antigüidade, citaremos en primeiro lugar o *Museo de Pontevedra*. Aprobada a moción fundacional o 30 de decembro do 1927, auspiciado pola Deputación Provincial, da que segue dependendo na actualidade, continuou coa angueira da devandita *Sociedad Arqueológica*. Dirixido nos primeiros anos por Casto Sampedro Folgar, posteriormente por Xosé Filgueira Valverde e na actualidade por José Carlos Valle Pérez, e rexido por un Patronato, xa desde as andaduras iniciais figuran entre os obxectos ingresados, por compra, doazón ou depósito, os de arte popular e outros en relación coa cultura tradicional galega, ós que segue a incorporación do importantísimo arquivo reunido por Sampedro, que inclúe os materiais que servirán de base para as dúas publicacións afrontadas polo *Museo*, ámbalas dúas preparadas por Filgueira Valverde: o *Cancionero Musical de Galicia* e o *Archivo de Mareantes*. De grande interese é tamén o arquivo colexido polo médico pontevedrés José Casal y Lois, no que se poden atopar datos sobre distintas manifestacións do Folclore de Pontevedra e dos seus arredores, con costumes e prácticas hoxe desaparecidas en case a súa totalidade, refraneiro, literatura oral, astroloxía e meteoroloxía...

Á hora de programa-las instalacións do *Museo de Pontevedra* non quedou esquecida a Antropoloxía Cultural. Temas como a devoción popular, a ferrería, o liño e a la e o longo proceso de tecido dos panos, a vida dos mareantes das Rías Baixas e a música tradicional cos seus instrumentos están presentes nas súas salas. Unha delas, reinstalada recentemente está dedicada á «Cerámica galega» cun amplo conxunto de pezas que configuran a colección «Luciano García Alén - María García Ayaso», profundo coñecedor el da alfarería popular, doada ó Museo polos seus propietarios, montada cun marcado carácter didáctico, na que se exhiben mostras das vasillas elaboradas nos outrora numerosos centros de oleiros.

A artesanía do acibeche, traballado con mestría en Compostela, está presente cunha importantísima colección, a máis numerosa do mundo, na que figuran pezas excepcionais: cruces, abalorios, figas, colgantes...

Dependencia entrañable nas casas galegas era a cociña, centro de reunión en moitas ocasións. O *Museo de Pontevedra* conserva «in situ» a *lareira* do pazo dos García Flórez, acondicionada cos elementos tradicionais: trepia, gramalleira, candil, vertedeiro de pedra...

Moitas son as exposicións programadas que tiveron como obxectivo o popular: a música, o traxe, os encaixes de Camariñas, o Entroido, a arquitectura, os cruceiros, as romarías, os maíos.... así como os cursos e conferencias desenvolvidos sobre a a materia: a gaita, as tradicións culturais na parroquia galega, artes menores e populares, medicina..., organizadas polo propio Patronato ou en convenio con outras entidades.

Labor merecedor de ser subliñado é a convocatoria de concursos escolares, ultimamente abertos a tódolos centros da Comunidade Autónoma, por canto teñen de sentido inculcador nos mozos de cara ó coñecemento e conservación do propio e polas auténticas catalogacións exhaustivas de zonas limitadas. Os «Alfredo García Alén» e os «López Suárez - Castillejo» acolleron traballos sobre cruceiros, hórreos, festas tradicionais, xogos populares, literatura oral, apeiros de labranza e artes de pesca, muíños, medicina popular... Tamén hai que salientalos traballos enmarcados na «Catalogación Arqueolóxica e Artística de Galicia» que sufraga a Fundación «Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa» e dirixe o Prof. Filgueira Valverde desde o Museo, planos en que se inclúen tarefas de inventario de exvotos, muíños... cuns resultados que se reflecten na rica serie de publicacións que leva a cabo a devandita Fundación: *Ofrecidos, Cancionero Musical, El traje, La alfarería popular, Muíños de marés e de vento en Galicia*.

Unha institución museística promovida no 1975 baixo a idea de que fose un «museo de Antropoloxía galega» é o *Museo do Pobo Galego*, que se constitúe ó ano seguinte, figurando entre os seus fins a «investigación, estudio, difusión, conservación, defensa e promoción da cultura galega». Rexido por un Patronato, constituído o 31 de xullo, no cal están representados os Museos de Galicia, a Facultade de Xeografía e Historia da Universidade Compostelana, a Real Academia Galega e o Instituto de Estudios Galegos «P. Sarmiento», entre outras entidades, inicia a súa andadura, trala cesión por parte do Concello de Santiago das dependencias do Convento de San Domingos de Bonaval, o 29 de outubro do 1977, coa inauguración e conseguinte apertura ó público das súas tres primeiras salas que paulatinamente foron incrementándose coa finalidade de amosar e estudar aquelas facetas de Galicia en transo de desaparición ou xa esquecidas na práctica. Oficios como o dos cesteiros, o das tecedeiras, o dos oleiros, os labores do campo e do mar, o traxe... con utensilios e exemplos rescatados do esquecemento e salvados da súa destrucción, fan pervivi-lo noso pasado etnográfico. Como entidade dinámica que é, non se limita á mera exhibición de recordos antropolóxicos, senón que organiza tamén exposicións e ciclos de conferencias, convoca premios para traballos de recuperación etnográfica, como o «Vicente Risco», e contribúe á súa difusión a través de publicacións, tales como *Os oleiros, As artes de pesca, Cultura popular* e as *Actas do Coloquio de Etnografía marítima*.

Mención especial merece o *Museo Etnográfico «Liste»*, instalado preto do Mosteiro de Oseira, en Cea (Ourense), de carácter privado, nacido mercé ó entusiasmo e sacrificio do seu propietario, Olimpio Liste Regueiro, preocupado desde sempre pola conservación, non só dos costumes, senón tamén de todo aquel material etnográfico utilizado noutros tempos. Inaugurado no 1972, coa finalidade de estudia-la «cultura material da nosa rexión», exhibe hoxe máis de 2.000 pezas, entre as que figuran os máis variados tipos de apeiros de labranza recollidos por toda Galicia, instrumental utilizado en oficios na actualidade desaparecidos, entre os que destacan os afiadores e os curandeiros, así coma unha ampla colección de chaves das nosas ferrerías.

A Deputación Provincial de Lugo fundou no 1932 o *Museo Provincial*, que é instalado nun primeiro momento nunha ala do Palacio Provincial para no 1957 recibir un mellor acomodo no Convento de San Francisco. O incremento experimentado polo volume dos fondos etnográficos obriga a toma-lo acordo de dar unha nova ubicación á Sección de Etnografía na Torre-Pazo de San Paio de Narla, no municipio de Friol, limítrofe co de Lugo, adquirida xa no 1939 pola propia Deputación. As súas instalacións, inauguradas o 25 de maio do 1983, poden ser consideradas como un museo do pazo rural galego, no que se amosan apeiros de labranza da zona, os vellos medios de transporte, o tear, os oficios e artes populares, o mobiliario e a cocíña do pazo, coa súa lareira e co seu forno.

O *Museo Provincial de Ourense* deu cabida nas súas instalacións, nun principio, a temas etnográficos, o mesmo que na súa publicación periódica *Boletín Auriense* e os seus «Anexos», entre os que figura o volume dedicado ós «petos de ánimas». Na actualidade, e desde o 1986, a súa sección etnográfica está ubicada nun vello edificio do barrio xudeu de Ribadavia, con carácter de *Museo de Artes y Costumbres Populares del Ribeiro*, na que están presentes, entre outros, temas como a alfarería popular dos numerosos centros da provincia, o transporte por río e a pesca fluvial, así como un dos antigos teares para a elaboración do liño e da la.

Tamén a alfarería ten a súa sala no *Museo Arqueolóxico da Coruña*, publica a revista *Brigantium*, que acolle traballos sobre temas antropolóxicos. A Deputación Provincial de Lugo auspiciou a creación do *Museo do Mar de San Cibrao*, que, desde o 1969, expón, a nivel local, modelos artesáns de embarcacións e traballos de artesanía mariñeira. Existen outros pequenos museos, nados mercé ó entusiasta labor de concellos ou entidades culturais locais, preocupadas por conservar e recupera-la súa memoria histórica. Citemos, como meros exemplos, o *Museo da Terra de Melide*, creado polo *Instituto de Estudios Melidenses* no 1982 que, entre outros, dedica un longo espazo ós oficios da comarca (cesteiros, ferreiros, telleiros, zapateiros e tecedeiras), así como ós apeiros de labranza, ós instrumentos musicais e ó relativo á casa rural. E tamén o *Museo das Mariñas*, auspiciado polo Concello de Betanzos, inaugurado no 1983, que conta cunha ampla sección etnográfica da comarca e con outra do traxe popular.

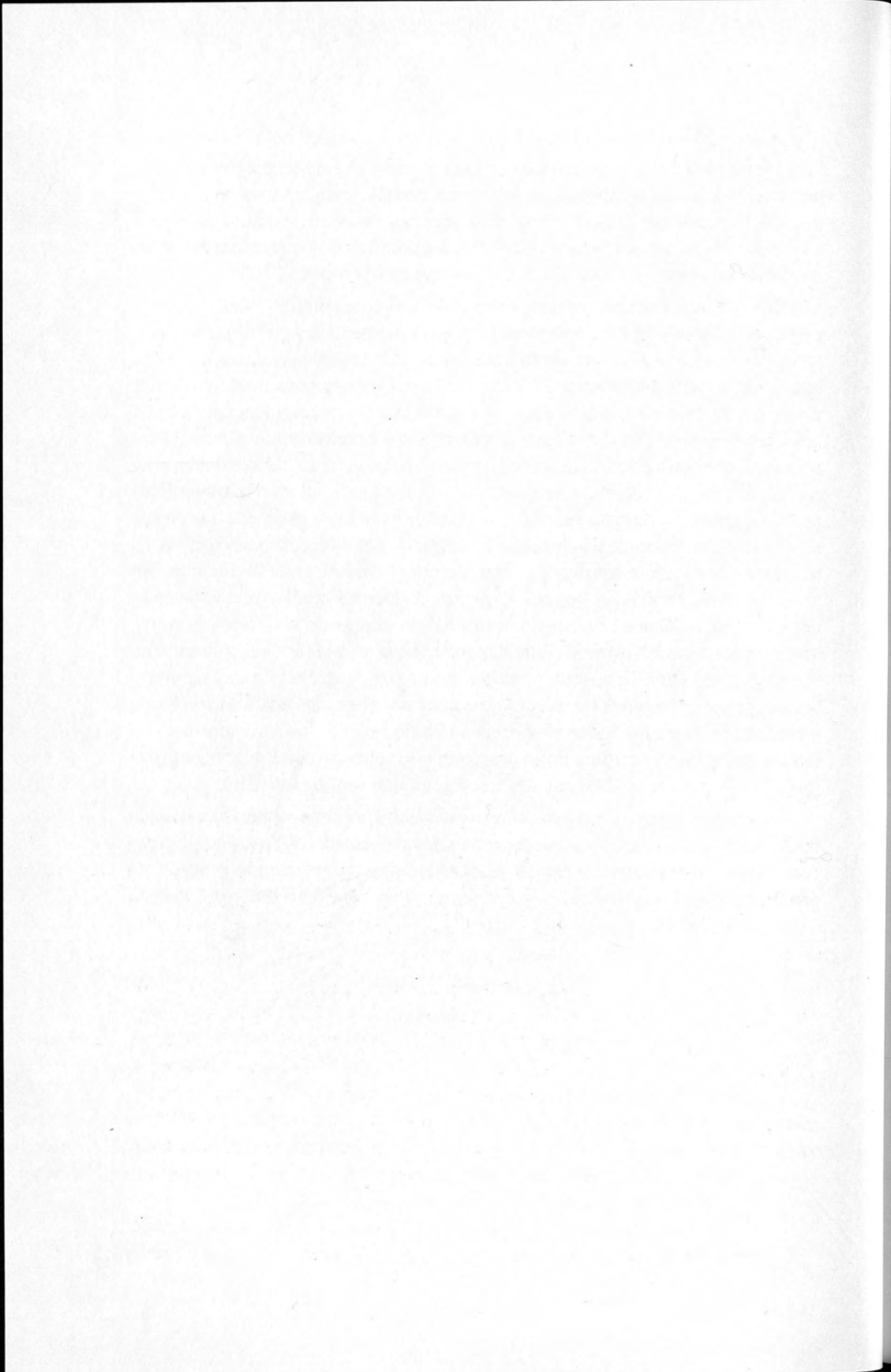
Restan, ademais, outras moitas institucións que, en maior ou menor medida, se senten preocupadas polo antropolóxico nas súas diversas manifestacións: o Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia, sobre a arquitectura popular; a Asociación Amigos dos Pazos, polas construcións e pazos; o Centro Galego de Artes da Imaxe, pola vella fotografía como testemuño documental... e non debemos esquecer que a Universidade de Santiago conta na actualidade cunha Cátedra de Antropoloxía; nin o labor das corporacións locais como deputacións e concellos que a través dos seus servicios de publicacións contribúen a difundir os traballos realizados; nin o das pequenas institucións folclórico-culturais que tratan de manter vivo o onte de Galicia.

CONCLUSIÓNS

Sería totalmente inxusto non considerar como altamente positivo o labor desenvolvido polas entidades que acabamos de relacionar no tocante á Antropoloxía Cultural nos seus máis variados aspectos, máxime se temos en conta, en moitos casos, a precariedade de medios económicos con que afrontaron esas tarefas, o que contrasta co entusiasmo dos que as fixeron realidade.

Queda, non obstante, moito por facer se temos en conta a realidade socio-cultural de Galicia, por canto nos atopamos no momento en que aínda se pode recuperar boa parte da nosa cultura tradicional pois, a medida que pasan os anos esas posibilidades diminúen a pasos axigantados. Os avances tecnolóxicos levan consigo a desaparición dos muíños, coa súa rica e diversa nomenclatura e cos seus costumes de uso e disfrute; a aplicación da concentración parcelaria, necesaria por outra parte, cambia os sistemas tradicionais do cultivo da terra; as reducións na produción agrícola e gandeira fan que se perdan innumerables prácticas que só os da nosa xeración coñecemos xa; o mesmo sucede coa pesca; aínda que os nosos santuarios seguen aglutinando devotos que manteñen viva a relixiosidade popular e as curacións consideradas como supersticiosas continúan vixentes en determinados lugares, o avance da ciencia médica estaas facendo desaparecer; os nenos non xogan como hai un cuarto de século; os hórreos, arquitectura característica de Galicia, perden a súa propia función; a lareira, co sentido clásico que tiña noutro tempo, non existe nas casas galegas, como tampouco se dan aquelas parrafadas de contos populares, da aparición da Santa Compañía... Os rituais funerarios están sufrindo unha grande transformación, tendendo, mesmo no medio rural, a desaparecer-lo velatorio comunitario; as festas tradicionais perden paulatinamente o seu auténtico sentido, etc., etc.

Estimamos que o noso pasado antropolóxico é, se non recuperable, si aínda conservable en boa parte. Necesítase, amais de boa vontade, que a hai sen dúbida, como o demostra a proliferación de institucións, coordinación e unión na programación dos traballos, o que redundará en beneficio da Antropoloxía Cultural de Galicia.



LA ANTROPOLOGÍA GERMANA

R. Valdés del Toro

Univ. Autónoma Barcelona

- *La Ilustración, la cultura y el evolucionismo. Filosofía e historia especulativa.*
- *El siglo XVIII alemán.*
- *El romanticismo y las culturas. Historia positivista y ciencias sociales.*
- *El primer siglo XIX alemán: 1799-1860.*
- *Adolf Bastian.*
- *El segundo siglo XIX. El pensamiento histórico en etnología. Precedentes: Friedrich Ratzel, Georg Friederici y Leo Frobenius.*
- *La escuela histórico-cultural alemana. Fritz Gräbner.*
 - Determinación de los tipos de civilización y de su distribución en el espacio.
 - Determinación de la sucesión de los tipos culturales en el tiempo.
 - Criterios internos.
 - Criterios externos.
 - La aportación de W. Schmidt.
 - La escuela histórico-cultural y el particularismo boasiano.

LA ILUSTRACIÓN, LA CULTURA Y EL EVOLUCIONISMO. FILOSOFÍA E HISTORIA ESPECULATIVA

La Ilustración ha sido llamada muchas veces el acontecimiento más grande de toda la historia de la humanidad. Se presentaba como la revelación, racional, no sobrenatural, de una verdad humana universal válida para el hombre, es decir, para todos los hombres de todos los tiempos. La implicación política central de esta concepción era evidente: todos los hombres son iguales e iguales en derechos. Si esto era así, el nuevo orden necesitaba absolutamente una cultura, un idioma cultural compartido antes que una multiplicidad de culturas, esto es, de jergas propias de los diferentes grupos.

Goodenough comienza sus reflexiones sobre la cultura señalando cómo la palabra en sí entra en el uso antropológico (en 1750, según Kroeber y Kluckhohn) a partir de la palabra alemana *Kultur*. Las clases educadas de Europa presumían de ser menos ignorantes que los campesinos rústicos, más sabias y refinadas, más civilizadas. El grado en que la gente difería entre sí en sus costumbres, creencias, artes, respecto de los europeos sofisticados constituía la medida de su ignorancia e incivilidad. La historia humana se concebía como una constante elevación a partir de un estado de primitiva ignorancia a otro de mayor ilustración progresiva. Desde este punto de vista, las sociedades no tenían culturas separadas, sino participaban en diferente grado de la cultura general, creada y desarrollada hasta el momento por la humanidad como un todo.

Las sociedades con tecnologías más simples y sistemas políticos menos elaborados representaban el estadio inferior del crecimiento, mientras que las sociedades de Europa occidental representaban la etapa más avanzada. La definición del concepto que diera E. B. Tylor en su *Primitive Culture* (1871), por muchos considerada fundadora de la antropología y tomada como referencia por la mayoría de los antropólogos que han ensayado su personal definición («La Cultura o la Civilización, en un sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, las artes (incluyendo la tecnología), la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad») parece haberse inspirado en este uso del término, que por su significado se acomodaba perfectamente a los postulados ilustrados de progreso y perfectibilidad que fundamentaron las estrategias evolucionistas de los primeros antropólogos.

EL SIGLO XVIII ALEMÁN

Ciertamente es grande la aportación de los ilustrados a la aún no nacida antropología: la identificación del dominio sociocultural como un campo específico y legítimo del estudio científico, las primeras ideas sobre la naturaleza y la dirección de la evolución sociocultural, las primeras, vacilantes, «climáticas» aproximaciones a una teoría de la causación sociocultural basada en premisas naturalistas. Con lo que Montesquieu dice; con lo que en esa misma línea añaden, reelaboran y dicen también los enciclopedistas, D'Alembert, Turgot, sin olvidar a La Mettrie (*L'homme machine* se publicó el mismo año que *L'esprit des lois*, 1748) ni a D'Holbach; con los filósofos escoceses, Hume, Adam Smith, Adam Ferguson (*An Essay on the History of Civil Society*, 1767), John Millar (*Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society*, 1771) y con su interés por las instituciones, su suposición de que las sociedades humanas son sistemas naturales que han de estudiarse empírica e inductivamente para explicarlas en términos de principios generales o leyes, su creencia en el progreso y en las leyes del progreso; y con la dilatación del horizonte etnográfico gracias a los viajes de Tasman, Dampier, Wallis y sobre todo de Cook, realmente ya estaban presentes todos los elementos precisos para que allá por los años 80, hubiera podido empezar a desarrollarse una antropología, una ciencia del hombre. No ocurrió así porque para aquel entonces el hombre tenía cosas mejores que hacer. Esos decenios finales del XVIII son, en Francia y en Inglaterra, de relativa paralización. En cambio en Alemania son los años del comienzo, especialmente los once que van de 1783 a 1794. El primer nombre es el de Christoph Meiners.

Christoph Meiners (1747-1810), profesor de filosofía en Göttingen, compilador casi siempre superficial de cuanto caía a su alcance, historia, filosofía, literatura, también escribió de etnología: ciento cinco títulos, y de ellos nueve son libros con varios volúmenes. La mayoría de esos trabajos apenas

merecen atención. Pero la docena que sí, tiene positivo interés. Con una advertencia necesaria: el expurgo preciso para el resumen le presta una coherencia de ideas que él ciertamente no tuvo.

Cinco problemas básicos: razas (biología, fisiología, sociología de las razas), diferenciación histórica de los pueblos, sociología, etnología religiosa, psicología de los pueblos. Los dos primeros merecen mención, que puede hacerse conjunta. Diferenciación de los pueblos: el «clima» de Montesquieu tiene su importancia, pero la raza más. Y aquí un ataque a Rousseau y a «ese lugar común de la igualdad de los hombres» contra el que todo habla, la etnografía, la historia. Hay razas humanas distintas desde y por su origen, con rasgos hereditarios, indelebles. Y esas diferencias raciales no son en absoluto meramente físicas, corporales. De la mezcla racial piensa Meiners igual que luego Gobineau: el cruzamiento es degeneración. Más de una vez se ocupa de otra degeneración, la que sufre la raza que sale de su clima. *Ueber die Ausartung der Europäer in fremden Erdteilen* da ejemplos: los vándalos en Africa, los godos en España (!).

Fundamento de las diferencias entre los pueblos, pues, las diferencias biológicas, raciales, hereditarias. Antes de ver como juzga las culturales, esta advertencia es precisa: que Meiners, el compilador, el superficial, fue capaz de absorber una cantidad increíble de etnografía. Primera observación correcta: llamar salvajes a todos los salvajes escamotea evidentes diferencias. Y sobre la base económica se adhiere a esta distinción: salvajes, los pueblos cazadores y pescadores; bárbaros, «todas las naciones nómadas que por primera ocupación tienen el cuidado de sus rebaños». Cazadores puros apenas hay. Los más pescan también y/o cultivan la tierra. Sobre los pastores, cuya patria está en las estepas y praderas de Asia: «pese a la uniformidad de su ocupación, de su forma de vida hay entre las naciones de pastores más diferencia que entre los llamados salvajes. Unos pocos pueblos pastores casi están en el mismo escalón o un par más arriba, que algunos cazadores y pescadores, mientras que otros superan a muchas naciones agricultoras en fuerza, riqueza, felicidad, y con mucho».

Más aciertos de Meiners: los informes de América del Sur le llevan a definir y a estudiar la división del trabajo por sexos. Intuye correctamente la conexión entre la recolección y la agricultura. Y un rechazo que en aquel tiempo tiene su mérito, el de la historia conjetural: constitución civil y ley, jueces y sanciones, artes, ciencias, matrimonio, religión, lengua, propiedad, son el hombre, nunca ha habido hombres sin esas cosas. Contra Hobbes, contra Bodin y sobre todo contra Rousseau, «ningún reproche más justo que en su comparación del estado original y del estado social del hombre no han tomado en cuenta experiencias seguras e historias dignas de confianza, y por eso la contraposición de los dos estados la han exagerado por encima de los límites de toda verosimilitud». Experiencias seguras e historias dignas de confianza son los informes histórico-etnográficos, pero no sobre los caribes, que no son verdaderos salvajes (en ellos parece haberse inspirado Rousseau), sino sobre los californianos, los fueguinos, los australianos: enfermedades, hambre, alta mortalidad y

corta vida, disputas y guerra (aquí inventa Meiners), o sea, todo lo contrario de un estado deseable. Mas que nadie tome tampoco ése incautamente por el estado primordial porque probablemente tampoco ellos son salvajes, sino degenerados y asilvestrados, huyendo ante vecinos más fuertes hasta dar en los desiertos más pobres, degenerando allí por el medio, el peligro y el hambre. Y su primitividad es secundaria.

Hay una gran carga de razón, verdadera perspicacia en esta crítica de Meiners contra la conjetura. Como en esta otra, asombrosamente moderna, que no es de Meiners, sino contra Meiners. «Anstatt wie Herr Meiners nur Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten auszuzeichnen und alle Völker hundert- und mehrmal zu mustern, um uns erzählen zu können, wo man diese oder jene Unsittlichkeit (nach europäischen Begriffen) vorzüglich bemerkt, wäre es billiger gewesen ein jedes Volk für sich zu betrachten, es nach seinen Verhältnissen zu beschreiben und genau zu untersuchen, wie es an die Stelle hinpasst die es auf dem Erdboden ausfüllt». Observar cada pueblo por sí mismo, investigar cuidadosamente las interrelaciones entre los diversos aspectos de su cultura, las peculiaridades de su adaptación al lugar que ocupa sobre la tierra: la denuncia ya no es de la conjetura, es de la comparación. En muchos años no se oiría otra.

Su autor es Georg Forster, el creador de la narración culta de viajes en lengua alemana. Los nombres de los dos Forster, el padre Johann Reinhold (1729-1798) y el hijo Georg (1754-1794), van asociados al de James Cook y a su segundo viaje. Sobre éste versan las *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt*, de Johann Reinhold, que son en su segunda parte reflexiones sobre los hombres, sobre la importancia de la adaptación cultural y de la tradición para el progreso. El clima no basta, ni al parecer la raza. Polinesios y melanesios viven «bajo el mismo cielo feliz, en tierra igualmente feraz». Sus diferencias quieren decir «que los distintos troncos de los que las dos razas han nacido en las islas del Mar del Sur probablemente no han recibido ni conservado de sus antepasados en igual medida una provisión igual de conceptos. Pues el progreso de un pueblo se basa en la transmisión y acumulación de conocimientos de las generaciones pasadas (también de pueblos vecinos y sometidos) y la adaptación de todo ello «a su clima y a sus otras circunstancias». Tras de lo cual su atención se va, muy coherentemente, a los procesos educativos: describe cómo los niños de Oceanía aprenden de sus padres y se plantea el tema de la especialización y sus requisitos culturales. Igual que el progreso, explica el retraso: no tanto por la relegación a climas desfavorables como por «la falta de la educación, esto es, de la conservación, transmisión y desarrollo de todas las ideas y todos los conocimientos útiles que a los hombres en lo físico, lo espiritual y lo civil los perfeccionan y contentan». Forster subraya que no debe esas ideas a la especulación, sino a su contacto vivo con los primitivos. Y respecto de Rousseau, que es un respecto que todos los escritores de la época han de tomar en cuenta, concede: es verdad que los fueguinos «a sus propios ojos no son tan infelices». Pero «su

dicha no dura y es engañosa... Feliz el que vive entre hombres civilizados, se educa entre los más sabios y agradece su paz y su dicha a la protección bienhechora de las leyes, una constitución civil bien elegida y la tolerancia religiosa y política».

EL ROMANTICISMO Y LAS CULTURAS. HISTORIA POSITIVISTA Y CIENCIAS SOCIALES

La reacción romántica enseñaba que el hombre es un espejismo: «En el mundo no existe el hombre. A lo largo de mi vida, he visto franceses, italianos, rusos. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa. Pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he visto en mi vida; si existe, no es a sabiendas mías» (Joseph de Maistre). Ni existe, muy coherentemente, la cultura. Sólo existen las mentalidades o las culturas nacionales, las culturas concretas arraigadas en la tierra, folklóricas, con todas sus idiosincrasias (sobre todo con sus idiosincrasias), que deben ser veneradas y preservadas no sencillamente como los idiomas convenientes de una verdad universal, sino como fenómenos de suprema validez en sí mismos. En este sentido, *cultura* es un legado del romanticismo alemán, del concepto de *Volksgeist*, genio nacional, que aparece en Herder, *Otra filosofía de la historia*, 1774. Herder afirma que todas las naciones de la tierra tienen un modo de ser único e insustituible; para Herder nada, ningún valor supranacional, trasciende la pluralidad de las almas colectivas: los propios principios universales poseen una génesis y un contexto, un origen local.

EL PRIMER SIGLO XIX ALEMÁN: 1799-1860

Alemania no tuvo en este primer siglo XIX ninguna sociedad antropológica al modo francés (la Société des Observateurs de l'Homme, 1799, la Société Ethnologique de París, 1839) o al británico (la Society for the Protection of the Aborigines). Y éste es sólo el síntoma menor de una crisis más honda. En realidad, muertos los Forster, la *Völkerkunde* de la Ilustración se hunde y su lugar lo ocupa la *Volkskunde* del romanticismo. Multitud de factores contribuyeron a esto. La reacción contra el racionalismo ilustrado —Herder tendría que ser su nombre, si sólo se le pudiera poner uno— fue muy fuerte. Instinto, fantasía, intuición, sentimiento al asalto de la razón. Los trastornos de la época napoleónica también hicieron lo suyo para fomentar el escepticismo ante el progreso, ante la humanidad. Y al dudar de la razón, del progreso, de la humanidad, la etnología alemana se repliega sobre el pueblo alemán, la mística del *Volksgeist*, Herder, se hace *Volkskunde*: E. Müller, los hermanos Grimm, Görres.

El proceso no es desde luego exclusivamente alemán. Pero allí éstas cosas son siempre más graves, más definitivas. En la Historische Schule de Berlín (Savigny, Niebuhr, Grimm, Bopp, Ranke, Ritter, etc.) no hay ni un sólo etnólogo. Únicamente Savigny, de quien Bachofen fue alumno, que no discípulo, mues-

tra cierto interés por la etnología jurídica. Goethe, que habló de casi todo, no tiene para la etnología una palabra, Hegel no la lee. No es que se acabe la participación en expediciones científicas, sino hasta el interés por saber de ellas. Georg Forster muere en 1794; sus obras no se editan hasta 1843. Los *Voyages aux régions équinoxiales du nouveau Continent* en 1799-1804 de Alexander von Humboldt se editan en 1827, pero en París y en francés.

Lo que sí continúa en esos años y sale a la luz en sus décadas finales de los 40 y los 50 es el esfuerzo paciente de los eruditos a lo Meiners. Con dos nombres: Gustav Klemm y Theodor Waitz. Gustav Klemm (1802-1867), coleccionista apasionado, lector infatigable, no parece que se dejara impresionar seriamente por las críticas de Meiners contra la conjetura, ni desde luego por las de Forster contra la comparación. El esquema es ambicioso, los datos increíblemente abundantes. Wildheit, Zahmheit, Freiheit son los tres estadios de la evolución humana. Wildheit, salvajismo: hordas familiares aisladas de recolectores, cazadores, pescadores, sin ley, sin vínculo. Zahmheit, domesticidad: cría de ganado y cultivo de la tierra, domesticación del propio hombre sumiso a la ley y al gobierno de la tribu. En esta fase tribal aparece la escritura. Libertad, Freiheit, cuando cae el poder oscuro de los sacerdotes tribales. Y un motor para esa evolución: la dialéctica de las razas activas, creadoras, conquistadoras, y las razas pasivas, imitadoras, sometidas. Lo que en vano se busca en Klemm es conexión entre este esquema y la masa de datos que aporta. Como también un tratamiento crítico de esos datos: los isleños andaman no tienen sentido alguno del pudor, los iroqueses carecen de religión (¡y había leído a Lafitau!), en la Amazonía no se conocen ni el amor ni la amistad, etc. Un olvidado logro, su definición de la cultura (título de su libro, aparecido en 1843, *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*) como el legado que cada generación recibe de las pasadas y que abarca «costumbres, conocimientos y destrezas, vida pública y doméstica en la paz y en la guerra, religión, ciencia, arte».

La *Anthropologie der Naturvölker* de Theodor Waitz, que se empezó a publicar en Leipzig en 1858, se tradujo casi inmediatamente al inglés, porque el Council de la nueva Anthropological Society of London consideró que «ninguna otra obra moderna resume tan bien nuestros conocimientos sobre este tema». Para Waitz, la antropología abarca por un lado el estudio de la anatomía, la fisiología y la psicología del hombre y por otro la historia de la civilización precisamente en cuanto que ésta es un producto: a) de la organización física del hombre; b) de la vida psíquica propia de cada pueblo; c) del medio; d) de la suma total de las relaciones sociales internas y externas. Así la tarea propia de la antropología es sacar a la luz las ocultas conexiones que existen entre esos factores físicos, psíquicos y sociales: pues aunque todavía estemos lejos de poseer una filosofía de la historia de base fisiológica y psicológica que nos permita explicar por qué y cómo ocurre que la historia de los distintos pueblos pase por diferentes procesos de desarrollo, o por qué un pueblo no tiene historia en absoluto y en otro la actividad mental no excede de ciertos límites, lo cierto es que

los hechos fisiológicos y psicológicos, y solamente ellos, constituyen las condiciones esenciales de los hechos históricos.

ADOLF BASTIAN

En puridad, Bastian (1826-1905) y su obra (*Der Mensch in der Geschichte*, Leipzig, 1860; *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit*, Berlín, 1868; *Die Völker des östlichen Asiens*, Leipzig, 1869; *Die Kulturländer des alten Amerikas*, Berlín, 1878-1889; *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlín 1881; etc.) pertenecen estrictamente al segundo siglo XIX. Mas el marco cronológico resulta aquí estrecho, forzado. Todos los marcos lo son para Bastian, el gran patriarca de la etnología alemana. Recoge en incontables viajes documentos materiales y espirituales de pueblos del mundo entero. Incansablemente exhorta a la salvación y conservación de cuantas noticias y testimonios puedan recogerse de la vida primitiva, antes de que la expansión colonial acabe con ella. Funda, aprovisiona y organiza el museo berlinés. Lucha, con éxito, por el reconocimiento académico de la *Völkerkunde*. Desarrolla la idea romántica del *Volksgeist* hasta transformarla en la teoría psicosocial de los *Völkergedanken*. Y, conservando en todo momento una perspectiva histórica universal, toma su materia de la etnografía de todos los pueblos y tiempos, de la historia en sentido estricto, de los sistemas filosóficos, de la *Volkskunde* europea e incluso de la psiquiatría.

La etnología es «die Lehre vom Menschen in seine geselligen Verhältnissen». Orientación sociológica que conlleva, presupone, una psicosocial, porque la psicología para Bastian es simplemente impensable sin documentos etnográficos y éstos no son sino un producto del hombre en sociedad. Psicología, psicología social, psicología de los pueblos, todo va junto para Bastian. «La psicología no puede seguir siendo esa disciplina alicorta que mediante el recurso a los fenómenos patológicos y a los datos obtenidos en los manicomios... se limita a la observación del individuo, cuando no a la introspección. El hombre, como animal político que es, sólo en la sociedad se realiza. La humanidad, esa idea que no conoce otra más alta sobre sí, es lo que hay que tomar como punto de partida, el todo unitario dentro del cual el individuo es sólo un fragmento... Las ideas que se transmiten en la comunicación a través de la lengua, aún si son un producto secundario de los procesos mentales individuales, deben tomarse por principio primero, y desde ellas es como deben entenderse éstos (los procesos)». Dicho de otro modo, el pensamiento del individuo es estéril y secundario, y la posibilidad misma de su existencia hay que buscarla dentro de los *Gesellschaftsgedanken*, primarios, fecundos.

Gesellschaftsgedanken que Bastian trata de alejar de toda mística, y a los que se esfuerza por proveer de un fundamento físico, científico-natural. Rasgo del tiempo, esa inclinación a la ciencia natural es en Bastian, como su empirismo, reacción contra la especulación desenfrenada de la filosofía idealista, que le

parece una forma inferior de conocimiento. Mas con todo, conocimiento al fin: no rechaza la dialéctica, sino la dialéctica en el vacío, sin la sustancia de la materia etnográfica. Desde esa perspectiva médica (Bastian lo era) escribe de religión y mitología en el tomo dos de *Der Mensch in der Geschichte*: su primer capítulo, años antes de la primera publicación de Lombroso, se llama «Genialität und Wahnsinn»; y la conclusión, «Abnormes Geistesleben».

No hay que concebir los Gesellschaftsgedanken meramente como la media de los pensamientos individuales, aunque también lo son. Hablando de los misterios de los polinesios, que en general consideraba creación de la nobleza, medita Bastian: «Podría en todo caso preguntarse si esta propiedad monopolística de una casta aristocrática más o menos cerrada debe ser considerada como patrimonio común de toda la sociedad y con ello como equivalente de su concepción del mundo», y opta por la respuesta afirmativa, señalando que las ideas de una minoría, por su peso específico («qualitative Schwere», dice él) pueden influir sobre la masa total de la población, permeándola, impregnándola. En ese sentido, los cultos esotéricos de la nobleza polinesia son la quintaesencia de su pensamiento nacional.

Con estos Gesellschaftsgedanken parecería que Bastian retorna a la Ilustración, v.g. a los Forster. Mas entre los Forster y Bastian están Herder y el romanticismo, el Volkstum y el reconocimiento de su historia. El Gesellschaftsgedanke es para Bastian Volksgedanke, y el hombre no es sólo hombre en sociedad, sino hombre en historia.

Bastian insiste en la igualdad del pensamiento humano, de la naturaleza humana. El Völkergedanke es lo eficaz, lo eficiente. Mas el análisis penetrante bajo los matices locales de los Völkergedanken descubre iguales representaciones fundamentales, religiosas, jurídicas, sociales, estéticas. Son los Elementargedanken, pensamientos elementales, y ellos sí que están sometidos a las leyes de la evolución, leyes no mecánicas, sino históricas.

Desde un punto de vista formal son pues los Völkergedanken sólo conformaciones locales de un número mayor de pensamientos elementales comunes a la humanidad. El factor diferenciador es la «provincia geográfica». La acción entre la sociedad y su entorno no es simple ni directa, sino recíproca. La «provincia geográfica» ejerce un influjo modificador, no una causalidad apriorística. La influencia de la provincia geográfica constituye más bien la *hyle*, la materia, en la cual el Volksgeist, la entelequia, crea los Völkergedanken que se realizan en sus instituciones sociales. Y también es claro: los Elementargedanken constituyen el fondo, mas sólo gracias al Volksgeist, entelequia creadora que no es una entidad mística, sino psicosocial, salen a la luz, ganan vida como Völkergedanken concretos. El proceder metódico consiste en determinar y explicar etnográficamente los Völkergedanken, y a partir de éstos abstraer los Elementargedanken, que son sólo algo pensado: Elementargedanken como el matriarcado, el matrimonio de prueba, la venganza de sangre, el asilo, en la realidad empíri-

ca sólo se encuentran concretados en Völkergedanken. Y es cuestión de perspectiva el verlos como variantes locales de los Elementargedanken o como manifestaciones del Volksgeist.

Con lo que se plantea y contesta la pregunta de a qué concedía Bastian mayor influencia en la configuración de los fenómenos etnográficos, a la raza, mejor, al Volk (aunque cualquier separación clara sería nuestra) o a lo universal humano. Si insistió tanto en los Elementargedanken es porque sabía más etnografía que nadie antes que él, y que casi nadie después de él. Así no podía escapársele que los Elementargedanken sociales, jurídicos, religiosos, estéticos, aparecen en tal número que su difusión supera con mucho las fronteras del parentesco de pueblos. La eventual transmisión de ciertos fenómenos de un pueblo a otro era un problema de segundo rango. «Er (Bastian) war nicht der Meinung, dass Uebertragung eine Erklärung einer Kulturerscheinung als solcher bedeute».

Porque Bastian no es ni por lo más remoto, como con tanta frecuencia se dice, difusionista o ni aún siquiera precursor del difusionismo. Esta considerablemente más cerca del evolucionismo, aunque lejos de los evolucionistas: rechaza con energía las secuencias evolucionistas especulativas, lucha con vigor contra la divulgación evolucionista escasamente científica representada v.g. por Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, en la que ve no una teoría, sino un artículo de mercado que inmediatamente va a convertirse en artículo de fe. En cambio a Darwin lo admira, y suscribe sus conclusiones, aunque no se decide a dar plena entrada a sus ideas en la etnología, no ve cómo. Su propia teoría de la evolución es psicología evolutiva. La conciencia humana pasa por diversos estadios en su desarrollo y los pueblos primitivos están en uno relativamente bajo. En suma, es un problema de desarrollo de la personalidad o, mejor, de las condiciones sociales de ese desarrollo. Nadie va más lejos de lo que pueden llegar los Gesellschaftsgedanken de su sociedad, sólo que ciertos Gesellschaftsgedanken impulsan el desarrollo de la personalidad y otros lo coartan. En el primer caso, las personalidades resultantes estarán en condiciones de modificar, hacer avanzar los propios Gesellschaftsgedanken que las han hecho posibles, en el segundo difícilmente. En suma, es volver a Forster padre: evolución, educación.

EL SEGUNDO SIGLO XIX. EL PENSAMIENTO HISTÓRICO EN ETNOLOGÍA. PRECEDENTES: FRIEDRICH RATZEL, GEORG FRIEDERICI Y LEO FROBENIUS

Es manifiesta la imposibilidad de aplicar al estudio de los pueblos primitivos los procedimientos que convienen al manejo de los archivos, de las crónicas y de los textos literarios. La línea del historicismo —desde Herder y el romanticismo y Wilhelm von Humboldt hasta la fundación de las Geisteswissenschaften— apenas tuvo nada para la etnología del siglo XIX. La Historische Schule de Berlín se quedó inédita.

Pero ¿son dos campos tan diferentes la historia de los «civilizados» y la de los «no civilizados» como para que las reglas de prudencia que requiere la primera no deban aplicarse a la segunda? La antropología romántica dirá que no.

El plagio y la emigración tienen una importancia capital para el esclarecimiento de la historia de las culturas ágrafas. Es un hecho de experiencia que ciertas fórmulas muy pormenorizadas del pensamiento, de la técnica industrial o artística, del ceremonial civil o religioso y de la organización social no vuelven a inventarse dos veces. Si dos leyendas ofrecen con el mismo orden una serie de detalles sumamente precisos, si la fabricación de un arco manifiesta en dos regiones distintas coincidencia en el modo de preparar la madera, de adornarla, en el modo de arreglar la cuerda y sujetarla, la probabilidad de una mera coincidencia entre los inventores del cuento o del arma es tanto más débil cuanto más numerosas y exactas son esas correspondencias singulares. La prueba será cada vez más fuerte si los parecidos se extienden a campos que no guardan relación entre sí.

Así, dos órdenes de indicios o criterios, las correspondencias de forma y su frecuencia, nos servirán, a falta de documentos y escritos y hasta de tradición oral, para descubrir civilizaciones emparentadas. Mediante un procedimiento análogo al que se siguió para clasificar los idiomas del universo, es posible distinguir los plagios de ideas y las imitaciones en los utensilios o en las costumbres, determinar tipos de civilización distintos y agrupar en familias las civilizaciones que de ahí han emanado.

En verdad, Bastian ya había insistido en la extensión de la historia, y sus *Völkergedanken* no son pensables sin una inyección de pensamiento histórico, como no lo son sin el presupuesto de la doctrina romántica del *Volksgeist*. Si se hubiera querido trabajar en etnología históricamente, lo oportuno habría sido atenerse al ejemplo de Bastian y quedarse con aquellos pueblos exóticos, como los del Sur y del Este de Asia, que tenían documentos escritos. Con ese material, la doctrina de las «provincias geográficas» ofrecía quizá un fundamento teórico apropiado para el estudio de procesos históricos concretos. Además, subrayaba esa doctrina la relación estructural pueblo-medio: se hubiera podido conservar la perspectiva biológica sin separarla de la histórica, abordar el estudio pormenorizado de procesos concretos de adaptación y selección.

Friedrich Ratzel (1844-1904) sí que aceptó las «provincias geográficas» de Bastian inicialmente. Pero sólo como geográficas. Del aspecto biológico en la relación estructural hombre-medio se olvidó. Habla de migraciones y contactos, habitat, comunicaciones, densidad de población. Mérito suyo es quizá que los etnólogos alemanes cobraran antes conciencia de la importancia de estos factores. Mas no capta su carácter estructural y la doctrina de Ratzel no es etnología, ni probablemente tampoco antropogeografía, sino un híbrido sin problemática propia. Teóricamente, Ratzel está por debajo de Montesquieu y mas

que por su *Völkerkunde* (Leipzig 1885-1888), hay que recordarlo por su *Anthropogeographie* (Stuttgart 1912-1921) y por su *Politische Geographie* (Munich 1925). Pero, como después Gräbner, leyó el *Lehrbuch der historischen Methode* de Bernheim (1ª ed., 1889), quedó profundamente impresionado por su solidez y trató de aplicar su método a la etnología. El fue el primero en trazar mapas de distribución de elementos culturales, en formular hipótesis difusionistas sistemáticas, en usar explícitamente el criterio que llamó «de forma». Nada de lo cual basta en realidad para convertirlo en predecesor de la escuela histórico-cultural. No es Gräbner el continuador de Ratzel. Lo es Friederici, Georg Friederici, americanista y oceanista, en cuyos trabajos (v.g., *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer*, 1924-1927) lo etnográfico estricto se asocia magistralmente a la historia política, en especial a la historia colonial. Lo es también en cierto modo Leo Frobenius. Investigando las culturas de Melanesia y Africa occidental en 1898 llegó éste a la idea de una conexión genética entre elementos de esas culturas, pero también entre las culturas como tales, aplicando el que llamó «criterio de cantidad». Tras doce expediciones entre 1904 y 1935 trazó los círculos culturales de Africa. A la idea de los círculos culturales alió la de las culturas como organismos independientes, con su propio crecimiento, que pueden estudiarse con métodos parejos a los de la anatomía, la fisiología; ordenarse en un árbol genealógico de las culturas. Cada cultura es una unidad con un estilo, ligada a una disposición anímica determinada. Con esos elementos Frobenius construye su Kulturmorphologie.

Ahora bien, ni Ratzel, ni Frobenius, ni Friederici pueden considerarse representantes de la escuela histórico cultural alemana, la Kulturkreislehre, ni ninguno de ellos ocupa un lugar especialmente destacado entre sus predecesores.

LA ESCUELA HISTÓRICO-CULTURAL ALEMANA. FRITZ GRÄBNER

Se podría hablar de una escuela con dos centros, uno en Colonia, en torno a F. Graebner, profesor en Bonn, W. Foy, director del museo etnológico de Colonia, y B. Ankermann; y el otro en Viena, con W. Schmidt, W. Koppers, Schebesta, Kreichgauer, y los prehistoriadores O. Menghin y V. Lebzelter.

La orientación de Fritz Graebner (1877-1934), primer teórico e inspirador del centro de Colonia, obedece a la conjunción de diversos factores. Sin duda la antropogeografía de Ratzel influyó sobre él, pero lo que más lo hizo fue el *Lehrbuch der historischen Methode*, de E. Bernheim y, sobre todo, su propia experiencia museológica: la comprobación casi cotidiana de similitudes desconcertantes entre objetos procedentes de áreas muy alejadas entre sí, coincidencias de detalle imposibles de explicar satisfactoriamente por la función que cumplen esos objetos, o por la materia de que están hechos, o ni siquiera por su forma. Esos productos culturales muy especializados cuya concreta factura no viene determinada en su detalle por causas necesarias ni generales no pueden

haberse inventado dos veces, cien veces. Su repetición exacta tiene que explicarse por relaciones de parentesco, difusión, contacto. No la evolución: la historia es la que puede dar cuenta de ellos.

Migraciones e imitaciones hicieron consciente a Graebner de la necesidad de, antes de utilizar los datos, recurrir en etnología a una crítica de origen, hermanando en definitiva los procedimientos de la etnología con los de la historia, para lo que tuvo el acierto de recurrir al ya citado manual de crítica histórica, entonces el más acreditado en Alemania. Graebner llama a su método *kulturhistorisch*, porque se aproxima por sus principios a la crítica histórica y porque utiliza muy especialmente la clasificación cronológica de las civilizaciones o tipos de cultura. En sus líneas esenciales se propone: 1º, discernir las diferentes civilizaciones y su distribución en el espacio (mapas culturales); 2º, situarlos en el tiempo (cronología cultural) utilizando las señales positivas, que son las migraciones, las mezclas, las imitaciones, el arrinconamiento y los cortes de culturas preexistentes; 3º, y una vez hecho esto, explicar la formación de cada elemento en el medio geográfico y en el medio cultural al que pertenece originalmente.

La etnología histórico-cultural considera indispensable como primer paso de su trabajo el recurso a monografías detalladas de áreas y regiones, a ser posible restringidas a épocas muy limitadas. Mas, cuando se trata de ir más allá del documento en bruto, es decir, cuando hay que reconstruir la *Kulturgeschichte* de un país, o incluso la del mundo, el método comparativo es imprescindible. Toda semejanza no explicable por causas comunes o fortuitas es indicio de que o una nación ha tomado de otra parte de su cultura (fenómeno de difusión) o una nación ha implantado en otras regiones, con parte de su población, su civilización entera (fenómeno de migración). El valor probativo de las semejanzas crece a medida que éstas se multiplican, ya que entonces decrece en proporción a su número la probabilidad de una coincidencia casual (es lo que se llama fenómeno de convergencia). A estas dos pruebas (concordancia de los tipos y multiplicación de las coincidencias) Graebner les dió los nombres de criterio de forma y criterio de cantidad, términos nuevos y propios de su escuela (aunque el propio Graebner atribuyó el primero a Ratzel y el segundo a Frobenius) para designar algo que ya venía siendo aplicado desde mucho antes en arqueología y prehistoria, en antropología física, en crítica textual (para determinar la genealogía de los manuscritos), en lingüística (para clasificar las lenguas en familias), y hasta en crítica literaria (para seguir la pista de los plagios y descubrir a los autores de publicaciones anónimas o seudográficas).

Además de comparativo, el nuevo método pretende ser histórico. Pero para aspirar a ese título no basta utilizar los documentos etnográficos como documentos arqueológicos, dando más importancia a la antigüedad de los elementos culturales que en ellos se recogen que no a lo reciente de su factura, con frecuencia contemporánea de su uso en estudios comparativos. Si bastara, también los evolucionistas tendrían igual derecho a llamarse historiadores. Lo que hace

al historiador no son los documentos que usa, sino la manera en que los utiliza. Similarmente, por lo que la escuela alemana (es la más insistente en este tema) reclama el derecho de llamarse histórica es porque en el uso de sus documentos procura aplicar las reglas que los historiadores han formulado con los nombres de crítica de procedencia, crítica de restitución y crítica de interpretación, procediendo a la eliminación resuelta de los *a priori* y de las generalizaciones a la ligera, la crítica a fondo de las fuentes mediante la disociación y el examen por separado de todas sus aserciones, la consulta de todo lo que pueda arrojar luz sobre las tradiciones y los textos, las investigaciones de detalle que preparen las restituciones de conjunto, con exquisito cuidado de no añadir, modificar ni restar nada al tiempo y lugar objeto de estudio. Los etnólogos tendrán que aplicar en su trabajo, como los historiadores en el suyo, una crítica interna y una crítica externa. La primera deberá fijarse en los caracteres intrínsecos de los elementos culturales (criterio de forma, que considera probada la similitud cuando las semejanzas se presentan en aspectos secundarios que no sean necesarios para la función que ese objeto cumple, cuando no puedan considerarse derivadas de la propia forma general del objeto y cuando no vengán determinadas ni facilitadas por la materia de que ese objeto está hecho), en el número mayor o menor de sus concordancias (criterio de cantidad, que añade que cuando las semejanzas puedan apreciarse en varios aspectos del mismo objeto independientes entre sí y también cuanto mayor sea el número de elementos culturales semejantes en dos regiones separadas, tanto más significativas las semejanzas), en sus relaciones con las demás partes de la misma civilización (criterio de lo orgánico y lo inorgánico, de vitalidad o de atrofia, etc.). La crítica externa interroga a las ciencias conexas: mitología, antropología (física), arqueología, y muy especialmente geografía y lingüística. Las dos últimas tienen particular importancia. Cada cultura puede ser comparada a un texto, y las palabras de este texto es en el suelo donde están escritas, y de él dependen en gran parte ya que el medio geográfico condiciona las formas de imaginación, la actividad económica, las costumbres y muchos otros elementos de civilización. Más importante es aún el estudio de las lenguas por los lazos más íntimos que unen lengua y cultura (un tema recurrente en todo el pensamiento alemán desde Wilhelm von Humboldt).

Pero no hay historia sin fechas o, por lo menos, sin distinción de épocas sucesivas. Lo mismo que la historia, la etnología histórico-cultural se esfuerza por precisarlas aplicando criterios positivos controlables. Con el testimonio de todas las ciencias, pretende discernir las capas culturales superpuestas, precisar su sucesión en cada una de las regiones, y determinar el orden en que aparecieron las culturas en las diferentes partes del globo. Sólo después de haber fijado la cronología cree posible abordar la explicación genética de las formas culturales.

Determinación de los tipos de civilización y de su distribución en el espacio

Para la determinación de los tipos de civilización y de su repartición geográfica se necesitan monografías detalladas que estudien en diferentes lugares cada elemento cultural (útil, rito, creencia) o, alternativamente consideren en cada lugar todos los elementos culturales que en él se encuentren. Ellas permitirán levantar mapas culturales precisos trazando las líneas iséticas que unan entre sí a las regiones en que se observe una misma particularidad cultural: empleo de una herramienta o de una técnica estrictamente idéntica, práctica de un culto o presencia de un rasgo de organización social. Se verá a veces que toda una serie de líneas coinciden de tal modo que señalan una asociación persistente de elementos culturales. Si esos elementos poseen una originalidad suficiente; si su asociación es constante; y si su inventario cubre todo el espectro normal de las actividades humanas (régimen económico, industria, organización social, arte, religión), hemos localizado una unidad cultural a la que llamamos «tipo cultural».

Kulturtypus o *Kultureinheit*, expresiones equivalentes, implican tres notas distintivas: una originalidad, más o menos marcada, de los elementos culturales; la constancia de su asociación en el interior de un territorio más o menos extenso; y el hecho de que el conjunto de esos elementos cubre todas las formas posibles de la actividad humana. *Kulturkreis*, círculo cultural, es la extensión de territorio abarcado por un mismo tipo cultural. El tipo es puro cuando las líneas iséticas que irradian de un centro diferente del suyo no penetran en su área de difusión. Cuando sí lo hacen, determinan zonas de influencia de otro tipo cultural. En el caso extremo determinan tipos mixtos, en los que se acusan apropiaciones más o menos numerosas y en los que se yuxtaponen, en variable proporción, los elementos de dos o varias culturas.

Puros o mixtos, los círculos culturales pueden ser continuos o discontinuos. La discontinuidad es un fenómeno del mayor interés que plantea un problema con dos soluciones posibles, la convergencia o la migración. Una vez probada la existencia de tales áreas discontinuas, la comparación metódica de sus secciones y trozos facilita la reconstrucción e interpretación tanto de esos fragmentos culturales como de la cultura originaria de la que dependen.

Las zonas de influencia recortadas por las líneas iséticas hacen posible la eliminación de las apropiaciones groseras o de las acomodaciones a alguna cultura contigua. Una vez terminado este trabajo de depuración en cada área discontinua de un mismo *Kulturkreis* se hace posible reconstruir la civilización-madre, en cierto modo igual que se restablece la lengua-madre a través de la comparación metódica de las lenguas derivadas. El conocimiento de las civilizaciones-madre nos ayuda a reconstruir íntegramente la cultura de que eran portadoras las migraciones en el momento de llegar a nuevos territorios.

Determinación de la sucesión de los tipos culturales en el tiempo

Mas no hay historia sin cronología, al menos relativa. Lo cual nos lleva al segundo trámite, con el que la escuela histórico-cultural pretende discernir los estratos culturales superpuestos en un tipo cultural dado y precisar el orden de sucesión de los tipos culturales en una región y de las diferentes culturas en el mundo, así como el lapso de tiempo que ha mediado entre las épocas respectivas de su formación. Los criterios de que se vale aquí son virtualmente indistinguibles de los que usan los evolucionistas culturales.

Varios criterios internos y externos permiten esclarecerlo e introducir algunas perspectivas cronológicas.

Criterios internos

Criterio de presuposición lógica.- Cualquier elemento cultural que presuponga la existencia de otro, es necesariamente más reciente que aquel que presupone. Por ejemplo, todas las instituciones de protesta o de reacción presuponen el estado de cosas que tratan de transformar o destruir.

Criterio de compenetración relativa.- Dado que cualquier elemento cultural, cualquier idea o cualquier rito necesitan tiempo para incorporarse al conjunto de una civilización, elementos culturales, ideas y ritos son tanto más antiguos cuanto más íntimamente ligados estén a los otros elementos de esa civilización, y tanto más recientes cuanto más fácilmente se puedan separar de ellos.

Criterio de atrofia o de supervivencia.- Los elementos cuyo origen, función y significado se comprenden mal, pero que se resisten a desaparecer, pese a su vitalidad restringida, son particularmente arcaicos. Entendida la atrofia como un estado de desarrollo imperfecto y vitalidad restringida, es una señal de antiqüedad. En el orden cultural se manifiesta por una profunda adherencia al medio, que preserva al elemento de desaparecer totalmente, como parecería exigir la incomprensión de su origen y de su función y significación actuales.

Criterio de vinculación social restringida.- Las iniciativas y novedades tienen más rápida acogida en las clases sociales más altas; las bajas, en cambio, manifiestan mayor apego a los elementos culturales más antiguos y tradicionales.

Criterio de complejidad.- Debe considerarse como más antiguo lo más sencillo, como más reciente lo más elaborado o complicado.

Para la determinación de la antiqüedad relativa de los tipos culturales en cada región concreta se añaden todavía otros criterios que toman en cuenta básicamente el estudio de los tipos mixtos y sobre todo la distribución espacial, las zonas de influencia, los cortes, los englobamientos, los marginamientos, los tipos resto o islas, etc.

Queda el tercer trámite, a saber, la determinación del orden absoluto de aparición de las culturas sobre la tierra. Con un primer paso que me inclinaría a

llamar de construcción de las culturas. Pues la empiria son los tipos culturales y las culturas son constructos (abstracciones para Gräbner y van Bulck) elaborados a través de la comparación metódica de los círculos culturales discontinuos; la determinación y el descuento de las desviaciones regionales, eliminando las adiciones y acomodaciones a tipos culturales contiguos (zonas de influencia) y explicando las pérdidas y las incorporaciones que puedan deberse a la adaptación al medio; por último, por la aplicación del método de las suplencias, atribuyendo a los tipos menos conocidos la totalidad del inventario que les corresponde. Segundo paso: una vez construidas las culturas, queda por determinar su cronología relativa, el orden de su aparición sobre la tierra. En principio, éste es un problema que parece que tendría que venir resuelto ya por los estudios regionales. Mas el orden que éstos instauran entre los tipos culturales sólo es válido para un lugar. En la región X, el tipo cultural A es más antiguo que el B, en la región Y puede ocurrir al revés. Así se recurre a otros criterios complejos, geográficos, arqueológicos, y sobre todo a los dos que antes dije de complejidad y de presuposición lógica.

Criterios externos

Criterio geográfico de difusión.

Criterio arqueológico de estratificación.

La aportación de W. Schmidt

Durante mucho tiempo, Graebner, cuyo conocimiento de los primitivos era en principio museográfico, prestó escasa atención a su cultura espiritual. Y así como en el orden de la cultura material, y también en el de la organización social, atacó por arbitrarias y apriorísticas muchas de las conclusiones de los evolucionistas, en el orden religioso las aceptó sin aplicarles con rigor sus propios principios metodológicos.

Precisamente este extremo es lo que más claramente diferencia a la escuela de Viena de la escuela de Colonia. W. Schmidt, misionero de la Sociedad del Verbo Divino, se declaró desde muy pronto partidario de Graebner. En un principio, Schmidt se había dedicado a estudios de lingüística, pero el conocimiento de la obra de A. Lang le había impulsado a ensanchar su campo de interés para incluir la etnología. En el seminario de Mödling, próximo a Viena, consiguió reunir una excelente biblioteca que sólo abandonaba para estudiar los fondos museísticos europeos. En 1906 empezó a publicar *Anthropos*, una revista internacional de lingüística y etnología que dió un poderoso impulso a los estudios sobre el terreno por parte de misioneros en todo el mundo. Rápidamente comenzaron a llegarle a Schmidt relaciones acerca de la religión y las creencias de los primitivos.

Desde 1908 Schmidt no dejó de defender y propagar los principios metodológicos de Graebner, completándolos y rectificándolos en algunos puntos, y

prosiguiendo su aplicación a Australia, Melanesia, Polinesia y, posteriormente a América y Asia. Pronto comenzó los trabajos que servirían de fundamento a *Der Ursprung der Gottesidee*, su *opus magnum*.

Basándose en el principio de E. Grosse (como se verá, de Marx, pero Schmidt lo atribuye a Grosse, que ciertamente también lo formuló), para quien «la actividad económica es el centro vital de todo conjunto cultural, y condiciona profunda e irresistiblemente los demás factores culturales», Schmidt intentó una sistematización general en la que cupieran las conclusiones a las que él había llegado. Esclarece por el régimen de la recolección simple y la caza menor las instituciones fundamentales de las civilizaciones *primitivas* (pigmeos, tasmanios, pueblos árticos); las instituciones sociales, familiares y religiosas de las civilizaciones *primarias* las explica por el rol que corresponde al hombre en los pueblos cazadores y ganaderos nómadas y con el papel que desempeña la mujer en los comienzos de la agricultura; y finalmente se sirve de la mezcla de esas actividades productivas y de las instituciones a que ellas dan origen para aclarar el carácter de las civilizaciones que llama *secundarias*.

La escuela histórico-cultural y el particularismo boasiano

Tal vez la razón de que los etnólogos alemanes insistan en atribuir a Ratzel la paternidad de su escuela histórico-cultural haya que buscarla en que sólo así pueden vanagloriarse con la prioridad en la reacción antievolucionista. En efecto, de otro modo esa prioridad corresponde a Franz Boas. Ya en 1896, o sea, ocho años antes de que lo hiciera Gräbner (al menos públicamente), Boas había señalado que las semejanzas entre los elementos nada probaban de su origen común, y que realmente lo que interesaba investigar era el origen histórico de elementos culturales concretos y el proceso específico de su inserción en las diversas culturas.

Un área cultural es algo tan semejante a un Kulturkreis que sólo distingos escolásticos caben. El área es una zona geográfica en la que se pueden reconocer patrones culturales característicos por la asociación repetida de rasgos específicos, entre ellos, por lo común, uno o más modos de subsistencia relacionados con ese medio particular. Kulturkreislehre: un círculo cultural es el espacio (geográfico, por supuesto) en el que se puede constatar la asociación persistente de elementos culturales dotados de originalidad suficiente (o sea, específicos) y cuyo inventario cubre el espectro normal de todas las actividades humanas (sin duda también, por tanto, algún modo de subsistencia). En el área hay un culture center, caracterizado por una mayor constancia de rasgos típicos, y un culture margin, en el que esos rasgos tienden a mezclarse con los de las áreas vecinas; un Kulturkreislehrer hablaría aquí de tipos puros y de zonas de influencia. Hay áreas en las que coexisten formas de vida totalmente distintas: son en la escuela alemana los tipos mixtos, caracterizados no por la mera yuxtaposición de elementos culturales heterogéneos, sino por su reelaboración en síntesis originales.

Todo el primer trámite de la Kulturkreislehre está por consiguiente aquí, tan fielmente repetido que sólo los prosélitos de cada una de las escuelas están en condiciones de apreciar diferencias. Del segundo trámite también hay algo en la hipótesis de la age-area: la antigüedad de un elemento o de un complejo cultural se refleja en la amplitud de su distribución geográfica. Aquí empero los boasianos se detienen. Porque con eso les basta para su propósito principal: aprehender cada cultura en toda su complejidad, en su individualidad.

Que a estas dos escuelas se las etiquete por lo común en las historias de la antropología con el mismo calificativo de difusionistas es, sin embargo, desdichada ocurrencia. Primero, porque así se privilegia un aspecto que en las dos es importante, el interés por los procesos de difusión y contacto, mas que en modo alguno es central entre sus supuestos. Segundo y más grave: porque al privilegiar ese aspecto y escoger ese nombre, se les coloca en la delirante compañía de los hiperdifusionistas ingleses, con Elliot-Smith y con Perry y sus hijos del sol.

En una cosa sí coinciden sin embargo todos los llamados difusionistas, incluidos los ingleses: en que se proponen ser una respuesta crítica al evolucionismo. Mas enseguida se notará que su crítica, sobre todo por parte de la Kulturkreislehre, es de una índole particular. Más que los supuestos básicos del evolucionismo, critica en realidad sus reconstrucciones concretas. Dicho de otro modo: ofrece soluciones alternativas a problemas planteados ya por el evolucionismo, pero soluciones que no son radicalmente nuevas. Pues introducir los supuestos de la emigración, la difusión y el préstamo de los rasgos culturales no equivale necesariamente a abandonar los del evolucionismo (vimos que la Kulturkreislehre conserva muchos de ellos en su segundo trámite), sino a complicarlos.

Sin embargo, hay un aspecto en el que el difusionismo sí representa un distanciamiento considerable de ciertas tesis evolucionistas. Al estudiar la invención aislada y la transmisión de rasgos culturales, con su recepción en culturas diferentes de aquellas en que tuvieron su origen, lo que sí se abandona es la imagen orgánica de la sociedad e inevitablemente la de la evolución como desarrollo orgánico. Ahora bien, esta concepción orgánica, holística de la sociedad no subyacía a todas las tendencias evolucionistas, sino tan sólo al evolucionismo sociológico (von Lilienfeld, Schaeffle, Spencer). Para los evolucionistas culturales los nuevos supuestos no representan ninguna dificultad: de hecho, tanto Tylor como Morgan fueron difusionistas *avant la lettre*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- F. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911.
B. van BULCK, *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*, Viena, 1931.
W. SCHMIDT, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster i.W., 1937.

EL MUNDO FOLK EN LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Claudio Esteva Fabregat
Universidad de Barcelona

CUESTIÓN DE HERMENÉUTICA¹

Por vía de principio, y en origen, se ha dicho² que para comprender como es un pueblo es indispensable conocer su Folklore, y se entiende, asimismo, que aquellas formas de cultura que se transmiten oralmente, y que en su continuidad pasan de una generación a otra a través de esta forma de comunicación, son susceptibles de convertirse en Folklore. Igualmente, y por cuanto el mundo folk está representado mayormente por conjuntos parciales de cultura, y por cuanto éstos no constituyen el discurso de la sociedad total, lo más probable es que las formas folk ocurran en las sociedades industriales y en las poblaciones campesinas que les son dependientes, mientras es menos frecuente que se manifiesten en las sociedades designadas como ágrafas. Aunque en estas últimas el método de comunicación suele ser oral, el folklorismo en las mismas no es necesariamente el que resulta de esta técnica de transmisión, sino que lo es aquel modo de tradición que permanece como una supervivencia, o forma parcial de cultura, en el interior de sus comunidades.

El planteamiento de la cuestión de como el mundo *folk* se integra en los contextos de la Antropología, suele disputar con la idea de que ambas disciplinas, Folklore y Antropología, son formas distintas del saber sobre la cultura y las sociedades humanas y que, por lo tanto, no son convergentes. No obstante, Bascom ha dicho³, y con acierto, que no hay cultura sin floklore. Y más todavía: podríamos entender que los estudios flokloristas vienen a representar algo así como un puente a través del cual las formas de cultura alfabetas son transferibles a las ágrafas. Así, y de entrada, debo manifestar que en una rigurosa epistemología si consideramos el Folklore como una entidad específica, la perspectiva inevitable consiste en representarlo como una variable interna de la Antropología, en particular de la Antropología Cultural.

¹ Este trabajo constituye una ampliación de otros ya publicados (Cf, Bibliografía) y que nos ocuparon en ocasión de reuniones de especialistas, asimismo, de Antropología y de Folklore. En el presente hemos procurado no repetirnos, y a este efecto la redacción actual concierne a entendimientos teóricos que procuran caracterizar el estilo y elementos que conforman el mundo folk y su comportamiento específico en el marco de las representaciones culturales.

² Cf. Richardson 1983, XVIII.

³ Cf. 1965, 26.

Es difícil, por eso, construir fronteras entre la Antropología Cultural y el Folklore. Sin embargo, podemos detectar ciertas diferencias entre ambas cuando observamos que el trabajo actual de los folkloristas tiene mucho que ver con estudios relacionados con la comunicación y con la semántica, incorporando incluso las conductas propiamente no verbales, de la semiótica, como son el gesto, los signos, las señales, las actitudes y los símbolos⁴.

Desde luego, cuando se observan sus desiguales posiciones académicas y sus respectivas resonancias intelectuales, ambas se nos aparecen históricamente separadas por sus progenitores hermenéuticos. En el caso del Folklore, la Filología comparada y las formas orales de la misma constituirían su tradición más específica, y en el caso de la Antropología dicha tradición tendría que ver con el estudio naturalista o de campo de las sociedades primitivas en el momento de los primeros triunfos del evolucionismo cultural.

En líneas generales, existe la presunción de que el Folklore ha tenido una posición histórica ciertamente marginal dentro de la Antropología, y en este caso de la Antropología Cultural. Uno también puede considerar que dicha marginalidad ha tenido mucho que ver con un primer desinterés de los antropólogos por el estudio de las literaturas orales. De esta manera, la explotación de esta clase de materiales por parte de la Antropología Cultural ha permanecido ignorada, y en cierto modo se ha manifestado como un vacío sensible en las descripciones etnográficas. Por ello, el desarrollo histórico de esta disciplina llamada Folklore se ha realizado con independencia de la misma existencia de la Antropología, hasta el punto de que los folkloristas han sido tenidos como marginales en lo que concierne al estudio de los hechos culturales.

El desenvolvimiento universitario de la Antropología ha sido también un factor de gran importancia por lo que se refiere al estatus que gobierna el prestigio de las respectivas disciplinas. Por una parte, mientras la Antropología se ha impuesto en los círculos académicos, el Folklore apenas ha conseguido legitimarse en los medios universitarios. El peso de las respectivas influencias académicas y de los públicos que las atienden, son también distintas. En este particular, y desde el punto de vista intelectual, la posición de las Antropologías es ahora más sólida que la del Folklore, y eso es notoriamente muy cierto en España y en la Europa occidental. Aquí podemos advertir que el Folklore en las percepciones del gran público suele ser identificado con los elementos de la cultura festiva, y es también cierto que sus materiales son consumidos con mayor frecuencia que los de la Antropología, por ser también más fáciles de entrar en las mentes del gran público que lo son, en cambio, los de esta última. Parece como si los contenidos de las Antropologías ofrecieran mayor dificultad de acceso y de contacto a quienes figuran al margen de su disciplina y contactos profesionales.

⁴ Cf. Dorson 1983, 326-327.

En el entretanto, gran parte del triunfo relativo de las Antropologías en los sistemas universitarios se refleja en el mayor número de profesores ocupados en su enseñanza. En cambio, y como sea que el Folklore ha desaparecido de las currículas universitarias, por lo menos de las españolas, el resultado tiende a ser prácticamente parecido al de una desaparición de esta identidad profesional. Es evidente, por otra parte, que los temas de la Antropología española, lo mismo que en otras partes, reflejan los intereses personales de sus profesores, y en este caso es también cierto que la expansión de la Antropología es una función de dichos intereses.

Esto tiene como consecuencia la desaparición de los estudios del Folklore y su sustitución por la disciplina que en estos momentos, y por la forma de actuar sobre los materiales culturales, se le aproxima mejor: la Antropología Social. En gran manera, cualquiera de nosotros que examine los materiales actuales producidos por la Antropología Social española advierte fácilmente que ésta actúa como una forma de sustitución, maquillada de recursos polisémicos y de situación de campo, donde lo que ocupaba anteriormente a los folkloristas⁵, el misterio semántico de la oralidad, ahora aparece repitiéndose en formas más complejas, unas que mientras diluyen las categorías etnográficas, el mismo tiempo se convierten en interpretaciones fundadas en lo que sería una mezcla de literatura semántica con elementos de simbolismo intelectual. Igualmente, folkloristas y antropólogos sociales en su tendencia al expresivismo tienden a nuclearse en torno a ciertos acentos del comportamiento, y por esta razón suelen separar de su proceso lo que son propiamente categorías contextuales de una estructura mayor sin cuyo conocimiento la selección semántica de lo cultural aparece muy débilmente construido. Conforme a esta perspectiva, parece necesario destacar que Boas consideraba que una cierta abundancia de materiales, orales o escritos, de tipo folk aumentaba las probabilidades de que pudieran ser utilizados por la Etnografía, como ocurría en el caso de los mitos *tsimshiam* de la costa Noroeste de Norteamérica.

Con independencia del valor de estas últimas aproximaciones a los fondos expresivos de la vida tradicional, lo que aparece más cierto es que ambas disciplinas, el Folklore y las Antropologías, se asimilan entre sí cuando convierten sus temáticas en problemas comunes. Y como señalábamos, esto ocurre a partir del momento en que se pasa del texto cultural al contexto social e interno de las connotaciones culturales del comportamiento. En este caso, se trata de saber hasta qué punto los análisis de los folkloristas nos permiten obtener comprensión de la forma de funcionar las culturas en un tiempo y en un espacio, y hasta qué punto este conocimiento nos proporciona un contexto etnográfico de validez local comparable o transferible en términos semánticos.

⁵ Esta es una cuestión que pienso abordar en próximas publicaciones y que en este contexto sólo podemos mencionarlo en forma semejante a como se manifiesta un síndrome que, para entenderlo, requiere explicación histórica.

Diferentes por esta primera versión hermenéutica, se entiende que las disciplinas antropológicas hicieron su lanzamiento profesional acogidas en el seno de las ciencias naturales y fueron pensadas dentro de la idea de que la historia humana podía ser estudiada con enfoques semejantes a los del naturalismo biológico, esto es, mediante la observación de campo de los comportamientos de su propia especie en el tiempo y en el espacio. De algún modo, lo que ocurría en la historia natural podía ocurrir en la historia cultural: las culturas y las sociedades humanas eran adaptativas y demostraban tener también sus cambios estructurales, y éstos podían ser verificados con enfoques semejantes a los empleados por el evolucionismo biológico. Estudiar los eslabones culturales de nuestra especie en sus diferentes grupos era semejante a describir las formas de vida que llevaban de un orden primitivo y simple de existencia a un orden complejo o civilizado cuyo modelo era el conocido entonces como europeo.

Mientras los primeros antropólogos trabajaban en la observación de las culturas de los pueblos primitivos y concentraban su esfuerzo en la recopilación de datos que alternaban entre los de la Prehistoria, la Antropología Física y la Etnografía comparada o Etnología, y mientras estaban entregados a la reconstrucción cultural o de los diferentes estadios evolutivos de la Humanidad, los estudiosos del Folklore aparecían ocupados en escoger aquellos materiales que los historiadores solían desechar. Debido a eso, los flecos de los materiales históricos que estaban siendo rechazados por los historiadores, se habrían también convertido en recursos del conocimiento de los folkloristas, y por eso muchos de éstos estarían dedicados a perseguir pistas que les llevaran a localizar supervivencias de costumbres antiguas en sus propias sociedades, las europeas. Otros se ocupaban del estudio de los temas que siendo etnográficos, sin embargo, permanecían relegados por los etnógrafos. Por esta razón, el Folklore comenzó siendo un estudio especializado de literatura oral. Por añadidura, algunos incluso llegaban a pensar que estas diferencias eran más una cuestión de método que de contenido mientras que, al contrario, se podría pensar al revés: eran más de contenido que de método⁶.

El para qué estudiar Folklore estaría situado, por lo tanto, en el contexto de razones históricas marcadas por el interés en reflejar científicamente lo que estaba siendo relegado a un sistema de conocimiento devaluado. Por eso, si el concepto de tradición pertenece a las ideas preliminares que condujeron a formar un campo especializado de las ciencias humanas, el discurso oral, el que no se escribía y que sólo se transmitía, se convirtió en el núcleo de los primeros estudios folkloristas.

El Folklore comenzó siendo una especie de seguimiento histórico de las tradiciones antiguas que se manifestaban en la propia Europa y tenía como fin

⁶ Cf. Utley 1965, 9.

establecer los orígenes primeros de ésta por medio del estudio comparado de costumbres representadas por gentes comúnmente campesinas y relacionadas con la vivificación europea. En cierto modo, el folklorismo se desarrolló mayormente en los países europeos que no disfrutaban de dominios coloniales, particularmente en las naciones del norte de Europa, mientras que el etnologismo se manifestaba, sobre todo, en los países europeos que tenían colonias o que pensaban colonialmente, en este sentido, Francia, Inglaterra, Alemania e Italia, y en menor grado España.

Se advierte, por lo mismo, en esta pequeña historia que mientras las naciones colonialistas cultivaban el estudio del primitivismo, los folkloristas estudiaban el primitivismo o los arcaísmos de sus propias sociedades. De hecho, si en las naciones colonialistas el Folklore también tuvo seguidores, y si en cierto modo sustituía a la Etnología en la medida que ésta se comportaba como una disciplina holística y referida al concepto de cultura vista como un conjunto de categorías incluidas en lo que serían integraciones etnográficas, el Folklore conducía su perspectiva de conocimiento al estudio de costumbres y tradiciones. Mientras tanto, la Etnología comparaba culturas y construía una teoría de las culturas primitivas o de las sociedades sin historia escrita. Al hacerlo así, también se inclinaba por el estudio de campo, el de la cultura observada personalmente en su proceso social, de manera que los etnólogos se convertían en fuentes de primera mano. Así, con el tiempo sus estudios adquirían un valor heurístico indudable. No hay duda, en este sentido, de que los trabajos de campo de la Etnología de este tiempo estuvieron influidos por diferentes escuelas formativas, entre otras, pero básicamente, el evolucionismo, el historicismo y el funcionalismo, y tampoco es difícil entender que los enfoques comparativos que empleaban para cumplir con el objetivo de producir una teoría general de la cultura, también les llevaban a interesarse por los rezagos culturales de sus propias naciones, y así ocurría con estudios sobre la cuvada, la brujería y festivales que se daban dentro del concepto de gran tradición cultural. Por eso, aunque estos conceptos no causarían separación epistemológica inevitable, sin embargo, sí acumulaban identidades e intereses que con el tiempo fueron reconocidos como especializaciones separadas.

Por añadidura, y en los estímulos que concitaban al Folklore a realizarse en forma de una disciplina científica, debe añadirse que otra parte de la influencia histórica hay que atribuirle al interés de liberarse de los efectos igualitarios o estandarizadores introducidos por la vida industrial y urbana, de manera que en muchos sentidos se corresponde con el propósito de apresar señas de identidad regional o nacionalmente localizadas.

En su discurso académico, el folklorismo tuvo una primera acogida en los departamentos de literatura, y en éstos se distinguió por el mantenimiento de una conexión muy estrecha con los estudios de textos literarios anónimos o que demostraban mantener un carácter de tradición oral transmitida de una generación a otra, y por medio de métodos comparados se daban preocupaciones sobre

el origen de dichos textos y sobre las influencias históricas que ejercían en sus propias naciones. Un aura de romanticismo étnico, y hasta de idealismo nacionalista rodeaba a este conjunto de estudios literarios atribuibles a una antigüedad popular, a veces iletrada, que merecía ser sustantivada y reconocida como especialmente creadora de canciones, danzas, músicas y sabiduría estética propias de lo que designamos con el nombre de mundo folk.

A partir de estas primeras afirmaciones, conviene interesarse por el desde cuándo y el cómo el mundo folk es en sí una forma cultural y es, por lo tanto, un modo de comportamiento social cuyo estudio le corresponde, por antonomasia, a la Antropología Cultural y, dentro de ésta, a las disciplinas que le conciernen y que le proporcionan un contexto, la Etnografía y, por ende y comparativamente, la Etnología, y en el presente la semántica lingüística. También, y por lo menos en sus tradición textual, es obvio que pensamos en la Filología, y es también cierto que reconocemos en esta historia del estudio del mundo folk las contribuciones del Folklore.

Al destacar que el Folklore es una disciplina de las ciencias antropológicas, también, y por lo que refiere a su tradición, de campo o de gabinete, significamos otro hecho: el de que sus tratadistas suelen ocuparse de variaciones de temas y motivos que conciernen, comúnmente, a semánticas estéticas interpretadas en los textos literarios orales, en la ejecución de las artes plásticas y, por añadidura, en los diversos flecos del material festivo de la cultura.

Una de sus manifestaciones más frecuentes sería la de su tendencia a tratar estos temas en forma de estudios comparados⁷.

Siendo esto así, podemos comenzar a pensar que éste ha sido en el pasado un enfoque empleado, a menudo, por los etnólogos cuando se ocupaban de estudiar la difusión relativa de elementos y de complejos culturales desde un punto a otro del espacio humano, tales como la cuvada, el arado romano, la rueda, la pirámide, el culto solar, o el mismo complejo de Edipo. Y también sería una tradición inherente en los estudios etnográficos interesados en el descubrimiento de los significados primordiales de las formas culturales cuando el método comparado se convierte, por eso, en una reducción estructural interesada especialmente en el análisis de las isomorfias culturales.

Estos particulares culturales serían temáticamente distintos a los estudiados por los folkloristas, pero tendrían como causa común el objetivo de verificar empíricamente el carácter de las adaptaciones históricas específicas de elementos formalmente comparables por ser estructuralmente isomórficos. El formalismo estructural vendría a ser un método propio del enfoque textual en literatura oral, y se mantendría discrepante respecto de los enfoques históricos y funcionalistas cuando éstos se ocupaban de discernir como se acoplaban, por ejemplo, los elementos textuales de un mismo cuento en el interior de procesos etnográfica-

⁷ Cf. Röhrich 1991, 163.

mente distintos cuando se estudiaban desde un punto de vista holístico. Forma y contenido, estructura y proceso se encontrarían situados en el ojo del huracán, pero dispondrían de análisis separados para conclusiones que inevitablemente serían diferentes. La comparabilidad por estructura semejante, el formalismo cultural, comenzó siendo más un problema de la Etnología que del Folklore, precisamente porque éste trabajaba sobre áreas nacionales que correspondían a una misma gran tradición, mientras, en cambio, la Etnología lo hacía en áreas más locales donde la gran tradición afectaba, básicamente, a formas pequeñas de influencia menor en contradistinción con procesos y relaciones combinatorias -recursos naturales, tecnologías, organizaciones sociales, ciclos vitales y sistemas de creencias- que conducían más a la diversificación que a la unidad adaptativas.

Röhrich nos habla⁸, en este sentido, de tipos de cuentos que tienen una amplia distribución geográfica, como pueden ser los temas de luchas entre gigantes monstruosos y seres humanos, y como, por ende, ha ocurrido con la difusión de los cuentos de los hermanos Grimm o de Perrault en la Europa occidental y de sus influencias coloniales. Este hecho y su análisis textual tendría importancia histórica y estructural en sí mismo, pero el concepto de adaptación que sugiere toda difusión implica, obviamente, la idea de que mientras existiría una gran tradición común en ciertos aspectos de la cultura, al mismo tiempo la hermenéutica que se impone es diferente cuando en lugar de comparar rasgos o complejos culturales por separado, la comparación refiere a relaciones de ámbito holístico que incluyen el proceso adaptativo o específico de dichos complejos en una comunidad históricamente diferente a aquella en la que se dieran originalmente los complejos. El hecho de que haya sido posible una temática semejante, con motivos y circunstancias semejantes es, obviamente, una abstracción estructural que suelen desmentir los enfoques etnográficos cuando acuden al holismo cualitativo, por una parte, y a la cuantificación de las diferencias, por otra.

No prescindimos de ciertas otras perspectivas y reconocemos que el enfoque auspiciado por el paralelismo etnográfico sería parte del formalismo estructural, en este caso del método textual, y también sabemos que los etnólogos difusionistas llegaban a conclusiones semejantes cuando al ocuparse de la expansión específica de ciertos mitos convertían la historia de la cultura en una historia de la gran tradición localizada, la de los círculos culturales con su expansión en el espacio. Esta expansión solía considerar más las semejanzas formales que las diferencias funcionales, y al desdeñar éstas disminuía la atención sobre el significado de las divergencias adaptativas de signo local. Por contraste, y a veces interesados en mostrar la universalidad de la idea de Dios entre los grupos de cultura primitiva, venía a destacar también el carácter universal de una motivación o de una temática específicas.

⁸ Ibidem.

Aunque puestos en direcciones analíticas de nucleación diferentes, Jung y Freud pueden verse también como exponentes de este enfoque estructural o transferible, temático o fenomenológico, dado a la interpretación de los motivos humanos y a su presencia universal o independiente de los formatos superficiales de las sociedades y de sus respectivas culturas de adaptación. Para el primero serían elementos universales el pensamiento fantástico entendido, en este caso, como propio de la mentalidad infantil y surgido de una energía mental que suscribe filogenéticamente los mismos o semejantes motivos cualquiera que sea su manifestación cultural. La historia se repetiría en sus componentes estructurales profundos, en la construcción de sus motivos y en las determinaciones primordiales del psiquismo humano. Es en estos términos como podemos entender la impopularidad de Jung entre los antropólogos, pues al negar la necesidad de estudiar la cultura para explicar, por ejemplo, una mitología, lo que afirma es que ésta es precultural o arquetípica⁹. O sea: los mitos no suelen inventarse, pues en la realidad son una experiencia. De hecho, aquí tendríamos admirablemente construida la faceta psíquico-mental primera, una por cuyo medio una personalidad débil, por supuesto infantil por encontrarse en su fase de crecimiento orgánico y determinarse por una estructura cognitiva y emocional inmadura, aparece primordialmente sustentada por la producción de fantasías donde su debilidad va acompañada por la idea de que existen prototipos fuertes que mientras le compensan de su debilidad, al mismo tiempo son capaces de proporcionarle protección. En sus fantasías el elemento de la debilidad orgánica infantil es fundamental para la creación de una sintaxis cultural compensatoria. Este mundo infantil estaría encargado de la producción fantástica de monstruos que, asimismo, en el curso de la ejecución de sus actos de terror acabarían siendo derrotados por los héroes culturales, o sea por aquellos individuos que han superado sus etapas fantásticas o infantiles y que han conseguido, por lo tanto, desarrollar un sistema cognitivo emocional adulto y fuerte, a la vez muscular y sabio, capaz de salvar el gran escollo de la indefensión infantil.

En este sentido, y hasta cierto punto, los estereotipos que se basan en el juego psíquico de los componentes primordiales vendrían a ser producciones filogenéticas, dadas universalmente, porque son elementos inconscientes cuya producción pasa por ser específica en la experiencia fantástica de toda la humanidad. De manera indudable, ésta sería, por lo tanto, una producción folk universal en la que podemos detectar un hecho: el de la prioridad de lo filogenético sobre lo ontogénico, esto es, prioridad de la replicación primaria sobre la transformación secundaria. Por eso, es aquí donde se daría la universalidad de los procesos de producción de lo fantástico en las mentes infantiles, por ser éstas capaces de pensar, en el curso de sus debilidad ontogénica, la existencia ingenua de los mundos folk, de los monstruos que acechan y destruyen, y de los héroes que se les enfrentan en forma de ilusiones mágicas.

⁹ Cf. Bascom 1965, 291.

Según eso, mientras el mundo de los adultos representa el nivel de transformación técnica u objetiva, cultural, de las tendencias primordiales de la humanidad y se apropia, por medio del control mental de la ontogenia, del diseño y tratamiento técnico de las relaciones simbólicas con la naturaleza, al mismo tiempo, tiende a regresar a las entrañas del mundo infantil en sus crisis de debilidad psíquica. Por ello, suele reconocer en el mundo infantil una fuente de sublimación de sus debilidades, y en este sentido tienden a reservarle un espacio, en concreto el del inconsciente. Empero, y valiéndose de categorías racionales que destacan la consciencia generacional del uso de la cultura, adjudica a la indefensión universal del débil una posición de fantasía que, siendo infantil, se convierte en una fuente de irresponsabilidad sobre su propio destino. Y lo que es más, le permite acceder a la solución simbólica de poder destruir al monstruo incesante que le acecha y que se halla, siempre, en estado latente de renacimiento, uno que sobrevive ad etenum a través del despliegue infantil de lo fantástico visto como un espacio que le es inherente por serle, asimismo, etiológicamente propio. De esta manera, la estructura psíquico-mental primera siempre está dispuesta a repetir esta experiencia. Y por eso, siempre la encontramos instalada en este inconsciente colectivo que constituye a la debilidad en un factor de terror universal y en una hermenéutica para la creación de un motivo folk cuyo ejercicio es simbólicamente universal.

Esta percepción es semejante a la que se da con el complejo de Edipo, tal como es expuesto por Freud a partir de la leyenda literaria de Sófocles y de su evocación de la etapa histórica primordial de la humanidad representada por la horda humana y por la muerte del padre. Aquí el Psicoanálisis entiende que este fenómeno es también universal porque su experiencia coincide con un hecho primero no menos universal, el de la indefensión y debilidad orgánica del infante, y con otro segundo, el de la fuerza organizada del poder despótico patriarcal. Esta dicotomía de debilidad y fuerza condiciona la formación del ego y, por eso, de la consciencia, y nos revela que ambos, el infante débil y el joven desconcertado que le sucede en la ontogenia, se mantienen en estrecha asociación con los protectores adultos de su grupo de orientación. En este extremo, también las fantasías infantiles conducen al niño y a la niña a figurarse monstruos capaces de suprimirlo, y también en estas situaciones la debilidad del infante es causa de terrores y fantasías cuyos modelos son las autoridades que protagonizan su socialización y el desarrollo paulatino de su consciencia vista en términos del poder específico de las formaciones culturales que actúan sobre el sujeto como individuo sometido a las dependencias racionales de los adultos sobre su persona. Estas racionalidades se oponen a la actividad del inconsciente racional de los sujetos infantiles, y forman en éste una configuración de contradicciones que se resuelven a partir de la represión de este inconsciente sin que, al mismo tiempo, se produzca la eliminación definitiva de su actividad. Esta última se convierte en sueño, en fantasía y hasta en cuento.

Por lo tanto, en esta fase la producción literaria tiende a ser universal y es la manifestación de un ego, que llamaremos primordial porque ocupa una

posición primaria en la historia de la creación de los psiquismos de la misma humanidad. De hecho, incluye, asimismo, un pensamiento basado en la fantasía infantil donde los motivos de temor y de indefensión se convierten en fuentes de creación de monstruos y de héroes. Esta forma de creación psíquica primordial se comporta como un modo folk de la primera humanidad, y en este punto actúa dentro de las mismas pautas que son consubstanciales a la experiencia de lo folk en el seno de las sociedades humanas. Su comportamiento habría que entenderlo, entonces, como la primera forma expresiva de la cultura en sus horizontes más antiguos: en el de su experiencia como inconsciente. Representaría, por eso, la presencia o edificación de un mundo onírico vivido como experiencia precultural: vivido desde la filogenia y replicado en una fase inconsciente de la ontogenia. Sus modos de representación, y hasta sus distorsiones, hay que situarlas, por ello, en el dintel de los desarrollos culturales y su presencia tendría un carácter folk porque sería una forma de rezago estético, una forma de literatura del inconsciente constituida en el contexto de la misma actualidad cultural. De hecho, esta clase de pensamiento corresponde a periodos de debilidad, e incluye los estados febriles en adultos, y es universal en el sentido de que aparece relacionado con modos de percibir una realidad externa que no le es posible controlar objetivamente, excepto por medios de control mágico. La fantasía es uno de ellos.

El pensamiento infantil acoge, por lo tanto, ideas de gigantismo y enanismo, y también porque es propio de sus tendencias proyectivas, asume la reflexión fantasmagórica. Por esta razón, si dichas proyecciones se estudian únicamente por su carácter objetivo, resultará una pérdida importante desde el punto de vista del conocimiento del mundo interno de los sujetos y de sus comportamiento folk. Cabalmente, es evidente que en las fantasías los animales se convierten fácilmente en parientes inmediatos del niño y actúan en este juego como si fueran padres o hermanos. Y asimismo, es fácil observar como el animal que se identifica con el padre suele ser más disfrazado que otros porque es el represor y es temido por su capacidad de inhibir las funciones ejecutivas del niño. Por ende, en la heráldica los animales suelen ser importantes, de manera que, en general, el disfraz es una forma de expresión de la represión oculta. Por añadidura, el cuento del príncipe-rana es una forma de disfraz y en el inconsciente es el órgano masculino, de modo que cuando la rana es admitida en el lecho de la princesa, esto implica la superación de la aversión de ésta a intimar con esta parte del cuerpo. Estas son proyecciones que, como es obvio, se expresan, a veces, por medio de la fantasía, y en este sentido se manifiestan como elementos reflejan lo inaceptables que son para la consciencia en otras formas de presentación, y como por esta causa tienden a ser transformados en fantasías¹⁰.

Lo que se esconde detrás de los hechos folk es, en muchas ocasiones, algo así como una proyección de la mente primitiva antes de que se produjera su evolución, y en este sentido expresan un estado de resistencia de la mente infantil

¹⁰ Cf. Jones 1965, 100.

a lo que se le está imponiendo como un desarrollo normal¹¹. Por esta razón, cuando se piensa en términos de supervivencias colectivas, también conviene entender que algunas de ellas son formas del inconsciente que buscan encontrar una expresión con lo cual para Jones¹² la idea de que entre el pasado y el presente existen diferencias profundas resulta ser más superficial que real, y si es cierto que en el mundo infantil se dan ideas totémicas que en las edades adultas se desplazan a fobias contra determinados animales, el estudio del mundo folk infantil permite recomponer el modo como éste suele proyectarse en formas tradicionales como, por ejemplo, construir castillos y jugar con arcos y flechas. Esto tiene que ver, indudablemente, con tiempos en los que la realidad adulta exhibía estos atributos culturales. Mientras tanto, las niñas al jugar con muñecas refieren a una posición social que tiene que ver con su rol sexual.

Los estudios antropológicos en sus aspectos etnológicos tienden a inmiscuirse en estas búsquedas del mundo folk cuando se interesan por símbolos que en si mismos son temas y motivos universales. Pues, ¿quién duda de que los monstruos y los héroes no son también materiales de la Antropología Cultural? ¿Y quién duda de que estos materiales suelen encontrarse localizados en el análisis de tradiciones, de los costumbrismos, de la literatura oral con sus leyendas y cuentos sin autor reconocido y que, por eso, constituyen una propiedad, asimismo, difusa en lo que concierne a su identidad original?.

La duda ya no es posible mantenerla cuando pensamos en el carácter etiológico de los mitos de origen y de su dispersión geográfica, en los mitos, por ende, del retorno ritual y milenario de nuestros antepasados y de nuestra reunión feliz con ellos. Es, pues, indudable que en las fantasías del mundo folk está presente de algún modo nuestra historia infantil, aquella que sólo poseemos en las fantasías, precisamente porque es lo único que en los tiempos primordiales de nuestro ser podemos construir sin represión desde nosotros mismos. Así, ¿no es, por lo tanto, cierto que el estudio del mundo folk es parte incesante del análisis que se realiza dentro de la Antropología Cultural? Y, ¿no es entonces innegable que el Folklore hay que entenderlo como una opción incluida en los estudios de esta clase de Antropología, y que en muchos casos, cuando se desarrolla contextualmente, es parte asimilada, por lo menos en el marco de sus desarrollos semánticos?.

A este respecto, pensaríamos enseguida que estamos inmersos en los mismos estudios, pero manifestando intereses distintos en su origen histórico como disciplinas académicas. Dichos intereses parecen haber sido conducidos a convergencias temáticas, pero las referencias contextuales, el holismo segmentado del Folklore comparado con el holismo antropológico conduce habitualmente a comportamientos de campo diferentes. Nos referimos al hecho de

¹¹ Cf. Jones 1965, 92.

¹² Cf. 1965, 93-94.

que la segmentación holística y su argumento textual se nos aparecen como un particular del folklorismo en oposición, incluso, a la segmentación holística que se da, sobre todo, en la Antropología Social, con la diferencia de que ésta tiende al análisis contextual, mientras es menor esta frecuencia en el enfoque del Folklore. Y por otra parte, es evidente que la tradición de sus temas es divergente en un sentido: en el de que en su primera situación de campo la Antropología Social los ha situado teóricamente en las regiones del mundo colonial, mientras que el Folklore los ha desarrollado mayormente en el mundo de su propia tradición y cultura. Ambas, sin embargo, están creciendo en una clase de convergencia, la del estudio de las sociedades campesinas y de segmentos sociales de la sociedad urbana.

Los terrores y las fantasías del inconsciente están, por eso, inmiscuidos en la fértil producción del mundo folk, y es obvio, entonces, que el Folklore tiene consistencia de hábito intelectual riguroso cuando se emplea en el análisis de estas vivencias. En lo fundamental, es evidente que cuando usa las categorías etnográficas y de la semántica lingüística, se funde, cada vez más, en los enfoques de la Antropología Cultural.

Cuando no está integrado entre nosotros, el Folklore parece funcionar como si fuera una especie de heterodoxia que para existir por si misma necesita ocuparse de tipos de funciones culturales, de estudios que no son habituales entre los etnólogos como, por ejemplo, los textos literarios que se dan en la tradición oral y que, en general, no constituyen un interés prioritario entre los que cultivan esta disciplina. En este punto, los métodos tradicionales del folklorista se comportan como una artesanía etnográfica, de carácter arcaico, metafóricamente limitada a un oficio dentro de otros oficios.

Por eso, en la percepción que hacemos del Folklore, observamos que los componentes de un sistema folk tienen, por lo general, un valor literario de estudio de lo arcaizante. Cabalmente, uno piensa que le disputan el terreno a los filólogos cuando se detienen en el análisis de los cuentos y de las leyendas, de las narraciones que se repiten en el tiempo y en el espacio. Y desde luego, entran en este componencial literario, oral o escrito según los casos, las leyendas de los Santos, la llamada literatura de cordel y las canciones de gesta.

Esto nos hace pensar en asociaciones del Folklore con la Filología, de manera que, en muchos sentidos, el mundo folklorista representa una realidad que se cuenta y permanece en la memoria social de personas que cultivan el arcaísmo cultural, y de hecho es una historia representada textualmente o que se constituye al margen del proceso interno de la sociedad que lo explica. Contiene, por así decir, su propia magia en la medida que se interna en el mundo arcaizante de las fantasías y de las mezclas de éstas con símbolos de la realidad cultural que carecen, a menudo, de locuscentrismo. Las imágenes que produce son como tatuajes incorporativos que permiten dialogar con el mundo interior lo que es propiamente mundo exterior. Lo importante del mundo folklorista es su

capacidad de transformar la realidad incorporándole fantasía, algo espiritualmente destinado a trasponer el umbral de la vida objetiva cotidiana, para de este modo hacerse con una realidad que debe ser creíble y posible para que sea atractiva.

Las diferencias que presenciamos ocurren, por lo tanto, entre folkloristas y etnólogos en lo que serían niveles propiamente distintivos del estudio de lo tradicional de las sociedades avanzadas, habitualmente europeas, entre los primeros, y de lo primitivo entre los segundos, o se incluye como etnografía rural de carácter holístico, de monografía étnica, adquiriendo en este caso connotaciones de material folk cuando se piensa en términos de temas interiores.

Para un antropólogo el mundo folk comienza por incluir un problema de fuentes cuando, inevitablemente, uno se pregunta por orígenes, difusiones, incorporaciones étnicas y adaptaciones funcionales. El descubrimiento de un lenguaje original en la vida del mundo folk es para el antropólogo una cuestión de método, pero si uno piensa en los valores étnicos como referentes culturales, entonces, cada sistema folk hay que entenderlo como una forma histórica que tiene un pasado más o menos definido y que ocupa un lugar en el presente más o menos integrado.

En su tradición como disciplina cultural el Folklore ha vivido, básicamente, instalado en el estudio del mundo legendario, de los héroes y de los monstruos, de la dimensión fantástica, un consumo inicialmente más cercano a los niños que a los adultos. Pero también se trataría de una adherencia a emblemas culturales que circulan periódicamente porque son una necesidad periódica, muy a menudo presente en los inconscientes implícitos de los pueblos.

SEMBLANTES PRIMORDIALES DEL MUNDO DEL FOLK

Para nosotros no hay duda de que algunos principios del mundo folk, en su tradición psíquica inicial, se encuadan virtualmente dentro de las significaciones del mundo fantástico, genéticamente elaborado por la mentalidad infantil y puesto en circulación a partir, por ende, de un discurso inicial asumido por la parte inconsciente de la cultura adulta, entendiendo esta dicha mentalidad como parte de su propia aunque opaca historia del desarrollo elemental. En lo fundamental, el mundo adulto no puede renunciar a esta historia porque se trata de una experiencia, la propia de la ontogenia, que es también parte de una realidad fantástica incorporada y, hasta cierto punto, transformada por medio de expresiones literarias o de representaciones recapituladas, como ocurre con ciertas fiestas destinadas a enmarcar el yo profundo, ancestral, en forma de un despliegue de sus representaciones, a la vez míticas y orgiásticas, las del estatus enmascarado, con el Carnaval de fondo entre otras de ellas. Por eso, y en gran manera, el mundo folk se comporta como pensamiento mágico sólo cuando llega a nuestra mente impregnado de una hermenéutica fundada en la acronía, una en la que

tiempo y lugar siempre son trascendidos y sirven para estar vinculados con el presente.

Desde luego, al referirnos al mundo folk la tendencia es a considerarlo como un aspecto de la realidad cultural que se comporta de un modo, digamos, celebrativo, uno que a menudo conmemora o recuerda lo que no ha vivido porque está en el pasado. El mundo folk es, por eso, una formación de la comunicación expresiva, por lo tanto, básicamente estética, que en su despliegue actual nos recuerda un modo de representación a la vez tradicional y marginal. Viene a ser una clase de participación actual con el pasado en nosotros, y más que un recuerdo es una celebración de nosotros mismos, de lo que somos fuera del estandar común de la vida urbana e industrial. El tiempo folk habría, pues, que significarlo como un regreso cíclico a nuestra memoria profunda, especialmente en lo que ésta tiene de fantasía, de fusión inconsciente con una ilusión infantil que fue creadora porque fue primordial. Convertida ahora en una tradición distractiva, y hasta poseída de un argumento moral, es parte de un estilo, de un ethos que ejerce entre nosotros el papel de una configuración ontológica, una que describe nuestro ser en su manipulación proyectiva, dionisiaca si es para acentuar el placer en la libertad de los sentidos, apolínea si es para magnificar la serenidad del orden ético en el estilo existencial, a veces masoquista de la consciencia, reiterada en el control social sobre los impulsos y en la sublimación de los sentimientos y de las experiencias trágicas.

También el mundo folk hay que entenderlo como una forma de persistencia y continuidad de la cultura tradicional. Y se entiende, en este caso, que tradición actúa con indiferencia de la clase social, de manera que lo folklórico entraría en la condición de lo que se considera una actividad consuetudinaria, asimismo, focalizada en el anonimato individual o de la personalidad. Incluso se ha dicho¹³ que en la cultura folk predominan lo femenino y lo infantil, por ser ambos grupos específicamente conservadores, de manera que en este sentido estas identidades asumirían una representación más primaria y repetitiva que transformadora.

De este modo, lo folk es una clase de pasado proyectivo que se revive etiológicamente a sí mismo y que se modifica conforme son distintos los grupos históricos que realizan la experiencia. Las transformaciones suelen registrar el paso de la cultura mayor por la superficie y contenidos de las estructuras, pero en lo fundamental el cuerpo histórico de una representación folk tiende a reproducirse más en el estilo de sus alegrías que en el de sus tristezas. Por ejemplo, lo folk en la Semana Santa española es tanto un placer en la tristeza como es una tristeza en el placer, pero los componentes lúdicos son dominantes en sus protagonistas públicos. Y si se dice que el mundo folk suele ser abierto, será más rico en el sentido de su expresión físico-corporal entre los pueblos mediterráneos que en los nórdicos. La cantidad de luz diurna hay que considerarla, en este caso,

¹³ Cf. Hoyos y Hoyos 1947, 33.

como un elemento permanente en lo que podemos entender como genealogía de la acción indirecta de la naturaleza sobre el pensamiento folk.

El tiempo cultural del pasado se entiende que es, generalmente, irrepetible en sus emociones y en sus formas actuales, y así lo que fue ayer tragedia vital, ahora es recuerdo plácido que renueva aquellas identidades que sirven a propósitos morales y que atienden, asimismo, a procurar entendimiento sobre el ethos de un grupo humano. Esto se hace a partir de la expresividad de las estructuras subliminales del mundo folk dirigidas, en este caso, a coordinar los elementos estéticos de la identidad con los significados primordiales de la tradición.

En concordancia con esta sincronía, lo que ahora se manifiesta como una existencia folk puede que haya sido existencia mítica o explicación de orígenes, en unos casos, y fue también logos del modo cultural de un pueblo sucesivamente reanudado en su identidad, aunque no lo haya sido necesariamente en sus formas de vida. Según esto, la genealogía de lo folk se asemeja a un proceso de transformaciones en el que la forma última nunca es igual a la forma primera. Sin embargo, la fundación racional de la primera forma siempre es equivalente a la sustitución sucedánea del inconsciente primordial por otro de consciencia pública del yo por transferencia de una historia personal progresivamente opaca a otra colectiva de carácter anónimo. En este sentido, se trata del paso de las primeras fantasías humanas a las primeras consciencias de su patrimonio social. De algún modo, además, en términos de adaptación histórica podemos asumir el principio de que la interpretación mítica de la tradición folk corresponde a los pueblos primitivos, mientras que la propiamente religiosa, y hasta científica, corresponde a los pueblos rurales y urbanos modernos¹⁴.

En términos comparados, la representación del mundo folk no es, por lo tanto, exclusiva de una determinada sociedad, pues, de hecho, se convierte en modo cultural folk toda forma de cultura que es absorbida por una unidad sociocultural mayor¹⁵. Por ello, debe pensarse que mientras puede desaparecer como forma cultural localizada en su punto de origen comunitario, es probable que reaparezca en forma de folklore en el seno de sociedad que la absorbe. Por esta razón, podemos destacar que el mundo folk es parte de una identidad transmitida por un grupo pequeño a otro mayor, y su integración va de lo simple a lo complejo¹⁶.

De hecho, toda sociedad en cuyo seno uno de sus grupos crea un lenguaje propio o un modo de comunicarse exclusivamente, debe ser considerado folk lo que distingue a sus miembros de otros. En este sentido, incluso no siendo tradicional esta comunicación, sin embargo, le es propia y distintiva, lo cual

¹⁴ Cf. Hoyos-Hoyos 1947, 34.

¹⁵ Cf. Steward 1977, 229.

¹⁶ Cf. Steward 1977, 226.

significa que el Folklore adquiere su legitimidad más consistente en los estudios de semántica cultural. Así considerado, el mundo folk viene a ser un sistema dentro de otro sistema cuando lo observamos de manera holística, pero se comporta como una especie de subcultura cuando funciona como una particularidad de grupo, social o étnico; y es un segmento cultural cuando se manifiesta como un aspecto de los diferentes comportamientos que son específicos a los individuos de una sociedad. Cabalmente, el estudio de una subcultura traduce el reconocimiento de la existencia de un grupo de individuos cuyos comportamientos representan ser formas persistentes de variación cultural respecto de la corriente o patrón cultural generalizado, o de las instituciones. Es por eso equivalente a un nivel histórico de integración con una sociedad mayor técnica e intelectualmente más avanzada que la estrictamente folk.

Esto significa que en una primera fase el mundo folk retuvo su propia cultura, especialmente aquellas formas que no discrepaban en su enlace histórico con las del mundo urbano, por lo menos en lo que éste intentaba demostrar: que con indiferencia de su relativa isomorfia con otros mundos urbanos, disponía de antecedentes y de identidades originales que le permitían sentirse singular ante las singularidades de los otros. El patrimonio representado por el mundo folk es posterior, por lo tanto, al desarrollo mismo de la agricultura y está relacionado con las primeras formaciones urbanas, unas en las que los grupos campesinos se convirtieron en estratos articulados de las sociedades urbanas, aunque ideológica y estéticamente siguieron mostrándose diferentes y peculiares.

En su específica manifestación actual, el mundo folk no es, por lo tanto, equivalente a una realidad directamente producida por la experiencia cultural avanzada; es más bien una clase de realidad discontinua o intermitente que integra una tradición, un pasado, en el presente social. Cabalmente, esta tradición funciona, a menudo, como una nostalgia inconsciente de lo arcaico, y cuando las formas naturales son abundantes en sus evocaciones, entonces, no sólo se está motivando una reproducción arcaica, sino que también se está sublimando una identidad que la consciencia sabe que es irrecuperable y que, por lo mismo, actúa como un sistema de alivio y de identificación con los ya primeros padres perdidos. A veces, las formas folk corresponden a ideas de expiación de una culpabilidad exonerada por medio de rituales expresivos, y en este caso las dimensiones simbólicas de la culpabilidad las encontramos plenamente demostradas en la Semana Santa española y de los pueblos hispanoamericanos.

En nuestra cultura el mundo folk tiene un carácter intermitente, y la intensidad de esta intermitencia mantiene una relación muy estrecha con los grados de tradicionalidad existente en el curso del proceso cultural. Conforme a eso, mientras las sociedades campesinas tienden a reproducirse cíclicamente y son vistas en conjunto como un mundo folk por las sociedades urbanas, en cambio, en su interior aquéllas viven folklóricamente menos que estas últimas. De hecho, vivir de un modo folk equivale a reproducir parcelas expresivas del pasado que son arcaicas incluso en el presente de las sociedades campesinas.

Así, lo folk es absolutamente una forma cultural cuyos primeros orígenes adoptarían el carácter de un inconsciente racional, pero es folk porque su presencia no es cotidiana, es recuerdo familiar compartido por todas las generaciones, pues de lo que se trata es de completarse con el pasado que hay en cada uno de nosotros. Según eso, este mundo folk que la gente vive consigo misma es también una pieza simbólicamente infantil porque ha crecido como una leyenda o porque, simplemente, es un valor etiológico que no es obligatorio sustentar, pero que, sin embargo, es un vínculo de unidad arcaica que cuanto más lejano está en el tiempo mayor sincretismo requiere en el espacio presente.

En un cierto y hasta sumo grado, una tradición folk hay que entenderla como un estilo cultural, y de algún modo debe ser considerado como un aspecto de un, a veces, indefinible carácter nacional. Las sagas nórdicas presentan, a menudo, este carácter común nacionalmente opaco, pero muy esclarecido cuando lo vemos dentro del concepto de gran tradición, digamos, nórdica o siendo más amplios, europea en un arranque mediterráneo y occidental.

La cuestión analítica entra, por lo tanto, en los terrenos de la vida social que representa el mundo folk. Dicha vida social ocupa estratos definidos en términos de gustos y de adicciones. Uno de ellos es el de las clases sociales, y en este particular uno puede pensar que por su socialización y educación específicas, unas son más proclives que otras a ciertos tipos de experiencia y de formas folk conscientes. Todo es cuestión de sensibilidad, pues los públicos y grupos representativos del mundo folk suelen permanecer divididos, temática y funcionalmente, cuando actúan, digamos, en estilo folk.

Conforme a eso, es indudable que la sensibilidad por la música, el cuento, la leyenda y el mito es diferente cuando pensamos en personas y comparamos éstas con las expresiones físicas del comportamiento social, de personas convocadas para la celebración sensual de un evento tradicional, como pueden ser las fiestas de romería con sus bailes, cantos, músicas y comidas. Cada área de sensibilidad es así distinta, y sin embargo de ello cada una es susceptible en el sentido de poseer un carácter común cuando pensamos en términos de tener sus raíces en el pasado y de ser en el presente una forma de catarsis que sitúa al individuo y al grupo en una especie de coligación primaria con el mundo infantil en lo que éste tiene de fantasía y de vinculación con la razón inconsciente.

Estas diferencias, que anotamos en el capítulo de las sensibilidades personales en la cultura, pueden ser englobadas en lo que son propiamente estilos sociales en la socialización y realización de la cultura, hasta el punto de que será necesario distinguir entre folklorismo y costumbrismo, probablemente porque esta distinción, sin ser necesariamente excluyente, marca, sin embargo, la presencia de cualidades de carácter también específicas, y hasta sustanciales en lo que después tendremos que estudiar como referente de un texto, en un caso, y de un contexto, en otro.

En este particular, podemos colegir una diferencia, quizá sutil, entre mundo folk y costumbrismo cuando pensamos que el primero ocupa un espacio de

sensibilidad más holístico y ramificado, uno equivalente al concepto cualitativo de configuración, donde contenido y estructura son más complejos que lo representa ser, en cambio, el costumbrismo, pues éste se asimila mejor a una noción de acto textual o aislable, digamos, una forma de vestimenta típica, o la costumbre de comer pote gallego, fabada asturiana o escudella catalana que, sin embargo de ser tradicionales, son modos habituales de alimentarse unas poblaciones y no son, por lo tanto, holismos folk. Folk sería más asimilable a la idea de complejo cultural y costumbre se correspondería mejor con el concepto de rasgo cultural o unidad mínima del análisis etnológico. Empero, ambas, folk y costumbre, tienen en común el hecho de ser experiencias susceptibles de ser expresadas en forma de expectativas de ámbito mayor, sin embargo de lo cual el primero es estructuralmente más expansivo que la segunda.

La ventaja que podemos obtener estudiando materiales de cualidad semántica folk consiste en que nos conducen fácilmente al conocimiento de fenómenos etnoculturales, lo cual significa que la vida folk es lo más específicamente etnográfico de las instituciones sociales. En este sentido, cabe indicar que si preguntamos a un individuo qué es lo que le distingue de otro individuo, es probable que nos refiera a su manera de ser o a su carácter; y si le preguntamos a un grupo relativamente homogéneo de personas qué les distingue de otro definido, puede que contesten también aludiendo a sus diferencias de carácter, cuando no de lengua y de modos de vivir; y si les preguntamos cuáles son sus bailes o canciones características, es también probable que nos describan unos o unas que les parecen más propios que los de otros. Estas formas que podemos designar como de propiedad común a un grupo, nos llevan a entender que lo folk es también parte de una consciencia y de un espíritu colectivos.

En las condiciones que hemos propuesto, podemos asimilar como hecho folk todo lo que nos ha sido transmitido oralmente y que refiere a costumbres relacionadas con mitos, leyendas, cuentos, proverbios, baladas, canciones y formas de comportamiento que expresan el pasado en el presente de un modo estético. Siendo una realidad expresiva o semántica, el mundo folk refleja también un modo de ser pragmático de la fantasía social en la cultura, uno en el cual los protagonistas asumen la realidad del pasado transformándolo, a menudo, en forma metafórica. En este particular, son construcciones folk los cuentos de hadas adoptados por las generaciones siguientes a los tiempos que éstos representan: príncipes, brujas, enanitos, magia, monstruos y héroes, y jóvenes diseñadas para la ingenuidad sublimada. Hasta aquí podían ser admitidas como representativas de historias que simbolizaban la realidad fantástica, y hasta social del pasado. Transformadas en cuentos que se leen a los niños modernos, adquieren un sentido folk porque han dejado de ser ejemplos de personajes verificables en los actuales modos de vivir. Pero tienen un valor moral ejemplar cuando el príncipe azul rescata de la injusticia a la joven y convierte aquélla en princesa; o el héroe que mata al monstruoso dragón que engulle víctimas y que amenaza con destruir el orden de la existencia conocida. Así, el pasado se

reconstruye literariamente y para ser aceptable debe mostrar una imagen folk, asequible a los ideales y a las fantasías de la vida actual.

Por extensión, es evidente que los conceptos de bueno y malo, la suerte y temas de sexualidad, las preocupaciones por la salud, los peligros de morir, la esperanza de tener buena suerte, la bendición de tener muchos hijos, todo aparece en el inconsciente, a veces en forma de reacciones defensivas o propias del superego moral y como noción concreta de una consciencia sobre la realidad exterior. La acción modeladora se inscribe, por lo tanto, en las mismas proyecciones folk.

Este mundo folk existe en la consciencia que tienen los pueblos de sí mismos, y en muchos casos forma parte de la presentación de su identidad, por lo cual suele adoptar la imagen de una actividad abierta¹⁷. Paradójicamente, considerada desde sí misma la consciencia folk suele ser enemiga de la pluralidad folk en el sentido de pensar y ejecutar lo propio como una marca y delimitación de identidad que sirve para mostrar la diferencia que separa a un Yo cultural de Otro cultural.

En realidad, un carácter específico del mundo folk consiste en el esfuerzo de copiar el estilo formal del pasado sin confundirse con su experiencia social. Se trata, por lo tanto, de una memoria que se convierte en máscara de lo que por su origen arcaico, y siendo visible su reproducción, sin embargo, no es identificable con el resto de la realidad cultural del presente. Y en estos términos, si es también indudable que cada tiempo social es culturalmente inventivo de formas folk, uno también piensa que algunas de estas formas folk, como por ejemplo las jergas empleadas por un determinado grupo social que vive en exclusiva una clase de lenguaje, tienen la precariedad que corresponde a su ámbito de necesidad, de manera que en este caso debe pensarse que dicha necesidad es tanto una forma de consciencia de ser unos individuos diferentes a otros, como es también un modo de acompañamiento de la producción de la jerga específica. Tratándose de una jerga, su fuerza histórica es más bien débil, por lo cual su presencia como pasado folk en el presente folk consistirá en incorporaciones lingüísticas aisladas, y no tendrá el carácter de una identidad asumida por toda una población étnica con independencia de edad, sexo y grupo social.

La mención que hacemos a este componente folk o de la jerga tiende a mostrar que mientras algunas formas se reproducen en los colectivos étnicos, otras apenas tienen oportunidad de manifestarse en colectivos sociales de salud histórica precaria, como es el caso de la jerga. En este sentido, significamos especialmente el hecho de que existen diferencias importantes entre lo étnico y lo social, pues mientras lo primero tiende a ser más relevante en la reproducción del mundo folk, lo segundo es más dinámico en lo que hace a su transformación.

¹⁷ Cf. Abrahams 1983, 346.

Estas diferencias aluden, por lo tanto, al hecho de la duración específica de los materiales folk en función estricta de su papel social, por una parte, y de sus capacidades de reproducción cultural, por otra. Esta es una cuestión de identidad en la que se determina que lo étnico es siempre históricamente más fuerte que las representaciones folk de sus grupos sociales. En muchos casos, éstos realizan desprendimientos de identidad que tienen un carácter precario en la medida que no asumen una funcionalidad válida para la totalidad étnica. Este sería el caso, por ejemplo, de jergas o de espacios folk fundados en la existencia de clases sociales o de profesiones singulares. Los espacios simbólicos correspondientes al ethos étnico son asumibles por todas las clases sociales, mientras que los de una de éstas valen sólo para una de éstas. Este sería el caso, por ejemplo, de la danza nacional catalana, la sardana, que tanto es una expresión étnica en tiempos de resistencia política y cultural opuesta a una represión, como es una forma estética de reproducción normal o cotidiana asumida por los catalanes con independencia de su estatus social.

Cabalmente, los aspectos cualitativos de la psicología de un grupo étnico pueden representarse por medio de supervivencias incorporadas al mundo folk. Usando del mismo ejemplo, la medida grácil y el anillo de manos que une en una forma circular a todos los participantes en una sardana, permite también darse cuenta de la asunción del modo apolíneo, uno que subraya el catalán en su oposición al estilo descompuesto que despierta la energía incontrolada de otras expresiones.

Así como es probable que las formas primordiales folk sean un patrimonio de la filogenia común de la humanidad, también lo es que se comporten como productos culturales específicos. O sea, mientras la pista histórica tiene un carácter primordial o derivada en origen de una primera racionalidad inconsciente, que se daba a partir de las primeras fantasías humanas, su sentido es específico y contextual en la cultura y en la sociedad. Su fenomenología se funda en productos reales que anticipan una forma de pensar y un modo de adaptarse al tiempo y al espacio. El modo folk es, así, un pensamiento conservador de pequeño tamaño cultural y de pequeña dimensión estructural, y actúa en forma de movimiento organizado que proporciona más sentido al argumento que a la misma acción. Esta última puede mostrar más diferencias interétnicas que el primero. Y por añadidura, lo que resulta ser folk es un producto, más que un productor, con lo cual se establece que lo folk es un sujeto expresivo de la sociedad que lo cultiva¹⁸.

Entendiéndolo así, el mundo folk simultanea fenómenos físicos con fenómenos semánticos, y su estímulo principal aparece vinculado con la voluntad social de significarlo fuera de sí mismo, esto es, fuera de su texto. Si no fuera así, no tendría sentido representarlo en forma de danzas o de dramas públicos, o de formas literarias como la Cenicienta y el Edipo, pues siendo, asimismo,

¹⁸ Cf. Lord Raglan, en Fischer 1963, 280.

fenómenos que se dieron en el pasado, debieran significar a éste más que al presente. Y lo mismo hay que entender cuando nos referimos, como señalábamos, a la jerga usada por una clase social, o a la comida medieval que acompañada de mediaciones medievales, como ambientes materiales de mobiliario y vestimenta, es en todo caso evocadora de un fenómeno que fue, junto con otros, una cultura integrada, que ahora como comida medieval en el presente tiene sentido fuera de su texto, esto es, identificada con personas que tratan de vivir el pasado recomponiéndolo en una de sus manifestaciones ahora intrascendentes. Su adaptación contemporánea es maniquea, pero puede convertirse en una manifestación folk si reproduce su necesidad social de una manera estable más allá de una generación.

Desde luego, cabe pensar que en el mundo folk los argumentos de la consciencia son más implícitos que explícitos. Y es así porque su domicilio principal consiste en el comportamiento. Según eso, el escenario, la localización geográfica y el grupo temático juegan activamente en favor de la identidad folk. Dicho comportamiento es, por otra parte, significativo en un sentido, en el de que no es creador en si mismo. Si acaso, cualquier novedad que se produzca en su estructura, contenido y función le viene dada por adaptaciones sugeridas por el desarrollo y transformaciones de la sociedad, con lo cual aparece evidente que toda originalidad en el mundo folk reside en el pasado mientras que, paradójicamente, en éste difícilmente llegó a ser original. En tal extremo, es también difícil integrar directamente en el mundo folk los diseños tecnológicos avanzados, pero si éstos, en cambio, pueden sugerir a un grupo de su población adaptaciones de carácter folk por medio de la creación de personajes que alcanzar popularidad dentro del discurso imaginativo de algunos miembros de una sociedad implicada en los efectos conceptuales de dicha tecnología. supermán y las fantasías robóticas y exploratorias del Cosmos fomentan la adicción social de tipo folk y desarrollan semánticas relacionadas con los mundos simbólicos despertados por dichas tecnologías.

A este respecto, el mundo folk de la tecnología exploratoria del Cosmos representa una adaptación conceptual a las fantasías que despiertan sus invenciones, pero dada la misma rapidez de los cambios que ocurren en su manipulación, también es rápida la transformación de las adaptaciones. Las jergas, por ejemplo, duran el tiempo que duran las creaciones tecnológicas que fueron su causa, lo cual significa que difícilmente se manifiestan arcaísmos primarios suficientes como para constituir el sedimento de un mundo folk estable semejante al de una identidad, por ende, estereotipada como el de las Navidades en la cultura occidental.

Es entonces cierto que en las distintas poblaciones humanas el folklore tiene diferentes connotaciones, pues, como señala Herskovits¹⁹, mientras ciertas

¹⁹ Cf. 1952, 452.

narraciones son diferentes porque en origen tienen el valor de una mitología, y en otras lo tienen de diversión, en lo fundamental sus funciones conciernen a estrategias adaptativas, de manera que las leyendas, por ejemplo, pueden cambiar el carácter sagrado que tuvieron en origen y convertirse en versiones explicativas en otros lugares. Por otra parte, una misma canción puede ser usada para sincronizar un trabajo, mientras que los niños pueden cantarla para divertirse. Asimismo, en nuestra cultura los proverbios reconocen connotaciones morales y hasta didácticas, mientras que entre los pueblos africanos son utilizados, además, para apoyar el derecho consuetudinario en los juicios y en las sentencias que emiten los tribunales²⁰.

Su carácter funcional es caracterizado por Malinowski en el sentido de que contribuye a la legitimación de la vida social, mientras que en algunas culturas su función es pedagógica y procura transmitir principios morales mediante los cuales se aprueban o condenan, según los casos, las actuaciones de ciertas personas. Y es obvio que, como ha indicado Malinowski²¹ el folklore en ciertas poblaciones se usa para regular la vida práctica. Además de procurar símbolos de identidad cultural, el folklore se dirige a proporcionar informaciones de tipo específico, como cuando los acertijos son utilizados para probar el ingenio, las fábulas con intervención de animales humanizados para fines morales y los cuentos se aplican al objetivo de ser historias que estimulan la participación moral del sujeto, por lo menos en el sentido de que más que enseñar a hacer las cosas, lo que se proponen es informar de cómo se debe vivir²².

Mientras, por una parte, el folklore sirve para transmitir una consciencia de grupo y contribuye, por añadidura, a la estabilidad de una cultura, al mismo tiempo, y paradójicamente, permite la expresión o salida de impulsos que la misma cultura reprime en otros sectores de la actividad social²³. Así, lo que reprime y censura socialmente puede que lo permita metafóricamente: matar al padre realmente no es lo mismo que matarlo literariamente.

Estas diferentes versiones funcionales del folklore nos indican que se trata de un universal humano que se desplaza continuamente de un punto a otro de los sistemas sociales, que los sigue estrechamente en su evolución cultural, y destaca, por lo mismo, que los medios de transmitirlo a los individuos de las sociedades humanas varían, sobre todo cuando pensamos en la irrupción masiva de medios de comunicación de masas tales como el cine, la radio y la televisión, medios, asimismo, caracterizados por su capacidad de producir consciencia social y aceptabilidad de lo que transmiten.

²⁰ Cf. Herskovits 1952, 457.

²¹ Cf. 1948.

²² Cf. Bascom 1965, 294.

²³ Cf. Bascom 1965, 298.

ANTROPOLOGÍA DEL MUNDO FOLK

La cuestión se plantea en términos de hasta qué punto debe mantenerse la dependencia del conocimiento folklórico respecto de la tradición oral, especialmente cuando se piensa en la influencia de la difusión totalizadora que ejercen los medios de comunicación de masas, asimismo creadores de mitologías de acceso y percepción más rápidas que las precedentes, pero también más débiles en su capacidad de reproducción a tenor de las presiones incesantes que se ejercen en dirección a sustituir unas imágenes por otras.

Uno piensa que las funciones folklóricas representan necesidades sociales de distracción simbólica, y hasta de sublimación de las identidades prosaicas, u otro piensa que mientras representan niveles de concentración de las ansiedades dichas funciones no son diferentes a las que se han dado comúnmente en el pasado a través de las fantasías, del cuento, de la leyenda y de la mitología. Los tebeos o los ahora llamados comics representan una clase de literatura que, añadida a la de las televisiones, se han convertido en una forma folk de la mundanidad urbana. De esto ha resultado un campo de experiencia social de la cultura que los folkloristas siguen tratando más profundamente que los antropólogos, en parte han incorporado técnicas psicoanalíticas idóneas para este tipo de estudios, y en parte porque se han propuesto desarrollar explicaciones sobre la conducta de estos movimientos folk en aspectos de la expresividad que los antropólogos suelen despreciar por serles también extraños a sus tradiciones y cultos profesionales.

A este respecto, cuando Bascom se refiere a los hechos que los folkloristas debes estudiar²⁴, asienta claramente que en la actualidad el Folklore empirista, el que observa los hechos, al igual que hacen los antropólogos de campo, debe fundarse rigurosamente en la descripción y análisis, 1) del cuándo y el dónde se producen formas consideradas folk; 2) de quiénes son sus protagonistas y de cuáles son sus audiencias; 3) en qué consisten las actuaciones folk; 4) de qué modo participan las audiencias en dichas actuaciones, por ejemplo, aceptando, criticando, cantando, bailando o identificándose con su temática y proceso de realización; 5) qué tipos de folklore reconocen como tal las gentes de una determinada comunidad; y 6) cuáles son las actitudes que se manifiestan hacia el folklore.

Este que llamaríamos contexto es indudable que no se aparta de lo que son propiamente formas de clasificación etnográficas, pero desde el punto de vista de como observan los objetos de su análisis, su estudio, básicamente semántico y establecido dentro de la Etnografía de la comunicación o del habla, acaba siendo diferente de lo que hacen los antropólogos. De este modo, las hermenéuticas siguen siendo diferentes y los accesos a las temáticas relacionadas con el mundo de las fantasías tienden a demostrar, asimismo, más atrevimiento por parte de

²⁴ Cf. 1965, 281.

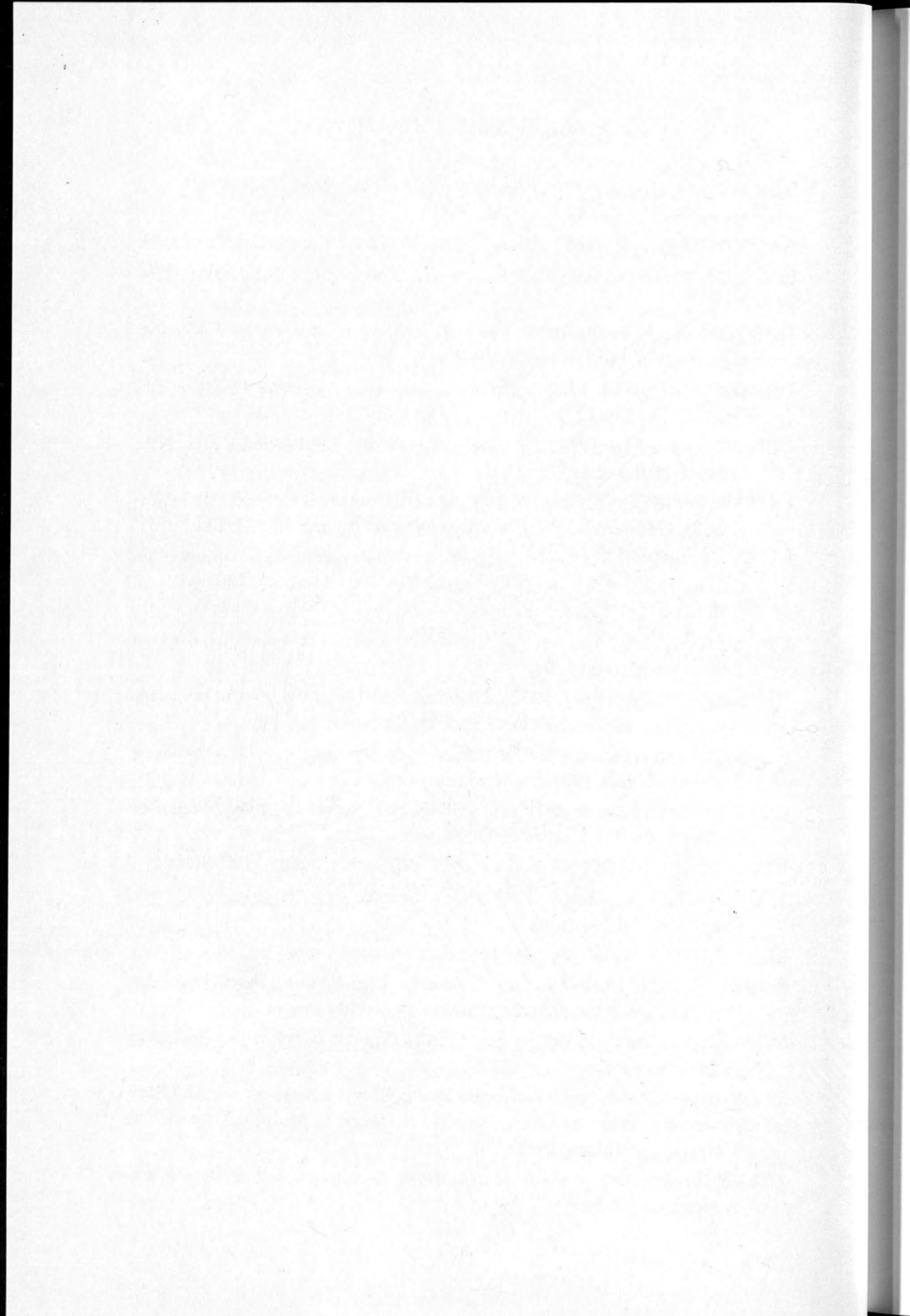
los folkloristas que por parte de los antropólogos. A este efecto, uno puede reconocer las ventajas de usar una preparación etnográfica cuando se pretende ser folklorista, y al mismo tiempo uno debe aceptar que los antropólogos tienden a ser menos sofisticados que los folkloristas en el estudio del mundo folk. En cierto modo, y en lo que refiere a los sujetos de su semántica, los grupos que constituyen su material de estudio son, con mucha frecuencia, diversos grupos sociales observados en el curso de comportamientos que les son propios y que se consideran folk porque representan conductas que les son específicas. Así, además del estudio de baladas, leyendas, canciones, danzas, cuentos y demás literatura oral, los folkloristas estudian el lenguaje de las profesiones, el de las diferentes iglesias, el de los suburbios, las formas festivas del ciclo anual, los folklorismos regionales, los estereotipos referidos a las nociones que se tienen entre etnias y entre naciones, las actitudes y los lenguajes folk en el deporte y en el trabajo, la folklorización de los consumidores de determinados productos, la americanización del folklore en las sociedades de influencia usita, y desde luego, las formas folk de grupos que se consideran marginales dentro de los supuestos del ejercicio de las pautas que se consideran normales por ser las que rigen la moral de la cultura convencionalizada. En una especie de contradistinción, la forma etnográfica que podemos llamar prioritaria sigue siendo aquella que se ocupa de observar y describir la normalidad convencional en la cultura, y la presentación de ésta, por lo tanto, conforme a categorías institucionalizadas.

En este sentido, partimos del supuesto de que todo cuanto es institucional, es ideológico. Y ocurre así cuando pensamos que las instituciones tienen un carácter normativo al decirnos como debe ser la actividad, con sus correspondientes ideas y comportamientos explícitos. Por esta razón, estudiar instituciones constituye un método de integrar las diferentes relaciones sociales y el contexto axiológico que las integra en forma de actitudes y cualidades.

Es forzoso destacar, entonces, que el mundo folk en los estudios antropológicos es, por su expresividad proyectiva, una manifestación social de la cultura que, por su mismo carácter proyectivo, tiende a ser formalmente objetivable por sí mismo. Sin embargo, y como hemos anotado en nuestro discurso por el método y por los contenidos de su misma acción, se nos aparece en forma indudable que también el inconsciente juega un papel importante en las expresiones proyectivas del mundo folk, de manera que mientras su explicación profunda está vinculada con la ejecución de ideas primordiales o relativas al inconsciente racional de la humanidad en su fase infantil, al mismo tiempo, es obvio que un enfoque directamente dirigido al entendimiento de la consciencia social sobre el mundo folk es insuficiente. a este respecto, nuestro planteamiento y enfoque ha venido a subrayar la importancia del empleo de combinatorias estructurales, por una parte, y del recurso a considerar éstas, por otra, en términos de adaptaciones culturales del psiquismo y del simbolismo. De este modo, si los temas y los motivos que causan la existencia del mundo folk pueden tener una cierta universalidad, es importante conocer la forma de su expresión sociocultural en la historia y en el presente.

CITACIONES BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMS, Roger D. 1983 *Interpreting Folklore Ethnographically and Sociologically*. En: Dorson, Ed., 345-361.
- BASCOM, William R. 1965 *Folklore and Anthropology*. En: Dundes, Ed., 25-33.
- BASCOM, William R. 1965 *Four Functions of Folklore*. En: Dundes, Ed., 279-298.
- DORSON (Ed.). Richard M. 1983 *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Indiana University Press.
- DORSON, Richard M. 1983 *A historical theory for American Folklore*. En: Dorson, Ed., 326-337.
- DUNDES (Ed.), Alan. 1965 *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. 1980 «El Folklore en el Contexto de la Antropología Cultural». En: *Homenaje a Rafael Girard*, II: 131-164.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. 1985 «El uso del Proverbio en la Antropología Cultural». En: *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*. (1983), pp. 317-332. Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria, ICEF.
- FISCHER, J.L. 1963 The Sociopsychological analysis of Folktales. *Current Anthropology*, Vol. 4, 3: 235-295.
- HERSKOVITS, Melville J. 1952 *El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología Cultural*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Homenaje a Rafael Girard. 1980 *La Antropología Americanista en la Actualidad*. 2 tomos. México, Editores Mexicanos Unidos.
- HOYOS SAINZ, Luis de & HOYOS SANCHO, Nieves de. 1947 *Manual de Folklore*. Madrid, Revista de Occidente.
- JONES, Ernest. 1965 *Psychonalysis and Folklore*. En: dundes, Ed., 88-102.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1948 *Magic, Science and Religión*. New York, Doubleday Anchor Book.
- RICHARDSON, W. Edson. 1983 *Introduction*. En: Dorson, Ed., xi-xix.
- RÖHRICH, Lutz. 1991 *Folktales & Reality*. Translated by Peter Tokofsky. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- STEWART, Julian H. 1955 *Theory of Culture Change*. Urbana, The University of Illinois Press.
- STEWART, Julian H. 1977 *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation*. Edited by Jane C. Stewart & Robert E. Murphy. Urbana, The University of Illinois Prees.
- UTLEY, Francis Lee. 1965 *Folk literature: An operational definition*. En: Dundes, Ed., 7-24.



SETENTA AÑOS DE ANTROPOLOGÍA CULTURAL EN EL PAÍS VASCO (1920-1990): LA ESCUELA ETNOGRÁFICA DE JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN

Gurutzi Arregi Azpeitia

Dpto. Etnografía Instituto Labayru. Bilbao

En primeiro lugar, quero agradecer ó Consello da Cultura Galega, organizador deste Simposio Internacional de Antropoloxía, a oportunidade que xenerosamente me ofrendaron de espo-la traxectoria etnográfica de D. Xosé Miguel Barandiarán ó longo da súa ricaz vida. Con esta comunicación quixera render, dende o País Basco, unha sincera homenaxe á memoria de D. Fermín Bouza Brey, investigador da cultura popular da súa Patria Galega. No tempo en que Bouza Brey enxergaba investigacións encol desta comunidade cultural, Barandiarán desenvolvía, no outro extremo do norte da Península Ibérica, nas estribacións pirenaicas, as súas investigacións etnográficas sobre o grupo basco. Ámbolos dous Bouza e Barandiarán, cos seus traballos e publicacións achegaron materiais imprescindibles para os estudos etnolóxicos dos seus respectivos e benqueridos países: Galicia e Basconia.

En primer lugar quiero agradecer al Consello da Cultura Galega, organizador de este Simposio Internacional de Antropoloxía la oportunidad que me han dado de exponer la trayectoria etnográfica de D. José Miguel de Barandiarán a lo largo de su dilatada vida. Con esta comunicación quisiera rendir desde el País Vasco un homenaje a la memoria de Fermín Bouza Brey, investigador de la cultura popular de su patria gallega. Al tiempo que Bouza-Brey realizaba investigaciones referentes a esta comunidad cultural, desarrollaba Barandiarán en el otro extremo del Norte de la Península Ibérica, en las estribaciones pirenaicas, sus investigaciones etnográficas del grupo vasco. Ambos Bouza y Barandiarán, con sus trabajos y publicaciones han aportado materiales imprescindibles para los estudios etnológicos de sus respectivos países: Galicia y Vasconia.

En la madrugada del día 21 de Diciembre del pasado año 1991, a diez días para cumplir los 102 años, fallecía en su pueblo natal de Ataun (Gipuzkoa) una de las personalidades más importantes de este siglo en el campo de la cultura vasca: Don José Miguel de Barandiarán.

Exponer, en breve tiempo, su prolongada labor investigativa en el campo de la etnografía vasca, y la repercusión que su obra ha supuesto en el desarrollo de esta disciplina en el País Vasco, no es tarea fácil; lo intentaré cuando menos.

El contexto cultural donde Barandiarán nació y se inculturó a finales del siglo pasado, fue descrito por él mismo el año 1924 en un texto lleno de encanto poético y que podríamos considerar autobiográfico:

«El niño de Ataun, (...) que tantas veces contempla a la luna desde el portal de su casa en las serenas noches de verano, la saluda llamándola "luna-abuela" (*illargi-amandrea*).

Ve todos los días aquel puente medio derruido cubierto por la yedra y aquel viejo caserón de muros recios y tabiques de madera, y conoce quiénes pasan por el puente y quiénes viven en el caserón. Pero ha oído muchas veces que aquel puente fue construido por los *Mikolases*; que en el pozo que hay debajo de su arco vivían en otro tiempo, las *lamiñas*, y que en aquellas aguas han observado muchos a las *sorgiñas* que lavaban la ropa a la luz de la luna. El caserón es obra de los "gentiles", hombres de fuerzas descomunales. Las gruesas piedras sillares de sus cimientos fueron lanzadas a honda por ellos desde las cumbres de Aralar, Aizkorri, Gorbea, Oiz...

En las landas solitarias de los bosques se reúnen, de noche, las brujas: allí bailan e inventan maleficios de todo género.

El genio llamado *Gaueko*, genio de las tinieblas, no permite trabajar de noche fuera de techado, ni viajar por razón de alguna apuesta antes que amanezca.

En las cavernas abiertas de las desnudas peñas de los montes vivía en otro tiempo *Tartalo*, monstruo antropófago de un solo ojo en la frente.

El *Baxajaun*, de carácter maligno en general, vivía en los bosques y cultivaba las tierras aún antes de que nuestros antepasados conocieran el ciclo de las cosechas.

Y el cura *Mateo-txistu*, o el cazador errante (...) y Mari el genio o la diosa *Mari*, todavía se pasea cabalgando las nubes, lanzando rayos, fraguando tempestades que asolan los campos, o castiga a los campesinos con pertinaz sequía»¹.

Este universo mental poblado de creencias y de mitos tenía todavía plena vigencia cuando Barandiarán nació en aquel pueblo rural guipuzcoano de Ataun, en la frontera con Navarra, el año 1889. Siendo adolescente, decidió emprender el camino al sacerdocio. Realizó sus estudios eclesiásticos en el Seminario Conciliar de Vitoria y recibió las órdenes sagradas el año 1914. Fue precisamente durante sus estudios de Teología, cuando se le plantearon como problemas muchas de las ideas, creencias y costumbres que venían siendo hasta entonces normas de su vida. A raíz de esta crisis se dedicó al estudio de la historia comparada de las religiones y a la lectura de obras de etnología religiosa. Personalmente he tenido la oportunidad de mantener con él frecuentes conversaciones sobre este punto². En ellas nos señaló que su temprana dedicación a la investigación antropológica se debió a la crisis intelectual que padeció durante este tiempo de estudiante de teología. Son palabras suyas:

¹ José Miguel de BARANDIARAN. «Nacimiento y expansión de los fenómenos sociales» in *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*. Tomo IV. Vitoria, 1924, pp. 169-170.

² Cfr. Ander MANTEROLA. «La escuela Vasca de Etnología. Barandiarán, textigo excepcional» y «Entrevista con D. José Miguel de Barandiarán» in *Euskaldunak*. Tomo V. San Sebastián, Etor [1983] pp. 25-148. Mi aportación a este Simposio está basada en esta obra y en las conversaciones mantenidas con Barandiarán a lo largo de los últimos veinte años.

«Mis primeros estudios etnológicos fueron librescos, allá por los años de 1912 a 1913. Estuve interesado en los estudios de Etnología general. Me interesaba conocer etnias y culturas y me lancé al estudio de los llamados "pueblos primitivos". Me interesaba sobre todo la Etnología religiosa y había leído muchos estudios comparados sobre la Historia de las Religiones. Sin embargo lo que venía leyendo no me aportaba gran cosa. Pero luego cambié.

... comprendí que el fenómeno religioso, es elemento de un complejo cultural, fuera del cual no es comprensible su sentido. Por eso me dediqué al estudio de la Etnología. Por esto también orienté mis actividades principalmente hacia la investigación de la etnografía del Pueblo Vasco, labor que he procurado continuar, con más o menos fortuna, a lo largo de mi vida»³.

En el verano de 1913, siendo todavía seminarista, Barandiarán asistió en Leipzig a un curso de verano que sobre «Psicología de los pueblos» impartía el Profesor Wilhem Wundt, autor de la monumental obra *Volkerpsychologie*. Fue a raíz de su encuentro con este notorio profesor que pertenecía a la corriente evolucionista, cuando sus estudios cambiaron de orientación y comenzó a valorar la investigación de campo como fuente de conocimiento. Con estas palabras nos reproducía Barandiarán, años después, la orientación metodológica que en aquella lejana fecha, le diera Wundt:

«Vd. no estudiará nunca debidamente una cultura extraña, porque aquella cultura no la vive y consecuentemente no la podrá interpretar adecuadamente. Tiene en su país, en su pueblo, una lengua y una cultura propias: debería de estudiar la cultura de este grupo humano. Está perdiendo el tiempo dedicándose a la investigación libresca que no le garantiza el acceso a las fuentes. Sin embargo si se centra en el estudio de la cultura de su pueblo estará en condiciones de recoger los datos en el sentido original que les corresponde en su contexto. Vd. tiene ese contexto, porque lo ha vivido».

Me parece necesario remarcar en la biografía de Barandiarán el descubrimiento personal de aquel principio de que: «Nada humano es adecuadamente comprensible si no ha sido anteriormente vivido» porque, de hecho, tal descubrimiento marcó el rumbo de sus investigaciones antropológicas y etnográficas. Siguiendo esta orientación inició sus investigaciones folklóricas en su pueblo natal y fue a raíz de sus primeras recogidas de leyendas populares cuando descubrió en la sierra de Aralar un conjunto de dólmenes que en estas leyendas se describían como «enterramientos de gentiles». Debido a este hallazgo y a su publicación, entabló en el verano de 1917 una prolongada relación con el que después sería su maestro más cercano, D. Telesforo de Aranzadi. Desde esta fecha Barandiarán y Aranzadi estuvieron muy vinculados hasta que en 1936 surgió la guerra. Aranzadi, iniciador de los estudios antropológicos en España, era un etnógrafo de prestigio y por aquellas fechas regentaba la cátedra de

³ José Miguel de BARANDIARAN. *Lección pronunciada al recibir el Doctorado «Honoris Causa» por la Universidad de Bilbao*, 11 de Abril de 1978. (Archivo Dpto. de Etnografía Instituto Labayru. Derio).

Antropología en la Universidad de Barcelona. Barandiarán siempre le reconoció como su maestro.

Aranzadi procedía de disciplinas relacionadas con las ciencias naturales. No es por ello de extrañar que sus trabajos arqueológicos y sus aportaciones etnográficas se destacasen por un cuidadoso rigor morfológico. Esta precisión morfológica en la descripción de los datos así como el principio de la prevalencia de los hechos observados sobre sus posibles interpretaciones tuvieron una gran influencia en su discípulo Barandiarán y, de hecho, sellaron su ulterior producción etnográfica.

Para Aranzadi como también para Barandiarán, los trabajos de arqueología prehistórica fueron un complemento de sus estudios etnográficos. Durante las numerosas exploraciones arqueológicas que juntos realizaron en la preguerra, recogieron datos sobre la vida tradicional de aquellos pueblos en que se hallaban los yacimientos objeto de estudio.

A lo largo de su trayectoria investigativa Barandiarán concederá progresivamente mayor importancia a las investigaciones antropológicas que se realizan sin mediación de tiempo; esto es a la investigación etnográfica. En palabras suyas:

«Es más fácil conocer al hombre actual que no el hombre de hace siglos o milenios; y sin embargo, al estudio de ese hombre de hace milenios, que es menos asequible, se le dá más importancia. Los materiales que se recogen de esas épocas primitivas son polivalentes. Es difícil acertar con el verdadero significado original de los objetos de hace 100 años, muy difícil encontrar el significado de los datos de hace 1000 años y qué decir de los de hace 15.000 años. En cambio, al hombre actual nosotros lo podemos conocer porque lo podemos interrogar».

1918: CONGRESO DE ESTUDIOS VASCOS

El año 1918 tuvo lugar, en la antigua Universidad de Oñate (Gipuzkoa), el Primer Congreso de Estudios Vascos.

Allí se debatieron y analizaron inquietudes culturales y actividades investigativas que se venían desarrollando ya desde el siglo pasado. Pero este Congreso trajo consigo nuevos planteamientos sobre todo en las disciplinas antropológicas (lingüística, geografía humana, arqueología, etnología). Ya para entonces estas ciencias habían codificado sus reglas propias que permitían investigaciones más objetivas y más críticas. Este hecho es significativo porque, por primera vez, y de modo institucional, va a tener lugar en el País Vasco un cuidadoso inventario de los estudios que se estaban realizando respecto a la cultura vasca; y por otra parte, también por primera vez, se proyecta, aunque sea germinalmente, un plan de estudios e investigaciones en torno a esta cultura. Barandiarán participó en este Congreso con una ponencia sobre Prehistoria, a la vez que Aranzadi disertó con otra sobre Etnografía.

De este Congreso surgió la *Sociedad de Estudios Vascos* (Eusko Ikaskuntza) cuya Sección de Antropología y Etnografía fué en un primer momento

dirigida por Aranzadi y desde 1922 hasta 1936 por Barandiarán. En lo que atañe al campo de la etnografía la Sociedad de Estudios Vascos organizó poco después cursos de metodología en los que participó el etnógrafo F. Frankowski. Inició la difusión de algunos cuestionarios a través de la recién creada Junta de Costumbres Populares. Pero hay que reconocer que tales iniciativas apenas tuvieron continuidad por carecer de un programa general y de una institución apropiada que los impulsara.

1921. LA CREACIÓN DE LA SOCIEDAD DE EUSKO FOLKLORE

El año 1921 Barandiarán, por su iniciativa personal y con el asesoramiento de Aranzadi y de Frankowski creó en Vitoria la *Sociedad de Eusko Folklore* dotándola de un plan de investigación sistemática y de una nueva metodología.

El movimiento folklorista que había surgido en Europa a mediados del siglo XIX, tuvo también su repercusión en el País Vasco. La revista *Euskal Erria* fundada en 1880 por José Manterola se había hecho eco de esta inquietud de rescatar las tradiciones populares y el año 1884 aparece en dicha publicación una propuesta para la formación de una *Sociedad de Folklore Vasco-navarro*:

«Si en algún país tendría razón de ser la existencia de esta Sociedad, ese país sería sin duda alguna el vasco-navarro.

Nuestro idioma, las costumbres todas, tienen un carácter especial tan marcado, que su estudio y recopilación habrían de ser trabajos de notable importancia, que nos proporcionarían un recuerdo de imperecedera memoria de lo que fuimos, ya que hoy, después de mil vicisitudes, nos encontramos con que ni somos como antes, ni nos es dado preveer lo que seremos».

Y en este mismo artículo se copian las bases primeras de una sociedad (Sociedad de Folklore Vasco-navarro) que deseaban constituir, en aquella lejana fecha, para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares⁴.

La creación de la Sociedad de Eusko-Folklore en 1921 supuso una nueva orientación y una nueva perspectiva respecto a la etapa anterior representada en el ámbito de Vasconia por folkloristas como Trueba, Vinson, Araquistain, Arana, Wester, Cerquand, Iturralde y Suit, Baraibar, etc. que habían recogido en unos casos y recreado literariamente las más de las veces estas tradiciones vascas y los temas mitológicos en ellas contenidos.

Aunque Barandiarán seguirá utilizando el término *folklore* en su acepción originaria de *saber popular*, su obra se va a ir encuadrando más propiamente dentro de la ciencia etnográfica. La diferencia entre el folklorista romántico y el etnógrafo consistiría en que aquél aislaba los hechos de sus contextos y los idealizaba en aras de una narración literaria, mientras que el etnógrafo ha de situar los datos tomados de la tradición popular en parámetros temáticos; ha de

⁴ «El Folk-lore» in *Euskal Erria*. Tomo X. San Sebastián, 1884, pp. 415-416.

encontrar las relaciones de fondo de los hechos investigados sistemáticamente y ofrecer un cuadro general en su contexto cultural. En este sentido podemos hablar de una ruptura metodológica con relación al folklore romántico.

Esta Sociedad de Eusko Folklore, asentada en el Seminario Conciliar de Vitoria donde a la sazón era Barandiarán profesor, se propuso un programa de acción con tres objetivos:

Primero: La recogida sistemática y el registro de los hechos referentes a la vida popular vasca mediante encuestas de campo, programadas en campañas anuales. Para posibilitar esta labor, aquellos primeros colaboradores contaron con cuestionarios elaborados por Barandiarán.

Segundo: Los datos etnográficos así obtenidos, se irán acumulando en el Archivo del Laboratorio de Eusko Folklore donde serán ordenados y clasificados.

Reseñando el plan que se había trazado escribía Barandiarán en 1921: «...una sistemática recopilación de hechos ha de preceder a las generalizaciones científicas y al estudio comparado de los materiales»⁵.

Tercero: La difusión de los resultados de las investigaciones. Para ello se dotó de dos publicaciones periódicas, de características distintas: *Eusko Folklore. Materiales y Cuestionarios* y *Anuario de Eusko Folklore*.

La primera de estas publicaciones conocida por su modestia como «Hojas de Eusko Folklore» era una publicación mensual de 8 páginas, de carácter instrumental. En cada número se ofrecían *materiales* recogidos en campo y *cuestionarios* en los que se recababa del lector datos o hechos relacionados con los temas propuestos.

Pocos entendieron por aquél entonces que aquellas humildes «Hojas de Eusko Folklore» iban a constituir con el tiempo el más importante corpus de materiales relativos al universo mental de las poblaciones vascas asentadas en los modos de vida tradicionales de pastoreo, agrícola y artesanal. Esta publicación periódica, gracias al tesón de Barandiarán, perduró, con sus inevitables interrupciones, hasta el año 1975 y su colección completa consta de 207 números. En ella los materiales recogidos en campo se presentan clasificados por grupos temáticos: creencias respecto a la tierra, al mundo subterráneo, a los genios que la habitan; leyendas y mitos de montañas y bosques; creencias sobre monumentos prehistóricos e iglesias cristianas; genios de figura humana, lamias, brujas; así como una colección de 72 cuentos populares con sus variantes.

Este gran caudal de información rigurosa y contrastada fue la base documental para la elaboración de las sucesivas obras de síntesis que Barandiarán publicó posteriormente sobre mitología vasca.

⁵ José Miguel de BARANDIARAN. «Nuestro empeño» in *Anuario de la Sociedad Eusko Folklore*. Tomo I. Vitoria, 1921, pp. 3-4.

Su prolongada investigación de estas tradiciones acumuladas y retenidas en la mente popular vasca se ha plasmado en una obra que, en su conjunto, es monumental e irrepetible⁶.

Sin duda alguna es una de las contribuciones más importantes que desde el área de Vasconia se ha realizado a la etnología europea, tal como se afirmó en el homenaje que la *Société de Mythologie Française* le rindió en Bayona el año 1987 con motivo del II. Congrès International de Mythologie.

Por su parte en el Anuario se irán publicando los resultados de los trabajos de campo llevados a cabo mediante campañas temáticas anuales: Calendario popular y fiestas del ciclo anual; ritos relacionados con la muerte; la religión del pueblo; establecimientos humanos; establecimientos pastoriles; modos de vida.

El análisis de los primeros Anuarios indica la existencia de un plan orientado a la investigación sistemática del entramado cultural. Barandiarán veía esperanzado aquel movimiento que él mismo había promovido y organizado y el año 1924 señalaba: «...no se hará esperar el día en que reunido un considerable caudal de hechos concernientes a la vida popular, nos hallemos capacitados no sólo para abordar los problemas de nuestra actualidad cultural, sino también para elevar la ciencia etnológica vasca sobre bases firmes e incommovibles»⁷.

Recientemente, el entre nosotros conocido antropólogo e historiador de la religión popular William A. Christian, ha mencionado con estas palabras aquel trabajo:

«Las encuestas del *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore* de los años 20 son ahora una fuente imprescindible para historiadores y antropólogos»⁸.

En torno a la Sociedad de Eusko Folklore y a su Laboratorio de Etnología se formó en el período de la preguerra un grupo de etnógrafos vascos entre los que cabe citar a Manuel de Lekuona por su aportación y estudios en torno a la literatura oral, Eulogio Gorostiaga, Juan Arin Dorronsoro, Adriano Lizarralde y el joven Julio Caro Baroja que se inició en los estudios etnográficos siguiendo las indicaciones de Barandiarán.

Desde sus inicios la Sociedad de Eusko Folklore entabló relaciones e intercambios con instituciones homólogas tanto españolas como europeas y americanas recibiendo publicaciones especializadas en la investigación y en los

⁶ Cfr. Ander MANTEROLA. «Don José Miguel y su aportación a la antropología» in *Surge*. Vol. 50. Núm. 533, pp. 127-138.

⁷ José Miguel de BARANDIARAN. «Trabajos de la Sociedad de "Eusko-Folklore" en el año de 1924» in *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*. Vitoria, Eusko Ikaskuntza, 1924, p. 6.

⁸ Cfr. William A. CHRISTIAN Jr. Reseña a la obra de Ermitas de Bizkaia de Gurutzi ARREGI, in *Revista Internacional de los Estudios Vascos*. Tomo XXXVI. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1991, pp. 171-172.

estudios del folklore. Esta apertura a las corrientes que nutrían la etnología europea es un aspecto digno de señalarse: si el programa de Eusko Folklore estaba centrado en la investigación de la cultura de la comunidad vasca, no es menos cierto que la metodología empleada seguía las pautas de las instituciones etnográficas más sobresalientes en aquellos años.

En 1922 W. Schmidt ofreció a Barandiarán la corresponsalía en España de la importante revista *Anthropos* que dirigía en Viena y por su invitación acudió al año siguiente a la Semana Internacional de Etnología Religiosa en Tilburg (Holanda) con una ponencia sobre *La religion des anciens basques*. Paralelamente en 1923, a invitación del prehistoriador Henri Breuil asistió en París a un curso de cinco meses en el Institut de Paleontologie Humaine y al año siguiente a otro impartido por el mismo Breuil y por Le Roy. Mantuvo también durante este tiempo una permanente relación con otros dos eminentes prehistoriadores de la época: Hugo Obermaier, Catedrático de la Universidad Complutense, y Pere Bosch Gimpera que por aquellas fechas trabajaba en el Institut d'Estudis Catalans.

Por estos años es aceptado como miembro de la *Société d'Ethnographie* de París, de *Folklore Society* de Londres y del *Forschungs Institut fur Kultur-morphologie* de Frankfurt. Asimismo es nombrado correspondiente de la *Real Academia de La Lengua Española* por sus aportaciones de léxico popular recogidas en las áreas castellano-parlantes de Vasconia y es designado patrono del Museo Etnológico Nacional de Madrid. En 1933, en la reunión celebrada en Basilea, el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnográficas le nombró miembro de su Comisión Permanente, cargo que ostentará hasta 1953.

La progresión de esta tarea investigativa en el campo de la etnografía culmina con la publicación en 1934 de un cuestionario general. Para su elaboración Barandiarán tuvo en cuenta materiales de encuesta utilizados en varios países europeos, Suiza y Francia principalmente. Este extenso cuestionario que recogía la globalidad de los aspectos que conforman una cultura popular iba a ser el instrumento para un nuevo proyecto: la elaboración de monografías etnográficas que describieran la vida popular de comunidades locales en las diversas regiones de Vasconia.

1947. IKUSKA. INSTITUT BASQUE DE RECHERCHES

La labor de aquella escuela etnográfica asentada y sus nuevos proyectos se vieron bruscamente interrumpidos a causa de la guerra civil de 1936 que obligó a su director a tomar el camino del exilio. Pero esta adversa circunstancia no interrumpió su trabajo personal; en pleno exilio emprende la redacción de monografías etnográficas que recogieran la vida popular de varias poblaciones del lado francés, en Vasconia septentrional.

De esta época son sus estudios sobre las localidades de Dohoztiri, Heleta, Huarte Mixe, y Liginaga. Algunos años más tarde publicará Barandiarán una

extensa monografía (542 pp.) sobre Sara, población en la que residió durante gran parte de su exilio. La elaboración de estas monografías señalan un nuevo rumbo en la metodología etnográfica de Barandiarán. Refiriéndose a ellas dirá Caro Baroja años más tarde que tales monografías «se adelantan en medio siglo a los estudios de Antropología social sobre pequeñas comunidades, tan en boga hoy en día»⁹.

Para posibilitar este proyecto creó en Sara (Pirineos Atlánticos) en 1947 una nueva sociedad llamada *Ikuska* que editó un boletín del mismo nombre entre los años 1946-1951. Aquí se publicaron algunas de sus monografías anteriormente mencionadas. Continuó asimismo con la segunda serie de *Eusko Folklore. Documents et Questionnaires*. Fundó la Société Internationale des Etudes Basques así como la revista *Eusko Jakintza*, de las que fue presidente y director.

Durante estos años de exilio participó en numerosos Congresos y Conferencias en Londres, París y Bruselas. Estos encuentros le ofrecieron la oportunidad de entablar contactos, con B. Malinowski, Vallois, Rivière, A. Van Gennep, Maertens, A. Varagnac, Leroi-Gourchan, entre otros. Colaboró activamente con el *Musée des Arts et Traditions Populaires* de París para el *Atlas folklorique de la France*.

A la vuelta del exilio, en 1953, Barandiarán creó en San Sebastián al amparo de la Sociedad de Ciencias Aranzadi un Seminario de Etnología y promovió nuevos planes de investigación sobre los modos de vida tradicionales (pastoreo, vida marítima y pesquera), reemprendiendo la publicación del *Anuario de Eusko Folklore* interrumpida desde 1936 y la tercera serie de los pliegos de *Eusko Folklore. Materiales y Cuestionarios*. Este período de los años sesenta verá surgir en el País Vasco un nutrido grupo de etnógrafos que siguiendo las pautas metodológicas de Barandiarán han contribuido notablemente al registro y documentación de la vida popular vasca: Ugartechea, Lopez de Guereñu, Goñi, Garmendia Larrañaga, Satrustegi, Juan San Martín, Nicolás Alzola Guerediaga y otros más, se iniciaron en sus labores etnográficas gracias al impulso y a las orientaciones de Barandiarán en el Seminario de Etnología de la Sociedad de Ciencias Aranzadi.

1970. CREACIÓN DE LOS GRUPOS ETNIKER DEDICADOS A LA ELABORACIÓN DEL ATLAS ETNOGRÁFICO DE VASCONIA

El año 1968, en el I. Congreso Nacional de Artes y Tradiciones Populares en Zaragoza, Barandiarán presentó un nuevo proyecto en la comunicación titulada: *Bosquejo de un Atlas Etnográfico del Pueblo Vasco*. En esta

⁹ Cfr. Julio CARO BAROJA. «D. José Miguel de Barandiarán. antropólogo» in José Miguel Barandiarán-eri-Omenaldia. Oñati 4-11-79. Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos, p. 22.

comunicación, tras realizar un inventario de las aportaciones etnográficas realizadas hasta entonces en el área vasca, aporta un balance crítico señalando los vacíos y deficiencias más importantes en este campo.

Resaltó el hecho de que existieran en el País Vasco amplias zonas cuya vida popular no haya sido estudiada sistemáticamente por ningún etnógrafo y subrayó la *urgencia de acometer* una labor sistemática que recoja todos los aspectos de la vida cultural tradicional, así como aquéllos pertinentes a la transición cultural que se está operando, dado que el maquinismo y los sistemas de comunicación modernos están haciendo desaparecer los modos de existencia anteriores.

Respondiendo a este *nuevo planteamiento* Barandiarán creó en los inicios de la década de los setenta, grupos de investigación etnográfica que reciben el nombre de ETNIKER, término en lengua vasca que quiere decir investigación etnográfica. El primero de estos grupos se inició en Navarra como complemento a la Catedra de Etnología que Barandiarán regentó en la Universidad de Navarra entre 1963 y 1980. Posteriormente se crearon grupos Etniker en el resto de territorios de Vasconia; federados reciben el nombre de Grupos Etniker de Euskalerría.

El instrumento básico para la investigación de campo es la *Guía para una encuesta etnográfica* que redactó de nuevo Barandiarán en 1969 siguiendo las pautas que la Conferencia Internacional de Etnología Europea formuló el año 1965. Cada colaborador de Etniker tiene como objetivo la elaboración de una monografía que dé a conocer la vida de un municipio o de un núcleo de población en todos los elementos de su cultura. Cada grupo regional ha funcionado en su territorio de manera autónoma. El año 1987 los Grupos ETNIKER dirigidos por Barandiarán pasaron a una nueva estrategia y para ello diseñaron campañas anuales de investigación temática, sin dejar de lado las monografías locales.

La elaboración de un Atlas Etnográfico de Vasconia, ha sido el proyecto sostenido por D. José Miguel de Barandiarán durante la última etapa. En los años postreros de su vida, le faltaban pocos días para cumplir 101 años, en Noviembre de 1989, tuvimos sus discípulos la gran alegría de entregarle impreso el primer volumen del Atlas. Fue para él una de las grandes satisfacciones que tuvo en los últimos años, el ver que cerca de ochenta colaboradores estaban trabajando en aquella obra emprendida por él en fechas ya lejanas. Nos dijo muy emocionado «Moriré contentísimo, porque veo que las cosas que nosotros iniciamos ya se están haciendo...».

Hay autores que tratan de encuadrar toda la obra tanto arqueológica como etnográfica de Barandiarán dentro de los presupuestos de la Escuela Histórica Cultural de Viena. Este encuadramiento en una única escuela, a los que hemos sido sus discípulos, entre ellos a Julio Caro Baroja, nos parece reductivo. Evidentemente la labor investigativa de Barandiarán del período de entre-guerras

coincide con cierto florecimiento de la Escuela Histórico-Cultural de Viena, sobre todo en los medios intelectuales católicos. No es por ello de extrañar que existiera una positiva influencia de aquellos postulados sobre Barandiarán a la hora de encuadrar algunos hechos culturales. Barandiarán mismo conoció la pretensión de un autor (Jesús Azcona) de encadenarle de por vida a aquella escuela y tuvo oportunidad de apostillar tales afirmaciones en un artículo que publicó en la revista *Ohitura* (Vitoria) el año 1987. Dada la importancia de la valoración que el mismo Barandiarán hace de su trayectoria investigativa recurriré a este texto:

«De los modos de enjuiciar los hechos y de los métodos que han sido propuestos (evolucionismo, método histórico-cultural, funcionalismo, estructuralismo) sólo utilicé, en mis escasos ensayos interpretativos, aquellas normas que parecían más razonables en mi caso. En mis lecciones y conferencias los expliqué en más de una ocasión. He aquí lo que decía D. Julio Caro Baroja acerca de su primer encuentro conmigo el año 1931: "Barandiarán nos daba ideas claras y exactas sobre el método histórico-cultural, sobre las recientísimas investigaciones de Malinowski (funcionalista), sobre la idea de Dios entre los primitivos, acerca del pensamiento de Durkein o de Wundt". (*Los Barojas*. Ed. Taurus. Madrid, 1972).

En efecto, realicé ligeras incursiones en el campo de los métodos generales que han estado en boga en varias etapas de nuestra larga carrera e incluso publiqué, a ruego de varios de mis colegas, un bosquejo del método histórico-cultural en la segunda parte de mi *Breve historia del hombre primitivo*. (*Anuario de Eusko Folklore*, 1931). Pero mis investigaciones iban basadas en los criterios de 1913 que he apuntado arriba (Se refiere en este caso a las orientaciones que recibiera de Wundt).

Hay, sin embargo, quien se empeña con insistencia, en este tomo de *Ohitura* y en otras publicaciones anteriores, en encuadrar mis trabajos en la escuela histórico-cultural. Así, en el primer trabajo de este tomo, Jesús Azcona, después de señalar que en 1937 hubo quien trató de probar la inoperancia heurística de los criterios y los presupuestos apriorísticos que conforman los elementos fundamentales del método histórico-cultural y que Caro Baroja declaró también era escaso el valor heurístico de dicho método, dice lo siguiente: «Son muy pocos quienes parecen haberse enterado de esto en este nuestro País. Barandiarán continúa y sus numerosos discípulos continúan con el programa que trazara en el curso académico en el Seminario de Vitoria en 1918». Precisamente aquel programa no estaba inspirado en el método histórico cultural. Mi lección inaugural de aquel curso académico era una breve reseña de los descubrimientos prehistóricos realizados hasta entonces en la diócesis de Vitoria. Nada tenía que ver con la «Escuela Histórica de Viena» o con el método histórico cultural. Yo no tuve ningún contacto con los representantes de dicha escuela hasta el año 1921, y no me enteré suficientemente de dicho método hasta el año 1922 en que asistí a unas lecciones de F. Graebner en Colonia.

Azcona da a entender que mi discurso o «programa» de prehistoria vasca del año 1918 estaba inspirado en los criterios del método histórico cultural que yo no había conocido hasta cuatro años más tarde. No lo vio así el mundialmente célebre prehistoriador H. Breuil que me escribió una carta (que está publicada en mi biografía) en la que elogiaba mi discurso. Así como Breuil, que más tarde fue maestro mío en *College de France* en París, aprobaron mi método y mis trabajos Obermaier, Bosch-Gimpera, Leroi-Gourham y otros arqueólogos que no eran de la Escuela histórico-cultural.

En otro lugar del mismo trabajo, Azcona señala como mi «tesis» lo siguiente: «Los descubrimientos arqueológicos y los materiales etnográficos de nuestros días

(...) permiten reconocer en el pueblo vasco varios entramados culturales, de los cuales algunos se formaron o se desarrollaron en los Pirineos Occidentales en épocas anteriores al Cristianismo». Es esto lo que copia Azcona. Pero yo, ateniéndome al criterio de que las obras humanas no nos son adecuadamente inteligibles si no las vivimos, escribía, a continuación de las palabras arriba copiadas, estas otras: «Numerosos son los problemas que plantea la Prehistoria vasca. Es ésta una ciencia que se halla en los primeros estadios de su formación. Con todo, hemos propuesto nuestras soluciones. Muchas de ellas tienen desde luego un valor puramente provisional e hipotético». Con esto, lo que Azcona señala como mi «tesis» quedaba profundamente abemolado. Aquí, como en todo conjunto orgánico, hay que atender al principio metodológico de que para enjuiciar el texto se debe tener presente el contexto; pero Azcona, en este caso, ha olvidado tal principio o criterio.»

Angel Aguirre en su obra *Antropología cultural en España*, además de considerar a Barandiarán formado en el difusionismo de la Escuela Histórico-Cultural de Viena, llega a afirmar que su obra está consagrada «al estudio de la diferencialidad racial, histórica y cultural del pueblo vasco». Barandiarán también conoció esta atribución de intencionalidad política a su obra y a matizar esta impropia afirmación dedicó una parte del discurso que pronunció en la universidad Complutense en el acto de su investidura Doctor «Honoris Causa»:

«Ha habido antropólogo que ha escrito un libro sobre la antropología en España, que ha dicho que nuestras investigaciones marginan lo que en Vasconia hay de influencia foránea (lo indoeuropeo, por ejemplo) y que nos hemos consagrado “al estudio de la diferencialidad racial, histórica y cultural del pueblo vasco”. En nuestra actuación cree descubrir un designio político. Si este buen amigo hubiese leído nuestras publicaciones hubiera podido ver que nuestro objeto ha sido conocer la cultura popular, fuese diferente o fuese común con lo indoeuropeo, con lo cantábrico, con lo castellano o con lo gallego. No siendo nuestra intención hacer estudios comparativos, sino describir objetivamente la vida popular, teníamos que investigar y registrar los elementos de la cultura vasca. Sin embargo, en nuestras publicaciones etnográficas aparece con frecuencia señalado que muchas ideas, hechos, objetos, costumbres, relatos, creencias y mitos de nuestro pueblo figuran también en viejas culturas indoeuropeas y de otros pueblos.

Apuntaremos seguidamente algunos de estos casos: El cuento vasco del cazador que mató un dragón que tenía amedrentada a la población de su entorno, y del campesino que, viendo muerto al monstruo, le cortó la cabeza y, declarando que él había matado el dragón, la presentó al rey de aquella región, es igual que un relato de los indígenas de Nuevas Hébridas. La leyenda de la mitología romana referente a las relaciones de Numa y de la ninfa Egeria, se repite en el mito de la *lamia* de *Laizundi* en Mondragón (Guipúzcoa).

La leyenda de *Polifemo*, de la que nos da noticia la *Odisea* de Homero, aparece localizada en varias cavernas y en el dolmen de Saadar (Cegama) según los relatos vascos, en los que se llama *Torto* o *Tartalo* el personaje que en la *Odisea* es *Polifemo*.

Así como van al cabo de San Vicente (Portugal) todas las noches los muertos de la Lusitania en lúgubre procesión, según creencias de aquel país, también van y giran los muertos alrededor de la ermita de San Miguel de *Ereñusarre*, situada en la región de Guernica (Vizcaya).

[...]

En cuanto a la marginación de lo indoeuropeo que me atribuye el mencionado etnólogo teorizante, yo le invitaría a éste a que lea lo que el célebre novelista Pío

Baroja escribió en la revista *Ahora* de Madrid, el 28 de Octubre de 1934, asegurando que eran numerosos los préstamos indoeuropeos que yo había descubierto en la cultura popular vasca y señalado en mis publicaciones.

[...]

Si nuestras investigaciones andaban tan sólo tras lo «diferencial» o lo original que hubiese en el pueblo vasco, no hubiéramos señalado en nuestras publicaciones hechos y noticias como los que acabamos de apuntar. Lo totalmente original es generalmente imposible hallar en las etnias. Hace ya 75 años que aprendimos aquello de F. Brunetière: que la originalidad de una cultura o de un elemento cultural no consiste en que un pueblo haya creado algo totalmente nuevo o inédito, pues esto no se da generalmente, sino en imprimir a cosas comunes un rasgo peculiar. También aprendimos, al mismo tiempo, que es aplicable a la etnografía aquello de que no basta analizar las olas para explicar las mareas [...].»

La actual etnografía vasca continuadora de la labor de Barandiarán, se encuadra con toda legitimidad dentro del estudio de un patrimonio cultural, patrimonio del cual puede beneficiarse cualquier persona que pertenezca o no al grupo cultural vasco. Por otra parte, sobre esta base se podrán relajar posteriores estudios comparativos, como exige la etnología.

Para finalizar esta comunicación diré que la obra escrita de Barandiarán comprende cerca de 500 títulos entre memorias de investigaciones arqueológicas, memorias de encuestas etnográficas, artículos, conferencias, monografías y síntesis que han sido editadas en 22 volúmenes.

Como genuino investigador su interés principal ha sido dar a conocer continuamente los resultados de sus investigaciones. Esta es la característica principal de su producción en la que el registro fiel de los datos y sus recopilaciones sistemáticas preceden a los trabajos de síntesis. Entre sus publicaciones de carácter etnográfico cabe destacar aquella ingente documentación sobre la mente popular vasca que fue apareciendo en las hojas de *Eusko Folklore - Materiales y Cuestionarios* desde 1921 hasta 1975 y a la que hemos aludido antes; así como sus obras de síntesis *Mitología vasca* (1960) y *Diccionario de Mitología Vasca* (1971). También mencionaré su estudio sobre los ritos funerarios en el área vasca que figura como introducción a su obra *Estelas Funerarias del País Vasco* y sus monografías populares entre las que he de destacar el *Bosquejo Etnográfico de Sara* (1960-1967). En el plano académico su trabajo científico fue coronado por los Doctorados «Honoris Causa» que le otorgaron las Universidades del País Vasco (1978), Deusto (1986) y Complutense (1987) así como la Facultad de Teología de Vitoria (1981).

Una cosa poco valorada en la labor etnográfica de Barandiarán ha sido su capacidad organizativa para la creación de grupos de trabajo. En torno a su figura y a su magisterio ha girado gran parte de la producción etnográfica que se ha realizado en Vasconia durante setenta años. Los discípulos de esta última

etapa hemos recibido su legado y su proyecto y trataremos de culminar la elaboración del *Atlas Etnográfico de Vasconia*, proyecto que él maduró prácticamente durante toda su vida y lo impulsó desde un fundado conocimiento tanto de la cultura vasca, como de la metodología etnográfica.

LA TRADICIÓN ORAL. UN ENSAYO SOBRE LA CONFUSIÓN ENTRE TEXTOS Y PROCESOS

Honorio M. Velasco

U.N.E.D. Madrid

Hemos dado en llamar «tradición oral» a un amplio y heterogéneo conjunto de textos que reciben diversas denominaciones genéricas tales como refranes, cuentos, adivinanzas, leyendas, chistes, coplas, romances, etc. etc. y a la vez al proceso de transmisión por el que tales textos, pero también todo un cúmulo de información variada se configuran como mensajes entre individuos de diferentes generaciones. En principio nos sorprende esta curiosa confusión entre los textos y el proceso de transmisión, entre los mensajes y el modo (canal como son transmitidos).

Una confusión entre el mensaje y el canal, si se adoptan los viejos factores desglosados por Jakobson, que parecen sin embargo privilegiar a éste sobre aquél por un lado y por el otro permite vislumbrar que el desglose de los factores del evento de comunicación (Hymes) no deja de ser relativamente vano, pues aunque quedan desfigurados otros factores, aparentemente los interlocutores, el contexto de situación, el tema, cabe pensar que el término «tradición oral» incluye un modalidad de relación social, algún tipo de contextos y un conjunto preferente de temas.

Habría que reconocer sin embargo de entrada una doble simplificación. Por un lado parecen haberse dado primacía a la oralidad en unos modos de comunicación que de hecho suelen ser más complejos. Por el otro, se ha dado primacía a la relación intergeneracional, en un proceso en el que no puede negarse la existencia de intensas relaciones entre individuos que pertenecen a la misma generación.

Se ha dado por supuesto que la oralidad marca un modo de comunicación que exige relaciones directas, cara a cara. Y que se contraponen al más reconocido modo histórico, el de la comunicación a través de documentos «o de monumentos». Y no podría negarse que en esta contraposición, en este contraste, hay una distribución diferencial de cargas de valoración. Parece haberse otorgado mayor fiabilidad, mayor estabilidad a la información transmitida por documentos, mientras que se sobreentiende que la oralidad es inestable, deformadora. La oralidad ha quedado como propia de sociedades y grupos «tradicionales», los documentos, sin embargo, propios de sociedades «modernas». Tradicionales y modernas se emplean aquí con la intención de subrayar una diferente apreciación del tiempo. Cuando se dan ambas en una misma sociedad, se encuentran jerarquizadas. La transmisión por documentos es el modo formal, institucionalizado, normativo, mientras que la oralidad es el modo informal, marginal,

negociable. Lo que parece implicar que las relaciones cara a cara permiten o tal vez obligan a considerar la información menos objetivamente, con mayor susceptibilidad de ser manipulada, modificada por los interlocutores. Como si el documento, por el hecho de estabilizar, fijar, el mensaje en el tiempo lo hiciera menos manipulable. Pero no hay razón para otorgar exclusivamente la intención de historiar a aquellos que transmiten a través de documentos. La tradición oral puede conllevar igualmente intenciones, incluyendo entre ellas la de estabilizar el mensaje en el tiempo. En cierto modo, incluso llega a percibirse una cierta contradicción en que el modo de comunicación en principio más inestable, la oralidad, sea prevalente en sociedades que al definirse como tradicionales parecen por el contrario más preocupadas por fijar la continuidad del pasado en el presente, mientras que sea el modo de comunicación más estable, el de los documentos, el prevalente en las sociedades modernas que parecen más preocupadas por experimentar con el futuro desde el presente.

Este es sólo un aspecto, aunque clásico, de la cuestión. El otro es que la oralidad simplifica una comunicación compleja que a todas luces se implica en una relación directa. La comunicación cara a cara no es sólo, por decirlo gráficamente «de boca en boca». No es toda comunicación oral, ni tampoco toda comunicación verbal. Hay tonos, timbres, modulaciones, y también gestos, miradas, imagen corporal, etc.. Y además la oralidad puede no ser más que un medio inserto entre otros muchos. Algunos de los géneros de la llamada tradición oral son en realidad y por utilizar un término actual, multimedia e incluyen representaciones visuales, auditivas, e incluso gustativas y olfativas. Pero sería muy laborioso aún proponer un análisis global que recogiera este carácter multimedia.

Tal vez resulte paradójico concluir que la simplificación de la comunicación por relación directa a la oralidad, se debe más bien a su consideración como texto, una consideración proyectada desde el otro modo, el de los documentos. La tradición oral ha recibido un tratamiento inadecuado, más característico del tratamiento de documentos, demasiado «literario» seguramente y tal vez también demasiado «histórico» (utilizo aquí el término «historico» en un sentido clásico). Esto explica en parte que se haya hecho de la tradición oral colecciones, catálogos de unidades. Precisamente la perspectiva del proceso permite devolver al texto de la tradición oral la frescura perdida, la condición del mensaje en un contexto en el que los interlocutores lo emplean para comunicarse, es decir, para convencer, divertir, para disimular, para injurias, etc.

Entre los numerosos matices que quedarían por mencionar habría que aludir al menos a uno más importante, víctima también de la simplificación. No todo lo que se transmite por tradición y conlleva una relación directa es texto. Una nada desdeñable parte de la transmisión tradicional son comportamientos, técnicas, habilidades... Los textos son si acaso instrumentales para que llegue a ser efectiva esa tradición de comportamientos, otras veces no son ni siquiera eso o al menos no llegan a configurarse como «textos».

El otro aspecto de simplificación es el derivado de la primacía de la transmisión de una generación a otra. La tradición como relación intergeneraciones supone ser un proceso unidireccional. Discurre de viejos a jóvenes, de adultos a niños. (Implica un sentido de orientación temporal pero también un sentido de la velocidad en la sucesión de los tiempos — o también una percepción temporal de las variaciones—). Es unidireccional y continuo ininterrumpido — y se entiende que también invariable. Parece haber otorgado el rol de locutor (o emisor) a los de la generación más vieja y el de la audiencia a la más joven. Y sobre todo supone la no alternancia de esos roles en tiempo inmediato, sino en tiempo diferido, es decir, cuando tras los que una vez fueron audiencia haya advenido una nueva generación que a su vez ocupará ese rol. Sólo una nueva generación otorga a quien fue audiencia la capacidad de ser locutor (antes hay que engendrarla). Así vista, la tradición oral consiste y demanda fundamentalmente un ser locutor. El proceso subraya así el papel del transmisor. Y parece esperarse «irónicamente respecto a lo que antes se apuntaba» una cierta fidelidad en la ejecución del rol de locutor por parte de quien antes fue audiencia. Fidelidad respecto al locutor de quien recibió el mensaje que se proyecta en fidelidad hacia el mensaje mismo. Aquí el proceso está contaminado por el texto. El mensaje llega a aparecer más relevante que los individuos mismos que contribuyen a su transmisión. La continuidad del proceso parece depender de ello. Y así aparece cargado de valor. Propiamente el mensaje no pertenece a quien lo emite, ni quien lo recibe debe apropiarse de él. O al menos quien lo recibe, recibe con él también la norma de transmitirlo fielmente sin modificaciones.

Pero no toda comunicación tiene lugar en el marco de relaciones intergeneracionales. Una ingente cantidad de información se produce implicando relaciones entre individuos de la misma generación. Muchos mensajes discurren de boca en boca entre individuos contemporáneos. Un proceso, para el que suele preferirse el término «popularización» concepto decididamente sugerente que alude a una amplia difusión y también a la fácil aceptación de un mensaje. De forma similar al contraste entre la transmisión por documentos y por tradición oral antes aludida, cuando se contraponen estos dos procesos, el que involucra una relación intergeneraciones y el que involucra una relación entre coetáneos, se produce una distribución diferencial de valor y una cierta jerarquización entre ellos. Al que involucra relación inter-generaciones se le atribuye mayor trascendencia, son mensajes de contenidos más relevantes y el valor verdad está contrastado por el propio proceso, es decir, por la continuidad en y sobre el tiempo. Al que involucra relaciones entre coetáneos se le adjudican contenidos más fútiles, menos trascendentes, es decir, más informalidad y el valor verdad es menos firme. El mensaje es más inestable y la reproducción menos fiel.

Una diferencia marcada entre uno y otro es la aludida posibilidad de alternancia de roles. En el proceso de tradición la alternancia no es inmediata, en el de la popularización sí. Locutor y audiencia son roles permutables, intercambiables. Subrayando además que si lo son tan fácilmente no es para

reproducir el mismo mensaje obviamente, sino para intercambiar mensajes procedentes de ellos mismos o de otros. La pertenencia del mensaje es más manifiesta. Incluso el locutor compromete el desempeño del rol en cada acto de comunicación. Las informaciones pueden ser contrastables de forma relativamente inmediata. Y se popularizan más aquellas que en igualdad de trascendencia o relevancia del contenido sean más reproducidas, es decir, haya más coincidencia en la enmarañada red de intercambio de información. Intervienen naturalmente muchos factores, pero interesa aquí marcar el contraste con el proceso de tradición.

Pese al contraste ambos procesos (el de tradición y el de popularización) están coimplicados. (Como también lo están el de la transmisión por documentos y la oralidad). Podría aludir para mostrarlo a la significación primaria de un género de la tradición oral que estimuló mis primeros estudios, el refrán. Refrán — que no proverbio — es un término que tiene varios significados y parece haber condensado ambos procesos. «Refrán» es un mensaje que todo el mundo «refrenda». Por utilizar definiciones tradicionales es, por consiguiente, «voz del pueblo». Pero también como ya marcaron las más antiguas colecciones es «lo que dicen los viejos», la voz de la experiencia. Se sugiere que una frase se constituye en refrán cuando es repetida por mucha gente. Una repetición que salta sobre el tiempo y que llega a ser parte de la transmisión de información de viejos a jóvenes. Es discutible, pero se puede pensar que esta condensación de procesos que muestra un refrán puede ser generalizable al resto de géneros de la tradición oral.

Como ambos procesos parecen entenderse jerarquizados podría asumirse que uno absorbe componentes del otro, es decir, que aquello que está ampliamente popularizado puede llegar a ser más susceptible de ser transmitido a las generaciones sucesivas. Lo que implica también que la tradición es esperablemente acumulativa, pero selectiva, pues parece ir recogiendo y conformando nuevos mensajes que se consolidan en una generación para pasar a ser corriente de tradición inter-generaciones. Tales nuevos mensajes, los aportados por una generación, se benefician sin embargo del carácter global de continuidad en el tiempo que la tradición otorga a sus contenidos.

Por descontado que hay que aceptar que no toda tradición viene de antiguo. Está tan internalizado el concepto transgeneracional de tradición que casi resulta sorprendente que haya tradiciones que se están gestando o que acaban de gestarse. Se dice que la producción de refranes acabó hace algunos siglos, tal vez en la ilustración. Una afirmación razonable, pero probablemente incierta a la vista por ejemplo de la colección de A. de Linage titulada «Refranero popular financiero y comercial» o de las colecciones de dichos divulgados entre los jugadores de golf o de los que siguen aún produciéndose en el mundillo taurino. Ejemplos no obstante pálidos, ante el continuo impacto de los medios publicitarios, cuyos profesionales más relevantes se tienen como «creativos» y su gloria es haber popularizado tanto sus mensajes que lleguen a ser tradiciones.

Las vicisitudes de los géneros de la tradición oral son muy diversas. La llamada ralentización de la producción de géneros como los cuentos de encantamiento, las leyendas, los romances, el teatro popular aunque se reconociera como tal, no debiera implicar que todo el espectro de géneros de la tradición oral han corrido la misma suerte. El caso de la copla y de los chistes en continua creación y recreación lo desmiente. En todo caso plantear la cuestión no es inútil. Si se toman los géneros narrativos como modalidades del discurso histórico resalta por un lado su carácter fragmentario y sobre todo una indefinible localización temporal —que indudablemente remite al pasado, pero que no permite extraer fáciles conclusiones acerca de la fecha de creación—. Esa indefinible localización temporal, tan peculiar de los géneros de la tradición oral constituye una piedra de escándalo para la historia documentada, porque curiosamente el proceso de tradición parece proporcionar a los textos un halo de profundidad temporal, pero sin registrar explícitamente el tiempo en el que fueron producidos, de modo que discurren en presente, con la apariencia de haberlo hecho igual en tiempo pasados. El efecto tradición parece consistir en buena medida en estar reproduciendo durante siglos un texto que nació viejo, es decir, que nunca fue actual, sino que siempre tuvo la misma profundidad temporal.

En el análisis clásico de la tradición oral —que era predominantemente textual, si es que llegaba a ser análisis— se ponía de manifiesto cómo la peculiaridad del proceso conformaba el texto. Es decir, las características formales de los textos de la tradición oral se explicaban por el proceso al que estaban sometidos. El argumento aproximadamente enunciaba que el proceso de tradición iba labrando poco a poco los textos y lo hacía de manera que los convertía en característicos. Así se notaba que un texto pertenecía a la tradición oral por la simplicidad, por la factura, por el contenido, por los arcaísmos, por la brevedad, por la rima, por las repeticiones y paralelismos, etc. Se dice que los folkloristas de finales y primeros de siglo tenían como entretenimiento de proporcionarse unos a otros coplas compuestas por ellos mismos para ver cómo en las respectivas futuras colecciones pasaban como coplas de tradición oral y recriminales luego su incapacidad en distinguir lo verdaderamente tradicional de lo que no lo era. Les perdía la ambición coleccionista.

El entretenimiento citado, sin embargo, es revelador de problemas metodológicos que por otra parte son comunes a antropólogos y a historiadores, cuyos datos son la base de sus aportaciones científicas, y cuyos recursos metodológicos además de fundamentar sus pretensiones teóricas deben eliminar cualquier sombra de sospecha. No es tanto que lo que hace tradicional a un texto sean sus rasgos formales, sino el grupo social que lo utiliza como mensaje. Y desde esta perspectiva en realidad habría que invertir el planteamiento de modo que destaquen qué rasgos textuales permiten el proceso.

Cuando se analizan los textos en contraste con el resto de elementos que componen un discurso se percibe claramente que tales textos se comportan de

un modo especial. Muchos géneros de la tradición oral (refranes, chistes, cuentos, coplas, y otros) no son estrictamente discursos integrados en discursos diferentes proferidos en contextos diferentes. La tradición indica además que pueden ser integrados en discursos de gentes muy posteriores en el tiempo a aquellas que se supone los formaron o empezaron a utilizarlos. Aunque a lo más los hablantes —y no siempre— sólo recuerdan al utilizarlos a aquellos de quienes los recibieron y no tanto a aquellos que los forjaron. Habrá que reconocer por otro lado que muchos de ellos son contingentes, es decir, que el discurso bien podría haberse hecho sin incluirlos en él. Pero de hecho se comportan como un stock de materiales, de distinto volumen según los hablantes y según los grupos a los que pertenezcan, que sirve para construir discursos. La virtud de estos textos es que habiendo sido enunciados como discurso original en un momento determinado no se hayan esfumado como se esfuma la mayor parte de la corriente de discurso de la mayoría de los hablantes, sino que al menos en fragmento pueden ser recuperados, reiteradamente recuperados en algunos casos, y una vez proferidos, se entienda que han sido introducidos en una especie de dominio colectivo, de modo que cualquiera que los oyó y los recuerde pueda a su vez utilizarlos, no como suyos —pues reconocido así en realidad otorgan valor a su propio discurso— sino como singularmente recibidos. Son elementos del discurso recursivos, recursos más que discursos. Por emplear la analogía literaria se comportan como « citas », citas sin autor, al alcance de todos. En todo caso, en los actos de comunicación el discurso es de quien lo pronuncia y se encuentra comprometido con él.

La posibilidad que estos textos tienen de ir de discurso en discurso, de contexto en contexto es su valor primario. No sólo se repiten, se conservan. Estos textos liberados de sus contextos originarios, pueden acceder con propiedad y por norma a otros. Están constituidos en realidad como modelos. Vinculados originariamente a acontecimientos incidentales han sido elevados a la categoría de modelos, y habiendo sido simplemente segmentos de un discurso han quedado relativamente cerrados, flexiblemente forjados, dispuestos para ser usados en otro momento, en otro tiempo, por otras personas. Presumiblemente ocurre así porque las gentes reconocen que los acontecimientos son recurrentes, que los esquemas de los diferentes contextos son análogos, o tal vez porque los propios modelos, los textos, les ayudan a interpretarlos con recurrentes, como análogos. Si se acepta esta hipótesis entonces se reduciría la aparente distancia que hay entre aquellos géneros de la tradición oral más complejos que son propiamente discursos completos, cerrados en sí mismos, como los cantos épicos, el teatro popular en sus diversas formas, los relatos legendarios de los ritos de iniciación, etc. y aquellos otros más simples, también más breves, (como el refrán, etc.) cuya impresión de ser fragmentos de un discurso es muchas veces incuestionable. Unos y otros estarían pues ordenados como modelos con los que abordar e interpretar acontecimientos colectivos o más particulares, acontecimientos más relevantes o más intrascendentes.

Tal posibilidad de ser usados en distintos contextos e integrados en distintos discursos es correlativa a la posibilidad de desempeñar los dos roles del evento de comunicación, el de locutor y el de audiencia, incluida la posibilidad o necesidad de que para ocupar el rol de locutor antes hay que haber sido audiencia. Entonces podrá parecer más claro que no sólo los rasgos formales del texto, sino los rasgos temáticos, de estructura o contextuales aparezcan como una especie de mnemotecnia. La rima, el ritmo, la aliteración, el hiperbaton, la redundancia... el carácter extraordinario o sorprendente de lo que se relata, los contrastes binarios, las sanciones para quienes no ejecuten una performance correcta, etc. etc. Todo contribuye a memorizar un texto y a asumir las normas para su reproducción. Es todo lo que puede permitir que quien fue audiencia pueda ser inmediata o posteriormente locutor. La tradición exige todo un laborioso pero eficaz trabajo de la memoria.

El proceso de tradición es masivamente un proceso de reproducción cultural. Las técnicas de la memoria están bien desarrolladas en él. El proceso es posible gracias a ellas y es por eso que los textos llevan su sello.

El concepto de reproducción puede suponer a veces una extrema fijeza del texto, pero otras no tanto. Un texto del que se exija una reproducción fija lleva muchas salvaguardas. Entre ellas principalmente la sanción de ineficacia, como en el caso de aquellas fórmulas rituales que se consideran ineficaces por no haber sido reproducidas literalmente. Cabe incluso que la categoría de sagrado se aplique a textos que la audiencia deba tratar de recibir en su integridad y el locutor de reproducir con extrema fidelidad. E incluso la forma escrita de un texto puede no ser más que una salvaguarda para su reproducción oral fiel.

El proceso depende de un especial control de la transmisión. Cuando a la reproducción se la califica de reproducción cultural, es decir, cuando tras los actos de comunicación hay relaciones entre generaciones, el proceso y el concepto de reproducción parecen adquirir cierta transcendencia. No sólo porque se ha de controlar una transmisión diferida en el tiempo, sino porque podrían hallarse comprometidas informaciones consideradas relevantes para la perpetuación de un grupo social. No es tanto que los textos estén investidos de autoridad, es más que las relaciones de autoridad son el trans fondo social de los textos. Sirve esto para comprender que los locutores suelen situarse en posiciones sociales más elevadas que la audiencia y que por tanto ambos roles sean asimétricos, es decir, no permutables. El valor de los textos no está en ellos mismos, sino en las relaciones sociales que implican. Las características de los textos quedan finalmente como evidencias de un proceso, el proceso de tradición, cuya continuidad, que es tanto como su entidad como proceso, es posible gracias a ellas.

Exagerar esta perspectiva, sin embargo, puede llevar a una concepción automática del proceso, a concebirle como si tuviera lugar de una forma necesaria, como si los individuos al modo sociobiológico no fueran más que

elementos a su servicio. Tal vez esto sea lo mismo que hipostasiar la cultura y la sociedad. Cuando la tradición se hipostasía, toma cuerpo el tiempo y curiosamente el tiempo que se corporaliza es el tiempo pasado, porque se supone que es la forma de mostrar la continuidad del proceso, es decir, la forma de controlar el futuro, de hacer el futuro menos incierto.

Al disolver esta hipóstasis, se ve cómo el proceso consiste en relaciones sociales, en actos de comunicación en los que intervienen individuos con sus intereses y que ponen en juego estrategias determinadas.

El insistir en que el proceso se basa en la alternancia y permutación de roles, en que los mismos individuos desempeñen en unas ocasiones el rol de audiencia y en otras el de locutor, no implica negar que todo tipo de textos permita una fácil e inmediata alternancia de roles. Los géneros de la tradición oral podrían ser vistos entonces como modalidades en la posibilidad de alternancia del rol. Una posibilidad que es alta en los llamados géneros conversacionales (refranes, adivinanzas, chistes, etc.) y que puede llegar a ser enormemente limitada en aquellos géneros para los que se exige un esforzado y tal vez largo aprendizaje (lenguaje ritual sagrado, teatro, épica, algunos tipos de cantares, danza, etc.). A veces en el propio contexto de situación se ponen en marcha mecanismos de retroalimentación que pueden llegar a limitar la posibilidad de que un mal contador de cuentos o de chistes pueda seguir desempeñando indefinidamente ese rol.

En cierto modo el énfasis en la consideración del proceso como una tradición lleva a subrayar la prioridad en el tiempo del desempeño del rol de audiencia sobre el de locutor, y también a subrayar la primacía en términos sociales del rol de locutor sobre el rol de audiencia. Es decir, comprender el proceso como una tradición. Pero no es cuestión ahora de fijar el perfil psicológico de los implicados en un proceso de tradición oral, sino de reseñar en el sentido antes aludido una multitud de rasgos formales, estructurales o de contenido de los textos precisamente como formas culturales de codificar la memoria.

Las colecciones que fueron la actividad más prominente de los viejos folkloristas, son primero y antes que nada el resultado del continuo esfuerzo de aquellos que se especializan en el desempeño del rol de locutor. Y la muestra más palmaria de que fueron previamente una audiencia atenta. Son el más evidente resultado de la memoria. En realidad los folkloristas no hicieron más que imitar a sus informantes mejor dotados. Algunos incluso han reconocido que sus colecciones proceden en germen de cuadernos manuscritos de determinadas personas que se los cedieron generosamente. Cuadernos que es posible que formaran parte de una herencia familiar.

Es casi una ironía que la función que los viejos folkloristas trataron de cumplir con sus colecciones en un tiempo en el que se temía por la pérdida de las tradiciones fuera el facilitar con ellas el desempeño del rol de locutor. Publicaron los textos, pero esclerotizaron memorias vivas.

Además al hacer sus colecciones sumaron indiscriminadamente con la idea de definir lo que creyeron era un sujeto colectivo —el alma española, por ejemplo— lo que en vivo eran tradiciones diferenciadas, particularizadas. Las tradiciones tienen en las comunidades diferentes niveles de generalidad. No me estoy refiriendo ahora a versiones distintas de unos mismos temas, que por otra parte también son muestra de la existencia de tradiciones diferenciadas, sino a la desigual distribución en una comunidad comunicativa de los diversos textos. Es posible que un texto en un ritual religioso, por ejemplo, los gozos al santo, tenga una sola tradición, pero otros muchos textos como romances, coplas, cuentos, refranes, adivinanzas, etc. no suelen ser tan generales, sino sujetos a tradiciones varias. Cuando se sortea esa vieja estrategia metodológica del informante bien informado que llevaba a tomarle como representante único de todo un grupo, o incluso de toda una comunidad, y se dirige la investigación al colectivo como tal intentando hacer un balance exhaustivo de su conocimiento y de su uso de la tradición oral lo que se encuentra es que tal conocimiento y tal uso es variable. En consecuencia los textos recopilados por un investigador son sólo sumables artificialmente. El grado de implantación o si se quiere de popularidad de un determinado texto es algo a establecer empíricamente. La memoria es generalmente fragmentaria, consta de recuerdos y de olvidos. Es, como antes se indicaba, acumulativa, pero selectiva. Lo que es atribuible no sólo a la memoria individual, sino también a una entidad más difícil de construir, la memoria colectiva. Con demasiada simplicidad se sustentaba la idea de una memoria colectiva en la existencia presupuesta de una comunidad, pero en la misma medida que las investigaciones han tenido que proporcionar argumentos para definir a las comunidades, del mismo modo deberían haber tratado de esclarecer su funcionamiento como memoria colectiva. En muchas investigaciones, al utilizar los textos meramente como expresiones de cosmovisión y no como elementos en actos concretos de comunicación, se estaba proporcionado precisamente la coartada para seguir dando entidad a los colectivos.

Una vez que se constata la existencia de tradiciones con distintos niveles de generalidad, las comunidades no aparecen necesariamente como todos compactos, casi-organismos, sino como una variable red de intercambios de información y comunicación entre diversas líneas de tradición. Tal vez la imagen de una comunidad como un todo orgánico haya privilegiado la transmisión intergeneraciones, olvidando las múltiples relaciones entre coetáneos que, sin embargo, ayudan a comprenderla mejor como una red de intercambios. Una red que puede parecer enmarañada, pero que también es de trascendental importancia para la tradición.

La existencia de tradiciones particularizadas no sólo se basa en la presumible diversidad de experiencias en el seno de cualquier grupo, por muy homogéneo que éste parezca, sino que además es un requisito para la propia circulación de los textos. En el caso de las adivinanzas, de los chistes y de los otros géneros de la tradición oral se percibe muy claramente que si en una co-

munidad hubiera una única tradición, de forma que todos los individuos conocieran los textos, no tendrían sentido, —si se me permite la expresión—, «no tendrían gracia». No tiene porqué parecer sorprendente. Se suponía que los textos de la tradición oral eran globalmente conocidos en una comunidad comunicativa, pero precisamente algunos textos pierden sentido si son demasiado conocidos. Para poder seguir contando chistes se necesita un amplia red de intercambio entre diversas tradiciones, o una poderosa imaginación para renovar los textos o, tal vez, un tiempo para que se pierda la memoria de los que ya se contaron y puedan volver a repetirse. Pero también textos de un nivel máximo de generalidad, si son excesivamente repetidos, pueden llegar a desgastarse. El desgaste de los textos obliga a renovarlos. Las colecciones de los folkloristas pueden haber dado la impresión de un uso permanente, continuado de los textos en ellas contenidos, pero ciertamente hay en ellas mucha palabra muerta, mucho cadáver verbal.

En la vida social hay muchos actos de comunicación en los que a veces está implicada la comunidad como conjunto y otras muchas sólo lo están grandes o pequeños grupos sociales y es posible que la coincidencia en ese tipo de discurso que llamamos tradición oral contribuya a definir y consolidar a los propios grupos implicados. Postular la existencia de tradiciones con diferente nivel de generalidad en el seno de una comunidad tiene que ver con la fluidez misma de la comunicación, que aún resulta más clara cuando se marca que el acceso a contexto se rige por normas que evalúan tanto la especificidad como al oportunidad. Tiene que ver por tanto con la existencia de roles a quienes se les atribuyen actividades específicas y también con roles a quienes se les exige actuaciones correctas. Es obvio que hay textos que están restringidos a contextos muy específicos, por ejemplo no tendría sentido estar profiriendo conjuros y ensalmos en todo momento. Pero tampoco tiene sentido estar diciendo refranes — y es el tipo de textos más frecuente— a diestro y siniestro como muy bien caricaturizó Cervantes. El refrán es especialmente sensible a la oportunidad. Se requieren refranes apropiados para las ocasiones. Y aún así no demasiados. La audiencia de los textos de tradición oral no sólo memoriza textos, para poder ejercitar luego el rol de locutor ha de aprender también las normas para usarlos. La fluidez de la comunicación depende de ello. A veces la imagen de la tradición que se infiere de las colecciones de textos es la de un conjunto de aprendices de textos que los reproducen mecánicamente y sin sentido. Una imagen que se parece demasiado al viejo estilo escolar en el que los maestros obligaban a sus discípulos a repetir sin desmayo interminables retahilas de frases. La semejanza puede resultar sugestiva, pero seguramente lo es más por la reducción que supone el tratamiento institucionalizado de la tradición, incluyendo en tal tratamiento la intención de homogenizar y controlar tradiciones diversas hasta hacerlas una sola.

No todo en la tradición oral se reproduce porque sí, ni siquiera por el sagrado deber de hacer tradición. Quienes desempeñan el rol de audiencia y de

locutor han de obtener algo por ello. Qué es lo que se obtenga es algo muy variable, pero en todo caso no es que la tradición sea una enorme responsabilidad que cae sobre los hombros de una generación y que deba tratar de trasladar tan pesada carga a otra. Si, como se dice, la tradición es una herencia, un tesoro, habrá que admitir que hay que vivir con ella. Además, un conjunto de especialistas parecen haber intentado vivir de ella. Un contador de cuentos, un recitador de romances, un cantador de coplas necesitaba y necesita algo más que memoria para retener a una audiencia en torno a él. Capaces de hacer recreaciones personales a partir de bloques narrativos relativamente inalterables, buscaban y buscan entretener, divertir, conmover, sorprender, alertar, ..., e incluso justificar, hacer comprender, enseñar... aun cuando para lograrlo tuvieran que añadir referencias de ambientes concretos, introducir nuevos personajes, modificar otros, suavizar o exagerar acciones, redefinir los finales, etc. Leyendas, cuentos y romances tenían que tener patentes claves de verosimilitud y someterse a criterios de plausibilidad. Unos mismos hechos legendarios debían y deben ser transformados según la audiencia a quien se contara. Los cuentos tenían y tienen que ser modificados para que aquellos personajes cuyas acciones pudieran ser consideradas perversas por una audiencia determinada sufrieran el castigo adecuado. Al fin y al cabo un especialista de la tradición oral que forma en torno a sí un grupo social relativamente fugaz debe ser lo suficientemente hábil como para que ese grupo no sólo considere que para serlo es bastante una acción comunicativa, sino también que le haya sido mostrado algo de lo que comparten quienes lo integran.

La riqueza de la tradición oral da para haber hecho especialistas a muchos, pero sobre todo pone a disposición de cualquiera un variado muestrario de recursos para emplear en diversas situaciones. Finalmente cualquiera puede manipular un refrán, un chiste, una adivinanza o incluso una copla. La apropiación de la tradición oral no es sólo cosa de especialistas. Cualquiera puede modificarla a conveniencia. Unos por censura, otros por imaginación, otros más por simple juego. Los distintos niveles de generalidad en este sentido importan mucho. El poder también se ejerce en la manipulación de la tradición oral, controlando la transmisión y reproducción pública de los textos más generales, expulsando a la marginalidad de lo clandestino aquellas versiones que pudieran cuestionarlo. Pero moviéndose a través de la red informal de intercambios de información también la tradición oral puede convertirse en una forma de protesta, en una forma de rebeldía, capaz de ironizar con el sentido común o de banalizar con humos lo más transcendente. Chistes, coplas, refranes, romances, etc. puede llegar a convertirse en una historia alternativa. En la ya vieja relación de proximidad y lejanía que la tradición oral ha mantenido con la basada en documentos hay incontables ejemplos de este juego continuo de apropiaciones y rebeldías.

En los textos de niveles más particulares pueden apreciarse otras formas sutiles de manipulación. Los refranes, por ejemplo, son propicios para el uso social de la metáfora, de modo que incluso dejando intacto el texto pueden dirigirse

los términos o relaciones metafóricas a conveniencia del locutor. Un refrán como «A cada cerdo le llega su sanmartín» puede tomar como blanco de su saeta cualquiera de las posiciones de la escala social. El uso de un refrán hace adoptar a quien lo emplea un tono familiar, o un cierto tono de autoridad, de conocimiento... El valor verdad que se le supone a un refrán puede ser capitalizado por alguien para tratar de convencer, para hacer que el discurso en el que se inserta sea aceptado.

El análisis de las adivinanzas muestra otros matices en la comprensión de las repercusiones que tienen el uso de los textos orales. Las adivinanzas son un juego inocente que sin embargo llevan a quienes las aceptan y no saben resolverlas a una situación de dependencia. Sólo rompiendo el juego podría liberarse de ella o sólo pronunciando la frase ritual «me rindo», lo que evidencia un reconocimiento de inferioridad. Las adivinanzas tiene la apariencia de un pequeño juego de poder.

En fin, entretener el tiempo, disfrutar de un pequeño poder, convencer o justificar, ironizar o defenderse, enseñar, recriminar, hacerse admirar, inducir sentimientos... o simplemente, comunicarse, tratar de integrarse en un grupo de convivencia, formar lazos de amistad, extender las redes sociales pueden ser buenos motivos. La tradición oral es un instrumento de mediación en la vida social. No es por tanto algo meramente expresivo, accidental, sino que en la medida en que la vida social se constituye por comunicación, lo hace igualmente por medio de la tradición oral.

Entendida como estrategias de los actores para tratar las situaciones por medio de intercambio de información y moviéndose por objetivos a corto plazo es como acaba siendo posible el proceso de reproducción, la continuidad en y sobre el tiempo.

Si la tradición es un largo y trascendente proceso, no consiste menos en innumerables y concretos actos de comunicación, actos ejecutivos e interpretativos cuya repetición es posible, pero cuya continuidad es admirablemente frágil e incierta. Depende de que aquellos que intervienen en tales actos encuentren por medio de ellos cumplidos sus intereses, alcanzados sus insignificantes y tal vez mezquinos objetivos. Hay una permanente tensión entre la supuesta necesidad de perpetuar un proceso que viene de antiguo y la evidente contingencia de que actores concretos desempeñen sus papeles de locutor y audiencia según les conviene. Tal vez por eso sea necesario generar una ideología, un discurso de justificación y legitimación que convierta el proceso de la tradición oral en un imperativo. Posiblemente no es algo estrictamente necesario, pero es comprensible que se haga.

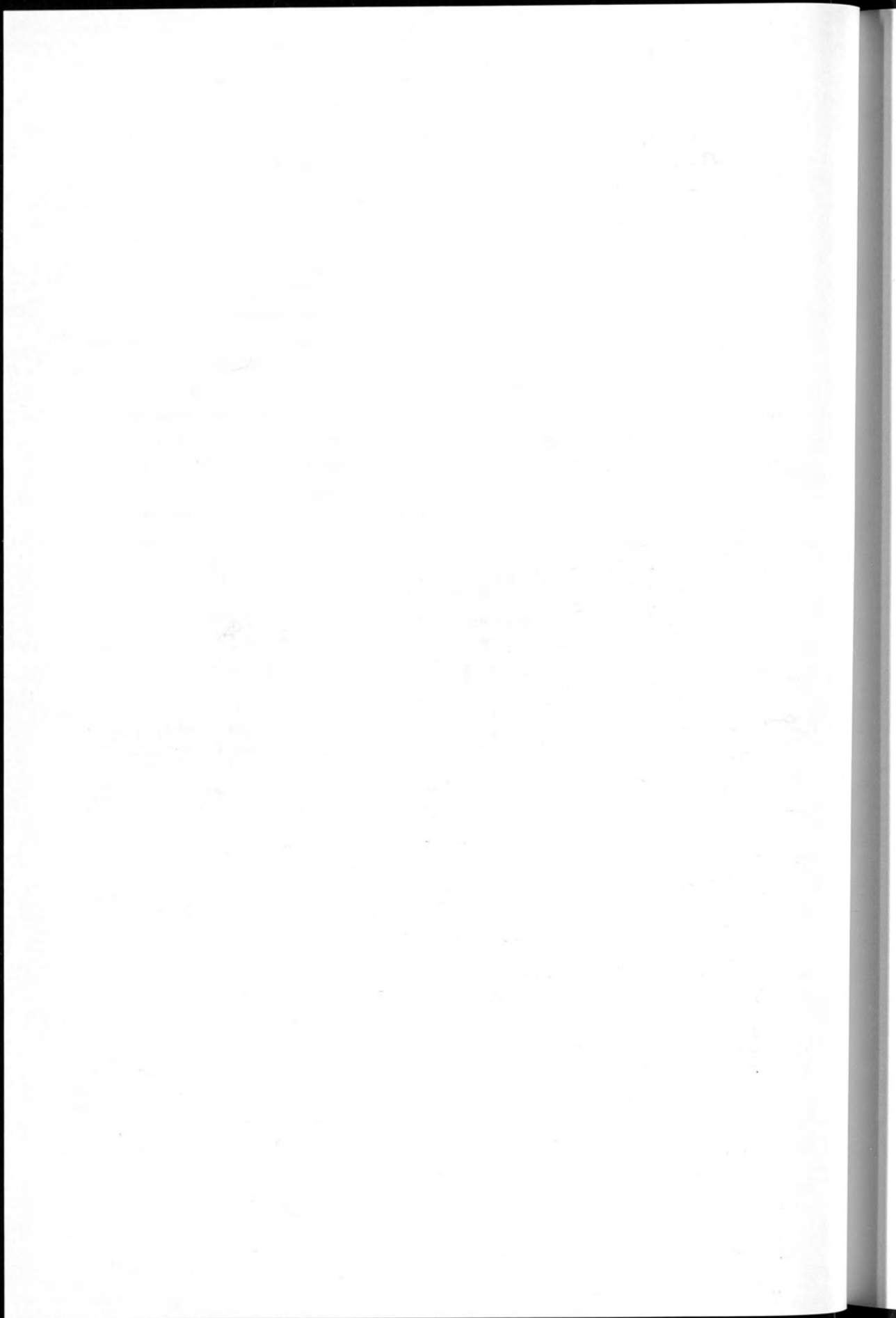
Un aspecto de esa ideología suele ser presentado bajo la forma de veneración por el texto. La exigencia de aprendizajes memorísticos y de reproducciones fieles de los textos bajo el pretexto de fórmulas inalterables, precisamente por haber resistido el paso de los tiempos y sobre todo, como solía ser aducido por

los folkloristas románticos, por pertenecer a un sujeto colectivo, una lengua, una nación, un pueblo. El desplazamiento de una memoria colectiva a un sujeto colectivo es una de las claves de la revitalización de la tradición oral en el seno del movimiento del *Volkskunde* que representa entre otros los hermanos Grimm. Un desplazamiento que aún tiene su reflejo en las recreaciones de identidades colectivas. El fenómeno de la apropiación de la memoria colectiva no tiene porqué ser característico de las sociedades modernas. Hay numerosas razones para creer que puede darse del mismo modo en las sociedades tradicionales. Sólo es pertinente aquí mencionar uno de los modos de esa apropiación, el que consiste en dar cuerpo con ella a un sujeto colectivo, identificado como pueblo o nación. Y al que parecen haber contribuido de forma eminente los recopiladores de tradiciones orales. La apropiación de la memoria colectiva que ha consistido en su prototipificación, en su homogeneización literaria, en su normalización, en la reducción de versiones, en la inutilización de los recuerdos fragmentarios, en la selección de textos, en la intencionada confusión entre lo anónimo y lo popular, ha tenido como consecuencia la transformación de una red de intercambios de información en una comunidad, la reducción de tradiciones diferenciadas a una sola y general tradición, la subordinación de los actos de comunicación de los individuos al más trascendente fin de la reproducción cultural. El resultado, que en realidad era un presupuesto, fue la configuración como imagen de un sujeto colectivo, el pueblo, con sus distintas denominaciones lingüísticas y nacionales. Se sumaban así, claro está, a la construcción política de las naciones modernas.

Seguramente les debemos a ellos el interés por la tradición oral, pero también la confusión entre texto y proceso que aún descubrimos en el término.

BIBLIOGRAFIA

- P. BOYER, *Tradition as Thruth and Communication. A congnitive description of traditional discourse*. Cambridge. Cambridge University Press, 1990.
- G. COCCHIARA, *Storia del Folklore en Europa*. Turín, Einaudi. 1952.
- E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 1987. (Orig. 1983)
- D. Hymes and Gumperz, J.J. (ed.) *The ethnography of communication. American Anthropologist*, vol. 66. n. 6 part. 2 1964.
- J. LOHISSE, *La communication tribale*. París, Ed. Universitaires, 1974.
- P. SEITEL, Saying haya Sayings: Two categories of Proverb Use. En J.D. Sapir and J.C. Crocker (eds.) *The social use of metaphor. Essays on the anthropology of rhetoric*. University os Pennsylvania Press, 1977, pp. 75-99.
- J. VANSINA, *La tradición oral*. Barcelona, Ed. Labor, 1966.
- H.M. VELASCO. *El folklore y sus paradojas*. Reis, n. 49. Enero-marzo 1990, pp. 123-144.



SOBRE LAS DEFINICIONES DE FOLKLORE: VIEJOS CONDICIONAMIENTOS Y NUEVOS ENFOQUES

Luis Díaz Viana

Universidad de Salamanca

1. EL TÉRMINO FOLKLORE

La palabra folklore ha sido frecuentemente relacionada, dentro del ámbito hispánico, con el conocimiento de la música tradicional que, hoy, ha pasado a convertirse en una de las materias de estudio de la etnomusicología. De ahí la identificación que, a menudo, se produce entre uno y otro término así como entre quienes se dedican a recopilar y estudiar ese tipo de música.

Sin embargo, la disciplina del folklore, en el marco de la antropología actual, no se reduce sólo a al recopilación y clasificación de los materiales producidos dentro de la llamada cultura popular, sino que tiene por principal objeto de estudio el funcionamiento del código creativo y los procesos de transmisión de esa tradición cultural en conexión con la cultura como un todo.

Suele atribuirse al coleccionista y estudioso de antigüedades William John Thoms el haber promovido el uso del vocablo folklore en vez de la perífrasis, antes empleada, de «antigüedades populares». En realidad, ya el alemán Johann Gottfried Herder había utilizado el concepto de «canción popular» en sentido parecido dentro de un trabajo publicado con Goethe en 1773: *Von Deutscher Art und Kunst*.

En 1812, los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm se valdrían del término *Volkskunde* para referirse a las versiones de narrativa oral recogidas por ellos. Es en 1846 cuando Thoms propone, en una carta publicada en la revista inglesa *Athenaeum*, la implantación de la palabra folklore. Como consecuencia de la aceptación obtenida por este vocablo y del interés suscitado por las materias a que aludía, se funda en 1878—en Londres— la «Folklore Society».

El hecho de que, desde entonces, la palabra folklore haya servido para designar acierto tipo de manifestaciones culturales no significa que, con anterioridad y con distintos nombres, no existiera una continuada corriente de interés por la tradición que llamamos popular. Lo que sí puede deducirse es que la rápida incorporación de un término arcaizante o foráneo en los diversos países europeos tiene mucho que ver con la ambigüedad e imprecisión que el concepto de arte y cultura populares había llegado a tener en Occidente. También con la necesidad de colocar una etiqueta identificativa sobre una serie de creaciones que escapaban al modelo convencional de cultura manejado por las clases dominantes.

2. FOLKLORE Y CULTURA

La historia cultural de Occidente está en gran parte marcada por las relaciones entre la cultura de la élite y esa otra cultura tradicional o popular. El afán de distinguir ambas tradiciones que caracterizaría a «Los cultos» de las últimas centurias no se ha manifestado con la misma fuerza ni de igual manera en todas las épocas.

La relación entre lo culto y lo popular ha ido variando en Europa a lo largo del tiempo, de modo que, en algunos momentos, lo popular era despreciado e incluso prohibido por lo que podía tener de superstición o barbarie, y en otros, como sucedió durante el Renacimiento o el Romanticismo, se miraba hacia la cultura del pueblo en cuanto a fuente de saber y motivo de inspiración.

Es lo que Peter Burke definió, al referirse a la reacción estética de algunos intelectuales del XIX, como «el descubrimiento del pueblo» (1981, 3-22). Según muestra el mismo autor, historiar la interpenetración de las diversas vías de creación y transmisión de la cultura constituye una forma eficaz de completar nuestro conocimiento sobre el conjunto de la realidad cultural europea. Como señala Burke, matizando la división clásica de Redfield en *Great tradition* y *Little Tradition*, convendría tener en cuenta —para explicar el caso europeo— la existencia de, al menos, una cultura intermedia que él (aplicando un término de Dwight Macdonald) denomina *Chap-book Culture* o cultura de los «semi-educados» (1981, 63).

Por otra parte, la actitud de la élite hacia la cultura popular en nuestro ámbito se asemeja, también a la historia de una mala conciencia: casi perseguida a lo largo de amplios períodos, ha sido en ciertas etapas mitificada y exaltada hasta la utopía. En este fenómeno ha jugado un papel importante la constante preocupación por parte del poder en controlar, manipular y asimilar aquellas expresiones de una corriente cultural que se obstinaba en quedar al margen de su influencia.

Es por ello que, como ha apuntado ya Honorio M. Velasco, la historia del folklore en nuestro país — y en tantos otros — posee más atractivo e interés en su dimensión de historia social que «en cuanto a historia de la ciencia» (1990, 123-124).

3. CONDICIONAMIENTOS DEL FOLKLORE

Desde el instante en que el término y el concepto de folklore aparecen «oficialmente», con la pretensión de instituirse en ciencia de lo popular, esta disciplina se va a ver condicionada por una serie de aspectos que, hasta hoy, han venido determinando el confusionismo existente en este campo y lo que podríamos llamar «mala fortuna» del folklore en lo que atañe a su reconocimiento académico.

Resulta sorprendente, por un lado, que una ciencia tan joven haya envejecido tan pronto y actualmente sea considerada por muchos como algo ya superado,

como una disciplina curiosa y extravagante cuyos planteamientos teóricos apenas evolucionaron tras su aparición. Por otro lado, asombra igualmente que una rama de la antropología que fue saludada con entusiasmo por intelectuales de prestigio haya quedado tan desligada de ella en gran parte de los países europeos hasta verse sumida en cierto desprestigio científico.

Tal ocurrió en España, aunque no en naciones como Finlandia o Rusia, donde el folklore fue cultivado por escuelas relacionadas con la filología y la lingüística que alcanzarían el reconocimiento académico internacional. El porqué la suerte del folklore ha sido tan dispar en unos y otros lugares, o las razones de que en América en general — y en U.S.A en particular — haya conseguido mejor reputación que en Europa, constituyen en sí un tema de análisis y estudio que fue certeramente apuntado por William Bascom (1981) y Américo Paredes (1978).

Que el folklore, actualmente, se encuentre en un terreno de todos y de nadie, siendo visto con cierto recelo desde las disciplinas científicas más consolidadas, prodría explicarse por las siguientes causas:

a) La excesiva amplitud del tema estudiado.

b) La falta de reflexión teórica por parte de muchos de los que hoy se siguen llamando folkloristas.

c) El carácter amateur y la carencia de formación académica de la mayoría de ellos.

d) La importancia de los movimientos de revitalización dentro de lo que, en la actualidad, se conoce como folklore en detrimento de una línea de investigación bien fundamentada.

Todo ello viene siendo favorecido por la propia ambigüedad del término folklore, que designa tanto a lo estudiado como a la disciplina que se ocupa de estudiar esas manifestaciones tenidas por folklóricas. Folklore es, a un tiempo, el hecho folklórico derivado del saber popular y la ciencia dedicada al conocimiento de ese saber. De la misma manera, se nos presentan como folkloristas quienes recopilan y estudian las producciones populares, pero también quienes ejecutan o revitalizan ese folklore.

Quizá por este motivo suceda que, en bastantes lugares, quienes han pretendido estudiar alguno de los aspectos de la cultura popular — al margen del «folklore de acción» tan propenso a las manipulaciones — acostumbren a eludir la utilización del término folklore para definir su quehacer.

Así ha ocurrido, en el mundo hispánico, con los estudiosos de la literatura popular o, en el anglosajón, con los antropólogos más inclinados a este campo. Algunos de ellos, como William Bascom, juzgaron conveniente acuñar una nueva denominación para precisar su objeto de estudio, de modo que la parcela del folklore que a dicho autor le interesaba estudiar pasó a ser denominado *verbal art* (1955, 245-252).

4. FOLKLORE Y ETNOLOGÍA

Las ideas sobre el saber o cultura popular en Occidente casi siempre han estado marcadas por la exclusión: equivale a popular aquello que no es culto, así que bajo la denominación de folklore fueron siendo agrupadas aquellas producciones que quedaban fuera del marco de la «Gran Cultura» o «Gran Tradición».

En este sentido, la creaciones populares eran y son consideradas por muchos como arte menor o de rango inferior, aunque por pintorescas puedan resultar curiosas o apreciables. De esta manera, se veían colocada no sólo al margen de la historia oficial del arte y de la cultura, sino fuera de la propia historia en sí, en una especie de plano intemporal.

Sin embargo, y a pesar de que ello ha sucedido amenudo, la cultura popular no debe ser entendida como algo inamovible en el tiempo ni homogéneo en el espacio. Si bien no coincide con la historia convencional de los moviminetos estáticos, posee en Europa una biografía particular por sus etapas y corrientes artísticas, así como una serie de variaciones y peculiaridades que responden a los diversos lugares y áreas.

Durante siglos, la cultura popular ha sido la «otra cultura» o, más claramente aún, la cultura de los «otros» que estaban aquí. En la última centuria — y en virtud de los esquemas evolucionistas— esa división tácita trascendería a ciertos planteamientos teóricos y metodológicos: mientras la etnología iba a ocuparse de los «primitivos de afuera» situados en exóticos territorios coloniales, el folklore habría de interesarse — como ya se ha dicho — por los «salvajes de adentro o de la puerta de al lado».

Así, la etnología y el folklore recorrerían caminos cada vez más divergentes en sus enfoques y fines. En lo que se refiere a su metodología, la etnología tendería, mediante un trabajo de campo continuado, a la descripción más o menos global de comunidades; el folklore, por el contrario, a la recopilación y clasificación de determinados materiales —por lo general de interés artístico— que serán recogidos de una forma descontextualizada.

La etnología, progresivamente aligerada de sus iniciales premisas evolucionistas y comparativistas, devendrá en la antropología que hoy conocemos. El folklore, salvo en las excepciones que comentaremos luego, se enquistará en planteamientos difusionistas o, simplemente, de exaltación de lo local. En ese folklore vinculado a los regionalismos y nacionalismos que con tanta fuerza y perseverancia ha proliferado dentro de nuestras fronteras.

La táctica catastrofista de anteponer la urgencia de la recogida de materiales —supuestamente en trance de desaparición— a cualquier reflexión teórica o metodológica ha justificado que los folkloristas se dedicaran por lo común, al mero coleccionismo, desdeñando el análisis e interpretación de lo que recopilaban.

En suma el folklore se iría desligando irremediabilmente de la historia, a pesar de haber nacido como una suerte de disciplina auxiliar o complementaria de aquélla, en la medida que su objeto, compuesto de *survivals* del pasado, parecía pertenecer a un «no tiempo», a una edad dorada anterior a los períodos históricos conocidos. La misma historia del folklore, en cuanto a disciplina, se alejaría de la tradición antropológica al permanecer —en general— dentro de los planteamientos teóricos que habían alumbrado su resurgimiento durante el siglo XIX.

El carácter no profesional de muchos de sus practicantes —más fanáticos de lo propia que verdaderos estudiosos— propiciaría una cierta desconfianza por parte de ellos hacia todo debate teórico, de manera que la mayoría de los folkloristas se refugiarán en la supuesta veracidad del dato, rehuyendo la posibilidad de su conexión con otros problemas.

El coleccionismo puro y duro, junto al folklore «de acción», que se basa en el rescate y revitalización de la tradición, se darán —combinados— dentro de la actividad de algunos folkloristas que recogen materiales tradicionales para recrearlos después frente a un público.

Desde un punto de vista político-social, la representación folklórica o el folklore como espectáculo, siempre ha contado con mayor apoyo y más patronos que la recolección de tradiciones, de modo que la dedicación recopiladora es, en muchos de estos folkloristas, una estrategia que garantiza la autenticidad de sus productos y, al tiempo, les confiere una especie de aureola intelectual. Sin embargo, recopilar canciones o danzas (hoy mediante magnetófonos o vídeos) no constituye, en su opinión, una actividad que requiera particular preparación académica.

Con todo, y como bien ha señalado Alan Dundes, los folkloristas que —al menos en Europa— no acostumbran a hacer referencia al *folk* del que extraen sus materiales, han demostrado —en muchos casos— mayor habilidad que otros estudiosos en la identificación y clasificación de esas producciones. Para Dundes, identificación e interpretación constituyen los dos pasos básicos de la investigación folklórica, habiendo destacado más los folkloristas especializados en el primero de ellos, es decir, en la búsqueda de similitudes, que en el segundo, consistente en la delimitación de las diferencias (1965, 130-132).

5. ¿CULTURA POPULAR O CULTURA TRADICIONAL?

Como vemos, todavía en la actualidad, el concepto de folklore se encuentra fuertemente condicionado por algunas de las circunstancias que determinaron su aparición. En la medida que el folklore surgió como una reacción cultural y estética en favor de la tradición — y en frente del progreso—, sigue siendo considerado por muchos autores no sólo como un vínculo entre pasado y presente, sino como la supervivencia del ayer en el hoy. Lo que parece indudable es que

la continuidad entre ambos dentro de la tradición popular ha funcionado de distinta manera que dentro de la tradición entendida como «cultura».

De otro lado, en cuanto a alegoría de la tradición contrapuesta a la del progreso, el folklore se ha visto identificado con la cultura oral —frente a la escrita— y con el mundo rural —frente al urbano—. No ha de sorprendernos que esto sucediera, ya que cuando los eruditos decimonónicos descubren el interés de la cultura transmitida por el pueblo la mayor parte de ese pueblo se hallaba integrado por campesinos.

Además, será precisamente la literatura uno de los aspectos de esa cultura que los intelectuales europeos primeramente descubran y aprecien, de modo que pronto quedarán fascinados por el fenómeno de la oralidad literaria sobre el cual aquellas creaciones venían transmitiéndose.

En la actualidad, tales marcas de lo oral, lo rural y lo antiguo no resultan suficientemente específicas como para delimitar la sustancia del folklore. El concepto de lo tradicional, basado principalmente en estas características, constituye una verdadera estrategia de asimilación tejida por los cultos para incorporar a la «Gran Cultura» aquellas manifestaciones populares que merecían su atención.

Para que algo fuera considerado como tradicional tendría que poseer cierta antigüedad, transmitirse oralmente de unas a otras generaciones y haber sido recopilado delabios de un campesino —cuanto más anciano mejor—.

De acuerdo con Alan Dundes y otros estudiosos de la Escuela Norteamericana de folklore, existe también un folklore urbano, un folklore actual —creado ahora mismo— y un folklore que ya no se transmite sólo por vía oral (casi nunca fue así por otra parte), sino que está siendo transmitido a través de las fotocopias y de otras tecnologías del presente. Folklore, para estos folkloristas como Dundes y Patger, pueden ser —por ejemplo— los chistes fotocopiados que circulan anónimamente por las oficinas y fábricas de las grandes ciudades (1978).

6. CONTENIDOS DEL FOLKLORE

Las materias comprendidas dentro del término folklore varían según las distintas tradiciones culturales. La idea del folklore como disciplina que habría de estudiar todas las facetas de la cultura en su versión popular aún prevalece, sobre otras concepciones menos ambiciosas, dentro del ámbito hispano. Así entendido, el folklore englobaría cada una de las producciones culturales de un pueblo que queden al margen de su cultura oficial, por lo que la disciplina estaría abocada a convertirse en una especie de cajón de sastre de la subcultura o, al menos, de la cultura menos conocida.

Luis y Nieves de Hoyos establecieron, dentro de ese amplio panorama, una distinción entre cultura material y cultura espiritual, la cual constituiría, según su opinión, el objeto de estudio del folklore propiamente dicho (1947).

Por otro lado, en países como España, se ha dado una identificación — todavía importante— entre folklore y música, tanto porque parecen ser las manifestaciones musicales del folklore las que gozan de mayor proyección social, como por el hecho de que únicamente en los Conservatorios de Música el folklore figure como asignatura reglada.

En el ámbito anglosajón es más frecuente identificar al folklore con una literatura no escrita, de manera que autores como Maria Leach (11) o Richard M. Dorson (12) destacan, en sus definiciones, la vertiente literaria de lo folklórico, mientras que un estudioso del folklore iberoamericano como Paulo de Carvalho Neto, al clasificar los contenidos del folklore, incluye dentro de él todas las posibilidades de la expresión cultural, de lo mágico a lo social, pasando por lo poético y lo lingüístico (1969).

En U.S.A., por ejemplo, la identificación entre literatura no ordinaria — oral o tradicional— y folklore ha llegado a ser tan fuerte que, hoy en día, se adscriben bajo la denominación de Folklife a todos los demás aspectos no literarios relacionados con la cultura popular.

En todo caso, parece que las habilidades del folklorista han de desarrollarse a caballo entre varias disciplinas, pues —como señala Alan Dundes— una investigación folklórica completa deberá tener en cuenta la textura (relacionada con la lingüística), el texto (ligado a la literatura) y el contexto (en conexión con la sociología y la antropología) (1980, 20-32).

7. HACIA UNA REDEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE FOLKLORE

Una de las mayores dificultades para la definición satisfactoria del folklore radica en la obcecación por parte de los folkloristas, primero, y de algunos antropólogos, después, de delimitarlo en función del concepto de pueblo o — más concretamente— de la clase de pueblo que lo creaba y transmitía.

Los románticos, así, entendieron el folklore como la expresión del genio de los pueblos, como una cultura detentada por campesinos que, en su atraso, habrían salvaguardado las esencias del pueblo—nación. De ahí que el folklore haya jugado, hasta nuestros días, tan importante papel en la gestación de los movimientos nacionalistas y en su reactivación.

Otra derivación de esa mitificación del folklore es la de presentarlo como modelo alternativo de la vida moderna, que estaría ejemplificada por la deshumanización de las grandes urbes. Todavía George Foster se refiere a la cultura folk como si se tratara de una sociedad ideal y al folklore como la disciplina que estudiaría esa cultura en las sociedades complejas (1953, 159-178).

El folklore se centraría en aquel conjunto de manifestaciones que, provenientes del pasado, se resisten a desaparecer dentro del mundo civilizado y — más exactamente— dentro de los países donde se había producido la revolución industrial. Dentro de las sociedades llamadas primitivas no resultaría pertinente,

de acuerdo con este enfoque, plantear la distinción entre folklore y otras formas de cultura, pero esta visión —que puede ser de utilidad para explicar la historia del folklore y algunas de sus paradojas— está demasiado condicionada por aspectos conyunturales y fundamentada en una concepción decididamente etnocéntrica de la cultura.

Otros autores han querido identificar, desde una perspectiva marxista, a ese pueblo con las clases dominadas, cuando —como muy bien demostrara Burke— la cultura popular en Europa no ha sido sólo cosa de los estamentos (rurales o no) más bajos de la sociedad, sino también una segunda cultura de la propia élite, casi siempre bicultural y bilingüe, que ésta ocultaba o esgrimía de acuerdo con su contexto y conveniencias (1981, 28-29).

Alan Dundes contestó la pregunta, tantas veces formulada, de ¿quiénes son el pueblo? con una frase tan simple en apariencia como compleja en su interpretación: «Nosotros lo somos». Para Dundes, cualquier folk o grupo de personas que comparta un rasgo cultural en común es capaz de crear un folklore específico (1977, 19-20).

Al desligar la definición de folklore de aquellos a quienes —equivocadamente— se pensaba sus protagonistas, podemos redefinir el término (de acuerdo con el nuevo concepto de folklore propuesto por la escuela norteamericana) en cuanto a tradición cultural que, dentro o fuera de nuestro ámbito, posee unas peculiares formas de creación, codificación y transmisión: el anonimato, la estructura abierta, la participación colectiva, y —sobre todo— la múltiple vida en el espacio y en el tiempo de sus creaciones.

Podemos —y debemos— definir el folklore no en razón de sus protagonistas, ni de sus géneros, ni de su reciente historia, ni de las actitudes éticas (de tradición contra progreso) que despierta; tampoco en virtud de las manipulaciones nacionalistas e ideológicas de que ha sido objeto. Habremos de definirlo como proceso creativo, como poética específica que da lugar a una expresiones culturales reconocibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALCINA FRANCH, José: «El folklore de España e Iberoamerica», en *Resumen del Primer Congreso de Estudios del Folklore*. Las Palmas: Excma. Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1982.
- BASCOM, William R.: «Verbal Art», en *Journal of American Folklore*, 68 (1955), 245-252.
- BASCON, William R.: *Contributions to Folkloristics. Sadar (India)*: Archana Publications, 1981.
- BASCON, William R., Ed: *Frontiers of Folklore*. Boulder (Colorado): Westview Press, 1977.

- BURKE, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Ron Publishers, 1981.
- CARO BAROJA, Julio: *Lo que sabemos del folklore*. Madrid: Gregorio del Toro, 1967.
- CARO BAROJA, Julio: *Ensayo sobre la Literatura de Cordel*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- CARO BAROJA, Julio: *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid: Dosbe, 1979.
- CARRERAS Y CANDI, F., Ed.: *Folklore y costumbres de España.*, 3 Vols. Barcelona: Alberto Martín, 1931-1933.
- CARVALHO NETO, Paulo de: *History of Iberoamerican Folklore*. Oosterhout (The Netherlands): Anthropological Publications, 1969.
- DORSO, Richard M.: *Folklore and Folklife. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- DUNDES, Alan: «The Study of Folklore in Literature and Culture», en *Journal of American Folklore*, 78 (1965), 130-132.
- DUNDES, Alan: «Who Are The Folk?», en *Frontiers of Folklore*, William R. Bascom Ed. Boulder (Colorado): Westview Press, 1977, 19-20.
- DUNDES, Alan, y PATGER CARL R.: *Work Hard and You Shall Be Rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington: Indian University Press, 1978.
- DUNDES, Alan: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indian University Press, 1980.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio: «El folklore en el contexto de la antropología cultural», en *Cultura tradicional y folklore*, Manuel Luna Samperio, Ed. Murcia: Editora Regional, 1981.
- FALASSI, Alesandro: *Folklore by the Fireside*. Austin: University of Texas Press, 1980.
- FAULHABER, Paul: «Neotraditionalism, Individualis, and Recent Studies on the Spanish Epic», *Romance Philology*, Vol. XXX, 1 (1976), 83-99.
- FINNEGAN, Ruth: *Limba Stories and Story Tellers*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- FINNEGAN, Ruth: *Oral Literature in Africa*. Oxford: University Press, 1970.
- FOSTER, George: «What is Folk Culture?», en *American Anthopology*, 55 (1953), 159-178.
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro: *Noticia histórica del folklore*. Sevilla: Consejo de Cultura de la Junta de Andalucía, 1984, 1 Ed. 1922.
- HOYOS, Luis y HOYOS, Nieves: *Manual de folklore. La vida popular tradicional de España*. Madrid: 1985, 1 Ed. 1947.

- LEACH, Maria, Ed: *Standard Dictionary of Folklore, Mithology and Legend*. New York: Funk and Wagwalls, 1972.
- LIMON, Antonio: «Sobre el folklore», en *Cultura tradicional y folklore*, Manuel Luna, Ed. Murcia: Editorial Regional, 1981.
- LORD, Albert B.: *The Singer of Rales*. Cambridge: Harvard University, 1964.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *Poesía juglaresca y juglares*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957, 1 Ed. 1924.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, Catalan, Diego, y Galmes, Alvaro: *Cómo vive un romance. Dos ensayos sobre tradicionalidad*. Madrid: Anejo 60, R. F. E., 1954.
- MORENO NAVARRO, Isidoro: «Cultura tradicional y cultura popular en la sociedad moderna», en *Cultura tradicional y folklore*, Manuel Luna Ed. Murcia: Editora Regional, 1981.
- PAREDES, Americo: *With his Pistol in his Hand. A Border Ballad and its Hero*. Austin: University of Texas Press, 1958.
- PAREDES, Américo, y BAUMAN, Richard, Eds.: «Toward New Perspectives in folklore», en *Journal of American Folklore*, 84 (1971).
- PARRY, Milman: *The making of Homeric Verse. The collected Papers of Milman Parry*. Oxford: University Press, 1971.
- PROPP, Vladimir: *Theory and History of Folklore*. Anly Liberman Ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- RUBIO, Rogelio: «Tradición oral y tradición antropológica», en *Ethnica*, 18 (1982), 151-165.
- REDFIELD, Robert: *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1960, 1 Ed. 1956.
- REDFIELD, Robert; FOSTER, George; PAREDES, Américo (et al): *Introducción al folklore*, Guillermo E Magrassi y Manuel María Rocca Eds. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978.
- SLATER, Candace: *Stories on a String*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1982.
- VAN GENNEP, Arnold: *Manual de folklore français contemporaine*. París, 1937.
- VANSINA, Ian: *Oral Tradition*. London: Routeldgen. Kegan, 1965.
- VELASCO, Honorio: «El folklore y sus paradojas», en *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 49 (1990), 123-144.
- ZUMTHOR, Paul: *Introduction a la poesie orle*. París: Editions du Seuil, 1983.

LE SYSTÈME AGRAIRE ATLANTIQUE EN FRANCE AU XIXE SIÈCLE: DÉFINITIONS ET HYPOTHÈSES.

Jean-René Trochet

Musée des Arts et Traditions Populaires. Paris

Sous l'expression «système atlantique», inventée par M. Flatrès, les géographes français regroupent habituellement trois définitions: un type de paysage rural, fondé principalement sur la prédominance du bocage, un type d'organisation de l'habitat, dispersé et caractérisé par la petitesse des unités territoriales de base —maisons isolées ou hameaux—, et un type d'économie rurale, défini par l'importance des espaces destinés à l'alimentation des animaux. Une autre caractéristique importante, souvent moins mise en valeur, est à chercher aussi dans les pratiques agricoles: de la Bretagne à l'Irlande, et jusqu'au XXe siècle pour ce dernier pays, «Partout, l'agriculture ancienne pratiquait des cultures continues, poursuivies d'année en année jusqu'à épuisement du sol» (Flatrès, 1957, p 561).

Depuis l'étude pionnière de M. Flatrès, parue en 1957, d'assez nombreux travaux ont été publiés qui ont confirmé l'extension du «système atlantique» à une bonne partie de l'Europe voisine de l'Océan et des mers du Nord. La thèse de M. Bouhier sur la Galice (Bouhier, 1979), où nombre des traits identifiés par M. Flatrès dans les contrées «celtiques» des Iles britanniques ont été retrouvés, est une autre contribution majeure aux études de géographie rurale européennes. Mais si l'on s'en tient aux définitions données par ces savants, on doit reconnaître que ce système agraire ne s'étendait pas uniquement, en France, aux contrées atlantiques: absent dans certaines d'entre elles, on le trouvait en revanche au Nord et à l'Ouest du Massif Central, avec quelques caractéristiques particulières.

Cet article voudrait donc revenir sur l'identification des traits propres au système atlantique en France, en partant de la division entre les deux grands types de paysages agraires qui le composent le plus souvent: le bocage et les champs ouverts. Parallèlement, il essaiera de mettre à jour quelques confusions qui ont été faites sur ces deux types de paysages, et qui nuisent encore à la claire définition de ce système. Il proposera ensuite une réflexion sur les causes du maintien ou de la disparition du système atlantique.

1°. TYPES DE BOCAGES

a. Le bocage atlantique: quelques définitions

La définition donnée plus haut par M. Flatrès résume probablement le mieux la principale caractéristique du bocage atlantique. Sur un même champ

en effet, une assez longue période de culture était suivie généralement, suivant les régions, soit d'une période encore plus longue de mise en pâture herbeuse, soit de l'ensemencement d'un arbuste à destination partiellement fourragère — genêt, ajonc —, sans exclure forcément le pâturage sur le même champ. Comme deux champs contigus pouvaient être respectivement consacrés à l'une ou à l'autre de ces deux phases, la construction d'une séparation matérielle entre eux était presque une nécessité: c'est sans doute là l'une des origines techniques du «bocage atlantique» les plus importantes. Au-delà des parcelles encloses, on trouvait fréquemment une zone de landes ou de terres vagues, destinée au pacage des animaux, à l'approvisionnement en litière et en engrais, au combustible, et dont un morceau pouvait être défriché de temps à autre pour une culture temporaire.

Les plantes des landes et des jachères prolongées jouaient le rôle d'amendement et d'engrais pour les terres cultivées, car «de même qu'elles extrayaient du sol, pour l'usage des champs, la chaux et l'acide phosphorique, (elles) tiraient de l'air également, pour eux, des engrais azotés» (Musset, 1917, p 286). D'autre part, la remise en culture des champs restés en jachère prolongée par écobuage, c'est-à-dire en répandant sur le champ les cendres des mottes de terre herbues préalablement dégagées du champ, séchées, puis incendiées, jouait un rôle important dans la fertilisation des espaces cultivés. Le produit du pâturage des animaux n'était pas —ou pas partout— directement utilisé pour la remise en culture du champ qu'ils pâturaient: en Gâtine poitevine par exemple, les déjections animales étaient récupérées dans les grosses exploitations par un domestique spécialement affecté à cette tâche, le *pourrinier*, «qui avait également dans ses attributions de retourner, biner et préparer les tas de fumier de la métairie» auxquels on mélangeait les excréments des animaux (Merle, 1958, p 125).

Comme en Galice, le bocage atlantique était fréquemment accompagné, dans l'Ouest armoricain (Bretagne, Poitou, certaines zones de la Basse—Normandie) et dans les zones bocagères du Massif Central, de deux grands types d'habitats, qui exerçaient une certaine influence sur le dessin du paysage rural: un habitat en hameaux et un habitat en fermes isolées. En Bretagne, les hameaux bocagers étaient composés de quelques maisons, généralement moins d'une dizaine, et l'ensemble des parcelles closes qui les entouraient avaient souvent de forme d'une ellipse, dont la superficie moyenne était comprise entre 7 et 10 ha (Meynier, 1966, p 607) (fig 1 et 2). Certaines dépassaient cependant les 50 ha. Dans les régions orientales et méridionales du Massif Armoricain (Bas—Maine, Mauges, Gâtine Poitevine, Bocage Vendéen), la surface de ces ensembles, décrits comme curvilignes plutôt que comme ellipsoïdaux, était plus importante car elle variait de 25 à 150 ha (Bouhier, 1979, p 235). Pour les unités d'exploitation isolées, une étude effectuée en 1952 dans plusieurs communes voisines du département de la Mayenne montre que leurs limites inférieure et supérieure s'établissait respectivement à 4 ha 37 et 36 ha 87, avec une médiane de 19 ha 37 (Bouhier, 1952).

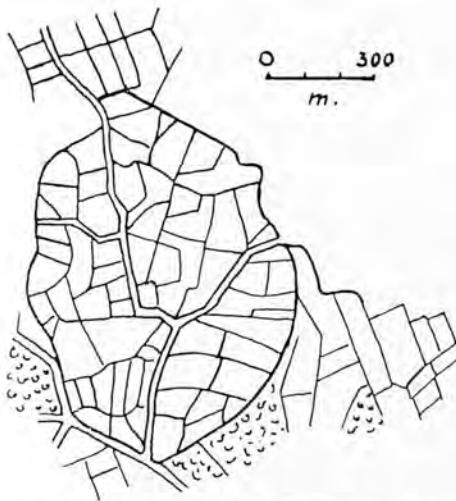


Fig 1: Ensemble agraire elliptique près de Plabennec (Finistère), d'après M. Le Lannou, *Géographie de la Bretagne*, Rennes, Plihon, tome 2, 1950, p 222.



Fig 2: Ensemble agraire circulaire à Hénanbihen (Côtes-du-Nord), *ibidem*, p. 223.

Mais ces études contemporaines ne peuvent nous renseigner de façon satisfaisante sur le bocage atlantique français, car le système auquel il était lié disparut plus ou moins rapidement à partir du milieu du XIXe siècle. Dès cette époque, l'arrivée des engrais et des fertilisants extérieurs fit perdre aux landes une grande partie de leur usage initial, et, avec l'introduction de cultures nouvelles, permit l'introduction d'une rotation sans périodes de mise en pâtures. Parallèlement, la spécialisation régionale de l'agriculture entraîna la transformation du bocage atlantique vers l'une des utilisations courantes aujourd'hui du champ clos: un parc à bovins.

De nombreuses questions restent donc en suspens au sujet du système bocager atlantique, et on peut en dégager deux groupes principaux: 1) Quels étaient les différentes combinaisons pâtures-cultures, et de quelles quantités de landes et de terres vagues les usagers devaient-ils disposer pour que le système fut praticable? 2) Le groupement en hameaux bocagers impliquait-il des règles de fonctionnement précises, et quelles étaient les modalités de son extension et de son équilibre? On possède bien quelques éléments de réponse (notamment dans Merle, 1957) mais ils restent isolés car une grande étude d'histoire rurale sur le système atlantique fait actuellement défaut en France. Les questions en suspens montrent qu'elle devrait nécessairement envisager aussi, à côté des pratiques et des techniques culturelles, les modalités de la transmission patrimoniale.

La méconnaissance des pratiques culturelles anciennes explique par exemple que la mutation du siècle dernier, dans le rôle et dans l'utilisation du bocage, n'a pas toujours été bien saisie dans les études géographiques sur les structures bocagères. Cela a contribué à brouiller la compréhension du système

atlantique et a nu à la cartographie de son extension. C'est ce point que nous allons examiner maintenant.

b) Bocage atlantique et bocage herbager

On doit nettement séparer en effet le bocage atlantique des formes bocagères évoluées, nées dans certaines régions de l'Europe au cours de la période moderne et destinées principalement au pâturage. André Fel distingue ainsi un «bocage de champs», définition qui s'applique assez bien, sous certaines conditions, à celui des systèmes atlantiques, et un «bocage de prés», expression qui convient le plus souvent, de nos jours, aux prairies permanentes des régions bocagères où l'élevage est pratiqué principalement à l'extérieur (Fel, 1971). En France, la nomenclature agricole normalisée classe généralement ces espaces sous l'expression «surface toujours en herbe» (STH).

Dans ce «bocage herbager», la parcelle bocagère reste une prairie permanente durant de nombreuses années, et le but principal de cet aménagement est l'engraissement d'un troupeau pour la vente ou pour la revente. Certaines régions françaises étaient depuis longtemps spécialisées dans cette activité au début du XIXe siècle, notamment les régions de la Basse-Normandie les plus proches de Paris. A côté d'un troupeau indigène, elles recevaient pour l'engraissement des animaux venus d'autres régions: Poitou, Maine, Anjou, Bretagne. En 1814, le sous-préfet de Lisieux (Calvados) «estimait ainsi qu'on exportait chaque année de son arrondissement 10.000 taureaux et boeufs et 9000 vaches, mais qu'il en était importé respectivement 9000 et 6000» (Vidalenc, 1957, p 195).

Le bocage atlantique, au contraire, avait pour but principal la production agricole, dans un contexte où, pour diverses raisons, on ignorait l'assolement avec jachère courte. Le bocage herbager a pu dériver du bocage atlantique dans certaines contrées, mais à l'inverse, l'apparition d'un bocage herbager dans une contrée à l'origine non bocagère se vérifie aussi. Ces relations entre des aménagements agraires apparemment semblables, ou comparables, mais liés à des pratiques et des économies rurales différentes, n'ont pas suffisamment retenu l'attention des géographes français, trop souvent plus intéressés par la forme du bocage que par son contenu. Il faudrait ainsi se demander si les deux principales formes de champs bocagers, à petites mailles et à grandes mailles, notées par Meynier en Bretagne (Meynier, 1975, pp 31-32) et par M.P. Brunet en Normandie (1955, pp 115-117) ne s'expliqueraient pas partiellement par un usage différencié de la clôture (fig. 3). Le «bocage noble», régulier et géométrique, qui se généralise dans plusieurs régions de l'Ouest au XIXe siècle, n'est pas un bocage atlantique. Son apparition correspond à la période du défrichement massif des landes, qui entérine précisément la disparition du système atlantique, et qui voit aussi certaines de ces régions accentuer leur orientation herbagère. Le bocage de la Mayenne par exemple, département qui comptait encore en 1980 252.000 ha de surface toujours en herbe sur une surface agricole totale de 437.400 ha

(Ministère de l'Agriculture, 1982), était encore dans la première moitié du siècle dernier un bocage atlantique, dont « les mêmes terres étaient successivement champs et friches: champs pendant deux ans, friches ensuite pendant un, deux, trois, six, dix, vingt années, selon que le sol était plus ou moins fertile » (Musset, 1917, p 283).

A cette mutation dans l'aspect et l'utilisation du bocage de ces régions françaises, il faut opposer par exemple le cas anglais. On sait que la politique des *enclosures*, pratiquée de façon systématique en Angleterre à partir de la première moitié du XVIII^e siècle, a créé un paysage bocager en opposition et en rupture avec le paysage antérieur: des openfields villageois généralement mis en valeur par l'assolement triennal. Le bocage des *enclosures* est celui de la grande propriété terrienne qui s'impose aux dépens de l'économie céréalière villageoise à vocation largement autarcique. Il apparaît à l'époque où l'économie rurale de la Grande-Bretagne réalise des progrès fondamentaux, qu'il contribue d'ailleurs à véhiculer: introduction progressive d'un assolement sans jachère, avec légumineuses et prairies artificielles. Ce contexte explique notamment les réactions du voyageur anglais Arthur Young à l'égard du bocage breton, bocage atlantique, et des pratiques qui lui étaient liées: autour de Combourg (Ille-et-Vilaine), il note le 1^{er} Septembre 1787 que «le pays a un aspect sauvage; l'agriculture n'est pas plus avancée, du moins pour le savoir-faire, que chez les Hurons, ce qui semble incroyable en un pays de clôtures» (Young, p 229). S'il était passé un siècle plus tard, Arthur Young n'aurait sans doute pas écrit la même chose sur le bocage de la région de Combourg.

2^e. TERROIRS DE CHAMPS OUVERTS (OU D'OPENFIELDS)

Le bocage n'était pas le seul paysage agraire des contrées atlantiques, même s'il constituait dans l'ensemble la forme dominante au cours des derniers siècles. Sur un même arrière-paysage de landes et de terres vagues qui répondaient aux mêmes besoins que dans les zones bocagères, un autre aménagement se rencontrait aussi, liée à une autre pratique agraire: un noyau de territoire, composé généralement de petites parcelles rectangulaires, était cultivé intensivement et sans alternance avec des périodes prolongées de mise en pâture, pratique qui rendait inutile la clôture individuelle de ces parcelles. Ces petits terroirs de champs ouverts, souvent associés à des hameaux formés de quelques maisons, comme les terroirs *d'agras* galiciens, ont été repérés dans plusieurs des zones «atlantiques» françaises à côté de structures bocagères: Pays Basque et Béarn, Bretagne, Poitou occidental et Basse-Normandie (fig. 4). Jusqu'à la période contemporaine, ces deux structures agraires ont existé aussi dans les régions occidentales du Massif Central, mais ici séparées géographiquement l'une de l'autre: les zones bocagères se rencontrent dans la «moyenne montagne au Nord du Massif Central (Morvan, Bois Noirs, Combrailles basses et moyennes, plateaux limousins)» et dans «la moyenne montagne de l'Ouest du Massif



Fig 3: Les parcelles géométriques, fruit probable d'un partage des landes, contrastent avec les différents types de parcelles irrégulières, d'après Meynier, 1976, p 28.



Fig 4: Un hameau à terroir de champs ouverts, le hameau de Kéringuy en Peumérut (Finistère sud) en 1937, d'après Flatrés, 1944, p. 165.

Central» (Fel, 1962, p 51), tandis que les contrées d'openfields villageois sont situées dans des zones plus élevées: Mont Lozère, Margeride, pays des Dômes (ibid, p. 46).

Plusieurs études régionales montrent que les terroirs de champs ouverts étaient parfois mis en valeur de la même façon que les terres *d'agras* galiciennes, notamment dans les contrées de l'extrême Sud-Ouest français. Dans les vallées du Béarn, les villages exploitaient souvent deux groupes d'openfields de taille sensiblement égale, dont l'une et l'autre, à tour de rôle, étaient obligatoirement cultivées en maïs et en blé de façon à disposer tous les ans d'une récolte d'hiver et d'une récolte de printemps (Capunt, 1956, p 221). Un système fort comparable était en vigueur dans les terres alluviales du Pays Basque, où l'on trouvait aussi de petits terroirs de champs ouverts exploités par groupe de deux: chacun d'entre eux, note Lefebvre, était morcelé 1^o « en une multitude de parcelles de 10 à 12 ares en moyenne et presque tous les paysans en possèdent une et parfois plusieurs (...); 2^o les deux soles doivent être entièrement cultivées l'une en maïs et l'autre en blé, à tour de rôle, ce qui soumet le paysan à l'assolement biennal sans jachère annuelle» (Lefebvre, 1933, p 407). Cette dernière remarque attire l'attention sur la complexité du système, insuffisamment soulignée par Lefebvre: si la succession blé-maïs ne posait guère de problèmes, puisque le blé est une céréale d'hiver et le maïs une culture de printemps, la succession maïs-blé était plus délicate car l'intervalle entre la récolte du premier et l'ensemencement du second était particulièrement court. Malgré l'épuisement que cela impliquait pour la terre, la céréale d'automne pouvait toutefois bénéficier des fortes exigences du maïs en matière de fertilisation, celles-ci renforçant à leur tour le rôle des espaces périphériques dans la valorisation des terres cultivées.

Les études réalisées dans d'autres régions où les terroirs de champs ouverts étaient une forme agraire courante, à côté du bocage, ne permettent pas d'avoir une idée précise du fonctionnement de ces ensembles. En Bretagne et dans les pays de l'Ouest, certaines études présentent implicitement le hameau comme lié à un seul ensemble de parcelles non closes, mais d'autres en recensent plusieurs. Le hameau de Keringuy en Peumerit (Finistère Sud), était situé en 1936 au milieu de deux ensembles de parcelles laniérées, dénommés *trests*, délimités par des chemins au-delà desquels s'étendaient encore des parcelles de landes (Flatrès, 1944, p 165) (fig 4). Plus à l'est, selon J.M Palierne qui ne cite malheureusement pas d'exemples, les hameaux à openfields des plateaux centraux de la Loire-Atlantique comportaient toujours plusieurs ensembles de champs ouverts (Palierne, 1975, p 497). Et non loin de là, dans la presqu'île de Rhuy, A. Meynier avait noté que les openfields villageois avaient été «exploités en assolement biennal obligatoire jusque pendant la seconde guerre mondiale» (Meynier, 1975, p 200). Cette alternance supposait presque obligatoirement la présence d'au moins deux ensembles de champs ouverts fonctionnant ensemble. Mais cela ne reste évidemment qu'une hypothèse, en l'absence d'une information explicite de la part de l'auteur.

D'avantage encore que les terroirs des hameaux bocagers, les terroirs à openfields étaient de petits ensembles. Dans le sud-ouest de la Vendée, au milieu de ce siècle, l'étendue de ces derniers variait de 2 à 6 ha et ne dépassait jamais 10 ha (Bouhier, 1957). Plus anciennement, les textes montrent que les hameaux exploitaient des superficies à peu près comparables: en 1588, le hameau de la Carduchère, situé en la paroisse de Vay (Loire-Atlantique), était habité par six tenanciers exploitant 15 journaux de terre, c'est-à-dire seulement un peu plus de 7 hectares (Sée, 1906, p 70). La dimension de ces terroirs et la taille des unités d'habitations qui les exploitaient peuvent parfaitement être comparées aux structures d'*agras* galiciennes étudiées par Abel Bouhier: ces dernières avaient en moyenne des superficies de 6 à 8 ha (Bouhier, 1979, pp 276-277), et les hameaux qui les accompagnaient comprenaient le plus souvent de 1 à 5 maisons.

Un autre aspect encore méconnu de l'habitat des hameaux à openfield était le groupement des maisons en rangées (fig. 5), fréquent au sud de la Bretagne mais répandu aussi dans certaines contrées du Massif Central (Fel, 1962, p 116). Ces groupements supposaient des ententes familiales probablement assez complexes, qui nous renvoient aux problèmes évoqués précédemment: modalités de la transmission patrimoniale et organisation de la famille. Dès 1966, A. Meynier avait bien pensé que les pays où les openfields « constituent le fond du paysage paraissent plutôt liés à un type original de mainmise sur le sol, par groupes consanguins ayant organisé leur habitat en hameaux-rangées » (Meynier, 1966, p 609)». Mais cette prometteuse hypothèse n'a donné lieu à aucune enquête systématique, et les études sur ce sujet restent encore balbutiantes.

Les confusions faites par certains géographes ne se limitent pas à la description des formes bocagères. Une confusion parallèle a été faite aussi avec les structures atlantiques à openfields, parfois induement assimilées aux finages de champs ouverts du Bassin parisien, et plus généralement à ceux des régions de l'Europe moyenne. En réalité, pas plus que le bocage, l'openfield n'est une forme homogène et n'exprime forcément un même système agraire. Les grandes structures d'openfields du Bassin parisien étaient liées dans une large mesure à l'assolement triennal, qui dispensait en partie du recours aux espaces périphériques pour la fourniture de l'engrais et pour l'alimentation des animaux. Dans une large zone de la France de l'Est et du Nord-Est, les terres de labours étaient entourées d'une couronne de forêts qui n'avait évidemment pas la même fonction que les terres vagues des contrées atlantiques. On pouvait y envoyer paître les animaux sous la garde d'un pâtre, mais la nourriture de ces animaux provenait plus de la paille, de la vaine pâture sur les champs céréaliers et des prairies soigneusement aménagées en bordure des cours d'eau. C'est également la paille, transformée par la stabulation, qui fournissait la majeure partie de l'engrais. Enfin, les agglomérations à openfield du Bassin Parisien étaient des chefs-lieux de paroisses, comprenant généralement un nombre réduit d'écarts.

A son tour, la petite taille des terroirs de champs ouverts armoricains, souvent plus réduite que celle des terroirs bocagers, s'explique largement par le



*Fig 5: Un hameau-rangée: Guer (Morbihan), Le Grand-Boscher.
Cliché MNATP, J.R Trochet n° 82.301.26.*

système agraire en vigueur: la nécessité de disposer d'un espace périphérique important pour la fourniture de l'engrais, du combustible et de l'alimentation des animaux n'était guère compatible avec l'existence de grandes communautés villageoises. La méconnaissance de ces données de base explique en partie l'étonnement des géographes lors de la « découverte » des structures à openfield armoricaines dans l'entre—deux—guerres, largement coupées à l'époque de leur contexte et de leur environnement originels. Cette méconnaissance est aussi à l'origine du rapprochement imprudent entre ces structures et les grands openfields assolés du Bassin Parisien.

Si l'on passe de l'indentification et de la description du système agraire atlantique, en France, aux tentatives d'explication de son extension, on constate là—aussi des lacunes, des désaccords et des contradictions.

3. LE SYSTÈME ATLANTIQUE: SYSTÈME DE TRANSITION OU AUTRE SYSTÈME?

Dans certains cas, nous l'avons souligné, le bocage atlantique a pu aboutir aux formes contemporaines d'utilisation du bocage. Mais cette évolution n'a pas eu lieu partout et il n'est pas sûr qu'elle ait été la plus fréquente. Pour certains chercheurs, économistes et démographes, le système atlantique ne serait que'une

étape dans l'histoire de l'agriculture européenne, qui deviendrait de plus en plus intensive au fur-et-à mesure que la population s'accroît. D'après W. Abel, « Dans le premier stade, une population clairsemée rend possible une utilisation extensive du sol, l'élevage se trouve alors au premier plan des activités agricoles. En Allemagne et en Europe, ce stade occupe l'immense période des débuts de notre histoire jusqu'à la fin du Moyen—Age. Bêtes à cornes, moutons et porcs trouvent alors une nourriture abondante sur les nombreux pâturages et pacages, dans les forêts et dans les étables» (Abel, p 359). Abel pense qu'à ce stade la viande constituait une part essentielle de l'alimentation, ce qui n'est sans doute pas exact, du moins en ce qui concerne les espèces domestiquées. Il faut peut-être y voir une mauvaise compréhension du système que décrit cet auteur. Plus précise, E. Boserup identifie une «culture à jachèrebuisson» dont le cycle est proche de celui du bocage atlantique, qu'elle place dans un second stade d'évolution, après celui de la « jachère-forêt» et avant la «culture à jachère courte»: «Les périodes de culture ininterrompue sur la même parcelle varient considérablement; très courte (...) ou aussi longues que la période de jachère elle-même, c'est-à-dire, 6 à 8 ans» (Boserup, 1971, p 16). Mais cette classification à la fois trop rigide et un peu utopique doit être nuancée, car la seconde forme du système atlantique, l'openfield à culture continue, n'y trouve pas sa place.

On possède bien des exemples du passage d'un système où l'alternance de temps de cultures et de temps de mise en pâture sur un même champ était la règle à un assolement céréalier continu. Dans certaines zones de la Westphalie, au XVe siècle, la terre villageoise était divisée en trois parties: l'une était ensemencée durant quatre ans et partagée en parcelles temporairement attribuées aux exploitants, les deux autres formaient des pâtures communes pendant huit années chacune. Avec le surpeuplement, les périodes de pâture se raccourcirent et furent finalement limitées à l'après-moisson sur les chaumes, après la généralisation de la culture permanente. Les animaux durent alors être nourris différemment: par les céréales ou par des prairies (Meynier, 1964, p. 211).

Une évolution du même ordre se produisit sans doute dans différentes parties de l'Europe à la fin du haut Moyen-Age, période où la pression démographique poussa à l'intensification des cultures, mais pas uniformément. Le passage du bocage atlantique au bocage herbager, au XIXe siècle, ne relève pas de cette logique démographique élémentaire, mais de la spécialisation agricole régionale entraînée elle-même par la révolution des transports. Les évolutions du système atlantique auraient-elles donc été le fruit de deux conjonctures historiques différentes, l'une marquée par la faiblesse des échanges, avec évolution vers l'openfield céréalier, l'autre au contraire par une distribution élaborée des productions régionales, supposant une centralisation économique et politique? C'est possible, mais il faudrait déterminer pourquoi certaines régions ont évolué dès le Moyen-Age vers l'intensification de la production céréalière, alors que d'autres sont restées fidèles au système antérieur bien plus tard, jusqu'au

XIXe siècle en Bretagne, jusqu'au XXe siècle dans le Massif Central et en Galice, avant d'évoluer dans l'ensemble vers l'économie herbagère.

L'examen de situations régionales précises montre que l'évolution a de toute façon été complexe. Elle a pu notamment laisser des zones retardataires, en fonction de l'inégale richesse des sols. Si l'on revient à la Basse-Normandie du début du XIXe siècle, l'on s'aperçoit qu'à côté du bocage herbager des régions orientales, la pratique culturale des paysans de la région de Vire (Calvados) était encore à l'époque celle du bocage atlantique: «dans les cantons où le sol est extrêmement maigre et donne peu d'herbe et pas de genêt; après quatre ou cinq ans d'abandon, on coupe la terre en mottes, on la brûle et on répand les cendres pour donner à la terre une fertilité qui s'épuise en deux ou trois ans, après quoi elle est de nouveau abandonnée» (Annuaire du Calvados, an XIII, p 57, cité par Vidalenc, p 185).

La relation entre le chiffre de la population et le système de culture est d'autre part plus complexe qu'une analyse trop mécaniste pourrait le laisser penser. La Bretagne du début du XIXe siècle faisait ainsi partie des régions françaises à assez forte densité démographique. La statistique de 1806 indique dans les départements qui la composent des moyennes parfois supérieures à 80 habitants au km² (Bourdelaïs, 1989, carte p 231), alors que le système atlantique y était encore largement répandu. A l'inverse, la même enquête montre que dans les régions à assolement triennal de l'Est et du Nord-Est de la France, la densité était souvent inférieure à cette moyenne. Mieux, tout au long du XVIIIe siècle, la Bretagne apparaît comme une province exportatrice de grains (Croix, 1981, pp 44-45), ce qui indiquerait, dans une conjoncture historique longue, que le système de culture majoritaire pouvait largement nourrir la population qui en vivait et parfois au-delà.

S'il est clair que l'assolement triennal a trouvé ses terres d'élection dans les sols calcaire et crayeux du Bassin Parisien, peu hydromorphes et ayant de bonnes capacités de retenir l'eau utile, on ne peut à l'inverse établir une relation entre l'absence de ces deux caractéristiques et l'extension du système atlantique. Les grandes divisions tectoniques et géomorphologiques ne rendent pas compte, dans l'ensemble et dans le détail, de la présence ou de l'absence de ce système dans telle ou telle région. En France, on le trouvait dans les régions de massifs anciens, Massif Central, Massif armoricain, souvent caractérisées par des sols imperméables, siliceux et acides, mais sans les recouvrir totalement. Dans le Massif Central, les paysages du bocage «correspondent à peu près aux moyennes montagnes de l'ouest et du nord» (Fel, 1962, p 55), majoritairement cristallophyliennes et métamorphiques, mais les parties orientales du Massif, composées des mêmes matériaux, ignorent cette forme agraire. En revanche, le bocage et les petits terroirs de champs ouverts se rencontraient dans les régions crétacées et sableuses du Sud-Ouest de la France. Deux autres critères ont été pris en compte pour expliquer la localisation actuelle du système atlantique: le relief et

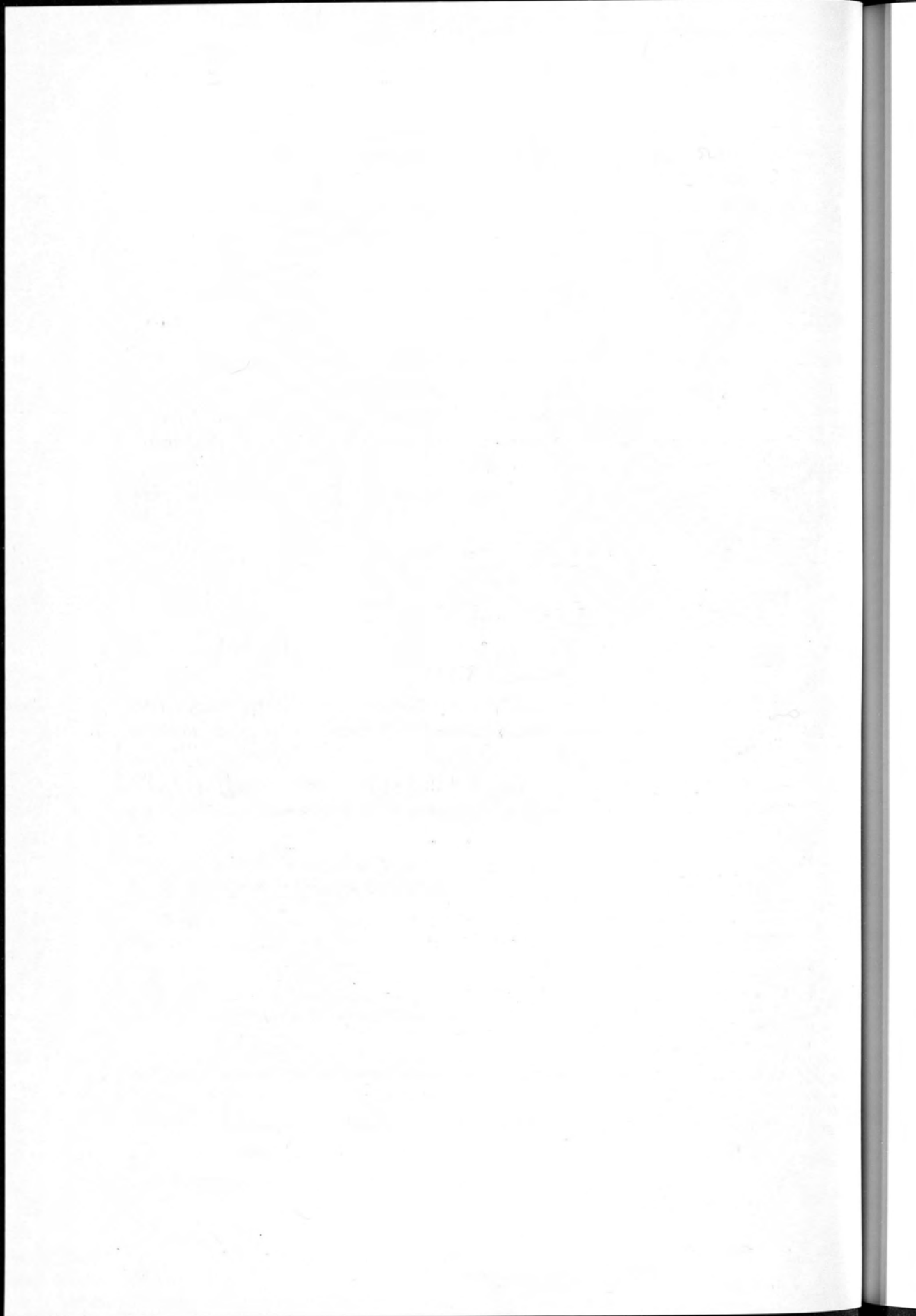
le climat, autrement dit le « milieu naturel ». D'après A. Fel, le climat plutôt humide, atlantique, des régions occidentales du Massif Central, est le facteur décisif qui explique la différence des paysages agraires entre l'ouest et l'est du Massif (Fel, 1962, p 73) : une certaine disposition *naturelle* vers l'herbage, jointe à la nécessité historique de produire des céréales dans un contexte démographique peu tendu, seraient les principales causes du maintien de ce paysage agricole dans cette vaste unité.

Pour expliquer la survie du système agricole atlantique, on devrait donc mettre en avant la relation entre les conditions naturelles et l'équilibre démographique. A l'inverse de la démarche envisagée par certains historiens, il faudrait se demander si les populations « atlantiques » ne s'étaient pas données les moyens de freiner une évolution démographique qui aurait pu conduire à un éclatement du système agricole. Dans l'ouest du Massif central, du XVII^e au XX^e siècle, une émigration temporaire, qui allait de 6 mois à plusieurs années, voyait la conversion de paysans en artisans ou en commerçants. La localisation principalement littorale du système atlantique, ou en marge des systèmes agraires à jachère courte du Centre et du Sud de l'Europe, telle qu'on la voit aux XIX^e et au XX^e siècles, s'expliquerait peut-être en partie par l'exutoire migratoire offert par les mers ou les migrations vers les contrées de paysanneries agglomérées et céréalières et leurs grandes villes. Les rémouleurs de la Galice, les baleiniers basques, les maçons du Limousin auraient ainsi fait partie d'un même ensemble européen, dans le travail du sol, comme sur la route ou sur la mer.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABEL, Wilhelm, 1973: *Crises agraires en Europe (XIII^e-XX^e)*, Paris, Flammarion, 459 p.
- BOSERUP, Esther, 1970: *Evolution agricole et pression démographique*, Paris, Flammarion, 218 p.
- BOUHIER, Abel, 1952 et 1953: « Le bassin la Laval. Problèmes de structure agricole et d'économie étudiés à la lumière de quelques exemples », *Bulletin du Cercle d'Études Géographiques du Bas-Maine*, n^o 6, nov-déc 1952; n^o 7, janv-Mars 1953; n^o 8, avril-juin 1953; 50 p.
- BOUHIER, Abel, 1957: « Gaigneries et terroirs de hameaux dans le sud-ouest vendéen », *Norois*, n^o 16, pp. 465-468.
- BOUHIER, Abel, 1979: *La Galice: essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agricole*, La Roche-sur-Yon, Impr. Yonnaise, 2 tomes, 1516 p.
- BOURDELAIS, Pierre, 1989: « Le paysage humain », *Histoire de la France. L'espace français*, Paris, Editions du Seuil, 669p, pp 175-285.

- BRUNET, Pierre, 1955: «Problèmes relatifs aux structures agraires de la Basse-Normandie, orientation de recherches», *Annales de Normandie*, 5^e année, pp. 115-133.
- CAPUT, Jean, 1956: «La formation des paysages agraires béarnais, observations et problèmes», *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, T. XXVII, fasc 3, pp. 219-242.
- CROIX, Alain, 1980: *La Bretagne aux 16^e et 17^e siècles: la vie, la mort, la foi*, Paris, Maloine, 2 tomes, 1571 p.
- FEL, André, 1962: *Les hautes terres du Massif Central, tradition paysanne et économie agricole*, Paris, Presses universitaires de France, 340 p.
- FEL, André, 1971: «La structures agraires du Massif Central», *Fields, farms and settlements in Europa, papers presented at a symposium*, Belfast July 12-15, ed by R-H. Buchanan, R-A. Butlin and D. MC Corurt. Cultra Manor, Holywood Co-Down, 1976, 161 p.
- FLATRES, Pierre, 1944: «Le pays nord-bigouden», *Annales de Bretagne*, tome LI, pp 158
- FLATRES, Pierre, 1957: *Géographie rurale de quatre contrées celtiques: Irlande, Galles, Cornwall et Man*, Rennes, Plihon, 768 p.
- LEFEBVRE, Théodore, 1933: *Les modes de vie dans les Pyrénées atlantiques orientales*, Paris, A. Colin, 77 p, XXIV pl.
- MARLEN, Louis, 1958: *La métairie et l'évolution agraire de la Gâtine poitevine*, Paris, S.E.V.P.E.N, 252 p.
- MEYNIER, André, 1964: «Points de vue nouveaux sur l'évolution des paysages agraires notamment en Europe centrale», *L'Information Géographique*, 28^e année, Nov-Déc 1964, n^o 5, pp 206-215.
- MAYNIER, André, 1966: *La genèse du parcellaire breton*, Norois, pp. 595-610.
- MAYNIER, André, 1976: *Atlas et géographie de France moderne: la Bretagne*, Paris, Flammarion, 283 p.
- Ministère de l'Agriculture et I.N.S.E.E., 1982: *Recensement général de l'agriculture 1979-1980 (Prosper)*, fascicule départemental Mayenne, Paris, Imprimerie Nationale, 1^{er} trimestre 1982.
- MUSSET, René, 1917: *Le Bas-Maine: étude géographique*, Paris, Armand Colin, 496 p.
- PALIERNE, Jean-Max, 1975: *Les forêts et leur environnement dans les pays ligéro-atlantiques nord*, Thèse de Géographie, Rennes, Université de Haute-Bretagne, 739 p.
- SEE, Henri, 1906: *Les classes rurales en Bretagne du XVI^e siècle à la Révolution*, Paris, Giard et Brière, XXI-554 p.
- VIDALENC, Jean, 1957: «L'agriculture dans les départements normands à la fin du premier Empire», *Annales de Normandie*, 7^eme année, pp 179-202.
- YOUNG Arthur, 1787, 1788, 1789: *Voyages en France*, Paris, Armand Colin, 1976, 1283 p.



LA LEYENDA DEL COMTE ARNAU: TRADICION ORAL Y TRADICION ESCRITA.

Joan Prat
Univ. de Tarragona

Cuando Xosé Manuel González-Reboredo se puso en contacto conmigo para animarme a participar en este coloquio sobre D. Fermín de Bouza-Brey, acordamos que mi comunicación se inscribiría en el tema de las relaciones entre la Antropología cultural, la Etnografía y el Folklore. Pero a los pocos días y después de haber releído el discurso de entrada del homenajeado en la Real Academia Gallega — «La mitología del agua en el noroeste hispánico» (1973)— y alguno de sus artículos sobre Roldán, o los romances del ciclo bretón y el tema del ciervo blanco, etc.¹, cambié de parecer y pensé en la posibilidad de reflexionar sobre la transmisión oral y la transmisión escrita, tomando como punto de referencia una narración catalana tradicional que ya había trabajado en ocasiones anteriores: la leyenda del conde Arnau².

1. LAS CONSTANTES DE LA LEYENDA

La narración romántica, de origen feudal, del comte Arnau nos cuenta la vida y la posterior condenación eterna de Arnau de Pataplana, un caballero legendario que habitó en las cercanías de Ripoll, en pleno Pirineo Catalán. Según la leyenda, el comte Arnau perpetró todo tipo de crímenes y atrocidades, y por ello fue condenado a vagar, como alma en pena, por el escenario dónde los cometió³.

¹ Véase, principalmente «Fortuna de las canciones de gesta y del héroe Roldan en el románico compostelano y en la tradición gallega» (pp. 27-60); « El tema romanesco del ciervo del pie blanco en la novelística popular gallega» (pp. 241-263), en F. Bouza-Brey, (1982) *Etnografía y Folklore de Galicia* (2 vol.). Edicions Xerais de Galicia, Vigo. También «La mitología del agua en el noroeste hispánico», discurso leído del día 27 de julio de 1941 en su recepción pública por D. Fermín Bouza-Brey Trillo, Real Academia Gallega, Artes Gráficas Galicia, S.A. Vigo, 1973.

² Véase, «El comte Drácula i el comte Arnau: una comparació». *Ciència*, 2 (septiembre), pp 30-34. Barcelona; « Sexe i dominació: una aproximació al mite del comte Arnau». En: N. Escandell i I. Terradas (Eds.) *Història i Antropologia a la memòria d'Angel Palerm*. pp. 477-494. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, y « Els perfils del comte Arnau a la literatura catalana», dominical de El País, *Quadern de Cultura*, 16 de setembre, 1984. Una primera versió del text que ara presento, apareixí en mi llibre *La mitologia i la seva interpretació*. La llar del llibre/ Els llibres de la Frontera. Barcelona. 1984.

³ El tema legendario del déspota condenado a vagar eternamente es bien conocido. Para una aproximación comparada, véase la historia de Arnau y la de Drácula, el vampiro de Transilvania. La referencia precisa, en la nota anterior.

El protagonista es presentado por las narraciones tradicionales como un personaje despótico y abusivo que dirigió todas sus actuaciones a conseguir más tierras, más riquezas y más mujeres. Para alcanzar este triple dominio — territorial, económico y sexual— no reparó en medios y la leyenda, tanto en su versión etnográfica como en la literaria, nos aporta abundante información al respecto⁴.

Para poner un cierto orden en la misma, he pensado que podría resultar útil reseguir cinco niveles de actuación del protagonista: el familiar, el social, el político, el religioso y finalmente el escatológico o de ultratumba.

En el primero —el *familiar*— podemos incluir los datos que nos aporta la leyenda relativos al linaje familiar del protagonista; el patrimonio deméstico de los nobles de Mataplana, su familia de orientación, y también aspectos tales como las estrategias matrimoniales seguidas por el mismo. Desde otra perspectiva, las informaciones legendarias inciden sobre el trato pésimo que Arnau prodigaba a su esposa e hijas, y en definitiva nos descubren su despotismo doméstico, generador de una gama amplia de conflictos y de ansiedades.

Según una variable, que recogen tanto las versiones etnográficas como las literarias, el conde Arnau estaba casado con Elvira, noble dama a la que mortificó hasta convertirla en una santa en vida. El papel de Arnau, como marido, y el de Elvira, como esposa, son presentados de forma estereotipada. Mientras el primero es arrogante, dominante y egoísta, ella es sumisa, obediente, compasiva, cariñosa, piadosa y recatada y acepta su rol subordinado sufriendo en silencio las vejaciones continuas a las que le sometía su marido.

También las relaciones con sus hijas (según la leyenda tuvo tres hijas y ningún hijo varón) fueron tensas. A las muchachas las mantuvo encerradas en su castillo de Mataplana, bordando seda y estambre, pues era extraordinariamente celoso de la virginidad y del honor sexual de las mujeres de su familia, a pesar de que él practicaba activamente el derecho de pernada con las mujeres de sus súbditos y vasallos.

⁴ Los mejores textos etnográficos son los de M. Milá i Fontanals (1853) «El conde Arnaldo», en *Observaciones sobre la poesía popular (Canciones históricas)*. Imp. de Narciso Ramírez, Barcelona; Rossend Serra i Pagés; que publicó cuatro artículos sobre el tema: «Seguint les petjades del Comte l'Arnau» (1903), *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*. XIII, Barcelona; «L'ánima errant del cote l'Arnau» (1926), *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, XII, nº 85, y «Preguntant pel Comte l'Arnau» y «La gesta primera del Comte l'Arnau», ambos publicados en un libro de Homenaje titulado *Alguns escrits del professor Rosend Serra i Pagés*. 1926. Estampa de la Casa Miguel-Rius. Barcelona. El trabajo más completo es el de Josep Romeu i Figueres (1948): *El mito de «el conde Arnau» en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura*. Instituto Balmes de Sociología. CSIC. Barcelona.

En el aspecto literario destacan Joan Maragall: *El conde Arnau* (1974), orig. 1900, 1906 y 1911). Antología Catalana, Ed. 62. Barcelona; Josep M de Sagarra (1957, 4 Ed.): *El conde Arnau*. Poema, Ed. Selecta. Barcelona, i Ambrosi Carrión (1972) *Comte l'Arnau. Tragèdia en dues parts*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Montserrat.

Si la familia de Arnau vivió en continua angustia, sus siervos y vasallos no tuvieron mejor suerte, y ésta es la esfera o nivel social que engloba, principalmente, las relaciones vasalláticas a las que el feudal de Mataplana sometía a sus campesinos. Estos últimos debían acatar con sumisión absoluta los « malos usos» que les exigía su señor y las fuentes legendarias son pródigas en relatos que cuentan la explotación brutal a la que debían doblegarse. El aristócrata les obligaba a trabajar de sol a sol sin pagarles lo que les había prometido. Si alguno de sus vasallos y siervos se atrevía a protestar de sus engaños o tiranías, acababa ahorcado en las almenas más altas de su castillo para servir de escarmiento a los demás. Así pues, los asesinatos, muertes, persecuciones y saqueos, fueron los actos habituales de gobierno del comte Arnau que siempre impuso se ley por el terror a lo largo a lo ancho de sus territorios. Asimismo, Arnau se nos presenta con una insaciable ansiedad de posesión y dominio sexual hacia todas las mujeres que vivían en sus dominios y según diversas variables etnográficas, el feudal de Mataplana poseía varios castillos (el más citado es el de Las Damas) en los que ejercía activamente de *dret de cuixa* (derecho de pernada).

También hay que destacar las informaciones sorales que afirman del protagonista haber sido huésped sexual en casi todos los hogares de sus dominios, incluidos los de los *masovers* y aparceros más humildes.

En síntesis: la dependencia personal, económica y sexual que exigía el noble de Mataplana, implicaba para sus siervos y vasallos un tipo de vida en el que el malestar social era la norma generalizada y el sojuzgamiento la moneda corriente.

Las informaciones que se desprenden del tercer nivel —el político— tampoco deparan excesivas sorpresas. Según diversas variantes de la leyenda, Arnau se enfrentó con los demás feudales del Pirineo —sus relaciones con el abad del monasterio de Ripoll fueron particularmente tensas— y pasó su vida en litigios territoriales y en luchas permanentes con sus vecinos. Después de haber peleado contra los moros, junto con los llamados «Els Nou Barons de la Fama» (protagonistas de un ciclo épico importante en Catalunya), y de haber obtenido la victoria frente a aquéllos, intentó ampliar sus fronteras a costa de sus antiguos aliados. Les atacó a traición, se insubordinó contra el rey, de quien según otra narración sedujo una hija, y acabó odiado y temido por los de su clase.

El comte Arnau, además de desafiar a inferiores, iguales y superiores, se enfrentó con la fuente última de la autoridad en una sociedad tradicional: Dios. Según algunas variantes de este nivel religioso, había prohibido pronunciar el nombre de Dios en sus territorios, y él fue un gran blasfemo y sacrílego a lo largo de su existencia. Se cuenta que una vez fue a confesarse y el sacerdote, horrorizado por sus pecados, se negó a absolverle. Sin pensarlo dos veces, el comte Arnau desenvainó su espada y lo atravesó en el mismo confesionario profiriendo un torrente de blasfemias y puntualizando que quien no puede absolver al señor, tampoco puede perdonar los pecados de los siervos.

Cuenta también la leyenda, que había vendido su alma al Diablo, con el que mantenía unas relaciones excelentes. No menos buenas fueron las relaciones sacrílegas que mantuvo con la madre abadesa del convento de Sant Joan de les Abadesses. Esta, seducida por Arnau, dejó el báculo y los hábitos y se convirtió en su amante, hasta que el comte, hastiado de su compañía, la abandonó.

Como consecuencia de sus continuas injusticias y transgresiones al orden humano, social y divino, Arnau de Mataplana fue condenado a no hallar el descanso eterno y a vagar perpetuamente como alma en pena, por el escenario donde cometió sus crímenes.

Aún hoy algunos campesinos y pastores del Ripollés «ven» las apariciones del comte Arnau, que saliendo del Infierno algunas noches de tempestad, cabalga un caballo de fuego y profiere alaridos por los montes, sin encontrar, jamás, la paz de la muerte.

II. TRADICIÓN ORAL Y TRADICIÓN ESCRITA

Cuando ya hace muchos años⁵ me dirigí a la comarca del Ripollés, cuna geográfica de la leyenda para recoger información directa sobre el terreno, las historias sobre Arnau de Mataplana tenían una plena vigencia. Con el pretexto de que buscaba información sobre los accidentes geográficos y otros topónimos relacionados con el comte Arnau (por cierto muy abundantes en la zona) iniciaba las conversaciones con los informantes. Los primeros individuos interrogados me contaban lo que sabían y acostumbraban a dirigirme a otras personas que consideraban buenas conocedoras de la leyenda. De esta forma, se iba componiendo una red de contactos que yo seguía paso a paso, hasta que se iniciaba un círculo vicioso; es decir cuando los últimos informantes de la cadena me aconsejaban visitar aquellas personas que yo ya había contactado en ocasiones previas. Cuando ocurría esto, consideraba que los datos locales estaban relativamente bien extraídos, y me trasladaba a otro pueblo, donde iniciaba el mismo proceso, preguntando al primer individuo que me encontraba por la calle, o bien visitando a aquellas personas que habían sido mencionadas en conversaciones anteriores y que, por consiguiente, presumía que podrían responder al tema que me había llevado hasta ellos.

De forma global, los informantes que entrevisté podrían clasificarse en dos grandes grupos: 1) los que conocían la leyenda por tradición oral y 2) los que me la contaban a partir de materiales etnográficos o literarios publicados previamente. Desarrollaré la presentación de ambos grupos por separado.

⁵ La primera recogida sistemática de datos sobre el comte Arnau, la realicé entre los meses de junio y octubre de 1975. Posteriormente he vuelto por la zona, en repetidas ocasiones, para completar informaciones concretas. De todas formas, el grueso del material etnográfico compilado es de los años setenta.

La tradición oral

Las personas que me proporcionaron más datos sobre la leyenda arnaldina de vía oral fueron campesinos (y campesinas) ancianos que, según sus propias palabras, eran gente de « poca letra». Conocían la leyenda de boca de sus padres y abuelos quienes les habían contado historias sobre el señor de Mataplana, en las largas veladas de invierno transcurridas junto al fuego.

Todos los informantes que entrevisté estaban de acuerdo en considerar los hechos relativos al comte Arnau como muy antiguos, aunque las precisiones históricas concretas se movían en una gran ambigüedad. Para unos, Arnau era del tiempo de los romanos, y para otros de los moros o los *carlins* (carlistas). La antigüedad de los sucesos la centraban en el hecho de que sus padres y sus abuelos, ya habían conocido y contado las mismas historias que ellos me contaban a mí.

La escasa precisión de este grupo de informantes para situar históricamente al protagonista de la leyenda, contrastaba con el rigor y exactitud con el que situaban sobre el terreno los sucesos, incursiones, anécdotas e historias que integran las variantes de la narración legendaria.

Al hablar del protagonista, acostrumbraban a valorarlo de forma espontánea. Entre las valoraciones que anoté figuraban algunas de carácter general. Por ejemplo: que el comte Arnau fue un «demonio», un «granuja», «malo y caprichoso», un «vivales», un hijo de «alguna mujer ambulante» (léase un «hijo de puta»), etc. En otro foco de irradiación de la leyenda, el personaje tiende a definirse en función de sus rasgos eróticos. Así se referían a él como un «torero» (en le sentido de mujeriego y seductor), un «pirata de mujeres», «un señor de aquel tiempo que venía a «pitxar» las monjas, un «gran desvirgador de novicias y jóvenes» etc. Finalmente, otros lo valoraban por su despotismo: «un gangster de aquel tiempo»; «un jefe de los de antes que hacía trabajar a la gente por cuatro cuartos», «un jefe de mucha antigüedad que mandaba igual que Franco», un «mal pagador y *renegaire* (blasfemo)», etc.

Otra característica común a este grupo de informantes era la de considerar como realmente verídico lo que me contaban. La certeza de lo ocurrido la apoyaban, por una parte, en el consenso generalizado de amigos, familiares y vecinos, y por otra, en un sentido de comprobación empírica que me llamó poderosamente la atención. Así, según una tradición muy extendida, el comte Arnau viajaba por unos pasadizos subterráneos para visitar a la monjas. Bajaba por una sima profunda, llamada el Forat de Sant Hou, y salía, al cabo de varios Kilómetros de ruta subterránea, junto a otras cuevas, las llamadas Coves de Ribes. Pues bien, para comprobar si realmente existía esta conducción, un grupo de vecinos arrojaron un gato por la sima, y afirmaron haber visto a la pobre bestia, unos días después, junto a la cueva por dónde supuestamente salía el comte.

Pero, la «veracidad» de la leyenda tiene otro soporte de primera magnitud: el que aportan aquellas personas que afirman haber *visto* u *oído* al comte Arnau.

Y los testimonios en este sentido son relativamente numerosos, pues casi todos los informantes de este grupo afirmaban haber conocido a gente que en alguna ocasión habían visto u oído al protagonista. Dos ejemplos para ilustrarlo. El primero me lo contó una señora de mediana edad⁶, campesina de Gombrén, y el suceso le había ocurrido a su padre. En una ocasión, éste se dirigía desde su pueblo (Gombrén) hacía Ripoll (la capital de comarca) y para ir más rápido transitaba por caminos de montaña, poco frecuentados. En plena noche, escuchó unos ladridos aterradores y vió, borrosamente, una sombra que cabalgaba rodeada de perros furiosos. La visión fue rapidísima, pero el padre de la informante al contar la historia no tenía dudas: sencillamente había visto al comte Arnau cuando éste azuzaba su jauría, en plena noche, para ir de caza, otra de sus grandes pasiones en vida.

El otro caso me lo contó un campesino anciano de vivía, en una masía, en plena montaña⁷, junto a la Sierra de Sant Amant, otro de los lugares preferidos por el comte Arnau para sus correrías amorosas. Era verano y el informante se había quedado a dormir en le monte para guardar el rebaño; dormía junto a una cueva, a más de cuatro horas de cualquier lugar habitado. A media noche, le despertaron los ladridos de dos perros que parecían contestarse el uno al otro (el informante los imitaba; los ladridos de un perro grande y el otro pequeño). El concierto duró tres horas y el narrador estaba asustado pues el lugar era solitario y aquello no era normal. Pero el miedo se convirtió en terror cuando por encima de su cabeza pasó algo; algo que no supo definir, pero que volaba frenéticamente a través de las cumbres con un ruido ensordecedor. A partir de aquel momento tuvo la certeza de que las historias que le contaba su madre sobre el Mal Cazador (asimilado aquí con el comte Arnau) eran tan verídicas como el hecho de que ambos —él y yo— estábamos conversando en aquel preciso instante en el patio de su casa.

Un último aspecto que quería resaltar relativo a este grupo de informantes, hace referencia a la cuestión que podríamos llamar de las variaciones interpretativas personales. Así, en una ocasión, pregunté a los miembros de una familia⁸ las razones por las que el comte Arnau se había condenado. Y las opiniones se diversificaron. Mientras la esposa argumentó que «por algunas cosas que hizo con las monjas» (sin querer aclarar qué cosas hizo), el abuelo, siguiendo la antigua canción, opinó que «porque no pagaba a sus mozos lo que les había prometido», mientras que el marido atribuía la condena al hecho general de que fue un «pecador tremendo» toda su vida.

⁶ Familia Pons. Gombrén.

⁷ Pepet, de can Pubill. Surroca.

⁸ La ya citada familia Pons, de Gombrén.

La tradición escrita

Cuando iba por los pueblos del Ripollés preguntando por el comte Arnau, a menudo la gente me aconsejaba visitar a ciertos individuos que, según la opinión general, tenían «mucho letra» o «mucho cultura». Estos acostumbraban a ser sacerdotes, maestros, algún librero, oficinistas cultos, etc. A todos los que conocían la leyenda en sus versiones escritas, los denominaré «eruditos locales» y serán los integrantes de este segundo grupo de transmisión de la leyenda.

Estos informantes, después de interesarse por mis intenciones y objetivos, acostumbraban a hablarme de los libros publicados sobre el comte Arnau. Todos ellos conocían la obra de Josep Romeu i Figueras *El mito de El Comte Arnau en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura* (1948) y en menor medida los artículos de R. Serra i Pagés, folklorista catalán de principios de siglo que hizo del comte Arnau uno de sus objetivos de investigación prioritarios. También me comentaban las grandes obras literarias de Joan Maragall, Josep M^a de Sagarra, Ambrosi Carrión, etc, sobre el personaje.

En casi todas las conversaciones mantenidas con estos eruditos, establecían, de entrada, una clara distinción entre «leyenda» e «historia» y situaban las acciones de Arnau de Mataplana en el primer campo, admitiendo, no obstante, que las leyendas pueden reflejar un fondo o trasfondo histórico con cierta frecuencia.

Asimismo, cuando glosaban la figura abusiva y tiránica de Arnau de Mataplana no lo hacían nunca individualizando al personaje sino más bien contextualizándolo. Es decir, situaban los atropellos atribuidos a Arnau en un marco histórico específico —el del Feudalismo pirenaico— caracterizado por las epidemias, el despoblamiento y una brutalidad generalizada. Arnau, según esta concepción, no habría sido ni mejor ni peor que los restantes señores feudales de su época. Si practicaba el derecho de pernada con las mujeres de sus vasallos, también lo practicaban los demás; si estafaba a sus mozos y a sus siervos, también lo hacían los restantes nobles pirenaicos. Un informador apuntaba, como hipótesis, que la brutalidad de las costumbres de algunos feudales pirenaicos quizás podría explicarse en función del poblamiento diseminado que predomina en la región, lo cual habría favorecido la emergencia de prácticas políticas basadas en la tiranía personal más estricta.

En una orientación similar, comparaban determinadas gestas o comportamientos, atribuidos a Arnau con las gestas y comportamientos similares o idénticos de otros héroes legendarios pirenaicos, como Roldán, Els Nou Barons de la Fama, Calcerán de Pinós, con lo cual el protagonista de la leyenda perdía especificidad propia, para ganar fuerza lo que podríamos llamar el perfil arquetípico del héroe legendario.

También me llamó la atención que al comentar los amores sacrílegos del comte con las mojas y con la abadesa de Sant Joan, los eruditos locales acostumbraban a negar la posibilidad de que tal cosa hubiera ocurrido. Y ello por la sencilla razón que todos habían leído un opúsculo histórico escrito por

Pau Parassols i Pi⁹, en el que este sacerdote demuestra que el convento de monjas no existía en la época aproximada en la que los historiadores creen que vivió el comte Arnau. Así pues, uno de los informantes¹⁰ interpretaba los supuestos amoríos del comte con las religiosas, en base aun fuerte sentimiento anticlerical popular, común a amplias zonas del Pirineo, en el que los grandes monasterios, masculinos y femeninos, habían sometido a sus súbditos a un duro vasallaje. La asimilación de las monjas a simples prostitutas sería, pues, una expresión del odio popular que se refleja en la leyenda.

Otro informador culto¹¹ desarrolló una defensa en toda regla del comte Arnau negando radicalmente las diversas acusaciones que la tradición oral formula contra el protagonista de la leyenda. Así, refutaba que el derecho de pernada hubiera existido en la zona pirenaica, porque él, consultando la documentación de la época medieval, jamás había hallado la más mínima referencia al mal uso citado. Por lo cual, deducía que era una pura invención popular, destinada a manchar el honor de las grandes familias del país, cosa que consideraba intolerable. Y para concluir añadía que, aún suponiendo que el *dret de cuixa* hubiera existido realmente, era preferible olvidarlo y silenciarlo, pues no contribuía a fomentar la «buena fama» que, en su opinión, había que atribuir a las familias aristocráticas. Otro miembro de este grupo de informadores que quizás no compartiera un criterio tan sesgado como el que acabo de citar, enfatizaba, sin embargo, que no podemos juzgar con los ojos críticos actuales las costumbres de otras épocas, y que, aunque así lo hiciéramos, deberíamos reconocer que personajes como Arnau de Mataplana, hicieron mucho por el país, o de acuerdo con el eslogan actual, el comte Arnau *feia país* «avant la lettre».

III. SOBRE LOS MECANISMOS DE TRANSMISIÓN DE LA LEYENDA

Hasta quí he intentado mostrar la existencia de dos formas, de dos maneras de entender, percibir y transmitir la leyenda del comte Arnau. Ahora, y para finalizar, ensayaré una última reflexión en la que procuraré captar la lógica y la coherencia internas de las concepciones opuestas.

Para desarrollar esta reflexión, me apoyaré en un artículo clásico y magnífico de Robin Horton, (1976) —«El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental»— en el que el autor, basándose en Popper y Evans-Pritchard¹² establece las características formales de dos concepciones dicotómicas

⁹ Véase de este autor *San Juan de las Abadesas y su mayor gloria, el Santísimo Misterio*. Reseña histórica, 1874.

¹⁰ Salvador Vilalta. Castellar de n'Hug.

¹¹ Joan Pardinella. Bagá.

¹² El artículo de Horton, fue publicado en *Ciencia y Brujería*. Cuadernos Anagrama. Barcelona. Para las referencias a Popper y Evans— Pritchard véase, respectivamente: *La sociedad abierta y sus enemigos* (dos vol.) Paidós, Buenos Aires, 1967 y *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama, Barcelona, 1976.

sobre la realidad: la concepción abierta y la concepción cerrada, o para decirlo con sus propias palabras: los predicamentos «abierto» y «cerrado».

Mi hipótesis es muy simple y parte de la premisa según la cual las dos formas de transmisión de la leyenda que he presentado en páginas anteriores — la tradición oral y la tradición escrita— se corresponden de forma sorprendente con las características generales que Horton atribuye al predicamento cerrado y abierto, respectivamente¹³.

Podemos entrar en materia recordando que el grupo de la « tradición oral» incluía campesinos y pastores, normalmente de edad, que habían vivido apegados al terruño en que han crecido, viven y muy posiblemente morirán. Recordemos, también, que este grupo es portador de un tipo de saber que, a falta de un nombre mejor, podemos llamar tradicional y local. Los conocedores y transmisores por excelencia de este saber son los viejos quienes lo recibieron de sus antepasados, y ellos mismos lo han transmitido a sus propios hijos y nietos. En la formación, y principalmente en la transmisión del mismo, ha tenido muy poca importancia el libro y la cultura escrita en general. Por el contrario, se trata de un saber colectivo que se ha alimentado de las observaciones, vivencias, emociones y sentimientos de todos aquellos que han sido excluidos del mundo de los escritos.

La leyenda de comte Arnau que, evidentemente, es una parte integrante de este saber local, se ha codificado mediante una canción tradicional (y también a través de narraciones y dichos), que todos conocen y que todos pueden modificar levemente según lo crean conveniente. En efecto, cuando este grupo de informadores me comentaban lo que sabían de la leyenda, más de uno me aclaró: «jo sé el que sap tothom» (yo sé lo que sabe todo el mundo). Y este «todo el mundo» son los conocidos, vecinos, amigos y parientes. Así pues, es un saber del que nadie del grupo local está excluido; es un saber que está en el ambiente. Tampoco es preciso «saber de letra» para ser un buen conocedor del mismo; efectivamente, individuos que en una terminología estándar calificaríamos de incultos, o incluso de analfabetos, pueden ser magníficos exponentes y portadores de esta sabiduría colectiva, como lo demuestra, sin lugar a dudas, la totalidad de la disciplina folklórica.

En las redes de este saber repetir lo que cuentan los otros no es un plagio; por el contrario, repetir lo que sabe «todo el mundo» es reforzar las creencias colectivas, las cuales, por cuántas más personas sean compartidas, más fuertes serán y más vida tendrán.

Pero esta concepción, que en la terminología de Horton llamaríamos «cerrada» define mucho mejor sus características si la comparamos con la con-

¹³ Para una revisión crítica del trabajo de Horton véase John Skorupski (1976) *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press (Hay traducción española, —*Símbolo y Teoría*—, La Red de Jonás, México, 1985) y Jack Goody (1985): *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal editor. Madrid.

cepción «abierta», la del otro grupo de informadores, es decir, los eruditos locales que integran la « tradición escrita».

Recuérdese que en este grupo había incluido aquellos informantes que estaban en contacto con el mundo de la escritura; curas, maestros, un librero, oficinistas cultos, etc. En este caso, su sabiduría difería de « aquello que sabe todo el mundo», (lo cual tampoco significa que ellos no lo supieran) por el hecho de que su fuente de información básica eran los libros y el mundo de la escritura. No es extraño, pues, que una vez conocidas mis intenciones, me remitieran a la bibliografía, es decir, a la base de su saber « distinto » y codificado, no mediante canciones que se cantan en público, sino a través de ensayos, artículos y libros. Por otra parte, este saber tiene nombre y apellidos: Josep Romeu y Figueras, Rossend Serra y Pagés, Pau Parassols y Pi, Maragall, Sagarra, Carrión, etc, siendo, pues, individuos concretos y no la colectividad —el «todo el mundo»— los que se hacen responsables de su transmisión. Se trata, en definitiva, de un saber individualizado y personalizado.

Tampoco los parámetros de la transmisión son los mismos. Mientras el saber tradicional y « cerrado» se tranfiere oralmente a través de las generaciones, el «abierto» funciona a través de otras coordenadas, y su adquisición depende, fundamentalmente, del deseo explícito de cada individuo para conseguirlo. En otras palabras; los conocimientos del saber «abiero» no están en el ambiente sino que hay que buscarlos expresamente en los libros y bibliotecas, o bien en personas concretas. En esta concepción, escribir o repetir aquello que han dicho los otros, sin citarlos, es un plagio, porque es apropiarse indebidamente de una «propiedad intelectual», de algo que tien dueño.

También difieren los marcos en los que se realiza el aprendizaje. Mientras que la sabiduría tradicional se aprende en casa, en la calle, en el café o en la taverna, para transmitir el saber orientado científicamente, la cultura occidental ha creado unas instituciones ad hoc: las escuelas, las universidades, etc, en las que trabajan especialistas que, por lo menos teóricamente, están preparados para enseñar este saber de alternativas múltiples.

Las diferencias generales que hemos apuntado hasta el momento se complementan con otros aspectos que voy a comentar rápidamente, como por ejemplo: las pruebas utilizadas en cada discurso; el lenguaje que emplean unos y otros; la contextualización del relato, etc.

En primer lugar, el saber erudito, «abierto», se fundamenta, en el caso concreto de la leyenda que nos ocupa, en pruebas documentales, cronológicas, datables, es decir, en pruebas históricas. Aquello que es susceptible de ser comprobado documentalmente es historia, el resto es leyenda. Y esta distinción, que obedece a la tradición culta, es importante ya que mientras se considera verídico todo aquello que es comprobable históricamente, es falso todo lo que no lo es, a pesar de que, mayoritariamente, la gente lo considere cierto.

En efecto, los dos discursos, el abierto y el cerrado, se sirven de pruebas para demostrar la validez o la falsedad de una historia. Pero mientras que en el primero, la existencia de pruebas documentales es condición indispensable para la validez del razonamiento, por el contrario, en el discurso o concepción cerrada, las pruebas son un puro recurso confirmatorio de la eficacia general de la creencia. Así, si en la leyenda se afirma que el comte Arnau viajaba subterráneamente, se buscan los pasadizos secretos por los cuales transitaba; si la leyenda declara que el Forat de Sant Hou está unido con las cuevas de Ribes, se tira un gato por la sima y después se afirma que ha salido por las cuevas citadas... Es decir, en todos los casos —y no sólo los dos que acabo de consignar— las pruebas buscan confirmar la creencia y jamás invalidarla, ya que la creencia, es prioritaria y casi me atrevería a decir que independiente de las pruebas concretas y empíricas que puedan sustentarla. La validez de la leyenda, su veracidad, se funda, más bien, en aquello que cree la gente del propio grupo. Y la gente cree aquello que siempre contaron los viejos del lugar: aquello que algunos incluso «vieron» y «oyeron». Estas son las pruebas de la tradición que se reactualizan y confirman cada vez que un nuevo individuo repite, y sobre todo «ve» o «escucha» aquello que han visto y oído otros miembros de su grupo social que le han precedido en el tiempo. Este proceso acumulativo constituye el fundamento de la verdad de una creencia, de aquello que «todo el mundo» cree. Y, evidentemente, no hay razones lógicas para dudar de lo que la gente admite mayoritariamente.

Por el contrario, este tipo de pruebas sirven de muy poca cosa para el grupo que se mueve dentro del «predicamento abierto». En este caso, el hecho de que las montañas de Ripollés estén plagadas de pasadizos subterráneos no prueba, en absoluto, que un personaje como el comte Arnau, del que incluso se duda de si existió realmente, los utilizara para llevar a cabo sus incursiones y fechorías; la afirmación según la cual la gente del pueblo han «visto» o han «oído» al comte Arnau será considerada más que como una prueba de la validez de la creencia, como un índice de la imaginación o la fantasía desbocada de los ignorantes, etc. En cambio, y en otra dirección, poder demostrar, históricamente, que el convento de las monjas de Sant Joan de les Abadesses, no existía cuando se inició la reconquista (dirigida según el mismo relato por Arnau de Mataplan) es suficiente para demostrar la falta de fundamento y por consiguiente la falsedad de los supuestos escándalos del comte con las mojas..Aquí, pues, las pruebas no son utilizadas única y exclusivamente para confirmar, sino, también, para negar e invalidar. Y lo que resulta más importante: la falta de pruebas es un motivo con peso suficiente para desmentir la validez histórica de la totalidad de leyenda.

Pero veamos algunos otros aspectos complementarios y, concretamente, los lenguajes diferentes utilizados por las dos concepciones. Recordemos, en este sentido, algunas de las valoraciones espontáneas de los representantes de la tradición oral sobre el personaje en cuestión: unos lo definían por sus orígenes («hijo de una mujer ambulante»); otros por sus características personales (un «demonio», un «granuja», «malo y caprichoso», un «torero», un «pirata de

mujeres»), o por su estatus (un «jefe de los de antes»)... La utilización de este lenguaje personal, expositivo, contrasta con el lenguaje más impersonal y analítico utilizado por los informadores cultos y eruditos. Ya había señalado cómo éstos últimos se referían inmediatamente a Arnau como a un «feudal», con lo cual el protagonista de la leyenda perdía los rasgos individualizados que le atribuye la tradición oral, para adquirir otros más paradigmáticos: la encarnación del despotismo de los numerosos feudales que oprimían a sus siervos y vasallos con los malos usos y otras cargas tiránicas.

Por otra parte, es precisamente esta contextualización más amplia, y por consiguiente más rica en alternativas, la que permite comparar a Arnau con otros personajes legendarios en mayor o menor grado como son: Roldán, Galceran de Pinós, los Nou Barons de la Fama, el Mal Cazador, etc.

Los representantes de la concepción «cerrada», también contextualizan al personaje central; pero su enmarcamiento no es histórico (recuérdese las imprecisiones cronológicas que pueden hacer del protagonista un personaje del tiempo de los romanos, de los moros o de los carlistas) sino geográfico e ideológico. Esta falta de perspectiva histórica es la que refuerza lo que podríamos llamar el marco ideológico en el sentido de que Arnau no se relaciona tanto con los otros feudales, sino más bien con seres y personajes que integran la ideología tradicional tales como brujas, encantadas, demonios, aparecidos, almas en pena, que se convierten, en esta orientación, en sus compañeros de viaje.

La doble concepción sobre la leyenda arnaldina implica, finalmente, una valoración desigual del personaje central. Así, mientras los miembros de la tradición oral enfatizan los rasgos diabólicos de la personalidad en Arnau de Mataplana, la tradición escrita intenta justificar, en función de un contexto histórico concreto, — el feudal — los rasgos despóticos del protagonista viéndole no sólo como un déspota sino también como un héroe nacionalista y lebertador de su pueblo¹⁴.

Hasta aquí he presentado, como si fuesen fenómenos aislados o compartimentos estancos, las dos concepciones de la leyenda. Y, evidentemente, la realidad es más compleja, pues los contactos y enfrentamiento entre las dos visiones son frecuentes. A menudo, por ejemplo, los informantes locales de tradición oral, conscientes del predominio absoluto del que goza en nuestro propio contexto cultural el paradigma escrito y «abierto», me aconsejaban comprar un libro¹⁵ «en el que están escritas todas esas cosas». También fueron ellos mismos los que me dirigieron, en repetidas ocasiones, a los representantes de la tradición escrita. Únicamente mi insistencia de que no eran las cosas que se escriben en los libros (o bien aquello que conocen los eruditos) lo que más me interesaba,

¹⁴ Los artículos de R. Serra y Pagés (véase nota 4), van todos en esta línea.

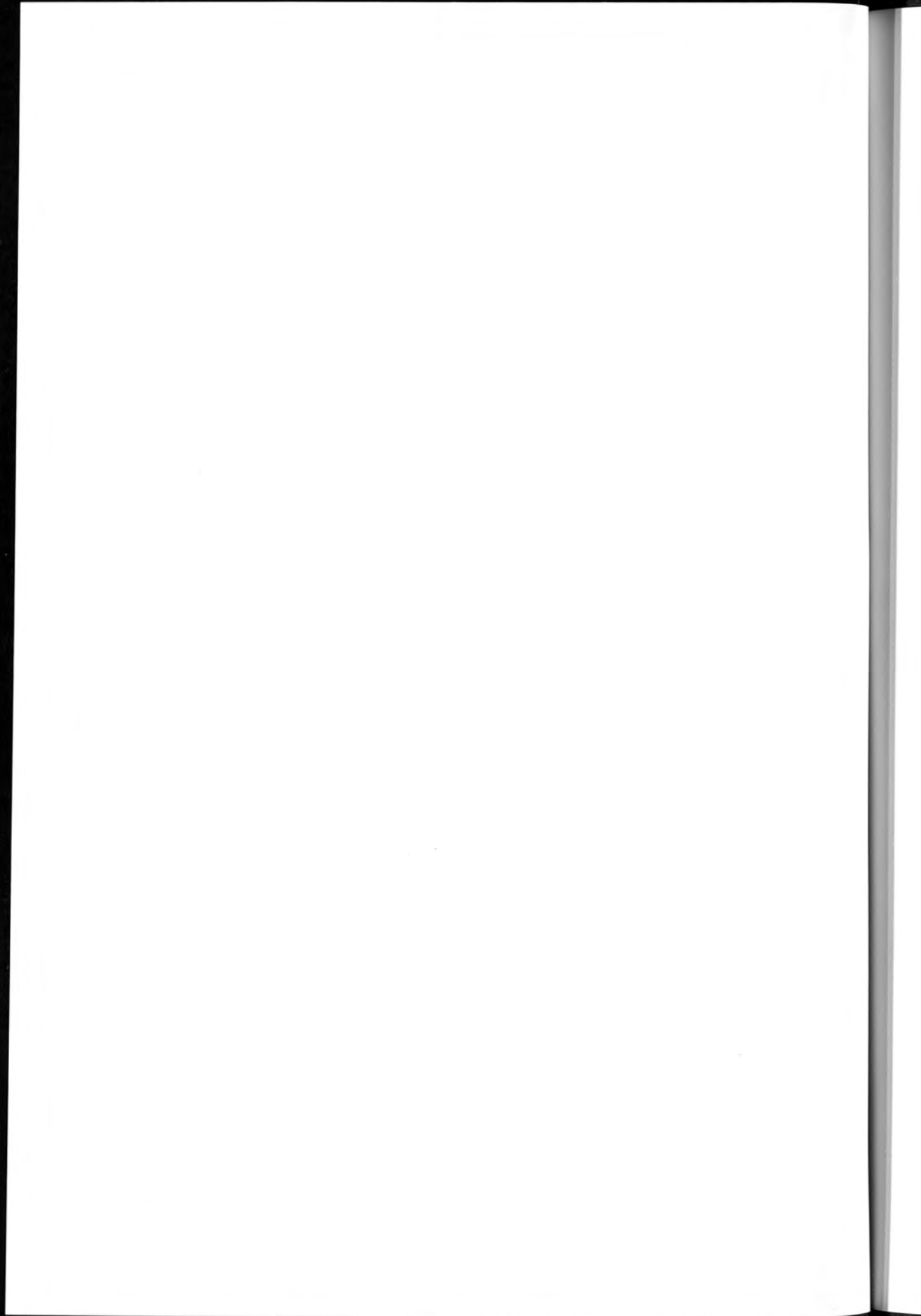
¹⁵ Cf. E. Busquets i Molas (1969). *Montgrony entre la història i la llegenda*. Imprempte Maideu. Ripoll.

sino aquellas historias que habían escuchado desde siempre, les animaba a hablar y a contarme cosas sobre Arnau de Mataplana. En ciertos casos, me dió la sensación de que algunos recuperaban la confianza sobre un tipo de saber que veían valorado nuevamente.

Por el contrario, el grupo erudito funcionaba de forma autosuficiente, y también, con mayor autocoplacencia. No recuerdo que ninguno me aconsejara visitar a un campesino o un pastor; más bien me ponían en guardia, ya fuera de forma consciente o inconsciente, de las «mentiras», o de la ignorancia de la gente, así como de su falta de crítica y reflexión.

En síntesis: podríamos continuar reflexionando sobre los dos grupos de informantes que nos han ocupado y sobre sus mecanismos prioritarios de transmisión: el oral y el escrito. Sin lugar a dudas, la dicotomía que ha centrado nuestra atención nos llevaría a otros posibles planteamientos binarios y dicotómicos, frecuentes en el ámbito de la Antropología¹⁶. De todas formas pienso, y valga esto como última aclaración, que tanto las dicotomías que he utilizado a lo largo de estas páginas, como las otras posibles, no deben ser reificadas, sino consideradas como lo que son: instrumentos heurísticos que pueden ayudarnos a captar la diversidad de lecturas, de estructuras lógicas y de estrategias de difusión, que acompañan o subyacen en una leyenda tradicional, como la del comte Arnau.

¹⁶ Goody (1984:165) señala los planteamientos dicotómicos siguientes: primitivo/avanzado; salvaje/domesticado; tradicional/moderno; «frío»/«caliente»; cerrado/abierto; en desarrollo/desarrollado; pre-lógico/lógico; mito-poético/ lógico-empírico...



LE SAINT ET LE SERPENT, LÉGENDE DE PÈLERIN D'AUXERRE, EN PUISAYE

Denise Glück

Musée des Arts et Trad. Populaires. Paris

Tous les ans, le 16 mai ou le dimanche le plus proche, le village de Bouhy, dans la Nièvre, fête son saint Patron, Pèlerin, martyr et premier évêque d'Auxerre. A cette occasion, les familles dispersées par les mariages ou les exigences professionnelles se reconstituent pour honorer le protecteur de la paroisse. Avant que la fête ne soit déplacée au dimanche, le jour de la Saint-Pèlerin était un jour chômé. Aujourd'hui «*c'est comme si c'était la fête nationale de Bouhy*» dit le Maire. Si le prénom de Pèlerin, n'est plus donné qu'en 2^{ème} ou 3^{ème} nom de baptême, il est encore usité, témoignant de la vivacité de la dévotion au Saint.

Après la messe, la procession partant de l'église porte jusqu'à une croix de pierre ancienne la châsse contenant les reliques du Saint, son buste de bois polychrome et ses deux bannières. En rentrant à l'église, les fidèles passent sous la châsse en se signant. Le dernier curé de Bouhy imposait encore pendant l'office l'étole sur la tête des participants qui le demandaient.

L'efficacité de la protection que saint Pèlerin accorde à la paroisse, aux habitants, aux bêtes et aux récoltes est attestée par tous au XX^e siècle encore¹. Il protège notamment des serpents et de leurs morsures et de l'orage. C'est aussi au Saint, que les habitants et leurs curés attribuent la force de leur foi chrétienne plus vivante que celle des paroisses d'alentour.

La célébration de la fête religieuse s'accompagne d'interdits attachés au lieu du martyr: la fontaine Saint-Pèlerin, à 1,5 km du village dans une zone très verdoyante en contrebas d'une petite route. La construction actuelle date du XIX^e siècle et porte de nombreux graffiti, noms et dates. La statue de pierre du Saint, en évêque avec son serpent, a disparu avant la dernière guerre. Entourée de gros arbres au moins centenaires, la fontaine propose un lieu de fraîcheur et d'eaux vives qui est une sorte de conservatoire de ce qu'a pu être le territoire de Bouhy avant le défrichement et l'exploitation agricole de ses terres.

Le jour de la Saint-Pèlerin, ce lieu devient dangereux: il faut l'éviter sous peine de mourir dans l'année. Pourtant la tentation d'aller ce jour-là à la fontaine est grande, car pendant la procession un serpent à grosse tête et collier d'or ou

¹ Grossier, Georges, *Saint Pèlerin, premier évêque d'Auxerre, martyr en Puisaye*. Sens, impr. Duchemin, 1938; Vannereau, Chanoine, *Saint Pèlerin d'Auxerre, évêque et martyr*. Cosne-sur-Loire, Ed. du Val de Loire, 1958.

de perles, apparaît dans le bassin. On raconte qu'«un jour, quelqu'un a essayé de voir le serpent avec son collier d'or pendant la procession, mais il a vu en approchant des draps blancs sur les champs de Saint-Pèlerin, il a eu peur et n'est pas allé jusque-là». La présage de mort était clair.

Les monographies cléricales du XXe siècle interprètent par le légendaire local l'attribut de Pèlerin, le serpent, absent des textes hagiographiques anciens. Par ailleurs, la dévotion à Bouhy et Entrains se construit autour d'une topographie locale et ne s'encombre guère de références aux autres lieux de culte au Saint: Auxerre et l'Abbaye de Saint-Denis où Suger a dédié une chapelle à saint Pèlerin en 1144.

Les reliques de ce Saint obscur, puisque son nom n'est qu'un qualificatif, sont partout accompagnées de légendes et de pratiques dans lesquelles le serpent et la terre interviennent. La confrontation du milieu naturel et de son histoire, les légendes orales de Bouhy et écrites de Saint-Denis éclaireront-elles l'image de ce Saint?

BOUHY, MILIEU ET HISTOIRE

Situé à 355m. d'altitude, Bouhy est sur un point culminant des collines crayeuses qui marquent la limite de la Puisaye et de la Forterre: le village domine les deux régions naturelles, l'une de marais et forêts, l'autre de champs labourés; mais des toponymes anciens permettent de penser que Bouhy fut jadis un territoire de forêts.

Bien que les habitants de Bouhy dépendent administrativement du canton de Saint-Amand-en-Puisaye, ils ne se considèrent pas comme des Pouyaudins et ils entretiennent plus de relations avec le gros bourg d'Entrains, situé en Forterre et distant de 7 km: «Entrains, c'est Bouhy, Bouhy, c'est Entrains» dit-on.

Les deux cités ont pendant longtemps fait partie de l'archiprêtré de Puisaye qui a repris au Moyen-Age la géographie administrative carolingienne et celle du *pagus* de la domination romaine². Jusqu'en 1853, l'archiprêtré de Puisaye dépendait du diocèse d'Auxerre. On comprend donc que Pèlerin soit présenté comme l'évangéliste de la Puisaye, bien qu'il se soit arrêté à ses confins.

Quelle que soit la proximité d'intérêt des habitants de Bouhy avec ceux d'Entrains, tout les désigne comme en étant différents: la force de leur sentiment religieux, la responsabilité du martyr de Pèlerin, assignée aux païens d'Entrains.

Liés et séparés par ce martyr, les deux bourgs ont en commun un passé gallo-romain comme l'attestent les vestiges délivrés par les fouilles. A Bouhy, en creusant des fondations, on a trouvé en 1853 des pierres de réemploi, sans doute du Ier siècle après J.-C. dédiées à Mars Bolvinus. Les fouilles d'Entrains

² Chaume, Abbé, *Les origines du duché de Bourgogne*. T.II., 2.Dijon, libr. Rebourseau, 1927.

ont livré des vestiges importants, notamment une statue monumentale d'Apollon Borvo.

Le dieu gaulois Bolvo, ou Borvo, vénéré depuis la Haute-Marne jusqu'à la Galice était associé tantôt à Mars, tantôt à Apollon, tous deux guérisseurs par les eaux. Le travail de E. Thevenot sur les Mars celtiques attire l'attention sur la présence du serpent gaulois à tête de bélier dans plusieurs sanctuaires à Mars Borvo³. C'est ainsi qu'il peut interpréter l'attribut de saint Pèlerin et son pouvoir sur les serpents comme le souvenir d'un culte gaulois et sa transposition à une dévotion chrétienne. R. Louis formule une hypothèse identique fondée sur l'importance du culte au serpent guérisseur gaulois en pays éduen⁴. Enfin, l'énigmatique serpent de Bouhy, que la légende caractérise par une grosse tête, emmène H. Fromage sur une autre piste: ce serpent pourrait être une des innombrables figures de Gargantua, né sous la forme d'une anguille⁵.

LA «PASSION» DE SAINT PÈLERIN

Saint Pèlerin est mentionné pour la première fois dans le *Martyrologe hiéronymien* que l'évêque d'Auxerre Aunaire fait compléter par un clerc vers la fin du VI^e siècle: «*St Pèlerin, premier évêque de la cité, martyrisé le 16 mai à Bouhy*». Avant la reconnaissance officielle par l'église d'Auxerre, le culte de Bouhy devait être rural et populaire.

Peu de temps après, au début du VII^e siècle, un clerc auxerrois entreprend d'écrire la *Passio sancti Peregrini* qui détaille les circonstances du martyr et en situe les épisodes à Bouhy et à Entrains. C'est un texte liturgique, sans doute jadis lu ou chanté pendant les offices du Saint. Les premières éditions en datent du XVII^e siècle, «à partir de très vieux manuscrits de la Bibliothèque d'Auxerre», nous disent les auteurs⁶. C'est ce texte qui traduit, versifié et mis en musique sur l'air de l'*Ave Maria*, constitue le Cantique de Saint-Pèlerin qu'on chante à Bouhy pendant la procession.

On apprend dans la *Passion* que, citoyen romain, Pèlerin fait évêque par le pape Sixte est envoyé évangéliser la Gaule, avec quatre compagnons. Il fonde l'église d'Auxerre dont il devient le premier évêque et va prêcher incognito à

³ Thevenot, Emile, *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*. Brugge, De Temple, 1955.

⁴ Louis, René, «L'église d'Auxerre et ses saints évêques avant saint Germain», in *Saint Germain d'Auxerre et son temps*. Auxerre, impr. L'Universelle, 1950.

⁵ Fromage, Henri, «La bouillie de Gargantua», *Bulletin de la Société de Mythologie française*, T. LIV, avril-juin 1964, pp. 31-40.

⁶ *Acta Sanctorum*, 1680, mai III, pp. 561-563; Lebeuf, Jean, *Abrégé de l'histoire, de la vie et du culte de saint Pèlerin*. Auxerre, Troche, 1716; Duru, Abbé L. M., *Bibliothèque historique de l'Yonne*, 1850, fasc. 42, pp. 122-132; Molard, Francis, «Etudes hagiographiques. La passion de saint Pélerin, 1^{er} évêque d'Auxerre», *Bulletin de la Société des sciences de l'Yonne*. T. L., 1896, pp. 517-628.

Entrains où le peuple accourt en foule au temple de Jupiter. Dénoncé par les païens, il est traduit devant l'autorité romaine que adjure ce *puidam* de révéler son origine. Pèlerin ne veut répondre que du nom de chrétien et est emprisonné à Bouhy. Jugé et condamné, il est livré aux soldats qui l'accablent de coups et le décapitent. Les chrétiens dérobent son corps et lui donnent une sépulture. Un manuscrit auxerrois du IX^e siècle, la *Gesta Pontificum Autissiodorensium*, situe ce martyre en 259.

SAINT PÈLERIN À BOUHY, SON CULTE ET SA LÉGENDE

Jusqu'en 1645, le culte du saint Pèlerin à Bouhy se fonde sur la tradition liturgique auxerroise, sur la titulature de l'église paroissiale, sans doute sur la légende et sur des pratiques «dont on ne pouvait pas expliquer l'origine⁷».

En construisant un nouvel autel dans l'église Saint-Pèlerin de Bouhy, on murt à jour, le 23 novembre 1645, des ossements dont un crâne d'adulte, immédiatement identifié par le curé et les paroissiens comme étant celui de saint Pèlerin. Le curé de Bouhy et l'évêque d'Auxerre savent que le corps de saint Pèlerin a été transporté «*par grand miracle*» dans l'abbaye de Saint-Denis, comme le racontent les manuscrits de l'Abbaye à partir du XIII^e siècle, repris par *Les Grandes Chroniques de France* au XIII^e siècle⁸.

S'ensuivent des ouvertures de châsses et des procès-verbaux d'authentification entre Bouhy et Saint-Denis, où l'on découvre dans la châsse, à côté des reliques du Saint, un sachet de la terre de son «sépulcre». En 1715, l'évêque d'Auxerre reconnaît les reliques de Bouhy, les fait enchâsser au cours d'une cérémonie solennelle le 1^{er} mai, dont la commémoration devient à Bouhy, la fête de la Petite Saint-Pèlerin.

Le choix de cette date inscrit davantage encore le culte du Saint dans les coutumes populaires du cycle de mai et reconnaît la légende et la «*pieuse coutume*» des habitants de Bouhy et des environs «*qui y abordent de toutes parts tous les ans le jour de sa fête, et emportent de la terre ou poussière qu'ils prennent dans le même endroit, et prétendent qu'avec cela ils préservent leurs bestiaux des morsures de toutes sortes de bêtes venimeuses*⁹».

C'est pendant la nuit du 1^{er} mai, que dans la Nièvre et dans l'Yonne, il faut écarter par des recours divers les serpents et les sorciers des vaches dont ils «tirent» le lait; dans les jours qui suivent, juste avant la fête de la Saint-Pèlerin,

⁷ *Histoire des reliques de S. Pèlerin*, Registre curial de Bouhy, Ms.

⁸ *Les grandes chroniques de France*, éd. J. Viart. Paris, Société de l'histoire de France, T.IV, p. 254.

⁹ Chef de S. Pèlerin trouvé à Bouhy. Arch. de l'Yonne, G. 1634. Cité par G. Grossier, *op. cit.*, pp. 46-48.

se placent les Rogations qui assurent la protection des récoltes et des animaux, notamment contre l'orage¹⁰.

Dans le légende, le serpent apparaît comme un acteur essentiel, mais dont le rôle présente des variantes contradictoires. Selon une première version, Pèlerin, poursuivi par les Romains et les païens d'Entrains, fuit et se réfugie dans le vallon boisé de la fontaine. Il se cache dans le creux d'un aulne; un serpent le dénonce, soit en sifflant, soit en tirant sur un pan de sa robe rouge, soit en s'enroulant autour de l'arbre. Le Saint chasse alors pour toujours du territoire de Bouhy le serpent et l'aulne avant de subir la décapitation. Le serpent est bien ici l'ennemi du Saint et il peut être en même temps la figure symbolique du Démon, comme celle des cultes pré-chrétiens. La pratique, récente encore, de prendre de la terre dans un trou aménagé à cette intention dans l'église Saint-Pèlerin de Bouhy pour éloigner les serpents conforte cette interprétation: la terre représente métaphoriquement et efficacement tout le territoire de la paroisse d'où Pèlerin a chassé le serpent.

Une variante de la légende inverse l'action: le serpent tente d'effrayer en sifflant les ennemis de saint Pèlerin qui le remercie en lui faisant cadeau d'un collier d'or ou de perles, puis le serpent s'enfonce dans l'eau de la fontaine où il réapparaît tous les ans au moment de la Saint-Pèlerin. Le serpent, ici, n'est pas sans évoquer la Vouivre, mais il n'est pas question à Bouhy de tenter de s'emparer du collier, il faut éviter sous peine de mort prochaine de voir ce serpent à collier d'or qui évoque le torse gaulois et dont la «grosse tête» rappelle celle du serpent à tête de bélier de Mars Borvo. La fontaine est exclue du circuit de la procession et c'est au moment où celle-ci passe avec les reliques devant la croix du bourg que le serpent remonte des profondeurs de l'eau à la surface. Le serpent de cette variante, aide surnaturel de Pèlerin, ne serait-il pas la figure chtonienne et archaïque du dieu guérisseur, en même temps mémorisée et refoulée par la légende et l'interdit?

Enfin, dans une autre des variantes, le serpent devient un des signes qui marque d'infamie les païens d'Entrains. L'un d'eux lève sur le Saint un fouet qui se transforme en serpent et disparaît dans l'eau; d'autres lui lancent des pierres. La descendance de ces impies porte des stigmates, de génération en génération, jusqu'à nos jours: soit la trace d'un fouet autour du corps, soit une tache brune dans la main. C'est cette légende qui est représentée sur un vitrail de Bouhy, daté 1890, sous l'inscription: «*St Pèlerin, maltraité à Entrains*».

On dit à Bouhy que certains ont vu ces stigmates, il y a longtemps. On connaît les familles, mais «*il faut taire soigneusement leur nom*» dit une informante qui pense «que ce n'étaient pas des agriculteurs». Les curés de Bouhy attestent en tout cas que ces familles sont désormais fort pieuses. Si la description

¹⁰ Drouillet, Jean, *Folklore du Nivernais et du Morvan*. T.I. La Charité-sur-Loire, éd. Thoreau, 1959.

du stigmat du serpent est imprécise, celui de la main est mieux identifié: «c'est une peau dur, noire, écaillée, appelée patte d'oie¹¹».

Il est impossible de rappeler dans le cadre de cet exposé la littérature médicale, historique qui s'est développée dès le XVI^e siècle à propos des divers groupes d'exclus que des décrets ont contraints au Moyen Âge à porter le signe distinctif de la patte d'oie¹². Des travaux récents font le point sur les facteurs économiques de cette ségrégation: on sait aujourd'hui que la plupart de ces groupes n'étaient nullement lépreux, mais qu'ils furent accusés de l'être, pour justifier par la contagion, leur pauvreté et leur exclusion de la propriété du sol¹³.

Au XIX^e siècle, l'accusation s'est reportée sur une autre image du mal et du danger: elle est devenue accusation de sorcellerie, comme en témoigne au moins pour les «kakous» du Morbihan une courte note de Lionel Bonnemère, folkloriste du XIX^e siècle, dans ses cahiers manuscrits déposés au Musée national des Arts et Traditions populaires (cahier 5, pp. 43-46).

L'assimilation des lépreux à certains groupes sociaux, caqueux-cordiers, cagots-charpentiers, a fait long feu en Bretagne et en Aquitaine. La légende pouyaudine évoque une exclusion du même type, établissant une relation symbolique: impiété, patte d'oie, lèpre. Saint Pèlerin, qui donne le signe de la lèpre, en aurait-il protégé au moment des grandes épidémies?

Aujourd'hui à Bouhy, l'eau de la fontaine Saint-Pèlerin et une «herbe» qui y pousse protègent de maladies de peau indistinctes. Mais les formes contagieuses -érysipèle, lèpre, gale- furent longtemps confondues, sinon par les médecins, du moins par la croyance populaire.

L'eau de la fontaine guérit, dit une informatrice, arrière-petite-fille de meuniers, «parce qu'il y pousse une herbe en forme de main qu'on ne trouve nulle part ailleurs». C'est en fait de la *marchantia*, mousse très courante, dont la vertu réside ici dans sa forme digitée. L'herbe-main de la fontaine protège de la contagion, par son identité de forme avec de la fontaine protège de la contagion, par son identité de forme avec l'organe humain, agent habituel de la contagion: la main. Or les lépreux avaient l'obligation de l'avoir gantée, comme en témoi-

¹¹ Duranton, Bénoni, «Les sorciers de la Puisaye», *Annuaire de l'Yonne*, T. XXVIII, (1864), pp. 161-216; Moiset, Charles, «Les usages, croyances, traditions... dans les divers pays des départements de l'Yonne», *Bulletin de la Société des sciences de l'Yonne*. T. XLII (1888), pp. 5-158.

¹² Francisque-Michel, dès 1847, avait fait un état de la question à travers imprimés et archives dans *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*. Paris, T.I et 2. Rééd. Donostia. Elkar, 1983.

¹³ Guerreau, Alain et Guy, Yves, *Les cagots du Béarn. Recherches sur le développement inégal au sien du système féodal européen*. Paris, Minerve, 1988; Calvez, Marcel, «Les accusations de contagion comme argument d'exclusion», *Ethnologie française*, T. 22, janv. mars 1992, pp. 56-60.

gnent les longues séries de défenses qui leur étaient lues par le curé lors de la cérémonie religieuse de séparation, et ce du XIIe au XVe siècle.

Quant au serpent, cette *verpille*, comme on appelle dans la Nièvre serpents et batraciens, quelle image s'en fait-on à Bouhy? Le serpent de saint Pèlerin est représenté sur les deux bannières du Saint. Sur celle du XIXe siècle, il apparaît sous la forme d'un long serpent fin qui évoque l'espèce la plus courante des couleuvre, la verte et jaune, appelée *fouet* dans la Nièvre, ce qui pourrait expliquer un des motifs du légendaire sinon les stigmates. Mais sur la bannière du XVIIIe siècle, un étrange animal, sans ailes, dont la bouche est munie de dents, pourvu de pattes, est renversé sous les pieds du Saint. Sa peau écailleuse est tachée de jaune et il évoque plutôt un lézard, pourtant ami de l'homme, ou une salamandre.

La salamandre, il est vrai, appelée *tâ* ou *escorpion* dans la Nièvre, y inspire une véritable terreur; sa piqûre, à laquelle on croit, serait mortelle; vivant dans les forêts humides elle achève sa croissance dans l'eau, les sécrétions de sa peau sont toxiques, ce qui lui a sans doute valu d'être appelée au Moyen Age, *loisarde mesele*, lézarde lépreuse¹⁴. Cependant la date tardive de la bannière par rapport aux épidémies, la croyance populaire très répandue que les serpents peuvent avoir des pattes, surtout s'ils sont âgés, ne permet pas d'avancer davantage.

Tels sont aujourd'hui à Bouhy le culte à saint Pèlerin et sa légende, qui mettent en scène un saint protecteur de la paroisse, plus spécialement invoqué contre les morsures de serpent, les maladies de la peau et qui protège peut-être du danger que présentent encore les familles d'Entrains «dont il faut taire le nom». Il reste à confronter ce culte et cette légende populaire au culte de saint Pèlerin à Auxerre et au légendaire merveilleux que les moines ont élaboré autour de l'abbaye royale de Saint-Denis.

SAINT PÈLERIN À SAINT-DENIS ET À AUXERRE

Le corps de saint Pèlerin y arriva un jour «par grand miracle» nous dit la *Chronique de Saint-Denis* au XIIe siècle. Ce miracle va prendre une forme littéraire dans les manuscrits de l'Abbaye à partir du XIIIe siècle, intégré à l'histoire et aux miracles du premier évêque de Paris. Repris par Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale* il correspond à un stéréotype légendaire. Laissé sans sépulture —jeté dans un étang près d'Entrains, nous dit Dom Millet¹⁵— le corps de saint Pèlerin est retrouvé par un laboureur qu'un ange a averti. Le paysan, guidé par l'ange attelle ses boeufs et pense apporter le corps à Auxerre, mais se retrouve à Saint-Denis où les cloches se mettent à sonner d'elles-mêmes.

¹⁴ Rolland, Eugène, *Faune populaire de la France*. T. XI, Paris, 1910, pp. 21-29.

¹⁵ Millet, Dom Germain, *Le trésor sacré ou inventaire des saintes reliques et autres précieux joyaux qui se voient en l'église et au Trésor de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*. Paris, J. Billaire, 2^e éd. 1638.

Les historiens de l'Abbaye royale et certains auxerrois, comme Dom Viole et l'abbé Lebeuf, ont situé cette translation miraculeuse sous le règne de Dagobert. D'autres cependant, parmi les plus critiques, comme Felibien, reconnaissent le miracle sans le situer dans le temps¹⁶. Mais tous les textes, médiévaux comme modernes identifient clairement saint Pèlerin ou Pèlerin comme le premier évêque d'Auxerre, inscrit dès le IXe siècle à la date du 16 mai dans les offices du Sacramentaire de Saint-Denis.

Une autre tradition, citée par les Bollandistes, limite l'intervention de l'ange au trajet Bouhy-Auxerre, où le corps de saint Pèlerin aurait été conservé longtemps avant que, «*par ordre royal*», il ne soit venu enrichir le sanctuaire de Saint-Denis. La cathédrale d'Auxerre possédait en effet un bras de Pèlerin avant 1567, mais semble s'être désintéressée de son premier évêque, supplanté par saint Germain. Ne restait à la Révolution à Auxerre qu'une petite église dédiée à saint Pèlerin sur les bords de l'Yonne, désaffectée depuis, où le 16 mai cependant, les fidèles venaient chercher de la terre pour se préserver des serpents, ce qui rapportait beaucoup d'argent, selon le sacristain¹⁷.

SAINT-DENIS, LE CULTE OFFICIEL

C'est à Saint-Denis, à partir du XIIIe siècle que les reliques de saint Pèlerin vont être mises à l'honneur, sans que soit jamais éclairci le mystère de la translation du corps de ce saint voyageur.

Lorsque Suger consacre le nouveau choeur en 1144, la chapelle dédiée à saint Pèlerin, accolée au Nord à la chapelle axiale de la Vierge, reçoit les vitraux auxquels Suger accordait une grande importance: ceux qu'il décrit dans le *Liber de administratione* comme «*élevant l'esprit des choses matérielles aux choses immatérielles*». Une des verrières est dite des «*allégories de saint Paul*», l'autre est consacrée à l'histoire de Moïse. Selon L. Grodecki, «*l'emplacement de ces deux verrières est vraisemblablement original et correspond à un ordre cohérent sur le plan de l'iconographie*¹⁸».

Ces verrières ont donné lieu à d'innombrables exégèses par les plus importants historiens de l'art qui n'en ont pas toujours donné la même interprétation. L. Mâle y voit un exposé sur la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament, L. Grodecki un exposé sur l'accord de la Loi et de la Grâce, mais aussi un hommage à saint Paul dont les Epîtres fondent la spéculation intellectuelle de Suger¹⁹. Il faut cependant, en toute humilité, poser une question: les thèmes des verrières de cette chapelle entretiennent-elles une relation avec saint Pèlerin?

¹⁶ Felibien, Dom, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*. Paris, 1706.

¹⁷ Fortin, Chanoine, *Souvenirs*. Auxerre. Muzard frères, 1865-1867. 2 vol.

¹⁸ Grodecki, Louis, *Corpus vitrarum*. T. I. *Les vitraux de Saint-Denis*. Paris, AMG-CNRS, 1976.

¹⁹ Grodecki, Louis, «Les vitraux allégoriques de Saint-Denis», *Art de France*, n° 1, 1961, pp. 19-46.

En ce qui concerne l'histoire de Moïse, ne serait-ce que par l'épisode du Serpent d'airain, représenté sur un médaillon, le rapport est évident. Avec une audace, pour laquelle je demande d'avance des excuses, je me permettrai de commenter, en renvoyant à L. Grodecki, le médaillon sur lequel le Christ dévoile la Synagogue. Ce motif illustre le symbole de Paul, «le voile est ôté» dans le *Second épître aux Corinthiens* (III,13-18), or la Synagogue est assimilée par Isidore de Séville à Myriam la lépreuse, et l'identification du Juif au Lépreux court dans tout le Moyen Age. Un peu plus loin dans le même épître, saint Paul exhorte le Chrétien à ne pas craindre de quitter cette demeure terrestre qui «n'est qu'une tente», car tant que nous habitons ce corps, nous voyageons exilés loin du Seigneur: «peregrinamur a Domino». Notre saint Pèlerin serait-il aussi l'image de cette marche dans l'exil?

Quoi qu'il en soit, une inscription sur le pavement de la chapelle Saint-Pèlerin identifiait clairement le patron de Bouhy et les protections qu'il accordait: «cet insigne martyr délivre du feu sacré et préserve des morsures des serpents et de la rage». Disparue aujourd'hui, mais relevée par Dom Viole et l'abbé Lebeuf, cette inscription en vers latins daterait du XIIIe siècle.

Le feu sacré —*sacer ignis*— est généralement identifié à l'érysipèle, maladie infectieuse contagieuse dont les premiers signes sont des plaques rouges autour des yeux et du nez; il peut avoir une forme gangréneuse et partage ces symptômes avec la lèpre.

Les mots qui le désignent, *ophiasis* en latin du Moyen Age, *serpentino* en provençal moderne, *ériverpère* en dialecte poitevin²⁰ assimilent le serpent et l'infection. Plus précise encore, la célèbre légende de Constantin, transcrite par Grégoire de Tours, témoigne de la croyance que le venin des serpents transmet la lèpre.

Il n'y a jusqu'ici que de faibles indices pour établir une relation entre saint Pèlerin et la lèpre à Saint-Denis. C'est pourtant dans le foyer légendaire qu'est l'Abbaye, dans le lieu de contact des cultures savante et populaire qu'elle crée avec la foire du Lendit²¹ que surgit vers le XIIe siècle l'image d'un inconnu lépreux, que le peuple appelle saint Pèlerin.

LE LÉPREUX ET LA CONSÉCRATION MIRACULEUSE DE SAINT-DENIS

Une légende, sans doute créée par les moines de L'Abbaye, met en scène un *quidam leprosus*, un inconnu lépreux, seul témoin de la consécration miraculeuse de l'église par le Christ en personne. Cette légende permettait de

²⁰ Rollad, Eugène, *Faune populaire de la France*, T. XI, Paris, 1910, p. 52 et 57.

²¹ Bedier, Joseph, «L'abbaye de Saint-Denis et les chansons de geste», pp. 121-175, in *Les légendes épiques...* T. IV. Paris, H Champion, 1913.

suppléer au silence des textes quant à la date de la première consécration, dont on savait seulement qu'elle avait eu lieu un 24 février. Dans son *De consecratione*, Suger donne sa caution au récit, inséré par la suite dans la version officielle de l'Abbaye, la *Vita et actus beati Dyonisii* écrite en 1233, repris par tous les textes sandionysiens latins ou français et illustré par des miniatures ou des vitraux. Elle a été étudiée par Ch. Liebman et A. Lombard-Jourdan²².

Selon la légende, le roi Dagobert, en 636, veut consacrer l'église. On fait vider la nef pour préparer la cérémonie du lendemain, mais un pauvre lépreux, craignant de ne pas être admis à rentrer se cache pour passer la nuit dans l'église. Une grande lueur envahit l'édifice, le Christ, saint Denis et ses compagnons entrent par une verrière et Jésus consacre l'église. Le Christ s'approche du lépreux et lui dit d'aller avertir Dagobert et ses évêques que la consécration est faite. Le lépreux, pensant que Dagobert ne le recevra pas à cause de sa «vilité», se refuse. Le Christ passe la main sur le visage du lépreux, arrache la peau malade qui dévoile un visage neuf et sain, et pose ce masque sur une pierre. Ce qu'on appellera la «rafle du Ladre» (le mot rafle désigne aussi la mue du serpent) est resté une des reliques du Trésor de l'Abbaye jusqu'à la Révolution et accompagnait les processions des Rogations.

La version officielle de la *Vie de saint Denis*, comme les textes ultérieurs qui la reprennent, introduisent à la fin de la relation du miracle qui phrase qui assimile dans la croyance populaire le lépreux anonyme à saint Pèlerin: «dès lors, parce que les gens ne savaient pas le nom du lépreux bienheureux, ils l'appelèrent saint Pèlerin».

Le lieu du miracle s'inscrit dans la topographie de l'église et survécut aux reconstructions successives: une chapelle de la nef, construite au XIV^e siècle, dédiée à la Trinité et son autel à saint Lazare, devint la «chapelle du Lépreux». Jusqu'au XIX^e siècle, on y voyait encore le Trou du Lépreux, cavité que la rafle aurait faite dans la pierre lorsque le Christ la posa. A. Lombard-Jourdan, constatant qu'à travers les descriptions successives des historiens de Saint-Denis cette cavité s'accroît avec le temps à tel point qu'on finit par pouvoir y passer la tête, formule l'hypothèse que les fidèles en grattaient la pierre à des fins protectrices.

Les textes officiels en latin comme les légendiers français du Moyen Âge attribuent soigneusement à la croyance populaire l'assimilation des deux Pèlerins. Mais les derniers inventaires du Trésor de Saint-Denis, à la fin du XVIII^e siècle, celui de 1783 et le manuscrit Lacroix de l'Arsenal, semblent indiquer que cette assimilation ne se limite pas au peuple. En effet, la confrontation des deux manuscrits fait apparaître que c'est la Rafle du Ladre, dans la 2^eme armoire du Trésor, que l'on identifie comme étant «une petite châsse de saint Pèlerin» en

²² Montesquieu-Fezensac, Blaise, de, avec la collaboration de Danièle Gaborit-Chopin, *Le trésor de Saint-Denis*. 2 vol. Paris, Picard, 1973. T. II, p. 407.

1783²³. Dans l'imaginaire collectif, la confusion du *quidam leprosus* et du voyageur étranger semble s'être opérée tout naturellement.

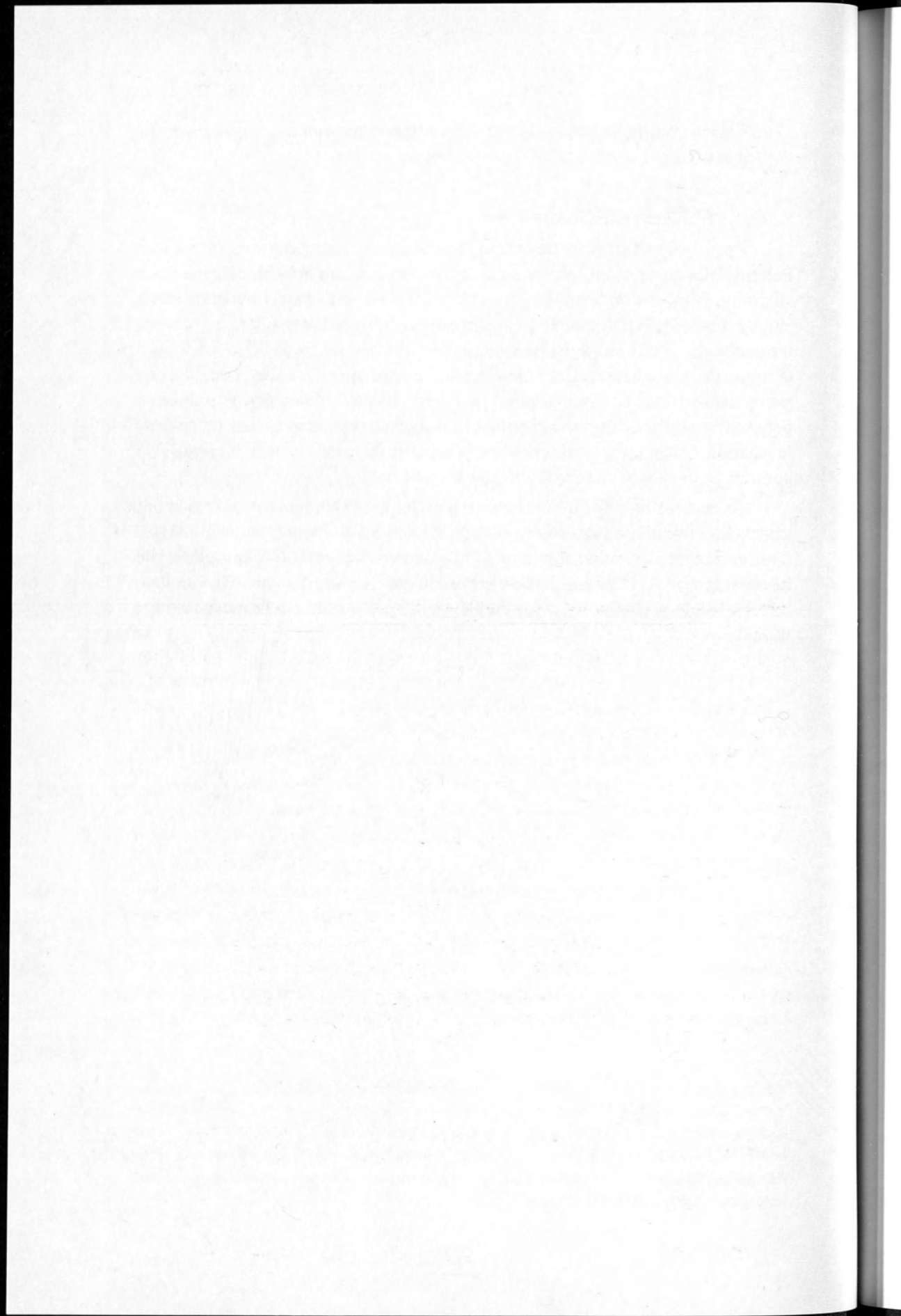
SAINT PÈLERIN, L'ETRANGER

Peut-on conclure de cette confrontation des légendes orales et écrites, que Pèlerin a été un saint protecteur de la lèpre dans l'Auxerrois? La légende des stigmates permet d'en formuler l'hypothèse; il y a d'ailleurs eu une léproserie à Bouhy non loin de la fontaine. Pèlerin a-t-il été lui-même considéré comme un lépreux dans une Bourgogne bénédictine dominée, à partir du XII^e siècle, par la figure de saint Lazare? Si, à Saint-Denis, l'assimilation du Saint et du Lépreux est anciennement attestée en milieu populaire, un seul indice permettrait de la présumer en milieu pouyaudin: cette robe rouge qui revient avec insistance dans la légende. C'est, il est vrai, la couleur liturgique du martyr, mais c'est aussi la couleur de la patte d'oie des exclus du Moyen Age.

Avant tout, dans la *Passion* comme dans les légendes, Pèlerin, reconnu pour saint par la population de Bouhy et le peuple de Saint-Denis, est un Etranger, conformément au sens de son nom. Un voyageur étranger qui accomplit le rite de passage que A. Dupront lit dans le pèlerinage²⁴, en s'enfonçant dans un lieu, de terre ou de pierre, après avoir été dépouillé de sa peau par le martyr ou le miracle.

²³ Liebman, Ch. J., «La consécration légendaire de la basilique de Saint-Denis», *Le Moyen-Age*, T. 45, 1935, pp. 252-264 et *Etude sur la vie en prose de saint Denis*, Nem-York, 1942; Lombard-Jourdan, Anne, «La légende de la consécration par le Christ de la basilique mérovingienne de Saint-Denis et la guérison du lépreux», *Bulletin monumental*, T. 143, n^o 3, 1985, pp. 237-269.

²⁴ Dupront, Alphonse, «Le pèlerinage», pp. 311-415, in *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris, éd. Gallimard, 1987.



TECNICAS NARRATIVAS DEL CUENTO POPULAR GALLEGO

Alicia Ramos
Barnard College

Etimológicamente, el término «literatura» implica la expresión de la creatividad verbal humana en forma escrita e impresa, propiedad y producto consciente de un autor específico y culto. De ahí que la noción de «literatura oral y popular» resulte algo paradójica. Si por una parte se admite en la obra de Ramón Otero Pedrayo *Historia de Galiza* que la literatura popular puede partir de fuentes eruditas tanto como de la creación popular, siempre que el pueblo la transmita como si proviniera de fuentes anónimas —es decir, oralmente y de modo natural, sin adornos retóricos en la expresión—, por otra no se llega a definir por qué se considera literatura la expresión verbal popular¹. Sin embargo, se ofrece una pista en una observación en el mismo estudio: que el ser literatura anónima no significa que no tenga un autor individual determinado². Un *transmisor* individual, diríamos más bien: que se sepa, los narradores de los más o menos cuarenta cuentos recogidos en Galicia en 1978-79 y reunidos en *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio* ni han aprendido ni han transmitido sus relatos por escrito sino por vial oral³. No obstante poseen la capacidad de organizar eficazmente el material narrativo, además de una sensibilidad comunicativa que les permite despertar el interés y las emociones de los oyentes. Se destacan técnicas narrativas estructurales, tales como el uso de fórmulas de introducción y conclusión, el paralelismo, el suspenso y la prefiguración, la ironía —elementos que sin dejar de ser técnicas tradicionales y de propiedad colectiva, se ensartan de manera que imprimen en cada narración un sello de originalidad para crear un producto de arte verbal.

De acuerdo con la nomenclatura de los propios informantes, los relatos recogidos se dividen en dos grupos principales: «contos» e «historias»⁴. Aunque son términos amplios, ambiguos y a menudo controvertidos, se puede decir que las «historias» son relatos tenidos por verídicos y que pueden incluir mitos, varios tipos de leyendas, relatos de experiencias personales, historias familiares, rumores, recuerdos y conversaciones, mientras los «contos» consisten en cuentos

¹ Ramón Otero Pedrayo, *Historia de Galiza*, I (Madrid: Akal, 1979), 689-690.

² Otero Pedrayo, pp. 689-690

³ Rosa Alicia Ramos, *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio* (Madrid: Pliegos, 1988), pp. 67-142. Futuras referencias a este texto se darán entre paréntesis en el presente estudio; subrayamos nosotros.

⁴ Otero Pedrayo, pp. 692-698.

ficticios, como lo pueden ser los cuentos de hadas, fábulas, chascarrillos y chistes. Hay rasgos que comparten los dos grupos y otros que les son exclusivos.

De los rasgos más intrigantes de la narrativa tradicional es la de la presencia o ausencia de formulas de introducción y conclusión. Constatamos lo que el danés Axel Olrik afirmó ya en 1909: que la narrativa tradicional no empieza ni termina abruptamente⁵. Añadimos que el uso de fórmulas al principio y al final es más propio a los «contos» y que los narradores echan mano a esta estrategia motivados —conscientemente o no— por una necesidad narrativa interna.

En cuanto a su manera de iniciar los cuentos, aunque no de una manera rígida ni uniforme, los narradores suelen empezar con una frase introductoria que, al identificar el relato como «conto», sirve para comunicar al oyente el carácter ficticio de la narración⁶:

Este é un conto do burro, do galo, e do perro e do gato (XI, p. 99).

Vouille contar un conto dun gallego, un andaluz e un castellano (XVII, p. 106).

En la mayoría de los casos, se trata menos de una fórmula, frase hecha o palabra clave que de una pauta o estilo de apertura que identifica a los personajes a la vez que alude al aspecto fantástico y a lo indeterminado del tiempo y el espacio:

Eran dous mozos. Resulta de que se encontraron os dous nun camiño de noite... (I, p. 67).

Blanca Flor era una chica que era hija de Dios pero estaba en casa del diablo... (II, p. 71).

Dunha vez iban, iba unha nena o monte. E encontrou cunha señorita... (XIV, p. 102).

En resumidas cuentas, las formas de apertura de los «contos» preparan al público para el aspecto ficticio y recreativo del relato que se va a dar al tiempo que identifican a los protagonistas.

Las formas y fórmulas de conclusión son otra cuestión. Las fórmulas finales no surgen consistentemente en los «contos», ni tampoco la presencia de una fórmula de apertura supone la presencia de una fórmula de conclusión. La razón por el aparente uso arbitrario de fórmulas de conclusión hay que buscarla en la organización y estructura de los cuentos mismos. Para ello, es útil separar los cuentos de hadas de los demás relatos ficticios.

⁵ Axel Olrik, «Epic Laws of Folk Narratives», en *The Study of Folklore*, ed. Alan Dundes (Englewood Cliffs: Prentiss Hall, 1965), pp. 129-141.

⁶ Mihai Pop, «Die Funktion der Anfangs —und Schlussformeln in rumanischen Marchen», en *Volksüberlieferung: Festschrift für Kurt Ranke zur Vollendung des Lebensjahres*, ed. Fritz Harkort, Karen C. Peeters y Robert Wildhaber (Göttingen: Otto Schwartz, 1968), pp. 321-323.

Por «cuentos de hadas» nos referimos, naturalmente, a esas largas narraciones episódicas en que el protagonista supera una serie de dificultades para alcanzar una meta y con ella la felicidad. El esquema de Vladimir Propp de funciones narrativas en que se traza la trayectoria ascendiente del héroe en el cuento de hadas ruso, es útil también para los cuentos recogidos en Galicia. Según el análisis del folklorista ruso, el cuento de hadas encierra 31 posibles funciones, éstas definidas como acciones de un personaje que repercuten en la trama⁷. Dichos incidentes siguen un orden establecido: desde la falta inicial hasta la boda final. Con tal de que los incidentes incluidos en una narración sigan el orden descrito por Propp, muchas funciones se pueden omitir, mientras otras se pueden repetir. El narrador puede tomarse ciertas libertades dentro del formato básico para presentar a su público una versión más original del argumento que ya todos conocen. De hecho, después de relatar un cuento de hadas, algunos informantes han señalado que la suya es una de muchas variantes posibles. Gumersindo Espadín Paz explica después de recitar su versión de «La huida mágica» (II, 71-75) que, «El cuento de Blanca Flor es larguísimo. Uno lo cuenta con menos, otro lo cuenta con más. Aquél le quita uno, aquél le aumenta dos»⁸. Ya que el narrador puede posponer la conclusión al repetir algunas de las funciones o al presentar nuevas peripecias a la acción, al oyente le puede ser difícil anticipar y descifrar el último incidente del argumento. El narrador, entonces, incluye una fórmula de conclusión como una ayuda en la indentificación del final del cuento de hadas; y de hecho, todos los cuentos de hadas, que recogimos incluyen fórmulas de conclusión. Igual que las pautas de introducción, el proverbial «viven felices y comen perdices» además de reiterar al oyente que lo que ha oído es puramente imaginario, señala que no se desarrollarán más episodios. El cuento ha concluido.

El «Concurso de Adivinanzas» (III, pp. 75-81) narrado por Ramiro González Canicoba sirve para ilustrar nuestro juicio⁹. Primero se presenta a un rey que decreta que el que le traiga cinco adivinanzas indescifrables se casará con su hija. Un gallego indigente decide probar su suerte. De modo que empezamos con una carencia o un deseo (8:a⁵) junto con una petición o un mandato (9:b¹). La decisión del héroe de presentar las adivinanzas constituye la contra-acción (10:c) mientras que su partida corresponde claramente a la función 11 (†). La madre del héroe suge como la donante puesto que le ruega a su hijo que no se marche (12:d⁸, prueba), pero después de que él se niega a quedarse (13:e⁸, reacción del héroe) ella inadvertidamente le proporciona el objeto mágico (14:f⁷) —una torta envenenada. La torta forma la base de las cinco adivinanzas que le

⁷ Vladimir Propp, *La morphologie du conte* (Paris: Seuil, 1970), pp. 1-57.

⁸ Entrevista personal, Gumersindo Espadín Paz, Vista Alegre (Vimianzo), La Coruña, 23 de junio, 1979.

⁹ El título corresponde al tipo AT 851 en Antti Aarne, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, trad. S. Thompson (Helsinki: Folklore Fellows Communication, 1964), p. 285.

permiten al pobre aldeano acercarse a la corte (15: g², transferencia). Las adivinanzas, efectivamente, son inescrutables y el rey no ve con buenos ojos el destino que le espera a su hija, Por eso pide unos días para meditar las adivinanzas (16: h², lucha o concurso de ingenios). Cuando al fin se da cuenta de que no puede desenmarañar el rompecabezas, manda a las damas de compañía de la reina para que le sonsaquen la información al pretendiente (21: Pr, persecución); de suerte que saltamos de la función 16 a la 21. Como al rey, en el fondo justo, le remuerde el engaño que le ha urdido al protagonista, decide darle una oportunidad más: le impone al héroe tres tareas que realizar antes de anoecer — es decir 3X(25: m, tareas difíciles). El héroe supera todos los obstáculos gracias a diversos ayudantes que se presentan en su camino (21: n, solución) y a la mañana siguiente es por fin reconocido por el rey como el hombre predestinado a casarse con su hija (27: reconocimiento).

De este cuento se omiten muchas funciones (1-7, 17-20-, 22-24, 28-30) y más aún se podían omitir. El relato pudo terminar con la aceptación del rey de su derrota y con el triunfo del héroe como príncipe desde el momento en que aparece en la corte, concluyendo así con la función 19 (K: liquidación de la carencia). O, por el contrario, el rey pudo tercamente decidir someter al protagonista a más obstáculos, repitiéndose así las funciones 25-26. El oyente pudo haber anticipado la conclusión varias veces en balde, y por otra parte podía esperar el desarrollo de nuevos episodios cuando era inminente el desenlace. La fórmula de conclusión se hace, por lo tanto, imprescindible para identificar el incidente final del argumento.

En otros tipos de «contos» más sencillos y concisos, e.g. cuentos de animales y chascarrillos, se prescinde de fórmula de conclusión por ser el desenlace más fácil de detectar. No obstante, los narradores también ponen de su parte, elaborando los cuentos mediante ciertas estrategias que le sirven de orientación al oyente: a veces delimitan los contornos de la narración al resumir de manera sutil el argumento al principio del relato, produciendo así una especie de «meta-cuento» o «micro-cuento»; segundo, a través de estructuración paralelística; y por último, a través de la prefiguración y la ironía.

La versión del cuento del raposo y el lobo que recita González Canicoba (V, pp. 87-90) es un buen ejemplo del uso de estas técnicas y es típica de la organización de los cuentos de animales (V, VI, IX, X, XI). Desde el principio el informante ofrece un bosquejo del argumento:

«Unha vez era o raposo e mai-lo lobo. E aquí en Galicia, pois, entre eles chamábanse, o lobo era Xan e o raposo Pedro... E foron roubaren a mel entre dous. Pero o lobo sempre foi mais burro que o raposo, que Pedro. E escondérona e dixeron:
—Bueno, pois. Imos poñer un día pa' come-la» (p. 87).

Puesto que el narrador se empeña en señalar que Pedro es más listo que Xan, se puede suponer que el cuento terminará cuando Pedro engañe a Xan el día concertado para comer la miel. Y es así, en efecto, como termina el cuento.

El narrador se sirve, además, de la repetición paralelística para aumentar el interés y el suspenso al tiempo de encaminar al público hacia el desenlace. Entre la situación inicial y el último engaño de Pedro, hay tres incidentes casi idénticos en que Xan intenta en vano hacer a Pedro compartir la miel. Cada vez que Xan se acerca a Pedro, éste último finge que va a servir de padrino en un bautismo. Fiel a su caracterización de bobo, Xan le cree y accede a postergar la cita tres veces, siempre maravillado de la extraordinaria buena suerte de Pedro, exclamando de modo formuláico: «... qué suerte tes, ho! ... ¿Como lle vais poñer?» Pero Pedro, desde luego, no ha estado bautizando a nadie sino comiéndose la miel; por eso los nombres que le dice a Xan —Empezado, Mediado y Rematado— simbolizan su progreso en su empresa. La cortedad de Xan es invariable y nunca más obvia que cuando alaba a Pedro por los nombres que escoge, jamás sospechando la trampa. Los tres incidentes paralelos ayudan a preparar al público para el último incidente que el público anticipa: la absoluta degradación de Xan. Con cada repetición paralelística se intensifica el suspenso, subrayándose de paso la simpleza del lobo antes de su total degradación. Pedro y Xan por fin se reúnen a comer la miel, pero por supuesto no hallan nada en la madriguera. Pedro jura que no la ha tocado y como prueba sugiere que los dos se echen al sol, ya que al que comió la miel le sudará la barriga. Como de costumbre, Xan consiente. Mientras duerme Xan, Pedro se levanta y le orina la barriga y al cabo, Xan humildemente acepta la culpa por un delito que no cometió. Este incidente es lo que se prefigura al principio del cuento y se entiende como la clara conclusión. Por consiguiente, no hace falta ninguna fórmula de conclusión y el narrador no la ofrece.

El cuento narrado por Elias Vázquez de la niña que muere y pierde a sus padres a los pocos días (XIV, p. 102) es otro ejemplo de un relato que sutilmente anuncia desde el principio la conclusión, la cual toma un giro irónico:

«Dunha vez, iban, iba unha nena o monte. Encontrou cunha señorita. A señorita dixolle:

—¿En qué andas, neniña?

—Pues ando á leña.

—Pero muller, ¿e para cándo a queres si mañán xa morres ti e pasado morre tua nai e pra outro teu pai?»

Lo que afirma la misteriosa señora es esencialmente lo que ocurre: la niña muere al día siguiente y su madre el día posterior. Al presenciar las dos muertes seguidas, el marido cavila que las predicciones de la señorita son acertadas y su muerte también es inevitable. Prefiriendo estar inconsciente en el momento de su muerte, le ruega al párroco que le dé unas botellas de coñac para morir borracho y sin pena. Sin embargo, al despertar al tercer día, el hombre constata que aún está vivo. Corre a comunicárselo al cura, quien sigue en la cama. El hombre espera largo rato antes de por fin entrar en el aposento del sacerdote. Allí lo descubre muerto, por lo que exclama «¡ Mirade o pai dos meus fillos!» (p. 102).

Siendo la tercera muerte anunciada por la señora del bosque, éste es el incidente que los oyentes anticipaban. Aunque de modo irónico, se ha cumplido el agüero. Por lo tanto, se reconoce la tercera muerte como el desenlace del cuento sin que haya necesidad de fórmula de conclusión.

La tercera conjunción de técnicas es la de la estructura paralelística e ironía: en estos la pista que ofrece el paralelismo se reconoce solo retrospectivamente, cuando se oye con un giro irónico una frase que ya se había enunciado. En un caso (XIII, pp. 101-102), un párroco le pregunta a su sacristán en confesión acerca del dinero que le falta de la caja de las ánimas; el acusado se defiende declarando, «De aquí de fora non se oye nada» (p.101). El cura incrédulo acuerda trocar de sitio con el sacristán para verificar que nada se oye. Una vez que el cura está en el lugar del sacristán, éste indaga, «E cando eu non estou, ¿quén me ama a señora?» Entonces el cura también elude su culpabilidad al repetir, «Oh tes razón, que de aquí fora non se oye nada.» La acción es sencilla, consistiendo en sólo dos incidentes sucesivos y paralelos y el desenlace se percibe en seguida como la frase que se repite con ironía. Se nota el mismo procedimiento en otros cuentos, como el del jóven que va a confesarse después de su inútil intento de robarse unos higos de la huerta del cura (XII, PP. 100-101). Aunque el chico insiste que él en realidad no ha pecado, el cura de todos modos le impone dos pesetas como penitencia porque «ca intención basta» (p. 100). El muchacho vuelve con las dos pesetas, puntualmente aunque de mala gana. Conforme trata de introducir las monedas por las rejas del confesonario, le dice al cura:

- ... eu trallo as dúas pesetas, pero por aquí non caben.
- Non, non. Ven po-la parte de diante.
- Ca intención basta, Padre... (p. 101).

Los narradores hábilmente omiten fórmulas de conclusión en estos cuentos: la sencilla estructura paralelística y el giro irónico de la frase repetida señalan a ésta como la conclusión inequívoca.

Además de los «contos» hay relatos de insólitas experiencias personales, propias y ajenas, narrados como verídicos¹⁰. Llamadas también leyendas por algunos folkloristas¹¹, estas «historias» a menudo surgen espontáneamente con conversaciones y se comunican y conceptualizan como «información» en vez de como «arte» por parte de los narradores. No obstante, también ellas revelan estrategias narrativas distintivas.

¹⁰ Linda Dégh, «Folk Narrative» en *Folklore and Folk Life: An Introduction*, ed. Richard Dorson (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 73-80.

¹¹ Véase Linda Dégh, «Processes of Legend Formation», *Laographia*, 22 (Atenas, 1965), 77-87, y Robert Georges, «The General Concept of Legend,» en *American Folk Legend: A Symposium*, ed. Wayland Hand (Berkeley: University of California press, 1971), pp. 1-20.

En contraste con los «contos», la leyenda se caracteriza por su sencillez y flexibilidad estructural¹². El relato consiste en un solo motivo narrativo que apoya la creencia del narrador. Dicho esto, el relato puede tomar muchas formas y no obedece a un patrón establecido: la narración principal puede consistir en la comunicación de una noción en forma declarativa sin explicación ni ilustración, en la relación de una noción que incluye una explicación (XXVa), en la explicación de un suceso (XXIII, XXVI) o en una combinación de estos elementos sin seguir una secuencia determinada.

Linda Dégh ha señalado que los narradores de relatos verídicos generalmente nombran sus fuentes de información o establecen el tiempo y lugar del suceso para apoyar su verismo en forma de marco de introducción y de conclusión¹³; de modo que las «historias» siguen pautas de apertura y cierre. Aunque estos marcos no aparecen en todas las historias, ni tampoco de forma simétrica cuando aparecen, alguna referencia al tiempo y al lugar del incidente o a la fuente de la información es un rasgo recurrente de las historias que hemos recogido. En algunos casos, los detalles se presentan al principio, en otros al final y a veces al principio y al final. En todos los casos, las referencias sirven de evidencia de la veracidad del informe.

Sin desmentir estas observaciones, al mirar nuestro material más de cerca percibimos que la actitud del narrador hacia la supuesta veracidad de su relato determina los rasgos estructurales que se disciernen en las diversas «historias». En los relatos de intervención sobrenatural en la vida cotidiana, que llamaremos «fabulates»¹⁴, se translucen dudas, mientras que en los «memorates», casos de enfermedades y curaciones inexplicables y otros misterios relatados por participantes o testigos del suceso¹⁵, se defiende la veracidad de lo narrado.

Junto con la inverisimilitud de los temas, la escasez de datos concretos que se suelen encontrar en las «historias» acercan los «fabulates» a los cuentos de ficción. Si por una parte los hechos se narran como verídicos, los narradores plantean dudas al presentar la evidencia de forma tentativa y ambivalente. Los «fabulates» que hemos recogido eluden casi por completo datos referentes a la fuente de información, e identifican con mínimo de detalle a los personajes y el momento y lugar del caso. En la leyenda del párroco avaro que muere misteriosamente después de ser perseguido por una Virgen Blanca (XX, p. 112), el narrador no hace ninguna referencia al tiempo, lugar ni fuentes al principio del

¹² Dégh, «Processes...», pp. 77-80.

¹³ Dégh, «Processes», pp. 86-87.

¹⁴ Linda Dégh, «The Postulative Proto-Memorate», en *Folk Narrative Research: Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research* (S Fen 20), eds, Juha Pentikainen y Tuula Juurikka (Helsinki: Soumalaisen Kinjallisuuden, 1976), pp. 48-57.

Lauri Honko, «On Functional Analysis of Folk Beliefs», *Laographia*, 22 (Atenas, 1965), 171.

¹⁵ Dégh, «Processes...», pp. 77-87; Dégh, «Postulative...», pp. 48-57.

relato y sólo alude a ello vagamente al final: «dicen que fue que le recogió el alma la Virgen Blanca... dicen que fue en una aldea en los alrededores del Ferrol». Aun entonces el lugar no se indentifica con precisión, las fuente no son citadas sino aludidas de manera impersonal mediante la forma verbal de la tercera persona plural y las especificaciones temporales faltan por completo. Lo mismo casi se puede decir de la historia de un tesoro encantado (XXI, pp. 113-114) narrada por González Canicoba: el personaje principal es simplemente un «señor muy rico» (p. 113), el momento se establece sólo como aquél en que «no había bancos como hoxe, nin cousas parecidas» (p. 113) y el lugar no figura en absoluto.

No quedando bien establecida la veracidad del asunto, no es de extrañar que la elaboración de este tipo de cuento muestre semejanzas con la de los cuentos de hadas, género de ficción por excelencia. Los narradores vacilan entre un ambiente realista en el pasado no muy lejano, y un paisaje ficitivo en que participan elementos fantásticos ajenos a nuestra experiencia cotidiana — carbones de oro, madonnas vengativas y culebras encantadas. González Canicoba subraya este carácter fantástico en su elaboración del relato del tesoro guardado por una serpiente al abrir y cerrarlo de forma evocadora de los cuentos de hadas: «Din... todos son contos de antes...» (p. 113), aludiendo a un ambiente de fábula. Lo que es más, para rematar declara que «colleu seus cartiños e fíxose rico e vive feliz e come perdiz» (p. 114). Es significativo que sólo los cuentos de hadas y esta historia de González Canicoba terminan así. Pero la fórmula de conclusión ahora sirve a una función diferente: mientras en los cuentos de hadas responde a una necesidad estructural interna, en esta historia refleja más bien la ambivalencia del narrador con respecto a la autenticidad del tema.

Los «fabulates» se acercan a los cuentos de hadas en otros aspectos también. Se ha dicho que la información de fondo que se ofrece es escasa e inconcreta; ésta, además, suele aparecer en nuestros cuentos al principio. Una vez asentada esta información, el narrador se concentra plenamente en la acción. Díaz Castellanos, narrador de la leyenda de la Virgen Blanca, dedica unas siete líneas a bosquejar la vida del párroco avaro antes de pasar a la peripecia que ocupa el resto del relato de una página. El relato del tesoro encantado ejemplifica aún más esta observación: el narrador orienta a sus oyentes en sólo cinco líneas antes de entrar de lleno en la acción que dura dos páginas. A continuación, la acción de estos dos relatos progresa sin interrupción, o sea, sin detenerse ni el narrador ni los oyentes para explicar ni comentar los incidentes. En resumen, la falta de documentación de fuentes fidedignas, los temas, la falta de elaboración ambiental y el énfasis en la acción en el desarrollo narrativo acerca el «fabulate» al cuento de hadas.

Estos rasgos de la composición, a su vez reflejan la incertidumbre de los narradores con respecto a la veracidad de lo que cuentan. Aunque declaran que el hecho se tiene por verídico, lo cierto es que los narradores también siembran dudas al principio y/o al final en los «fabulates», pero raramente durante la complicación de la acción. Ya se ha indicado que González Canicoba pone en

tela de juicio la historicidad del tesoro encantado al principio del relato. Díaz Castellanos, en cambio, espera hasta el final de su informe acerca de la Virgen Blanca para insinuar sus dudas:

«Entonces corrió a la iglesia, entro a la iglesia y al otro día lo encontraron muerto. U dicen que fue que le recogió el alma la Virgen Blanca.

Ahora, el hecho que cuentan verídico es que el cura había dicho que había visto una mujer detrás de él. Y que esa mujer era toda Blanca, era la Virgen Blanca. Es una aparición, según dicen» (p. 112).

Consciente de la improbabilidad del suceso, el narrador sólo se compromete a garantizar la explicación racional. No es hasta que una oyente afirma que «a mí no me extrañaría un pimiento» que el narrador concretiza un poco más: «Dicen que fue en una aldea de los alrededores de Ferrol» (p. 112).

Por cierto, mientras más información concreta y personal se ofrece, menos duda comunica el narrador. Aunque la historia de los moros que le obsequian carbones de oro a una campesina camino a Santiago (XXIIa, pp. 115-116) no es menos fantástica que las demás, el narrador se muestra más persuadido de su veracidad y comunica este hecho mediante largas exposiciones. Como es característico del «fabulate», González Canicoba no señala las fuentes de la información, ni concretiza el momento de la acción, pero sí prolonga la orientación: describe largamente la costumbre de viajar a pie desde las aldeas para vender fruta en Santiago, las rutas, la protagonista y sobre todo el lugar donde ésta se encontró con los seres extraños¹⁶. Casi la mitad del relato lo ocupa esta exposición. A pesar de que los datos que da no contribuyen a que los elementos fantásticos resulten más creíbles, la saturación expositiva refleja por un lado la inclinación del narrador a creer el suceso, y por otro su afán de convencernos de su punto de vista. De hecho, el narrador afirma en medio de la exposición, «Esto es verdad» (p. 115), pero —siguiendo la misma técnica de Díaz Castellanos— esta afirmación se refiere sólo a la existencia de un convento, un hecho incontrovertible, no a lo fantástico del relato. Pero al hacer hincapié en los pocos hechos comprobables, espera extender credibilidad al relato entero.

Con el mismo fin de convencernos, el narrador emplea la técnica de la personalización del asunto. Es decir, de alguna manera el narrador establece un vínculo personal con el argumento:

«Ahora, ahí había un convento. Y lo recuerdo... Perforaron para hacer el tunel, echaron la tierra. Yo recuerdo el sitio de los santos, la teja. Todo eso aun recuerdo. Y entonces bajaron...» (p.115)

¹⁶ Aunque en Ramos, p. 34 en la nota de pie de página discurre que el narrador incluye esta información por comprender que la investigadora desconocía los pormenores geográficos y etnográficos del lugar, al reconsiderar los relatos, veo que muchos «memorates» también contienen información superflua, lo cual me conduce a modificar mis primeras conclusiones.

De nuevo, los recuerdos personales del narrador no afectan la credibilidad del relato global, pero él se esfuerza en ofuscar este hecho. Su empeño nunca es más patente que cuando declara al principio del relato «hasta non sei si pertencía algo a nosa familia» (p. 115). Esta afirmación personalizada presentada al principio junto con la declaración «contaron una vez esas historias» (p. 116) al final, nos lleva a la conclusión de que el narrador está más bien convencido de la autenticidad de esta leyenda. No obstante, al repetir el verbo «decir» en la impersonal tercera personal plural — «decían que eran moros... y decían que se comunicaban desde el Pico... antes decían que venían por debajo...» deja atisbar cierta medida de ambivalencia.

Se arranca de las mismas observaciones para puntualizar las técnicas distintivas de los «memorates», informes de sucesos insólitos en que seres y fuerzas misteriosas influyen en la acción sin intervenir abiertamente en ella. Estos relatos presentan datos más detallados y concretos que los «fabulates». Si como se ha sugerido, el grado de especificidad documental refleja el grado de certidumbre del narrador, estas historias suelen dejar poco lugar a dudas acerca de la autenticidad de lo que narran: por lo general, son narradas en la primera persona singular por quienes han presenciado o participado en el suceso, o bien en tercera persona por quien puede dar fe de la credibilidad del informante original. «Nos pasó a mi mujer y a mí», empieza Pepe Camino; «mis padres viven en esta aldeita que está aquí cerca y resulta que un día...» (XXIII, p. 117). El informante a continuación cuenta como él y su esposa vieron la figura del cura del lugar dirigiéndose una noche a casa de la madre del narrador. El marco se completa cuando al final el narrador reitera la veracidad de la historia al señalar la garantía de su propia palabra: «Esas visiones que hay, de eso (se) hablaba mucho, pero eso, yo le cuento lo que nos pasó a nosotros» (p. 118). González Canicoba también mitiga dudas a través de la personalización y sobrecargando la documentación: «Nos tñamos un irmán de papá. El iba ás mozas á unha parroquia que lle chaman Arnois que é do outro lado do río. E viñan de alá ás doce da noite...» (XXVII, p. 123). Esta vez el lugar del incidente se indica con precisión; la identificación del personaje principal como pariente del informante presta alta credibilidad al relato. Aún otra informante que narra dos leyendas consecutivas de las escalofriantes experiencias nocturnas de un amigo, subraya la rectitud moral en el primer marco de introducción, y presenta datos biográficos y geográficos en el segundo para dar crédito a lo que cuenta. Primero dice:

«Contaban casos. Unha vez conto un o Forxo, conto un caso. Era un fulano, xa morreu... El Forxo, era o fulano que chamabanlle Forxo de apodo; entonces él decía, él non creía en Dios. Ese non creía en Dios. Muy bueno, muy bueno, bueno, muy bo veciño. Pero en eso de misas y eso todo de curas, no quería saber...» (p. 137).

Y después:

«E tamén conto outro caso. El era de Laza; era de este pueblo e casouse en outro. Un pouco, dous kms. habrá. Entonces él estaba casado pra alá e tiña terras

pra, pra este lado... Entonces viña a regar os prados e volvía a marchar a ese sitio que se chama Villameán que serán dous kms. o mais. Entonces como era de notie, eran as noites de inverno, despois parábase aquí, a xunto a uns veciños...» (XXV, p. 138).

La riqueza de los detalles dejan poca duda de que la informante conocía al protagonista a fondo y que por lo tanto se puede confiar en la autenticidad de su informe.

Además de la mayor concreción documental, muchos de los «memorates» muestran lo que se puede considerar dos marcos al principio y/o al final de la historia. Linda Dégh ha notado que las leyendas a menudo empiezan con la afirmación de una noción, una creencia o un refrán que la narración subsiguiente ilustrará y apoyará. Sin ir más lejos, en la primera historia del Forxo, después de certificar la buena reputación de su informante, la narradora anuncia: «Entonces decía, claro, de esto de que cuando hay señas, cuando hay señas, aquel medo que se colle...» (p. 137). De modo que, a grandes pinceladas, la narradora bosqueja la acción a continuación de una forma que recuerda un tanto la técnica señalada en los chascarrillos. Otra informante comienza:

«¿Mal de ojo? Yo no sé. Yo no sé lo que es. Dicen... Dicen, yo no sé lo que dicen, dicen... que es personas que tienen la vista muy fuerte o no sé qué. Y miran... miran y hacen daño.

Estaba yo en Orense, cuando estábamos en Orense, y una señora que pasó con unos cerdos muy buenos...» (XXXI, p. 131).

A pesar de su insistencia de que sabe muy poco del mal de ojo, la informante narra una elaborada y convincente historia de su vecina, una mujer inofensiva pero «fuerte de vista». El resumen implícito en el marco introductorio, da a entender desde el principio la conclusión de la historia.

Hay numerosos ejemplos más de la técnica de preceder la documentación de fuentes y ambientación con la afirmación de una creencia o noción. El uso de los dos marcos muestra algo más que la meta de recordar o informar a los oyentes del incidente: encierra también el doble propósito de hacerles saber las creencias del narrador y de convencerlos a su punto de vista mediante al evidencia implícita en la acción subsiguiente. En cambio, ya que en los «fabulates» los narradores demostraban una fe tenue, es apropiado que éstos »relatos» carezcan de marcos que comunican la creencia.

Mientras las «fabulates» que hemos analizado se narran de principio a fin sin interrupción cual si fueran cuentos de ficción, los «memorates» admiten interrupciones argumentales tanto internas como como externas — del narrador mismo y de los oyentes— a modo de referencias y comentarios personales. De hecho, a veces es difícil separar el «memorate» de la conversación en que emerge. La narradora que elabora el tema de su vecina fuerte de vista, expresa su comentario inicial como respuesta a una pregunta. Igualmente, el narrador de la

curiosa curación de una niña tras cumplirse las misas encargadas por su abuelo (XXXIII, pp. 135-136), también brota del intercambio dialogal entre el narrador y unos vecinos; por apresurar el relato para refutar las dudas de sus interlocutores, el narrador no llega a articular bien su afirmación inicial, sólo logrando intercalar en el diálogo el fragmento de frase, «Sin embargo hay, sin embargo hay...» (p. 135). Sirviendo éste como ejemplo del «memorate» en general, el relato que sigue personaliza mucho más que los «fabulantes» —salvo aquél de González Canicoba que rayaba en «memorate»— y el informante detiene varias veces el hilo de la acción para introducir comentarios personales que recalcan la veracidad de su historia. «Y eso es verdad. Estabamos yo y ésta allí cuando lo contaron ellos y los vecinos estaban allí» (p. 135), dice después de citar lo que aconsejó el sabio de San Lázaro. Más adelante, después de contar cómo los padres de la aquejada lograron remediar su mal, de nuevo congela la acción para testificar: «La niña, pues conforme la vimos nosotros, saltando. Y si. Bueno no había más que mirarla.» Tras otro adelanto en la acción comenta, «Y esa es una cosa que parece imposible, pero allí lo comprobaron.» Y así sucesivamente en éste y otros «memorates». En ellos se hacen paréntesis en la acción para dar testimonio personal de la veracidad de lo narrado.

La técnica de reducir la elaboración argumental a cambio de ampliar la exposición responde al mismo objetivo. Naturalmente, cierta exposición ya suele ser parte del marco de introducción. Pero no termina ahí la exposición de hechos «no-activos» que no adelantan el argumento tales como descripciones de lugares, personas, estados de ánimo y condiciones: estos abundan a lo largo de los «memorates». El relato de la curación de la niña pudo concluir desde que se asegura su restablecimiento. Sin embargo, el narrador carga el relato de todo tipo de detalles —muchos repetidos— para reforzar la credibilidad:

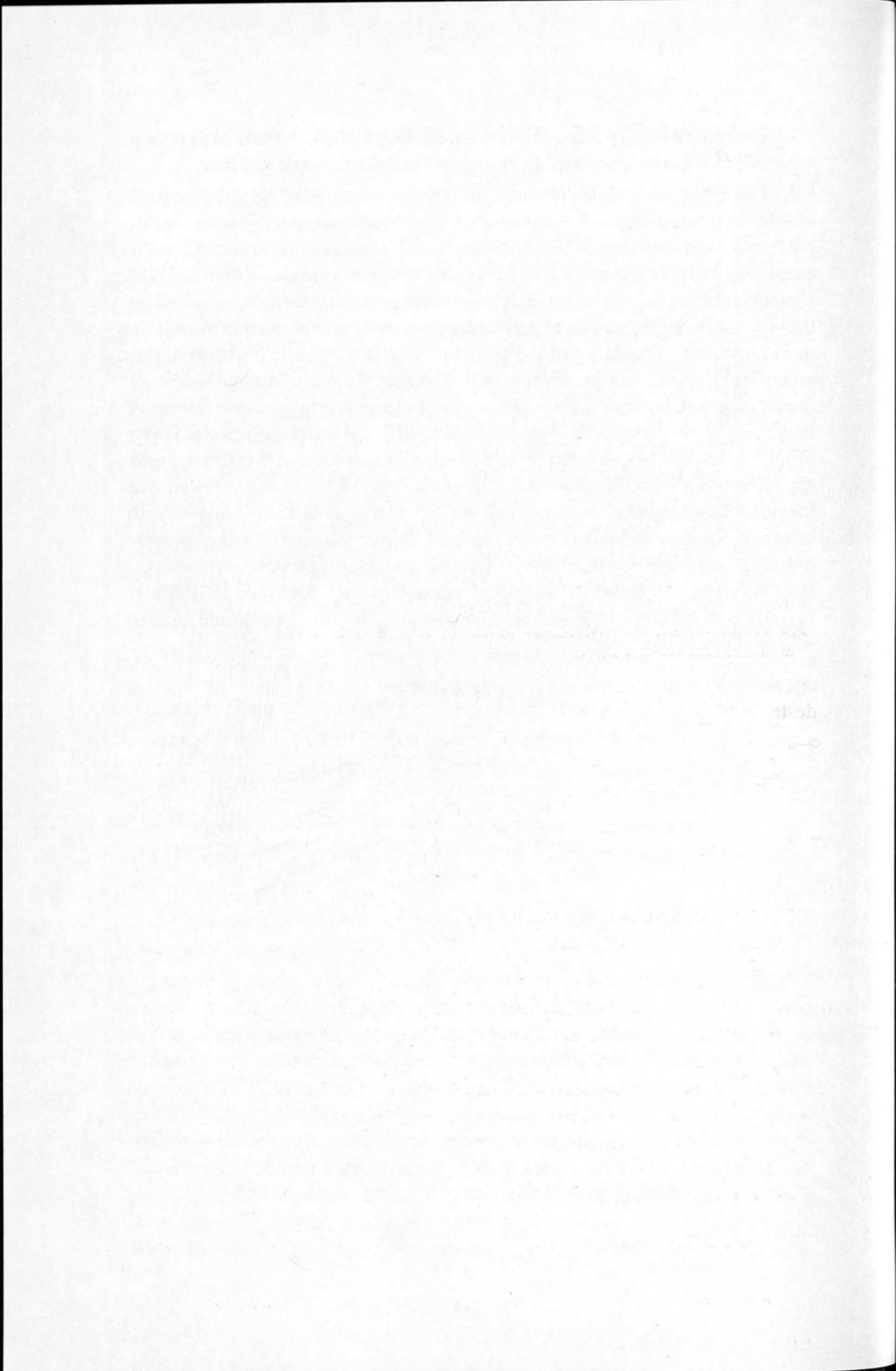
«Dijo la madre que estaba así... como un dedo de la mano dijo la madre, y no había medicinas, ni curas, ni del hospital, ni doctores, ni de nada... La chica estaba saltando allí en la sala de espera y sabe que hay que esperar hasta que el doctor llame...» (pp. 135-136).

Esta amplificación en nada adelanta la acción. Igualmente, la narradora de las historias de Forxo detiene la acción recreándose en minuciosos detalles que apenas desarrollan el argumento pero que prueban que ella conoce bien el incidente tanto como el terreno en que toma lugar: después que el Forxo se topa en un camino con unos lobos de los que intenta desentenderse, la narradora se concentra en la descripción de la carretera y de los caminos que atraviesa el protagonista:

«E despois tiña que deixar a carretera e coller á dereita... Entonces resulta de que, despois tññase que meter, así como chamamos nos aquí, unha canella, un callejón. Así (separando las manos estrechamente). Tiña que pasar un regueiro e viña o pueblo. Entonces foi cando él dixo...» (p. 139)

Excepto la última frase, el trozo carece de propósito argumental, pero a través de él la narradora pretende aumentar la credibilidad de su relato.

Los narradores de las leyendas manejan una variedad de técnicas para reflejar su actitud hacia el material y para intentar convencer —o no— a su público. Los «fabulates» de tema más fantástico muestran una afinidad con los cuentos de hadas en características tales como el uso de fórmulas de introducción y conclusión y el énfasis en lo episódico; los rasgos comúnmente asociados con las «leyendas» o historias de experiencias personales aparecen en la medida en que el narrador expresa seguridad en cuanto a la fiabilidad de los hechos. Los «memorates», en cambio, revelan más diversas técnicas: la abundancia de documentación, la expresión de una noción o creencia que motiva o resume el incidente, la abundancia de exposición, amplificación y persoficación y, por último, la tendencia a interrumpir el escueto hilo narrativo para intercalar esas digresiones. La sensibilidad comunicativa de los narradores dicta cómo y en qué medida se combinan las diversas técnicas para crear en cada historia un producto original. Nuestro análisis ofrece evidencia de que los narradores populares intuitivamente emplean técnicas que sirven a unos claros propósitos narrativos. Reconocemos, sin embargo, que nuestras conclusiones acerca de las técnicas narrativas destacadas serán válidas sólo cuando se hayan comprobado en gran número de textos orales.



CONTOS POPULARES DE TRADICIÓN ORAL RECOLLIDOS EN GALICIA: ESTRUCTURA E SENTIDO

Xosé Antón Fidalgo Santamariña
Universidade de Vigo. Campus de Ourense

1. OBXECTIVOS DA COMUNICACIÓN:

Esta investigación pretende ser un renovado intento por introducirme no estudio do xénero «o conto popular de tradición oral». O primeiro foi o estudio publicado co título: «*As formas narrativas de literatura popular de tradición oral: Bases para un estudio dos contos populares*» (AGALIA, Nº 27, 1991); e o segundo constitúe a investigación: «*O tema do abandono dos vellos por motivos de vellez*», a publicar nas Actas do simposio *Os Lindeiros da galeguidade, II* (No prelo). Agora, nesta comunicación tentarei: a) Retoma-lo problema da investigación do *conto popular de tradición oral* observando o estado no que se atopa a investigación deste xénero narrativo no País galego; b) Delimita-lo ámbito do conto popular tanto desde o punto de vista interno coma externo, de cara a unha mellor identificación do núcleo temático do xénero conto; c) Facer unha organización dos relatos que teñen o lobo como un protagonista importante do relato; d) Identifica-los principios que aparecen na base da estrutura narrativa destes relatos que inclúen o lobo e outros animais como personaxes relevantes; e) Tentar situa-lo lobo no sistema de cultura popular tradicional, subliñando o significado cultural que se lle pode atribuír a este segmento importante da nosa literatura popular de tradición oral.

E todos estes obxectivos cunha salvidade: Nada do que se constate se dá por concluído se non co propósito de marcar un camiño que se ha de perfeccionar.

A) Os contos populares de tradición oral: un onxectivo desprezado obxecto de estudio

Desde que nace a Antropoloxía como unha ciencia social orientada ó estudio das sociedades primitivas, na segunda metade do século XIX, o colectivo de antropólogos profesionais foi configurando diferentes especialidades dentro do ámbito xeral da disciplina; estas comprenden hoxe desde a Antropoloxía ecolóxica, a antropoloxía económica, antropoloxía do parentesco, á Antropoloxía política, xurídica, relixiosa, psicolóxica, psicanalítica, antropoloxía da medicina, etc., todas con presenza nos nosos centros de investigación e ensino universitarios. Fáltanos por constituír, sen embargo, unha rama da disciplina interesada preferentemente polo estudio da literatura de tradición oral nas dúas principais manifestacións: *narrada* (contada) e *cantada* (recitada), propia dos cidadáns que constitúen as sociedades simples e complexas. Polo xeral, os investigadores das

ciencias humanas e sociais mostráronse reticentes a investiren o seu tempo e esforzo en temas cualificados de «folclóricos», no sentido de pouco científicos. Tal cualificativo —penso que inxusto— foi suficiente para que as investigacións sobre o tema da literatura popular de tradición oral foran ata hoxe moi pouco abundantes. Con relación a este sector constituído polo *xénero conto popular de tradición oral* os estudos dispoñibles aínda son máis escasos.

Circunscríbndonos soamente ó País Galego, os investigadores que se dedicaron ocasionalmente ó estudio dos nosos contos, presentan un interese case reducido á colleita na que os relatos son vistos como unhas «monadas» independentes, sen que se tome en consideración o contexto do que se extraen. Os que se interesaron polo tema ó longo do último século, —aínda sendo fértiles continuadores daquela venerable tarefa emprendida pola Sociedade do Folclore Galego baixo a presidencia de Dona Emilia Pardo Bazán—, centraron o interese basicamente na recolleita, presentando as súas coleccións de contos sen relacionalos co contorno onde os recadaron nin, en moitos casos, tomar en consideración aqueles criterios que os especialistas internacionais do tema fan difundindo nas súas publicacións. Isto motivou que no transcurso do último século soamente se conservase un interese pola recolleita que posibilitou a elaboración das coleccións de contos das que hoxe dispoñemos. Deste interese pola colleita participou Manuel Vidal que se dedicou a recoller polas provincias de Ourense e da Coruña unha colección de 26 contos na que, agás catro que son de procedencia erudita, «todos os demais contos (son) tomados da tradición oral do noso pobo»¹; tamén Laureano Prieto Rodríguez quen proporciona tres importantes coleccións de contos populares de tradición oral: unha de 24 contos de animais recollidos na comarca da Gudiña (Ourense), outra de 99 contos dos que 75 foron arrecadados no partido xudicial de Viana do Bolo (Ourense) e 24 na Gudiña, e a terceira de 34 «contos de cregos» que recolle na comarca de Viana do Bolo²; outra importante colección é a do Centro de Estudos Fingoi, de 300 contos (incluídas as variantes) que recolleron pola provincia de Lugo os escolares deste centro lucense de ensino básico, ordenados e transcritos durante o curso escolar 1961-1962 por Don Bernardino Graña Villar³; outra colección de 262 contos tradicionais é a do saudoso investigador do folclore narrativo Lois Carré Alvarellos, que os recada nas diferentes provincias de Galicia⁴; e tamén son de

¹ Vidal, M.: *Contos galegos d' antano e d' ogano*. Tip. de El Eco Franciscano. Santiago, 1920; p.3.

² Cfr. Prieto, L.: «Cuentos de animales» en: *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. Tomo IV. Madrid, 1948. Páx. 123-148; Prieto, L.: *Cotos vianeses*. Ed. Galaxia, Vigo, 1958; Prieto, L.: «Contos de Cregos» (Terra de Viana do Bolo), en: *Boletín Auriense*. T. VIII, Ourense. 1978. Páx. 13-48.

³ Cfr. Centro de Estudos Fingoy: *Contos populares da provincia de Lugo*. Ed. Galaxia, Vigo, 1963. Debido a teren sufrido certas adaptacións de transcripción os contos non son de todo fieis.

⁴ Cfr. Carré Alvarellos, L.: *Contos populares da Galiza*. Museo de Etnografía e Historia. Junta Distrital do Porto, Porto 1968.

moito interese a colleita de 31 contos que ofrece Risco⁵ e mailos 4 contos que Taboada Chivite inclúe na súa *Etnografía Galega*⁶. Merecen ser identificadas, por último, as dúas pequenas coleccións que aparecen na década do 1980 nas que xa se presenta un cambio de perspectiva no tratamento do tema. Estoume a referir á colección de 25 contos que M. Roux recolle na parroquia do Cebreiro (Lugo)⁷, e ós 45 contos recollidos nas diferentes provincias galegas por Alicia Ramos, presentados na obra *O conto Folclórico*⁸. Á marxe do citado pouco máis atopamos merecente de destacar.

Deberei dicir tamén, sobre as colleitas citadas, que os autores non seguen uns criterios claros á hora de acometeren a organización dos etnotextos que constitúen as devanditas coleccións. A pouco que nos deteñamos na presentación que os autores fan das coleccións, compróbase a liberdade que existe na asignación de xénero, e tamén de clase, ós diferentes etnotextos o que os conducirá a reiteradas imprecisións, cando non son erros de investigación neste ámbito da Literatura Popular de Tradición oral. Pero estes «personalismos» que presentan os estudiosos do xénero conto popular, nas súas investigacións, esténdese igualmente a aqueles que se dedican á recolección, presentación e estudio das lendas populares que temos recollidas. Por referir un exemplo desta tendencia ó emprego de criterios persoais na organización das mesmas, dos varios que se poderían poñer, remitireime ós criterios que propuña Pedro de Frutos na súa interesante colección de lendas de tradición oral que nos ofrece este investigador do tema. Na presentación da colección, o autor deixa constatado que non soamente vai utilizar unha clasificación «propia» das lendas, senón que nalgúns apartados da mesma vai comete-lo «pecado —supoño que venial— de guiarme máis co corazón que coa cabeza»⁹. Á parte de que me pareza que na colección se contemplan relatos dificilmente catalogables como lendas de tradición oral, atendendo ó significado que a ciencia social lle dá a este xénero narrativo, esa tendencia á utilización de criterios persoais que presentan os nosos compiladores da literatura popular, redundará en boa medida no valor científico que se lle poida atribuír á organización do corpus do folclore narrativo así elaborado. Uns «pecados» metodolóxicos, semellantes ós do tipo que comentamos, pódense identificar noutros coñecidos estudiosos do xénero; pois un certo arbitrio apréciase, tamén, na organización dos materiais que se usan na interesante colección de lendas galegas que ofrece L. Carré Albarellos, quen, despois de explicarnos na

⁵ Cfr. Risco, V.: «Etnografía», en: Otero Pedrayo, R. (Dtor.): *Historia de Galiza*. Nós, Bos Aires, 1962. Vol. I, Páx. 704-717

⁶ Taboada Chivite, X.: *Etnografía Galega*. Galaxia, Vigo, 1972. Páx. 179-182.

⁷ Roux, M.: *Fala o fistor e fáise día. Algúns aspectos da tradición oral galega na parroquia do Cebreiro*. Edicións do Castro, Sada —A Coruña—, 1982.

⁸ Ramos, A.: *El cuento folclórico. Una aproximación a su estudio*. Ed. Pliegos, Madrid, 1988.

⁹ Frutos García, P. de: *Leyendas gallegas. De Breogán al fin del mundo*. Madrid, «Tres, Catorce, Dieciseis», 1981. Páx. 11.

introducción da obra, que as lendas teñen por base «un feito, un acontecemento real e verídico, ou sexa, histórico», e de expresarnos que na colleita de lendas galegas que nos vai ofrecer «se atopan temas e asuntos moi variados e diversos», o autor, unha vez que os enumera, remata dicindo sobre as mesmas: «posuímos gran cantidade delas que son puramente novelescas, pois tratan temas cabaleirescos e amorosos», —o que xunto ás demais enumeradas: relixiosas, fantásticas, de encantamento, históricas—, «proban pola forma na que son relatadas a predisposición literaria das nosas xentes para as creacións da imaxinación»¹⁰. ¿Estamos, pois, diante de simples creacións literarias ou dunhas manifestación de feitos noutro tempo verídicos?; ¿Que teñen de ficción literaria e que de fondo histórico, real? Na obra non se nos clarexan estas cuestións. Por último, tamén noutro traballo que recolle diferentes *Lendas galegas de tradición oral*, observo como o seu autor nos advirte tamén que, en favor dunha «mellor contextualización» e dunha «transcripción minimamente fiel dos datos de campo» que vai achegar, eliminará aquelas lendas que non sirvan ós seus fins, aínda que isto leve aparelado recoñece-la propia adhesión á liña de abstracción e de «arbitrio nos criterios de selección e ordenamento» das mesmas¹¹.

Coas cousas así no País Galego, unha das tarefas urxentes a acometer debe se-la orientada a superar esta precaria situación na que se atopa aínda a investigación destes xéneros da literatura popular de tradición oral, e a de conseguir elimina-las imprecisións e aínda confusións que existen tanto no plano da estruturación dos contidos coma no da súa análise. Unha mellor fundamentación das bases para a correcta distinción dos diferentes xéneros da literatura popular de tradición oral, e do alcance de cada un deles, poderanse levar adiante mediante o estudo máis detallado destes diferentes xéneros narrativos. Esa correcta delimitación do que constitúe unha lenda, un conto e un mito, e da diferenza que se aprecia entre estes xéneros, reviste ó meu xuízo moita dificultade, pero ten unha importancia primordial se do que se trata é de rehabilitar, dunha vez por todas, o tratamento científico dun tema tan importante como é este da nosa tradición oral. Hoxe xa non se xustifica continuar por máis tempo naquel estado en que deixou V. Risco a investigación do tema, cando no 1928 pronunciou aquelas sabias palabras: «a y-alma galega na literatura popular, é tema doado pra tratar liricamente, mais imposible po-lo d, agora de tratar científicamente»¹². Transcorrido máis de medio século desde que foron escritas estas sabias palabras no clásico programa risquiano de estudio da nosa literatura popu-

¹⁰ Cfr. Carre Alvarellos, L.: *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid. Espasa Calpe, 2ª ed., 1987. Páxs. 18-19.

¹¹ Cfr. González Reboredo, X. M.: *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo, Galaxia, 1983. Páx. 13.

¹² Risco, V.: «Ensaio d'un programa pr'o estudo da Literatura popular galega». *Nós*. Nº 56, 1928. Páx. 142.

lar, esta imposibilidade de entón converteuse hoxe nunha tarefa cientificamente posible e nun imperativo necesario e urxente de acometer.

B) O problema da delimitación do xénero conto popular de tradición: cxonto, lenda e mito como xéneros narrativos

1. O corpus da literatura popular:

Aínda que sexa o xénero «Conto popular de tradición oral» o que vai merecer-la nosa prioritaria atención, imponse a tarefa de contextualizalo dentro do ámbito da Literatura popular de tradición oral da que forma parte. Proporei, polo tanto, unha inicial delimitación do dominio, antes de me deter en detalle no tema que nos ocupa. O amplo ámbito da Literatura popular de tradición oral pódese estruturar nos tres seguintes grandes campos:

A) Ámbito das *formas e xogos de linguas* que constitúen, de acordo co investigador V. Risco, «a parte máis esmigallada e fragmentaria da literatura oral»¹³, por incluí-las *sentencias* (proverbios, refráns, ditos), as *adiviñas* e os *exercicios de aprendizaxe*, como os trabalinguas e outras cousas polo xeito. Trátase dunha clase de «expresións estereotipadas que son empregadas en certas circunstancias»¹⁴ que, polo xeral, lle proporcionan o significado. Isto é tamén o que explica que a transmisión deste segmento da tradición oral se faga con moita precisión, xa que unha reprodución inexacta dun dito, dun refrán ou dunha fórmula máxica non é capaz de produci-lo fin para o que foi pronunciada; e de aí tamén a súa resistencia á modificación.

B) Ámbito das *formas narrativas* da literatura popular de tradición oral, nas que se inclúen os tres tipos de relatos en prosa, a saber: *o Conto, a Lenda, o Mito*. O seu fin principal é, sobre todo, o de ilustrar, instruír, alegrar ou defender uns dereitos¹⁵, pero non se reduce soamente a iso. Ó comprender formas de relato diferentes tamén o seu valor neste campo, así coma o sentido que se lles pode atribuír, vai ser xeralmente desigual. De seguido detereime un pouco en cada un destes tres xéneros:

C) Ámbito das *formas dramáticas e musicais*, xénero que, ó abordalo, nos dá a impresión de que empezamos a apartarnos do ámbito específico da tradición oral e de estarmos tocando e ata sobrepasando os límites deste dominio. Tocante á literatura dramática, xa nos lembraba V. Risco en 1928, que «entre nos, vai cáseque perdida, embora teña deixado abondo señás de ter eisistido»¹⁶

¹³ Risco, V.: «Ensaio d'un programa pr'o estudo da Literatura popular galega», en *Nós*, nº 56, 1928. Páx. 144 col.1.

¹⁴ Vansina, J.: «De la tradition oral. Essai de Methode historique». *Annales*, nº 36 (1961) 118-137. Páx.120.

¹⁵ Cfr. Vansina, J.: «De la tradition orale...», o.c., páx. 129

¹⁶ Risco, V.: «Ensaio d'un programa...», o.c., páx. 143.

aínda que siga sendo posible localizar algunhas representacións polas parroquias e aldeas da nosa xeografía rural, en especial no tempo do Nadal, Entroido, Semana Santa, ou en día das festas patronais e locais.

2. *Conto, lenda e mito como xéneros narrativos da literatura popular de tradición oral.*

O Conto é un relato da mesma natureza cós mitos, as lendas, as sagas (relatos épicos), as anécdotas biográficas, etc., pero (trad.) «é un relato en “prosa” a diferenza das sagas, e que relata uns acontecementos “ficticios” e “dados por tales”, a diferenza das anécdotas biográficas e dos recordos, dunha parte, e dos mitos e das lendas de outra»¹⁷. En efecto, o conto é un relato ficticio no que (trad.) «os lugares non están localizados e os personaxes non teñen ningunha precisión histórica»¹⁸. Para Vladimir Propp o conto procede do mito por mediación dunha evolución histórica, pois (trad.) «é moi posible que exista un vencello (=vínculo), rexido por unhas leis, entre as formas arcaicas da cultura e da relixión dunha parte, entre a relixión e os contos doutra parte. Unha cultura morre, unha relixión morre e o seu contido transfórmase en conto. Os vestixios das representacións relixiosas arcaicas que conservan os contos son tan evidentes que se poden illar diante de todo estudio histórico»¹⁹. Outro formalista ruso, E. Méléntinski, situará a oposición entre mito e conto na oposición entre colectivo e individual: o mito interésase polo destino colectivo do universo, da humanidade, da comunidade local, namentres que o conto se interesa polo destino dos individuos»²⁰; Sen embargo para o antropólogo estruturalista C. Levi-Strauss, a diferenza entre mito e conto «redúcese a unha diferenza de grao»²¹ por canto os contos son mitos en miniatura, onde as mesmas oposicións están transpostas a pequena escala»²² polo que non se atopan motivos serios para illar ámbolos xéneros xa que, a miúdo, «se constata que uns relatos, que teñen a característica de contos nunha sociedade, son mitos para outra, e á inversa»²³.

– A Lenda é un relato «onde a acción marabillosa se sitúa con exactitude; os personaxes son precisos e definidos. As accións relaciónanse cuns feitos his-

¹⁷ Simonsen, M.: *Le conte populaire français*. Presses Universitaires de France, París, 1981; páx. 10.

¹⁸ Bayard, J.-P.: *Histoire de Légendes*. Presses Universitaires de France, París, 1981; páx. 10.

¹⁹ Propp, V.: *Morphologie du conte...*, páx. 131-132. Citado por Belmont, N.: «Contes populaires et mythes». *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés Traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Yves Bonnefoy. Flammarion, París, páxs. 209-213; páx. 209.

²⁰ Citado de Belmont, N.: «Contes populaires et mythes-...», *o.c.*, páx. 209

²¹ Levi-Strauss, C.: *La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*. París, 1960. [Extracto de: «Cahiers de l'institut de Science économique appliquée» (Serie M; nº7), N° 99, Marzo 1960]. Páx. 16

²² Levi-Strauss, C.: *La Estructure e la forme...*, páx. 20.

²³ Levi-Strauss, C.: *La Estructure e la forme...*, páx. 17.

tóricos coñecidos e todo parece desenvolverse positivamente»²⁴; por conseguinte, distínguese do conto en que a lenda está localizada, ás veces con precisión, e en que os acontecementos que relata son considerados, tanto por quen os relata como por quen os escoitan, como verídicos²⁵, e son, polo tanto, obxecto de crenza. A lenda, pois, sería un relato popular que repousa sobre un fondo histórico máis ou menos alterado, ou polo menos pretendido histórico e transmitido por tradición oral²⁶. A lenda, polo tanto, aparece máis histórica e máis veraz mentres que o conto se nos presenta como máis ficticio e máis poético. Con todo, como recomenda M.L. Tèneze, «é prudente non endurece-las posicións entre o conto e a lenda»²⁷, porque máis a miúdo do que puidera parecer, faise moi difícil a distinción entre ámbolos xéneros, e o mesmo acontece cando tratamos de distinguir cada un deles dos mitos, como imos ver.

– *O Mito*, por último, é un tipo de lenda na que «os personaxes humanos se transformaron en divinos; a acción é entón sobrenatural e irracional. O tempo non é máis ca unha ficción»²⁸. O mito é un relato coma a lenda e o conto, que nos conta e explica como o universo, o mundo e/ou unha sociedade foron creados e organizados. Unha das súas funcións sería a de calma-las angustias dos homes ante os fenómenos grandiosos e diversos dun universo que os sobrepasa e do que se senten totalmente dependentes; darlles seguridade respondendo ás súas preguntas e incompreensións e acomodando as súas respostas ós sentimentos e desexos humanos que se remontan, sen dúbida, ós tempos máis remotos.

Nas civilizacións antigas, como Exipto, Asiria, Grecia, Roma, etc., e nas sociedades tradicionais, mal chamadas por varios «primitivas», como as tribos do Amazonas, os Dugón do Malí, os Papúes de Nova Guinea, os Aborixes australianos, etc., o mito é unha historia considerada absolutamente verdadeira porque se refire a realidades, e sagrada porque é a obra dos seres sobrenaturais²⁹, e tamén é obxecto de crenza relixiosa. Ó se referir, maiormente, a un tempo primordial como a base dos tempos presentes, permítenlle ó home situarse no tempo, participar dun pasado e dun futuro. Deste xeito, tranquilízano afirmando

²⁴ Bayard, J. P.: *Histoire des legendes*. o.c., páx. 10.

²⁵ Simonsen, M.: *Le conte populaire française*. o.c., páx. 10

²⁶ Cfr. Van Gennep, A.: *La formation des légendes*. Ed. Flammarion, Paris, 1910; páx. 22.

²⁷ Teneze, M. -L.: «Introduction à l'étude de la littérature orale: le conte», en: *Annales. Economies, Sociétés, civilisations*. Nº 5 (1969) 1104-1120. Páx. 1108. Doutra parte, a un e outro termos «conto» e «lenda», corresponden á vez dous termos alemáns que H. Bausinger deixou refletido na obra «Formen der Volkspoésie». Segundo este autor, o conto abarca á vez o Schwanke (é o conto chistoso) e o Märchen (é o conto marabilloso); e a lenda designa á vez a Sage (é a lenda profana) e a Légende (é a lenda relixiosa, haxiográfica). Cfr. Bausinger, H.: *Formen der «Wolkspoésie»*. Berlín, Erich Schmidt Verlag, 1968. Páx. 7.

²⁸ Bayard, J. -P.: *Histoire des légendes*, o.c. páx 10

²⁹ Cfr. Eliade, M.: «Mite: approche d'une definition». *Dictionnaire des mythologies, sous la dir. de Yves Bonnefoi*. Flammarion, Paris, 1981. 2 vols., páx. 139.

a súa pertenza a unha realidade social —ou natural— continua, e xustificando as regras sociais e morais que rexen as relacións cos demais homes, e coa sociedade na que viven. Certas estruturas, ou fundamentos estruturais narrativos constitúen os mitos das sociedades diferentes e moi distanciadas unhas das outras no tempo e no espacio. Estas semellanzas poden ser resultado de pensamentos, necesidades estruturais, morais e materiais semellantes dos homes, independentemente do seu modo de vida, da súa cultura, da súa historia. Pero cada nación, sociedade, «tribo», grupo social, presenta tamén, una dramatización característica propia dun mesmo mito.

O *conto* e a *lenda*, —mesmo a *fábula*— teñen unhas analoxías narrativas (fundamento e estrutura) innegables co *mito*. De feito, é difícil facer una diferenciación precisa entre as orixes, as características e a evolución de cada un destes tipos de relatos de tradición oral. Tal como ten expresado Van Gennep, «é imposible na inmensa maioría dos casos discernir a cal destas categorías (mito, conto, lenda, fábula) pertence exactamente un relato determinado»³⁰. O mito pode, a miúdo, asemellarse á lenda ou ó conto, e á inversa; os tres tipos de relatos poden ser, a miúdo, uns vehículos, uns soportes das mesmas significacións, das mesmas funcións; por todo iso, podemos concluír este comentario sobre a delimitación destes xéneros con outro texto do insigne folclorista Van Gennep, no que se nos aconsella certa precaución á hora de tratar calquera distinción e definición no tocante ó tema que nos ocupa, pois como el deixou escrito (trd.), «tódalas definicións dadas poden ser á vez exactas e inexactas: cada unha delas abarca un conxunto máis ou menos considerable de feitos, sen ter en conta os casos intermedios que non son despreziables nin polo número, nin pola difusión»³¹.

3. Delimitación do xénero «conto popular de tradición oral»

A delimitación do núcleo temático comprendido polo xénero «conto popular de tradición oral» podémola elaborar a partir de dúas estratexias complementarias: Proporcionando unha definición do que se debe entender por «conto popular de tradición oral» que sexa capaz de delimita-lo contido interno do xénero, e logo identificando os criterios de peche deste xénero narrativo. En base ós datos achegados noutro lugar³² concibímo-lo conto popular de tradición oral como un relato dun acontecemento de ficción relativamente curto, pertencente ó patrimonio do pobo e transmitido oralmente. Aínda que a definición proposta non delimita o ámbito interno do xénero no sentido de que o etnotexto

³⁰ Van Gennep, A.: *La formation des légendes*, o.c., páx. 22.

³¹ Van Gennep, A.: *La formation des légendes*, o.c., páx. 29.

³² Cfr. Fidalgo Santamarinha, J.A.: «As formas narrativas de literatura popular de tradición oral: Bases para um estudo dos contos populares», en: *Agal. Revista da Associação galega da Língua*. Nº 27, outubro do 1991. Páxs. 325-327.

que non contemple os trazos implicados nesta definición non o consideramos como un conto popular de tradición oral, para a delimitación externa do xénero conto asumímo-las contribucións feitas polos tratadistas xa clásicos neste campo A. Aarne e S. Thompson. En efecto, desde o momento en que aparece a obra *Índice de tipos de contos* de Antti Aarne no ano 1910³³, os principais estudiosos e tratadistas do conto popular de tradición oral aceptarán a delimitación externa do xénero proposta por el para este repertorio de conto-tipo; e logo, desde o ano 1928, uniranse ó proxecto das revisións e ampliacións da obra efectuadas por Stith Thompson³⁴. Foi precisamente a presentación dos contos feita nesta obra de Aarne/Thompson, a que se impuxo nos círculos científicos occidentais como o medio de delimita-lo ámbito externo deste xénero da literatura popular de tradición oral. Xa desde o momento en que se publica a obra no 1910, a organización dos contos na mesma mostra unha estrutura tripartita establecendo as divisións de: I.- *Contos de Animais* (Animal Tales), II.- *Contos propiamente ditos* (ordinry Folk-Tales), e III.- *Contos chistosos e divertidos* (Jokes and Anecdotes, na versión inglesa)³⁵. Na introducción de Aarne ó libro, este autor di que en principio é sempre un relato completo o que foi tipificado baixo un número, pero que en certos casos, dada a variabilidade das combinacións de episodios foi necesario saltar este principio. Especialmente acontece isto nos contos do Demo enganado, en boa parte dos contos de animais, o mesmo ca nos contos divertidos³⁶. Doutra parte debe sinalarse ademais que Aarne prevé uns rexistros futuros en especial no grupo dos «contos chistosos» (Jokes and Anecdotes, na versión inglesa) porque estas novas historias divertidas aparecen máis facilmente entre o pobo ca outros contos. Pero os *contos de animais* (Animal Tales) e os *Contos propiamente ditos* (Ordinary Folk-Tales) son alí cualificados de corpus historicamente cerrados.

Os *contos maravillosos* (*Tales of Magic*) constitúen a primeira subdivisión dos *contos propiamente ditos*, pero non a constitúen sós. Entre eles e os contos do demo (ogre) enganado (*Tales of the Stupid ogre*), atópanse situados os contos «lexendarios» (legendenartige, ed. Aarne de 1910) ou contos «relixiosos»

³³ Cfr. Aarne, A.: *Verzeichnis der Marchentypen*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinquia, 1910.

³⁴ O libro *Verzeichnis der Märchentypen*, de Antti Aarne, será traducido e ampliado, en 1928, por Stith Thompson co título: *The Types of the Folk-Tales: A Classification and Bibliography*, e de novo no 1961, obedecendo ás peticións que desde facía tempo se viñan formulando. Cfr. Aarne, A./Thompson, S.: *The Types of the Folk-Tales: A Classification and Bibliography*. Academia-Scientiarum Fennica, Helsinquia, 1928 (F.F. Communications. Nº 72) e 1961 (F.F. Communications Nº 184).

³⁵ Cfr. Aarne, A. e Thompson, S.: *The Types of the Folk-Tale. A Classification...*, 1928, o.c., páxs. 20-21. Fago aquí a citación a partir da edición inglesa da obra debido a que a edición orixinal en alemán, de 1910, non teño acceso a ela neste momento.

³⁶ Cfr. Aarne, A./Thompson, S.: *The Types...*, 1928, o.c., «Author's Preface»: pp. 7-15.

(religions Tales, ed. Aarne-Thompson de 1928), ós que seguen os contos «novelescos» (Novelleranartige Märchen, ed. Aarne, 1910; nouvelle (Romantic Tales), ed. Aarne-Thomson, 1928). En contraste coas outras tres subdivisións dos «contos propiamente ditos», estes «contos novelísticos» non acoden ó sobrenatural para o seu desenvolvemento.

O libro de Aarne-Thomson contén como remate unha IVª división dedicada ós contos fórmula (Formula Tales), isto é, a aqueles contos nos que a súa construción moi particular e máis ou menos fixa, ata na expresión aparece como a característica eminentemente distintiva. Trátase esencialmente de contos «acumulativos» (cumulative Tales) e «revoltos» (catch Tales) nos que o relato non é máis ca un mero pretexto para a explicación do que se pretende.

Con esta delimitación avánzanse uns criterios para levar a cabo este segmento da nosa tradición oral con posibilidade de comparalo con outras. Desde o punto de vista práctico, esta organización temática proposta na obra proporciona esa posibilidade dun estudio comparativo dos etnotextos, aínda que non cabe dúbida que esa relación directa que hai entre os temas e os xéneros e o partir de que dita similitude de tema entrañe identidade de xénero é moi discutible. Non é necesariamente certo que teñan que estar correlacionados directamente o tema e o xénero e que un tema non poida alimenta-la súa temática en dous xéneros ó mesmo tempo. Como expresa Dan Ben Amos «mesmo no interior da tradición dunha cultura, o mesmo tema pode aparecer á vez en prosa e en poesía»³⁷ feito que xa temos comprobado cando estudiámo-lo tema do «abandono dos vellos por motivos de vellez»³⁸, que nos aparece tanto nos contos coma nas lendas e mesmo na literatura popular cantada. Son dos que pensan que non podemos illa-las formas folclóricas, e que os xéneros literarios deberemos fundamentalos máis na aproximación ca na diferenciación. Dito isto, e admitindo que a clasificación temática deste xénero literario segue supoñendo o recurso a procesos selectivos e que se trata dunha opción subxectiva máis, que ameaza sobre o plano persoal, cultural ou teórico a obxectividade do análise, tamén quero apuntar que a delimitación externa do xénero que presenta a citada aproximación temática segue a constituír polo momento a mellor delimitación externa do xénero da que dispoñemos nos estudos especializados do conto popular de tradición oral. É por isto que se pode aceptar como orientación a seguir por quen se propoña desenvolver unha nova aproximación temática ó tema.

³⁷ Ben Amos, D.: «Categories analytiques et genres populaires», en: *Poiétique*, Nº 19 (1974) 265-293. Páx. 268.

³⁸ Cfr. Fidalgo Santamarina, X.A.: «O tema do abandono dos vellos por motivos de vellez». *Actas do Congreso Límites da Galeguidade*. Consello da Cultura Galega. (En prensa).

II. DELIMITACIÓN DA ESTRUCTURA NARRATIVA DOS CONTOS DO LOBO NAS COLECCIÓN GALEGAS:

O paso dunha concepción nominalista a unha concepción realista do tema preséntanos unha dobre esixencia: Dun lado a de delimita-los principios básicos que rexen o discurso narrativo dos relatos, e doutro a de preguntarmos pola cuestión da universalidade das formas. Sería unha cuestión interesante a resolver a de se os contos populares de tradición oral que se poden recoller por Galicia, son parte do noso específico patrimonio cultural ou se transcenden calquera tradición folclórica local mostrando unhas cualidades inherentes da creatividade humana. ¿A temática que neles se atopa é propia do noso fondo histórico ou é intrínseca a toda tradición cultural? En principio, poderíase dicir que tanto podener parte da nosa tradición histórica como provir de fóra mediante os mecanismos de difusión cultural que afectan a tódalas culturas. Como ten expresado A. Dundes a este respecto, a «semellanza das formas narrativas pertencentes a unhas culturas tan afastadas unhas doutras como a dos eslavos e a dos Indios de América do Norte podería se-lo resultado tanto dunha difusión histórica ou de migracións de poboacións coma dunha creación independente». Pero en calquera caso imponse a tarefa de demostralo. Aquí vou reduci-la busca á clase dos Contos *do lobo*, pois non se atopa ningún principio que sexa aplicable a tódolos tipos de contos que entran nas coleccións galegas do xénero, polo que se precisa observar cada clase ou cada ciclo por separado. Limitarei os comentarios a aqueles contos recollidos persoalmente e ós que se atopan nas principais coleccións galegas do xénero, fixándome soamente nos que teñen como protagonista o lobo, por ser este un animal que deu lugar, xunto co raposo e outros moitos animais salvaxes e domésticos, a un importante conxunto de etnotextos que incluímos na clase dos *contos de animais de tradición oral*. Nas análises que se fagan deste segmento da literatura popular tamén se terá en conta algunha lenda, así como as pequenas historias sobre sucesos que lle acontecen ó home na relación que establece co lobo, case sempre de noite polas corredeiras escuras da Galicia campesiña. Pois ben, en base ós datos dos que dispoño paso a observa-la estrutura das principais series deste tipo de etnotextos e os principios sustentadores do discurso narrativo que presentan os mesmos.

A) Cara a unha estruturación dos relatos do lobo, das coleccións galegas

O lobo, subliña L. Prieto, «ocupa un lugar predominante na superstición e na literatura»³⁹. Cando o recolle a literatura narrativa do noso pobo, este personaxe é portador de dous caracteres básicos: O de ser salvaxe, depredador consumado e cruel; e o de ser un animal parvo e estúpido, que é continuamente

³⁹ Prieto Rodríguez, L.: «Notas etnográficas sobre los animales domésticos y salvajes de La Gudiña (Orense)», en: *Douro-Litoral*. Edición da Junta destrictal de Porto, 1949. Páx. 58.

engadado por calquera outro animal máis débil ca el. Estas dúas características que se transmiten a cotío nos contos do lobo, levaron a V. Risco a diferenciarlo «conto de lobos», propiamente dito, do apólogo no que figura o lobo, polo común, na compañía do raposo. De acordo con este investigador, mentres que no «apólogo» o lobo é burro, inocente, papaleisón, que sempre resulta enganado polo seu astuto compañeiro, o raposo, que se comprace en poñelo en ridículo, no «conto de lobos», é un ser temible, forte, poderoso, valente e digno inimigo do heroe da narración»⁴⁰. A idea da crueldade do lobo imponse sobre todo nos etnotextos que os tratadistas galegos do xénero cualifican de «sucedido», que veñen a ser contos do lobo adulterados polo propio narrador que lles atribúe un fondo real ó asignarlle-lo acontecido («sucedido») a algunha persoa coñecida. Nesta caste de contos, subliña o tamén ourensán L. Prieto, o lobo móstrase como un ser «poderoso e inimigo temible» do que os homes escapan subindo ás arbores, quedan sen voz e, algunhas veces, chegan a ser devorados polo animal. Pero o importante para o tema que nos ocupa é que a crueldade do animal vese sempre defraudada por non acadar os fins que con ela se propón. Incluso nos contos do lobo propiamente ditos, coma os contos da serie «o lobo, a cabra e os cabritos» nos que estes se deixan persuadir pola fera que os come no segundo ou terceiro intento de feiticaría (cfr. *Anexo*, conto nº 16)⁴², conclúe a narración coa posterior intervención da nai, a extracción dos cabritos e da morte do animal, e todo isto para non deixarnos sucumbir polas accións crueis desta común fera salvaxe.

No tocante ó outro aspecto de animal papaleisón e estúpido que presentan outras series de contos do lobo, son os que mellor se axustan ás regras concretas que subxacen a tódolos contos de animais, dos que os contos do lobo que conservamos forman parte. Mesmo se a tradición o achega tanto ó home que incluso lle atribúe a capacidade de falar e pensar coma os humanos, e incluso o chega a converter en home no senso que nos propón a versión do conto máxico «o home-lobo» tamén conservada como lenda do «lobis-home», a fera conservará as actitudes e os trazos propios do animal aínda que estea sometida ó home

⁴⁰ Risco, V.: «Creencias populares gallegas. El "Lobishome"». *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. T.I, Cuadernos 3º y 4º (1945); páxs. 518-519. Ademais dos contos de animais e os «Apólogos», Risco distingue tamén o que chama «o sucedido» e o relato no que o narrador mistura unhas cousas con outras e coloca a personaxes reais (o pai cando era mozo, o fillo de fulano) no lugar dos heroes impersoais do conto (Cfr., o.c., páx. 519).

⁴¹ Cfr. Prieto Rodríguez, L.: «Notas etnográficas sobre los animales domésticos...», o.c., páxs. 60-61

⁴² Nesta versión que eu constato é ó segundo intento debido a que o contador fai unha síntese unindo a pasaxe da voz coa da pata. O etnotexto lémbromo-la versión do conto da Caperuchiña de Grimm no que as diferentes versións (Irmáns Grimm, Pierraut) tratan de explicar outro dobre contido do animal: Dunha parte un contido sexual (cama, ou o feito de que o lobo mande tirar á rapaza os vestidos ó chan, contido que deixa reflectido o conto na frase: «Aí ovelliña dame un biquiño por iste buraquiño»); e doutra parte o perigo que implica facer caso a calquera clase de xente.

aculturado, isto é, ó home que intervén sobre o animal cos adiantos que lle proporciona o seu sistema de cultura humana.

Convirá subliñar que aínda que aquí me limito ó estudio do ciclo de contos que se atopan espallados polo País Galego onde o personaxe principal, ou un dos personaxes principais é o lobo, os principios que aparecen sustentando a estrutura narrativa deste conxunto de relatos son válidos para todo o conxunto dos «contos de animais». De seguido constátanse os esquemas de funcionamento dos diferentes etnotextos dos que dispoñemos en Galicia sobre este animal salvaxe:

1º. *Versións da serie do Lobo e o Raposo*: Aquí podemos distinguir dous tipos de relatos:

a). *Aqueles nos que o raposo fai de padriño*: Son os contos que corresponden á serie de relatos sobre o lobo e o raposo que fai de padriño. O discurso narrativo destes contos funciona de acordo coa seguinte estrutura: O lobo e o raposo asócianse e compran ou descubren xuntos xa sexa unha colmea de mel⁴³, ou de manteiga que deciden comer. O raposo abandona tres veces o seu traballo para ir —pretende el— a tres bautizos. Á volta pregúntanlle polo nome do bautizado do que el é o padriño e o raposo inventa o que marca o grao de cumprimento da «feiticería»: «empeceina», «medieina», «acabeina» nalgunha versión⁴⁴, ou «empezado», «mediado», «rematado» noutras colleitas⁴⁵, e «empezadiño», «medianiño», «acabadiño» na levada a cabo por min (cfr. *Anexo*, conto nº 1), e incluso «empezadallo», «mediadallo», «acabadallo» na versión do conto que ofrecen M. Barrio e E. Arguindey⁴⁶ que tamén se reproduce ó final do traballo (Cfr. *Anexo*, conto nº 2). Cando o lobo lle propón ó raposo deixar de traballar e ir comer, constata que non queda nada. O raposo semella indignado e amáñase para probarlle ó desgraciado lobo que é el o enganado.

b). Dispoñemos tamén doutra serie de relatos baseados nun *conxunto de temas moitos deles xa tratados polos fabulistas*, cunha estrutura narrativa axustada a un mesmo esquema rixido, do seguinte tipo: *O lobo é enganado polo raposo co que fai de cotío confianza a pesar das crueis experiencias ás que é sometido*. Por citar só relatos recollidos por min, atopamos historias do lobo e a raposa nas leiras de patacas e de pan, (Cfr. *Anexo*, conto nº 3), do lobo e a raposa collendo peixes no río (Cfr. *Anexo*, conto nº 4), do lobo (ou león) que baixa ó pozo polo pedazo de carne (Cfr. *Anexo*, conto nº 5) ou de queixo (Cfr. *Anexo*,

⁴³ Cfr. Colexio Fingoy: *Contos populares de la provincia de Lugo*, conto nº 26, páxs. 42-43.

⁴⁴ Cfr. Centro de Estudios Fingoy: *Contos populares da provincia de Lugo*. Ed. Galaxia, Vigo, 1963. Conto nº 26, páx. 42.

⁴⁵ Ramos, A.: *El cuento folklórico. Una aproximación a su estudio*. Ed. Pliegos, Madrid, 1988. Páxs. 87-90, conto nº 5.

⁴⁶ Cfr. Barrio, M./Arguindey, E.: *Contos populares*. Editorial Galaxia, Vigo, 1988. Páxs. 14-15.

conto nº 13) e do lobo que se asocia coa raposa para rouba-la manteiga (Cfr. *Anexo*, conto nº 6); pero tamén se ofrecen relatos deste tipo noutras coleccións, como o conto que reproducimos da colección de A. Ramos (Cfr. *Anexo*, conto nº 14), e sobre todo os contos que recolle a colección *Contos populares da provincia de Lugo* desta serie do raposo e o lobo acusado de come-la cazola de graxa (conto nº 28, páx. 44), manteiga (conto nº 25, páx. 41 e conto nº 27 das páxs. 43-44, conto nº 30, páx. 46), o unto (conto nº 29 da páx. 45), ou o mel (conto nº 31 da páx. 47). En tódalas versións que integran a serie, os relatos rematan inmutablemente coa burla ó lobo e co triunfo da raposa que lle come ou foxe coa comida, e en varios mesmo periga a integridade física do noso heroe, chegando, incluso nalgún deles, a acadar-la morte como fatal consecuencia da feitoría da comadre raposa.

2º. O ciclo do lobo e dos animais domésticos:

Máis débiles e intelixentes có lobo son tamén os variados animais domésticos que entran como protagonistas nos demais contos populares de tradición oral. Os relatos que entran neste ciclo tamén se poden estruturar en varias series entre as que destacarei:

a) A cadea dos animais domésticos, co seguinte esquema básico que a sustenta, a saber: *o lobo, confrontado cunha presa que xa cre ter, vólvese moi sensible á piedade e acepta a condición, aparentemente anodina, formulada polo animal doméstico. Ó remate do relato o lobo, sempre tan famento, vese seriamente defraudado. A cotío a fera saca a conclusión da súa torpeza pero volvera a recuncar.* Algúns exemplos desta serie ofrécese na colección de *Contos populares da provincia de Lugo*, como o conto que se reproduce co título: «A cocha, os marraus e o lobo» (conto nº 79, páx. 87), e mesmo as dúas versións do conto: «o lobo e a ovella» (conto nº 71, páx. 84 para a versión A, e o conto nº 72, páx. 85, para a versión B). Tamén a versión do conto «O lobo e a vaca», que ofrece L. Carré en *Contos Populares da Galiza*⁴⁷, e o conto VIII da colección de A. Ramos⁴⁸.

b) *A serie do lobo, a cabra e os cabritos:* Na que o discurso narrativo se rexe polo esquema de desenvolvemento seguinte: *Unha cabra nai decide ausentarse e recoméndalles ós seus fillos que non le abran a porta ó lobo. Os cabritos despois de rechazalo dúas veces déixanse coller á terceira tentativa. A nai regresa e sorprende ó lobo, sácalle os fillos e mata ó lobo.* Un exemplo desta cadea é a versión que recollín co título: «O lobo e os sete cabritos» (cfr. *Anexo*, conto nº 16), do que tamén nos dá outra versión A. Ramos na súa citada obra.

⁴⁷ Cfr. Carre Alvarellos, L.: *Contos populares da Galiza*. Museo de Etnografía e Historia-Junta destral de Porto, Porto, 1968. Páx. 304.

⁴⁸ Cfr. Ramos, A.: *El cuento folklórico. Una aproximación...*, o.c., páxs. 92-95.

c) *A cadea do lobo e os animais de viaxe*: Nesta serie de contos, o discurso narrativo do relato discorre por unha serie de dous, tres ou catro animais domésticos de razas diferentes cazados na casa do lobo, que foxen da casa debido á súa idade, ou que van a Roma cumprir unha promesa. Esta vez o dono da casa, situada en pleno campo é o lobo, ou lobos, e os animais realizan un primeiro intento masivo de cazaren os lobos. Pero aqueles veñen e entón ten un ataque máis diferenciado, no que cada animal utiliza as súas particulares estratexias. Un exemplo que ilustra esta serie podería se-lo conto titulado: «O carneiro, o gato e os lobos» recompilado por terras da Gudiña (Ourense) (Cfr. *Anexo*, conto nº 7).

3º.- *A serie de contos do lobo e o home*: Na que se presenta ó home como o inimigo máis real de tódolos animais. Neste tipo de relatos o lobo vai ser obxecto de engano e de maltrato invariablemente polo home. A nosa tradición oral presenta dentro desta serie de contos, uns relatos de dous tipos:

a) *Lobo e raposo enganados polo home*: Nestes relatos o esquema narrativo que se segue é fundamentalmente este: *O lobo ó principio parece que ten vantaxe. O home axuda ó lobo (atrapado nalgún pozo, etc.) e en compensación o lobo promete non comelo. Unha vez libre o lobo rechaza mante-la súa promesa, pero, daquela, a raposa colócase ó lado do home e líbrao de ser comido; pero a raposa fai mal en pórse ó lado do home porque este móstrase malo e ingrato facéndolles unha e outra feitoría que vai incluso ata perdela vida.* Algúns expoñentes desta cadea constitúenos os contos: «O raposo e o labrego» de *Contos populares da provincia de Lugo*⁴⁹, e mesmo o conto da miña colección titulado: «O labrego a raposa e o Lobo» (Cfr. *Anexo*, conto nº 9).

b) *A cadea o lobo e o home (ferreiro, labrador, muiñeiro, cesteiro, cazador...)*: Nela séguese ilustrando a crueldade e ingratidade do home cos animais. Nos relatos aparecen varios animais en orde ascendente (por exemplo: unha lebre, un raposo, un lobo, ás veces un oso) que fan un pacto co home e proporcionánlle comida, pero todos serán enganados de forma crecente polo home (ferreiro, cesteiro, labrador, cazador, etc.). Outras veces o lobo pretende coñece-lo home, o que consegue sempre dun modo traumático para o lobo. Este esquema de desenvolvemento atopámolo, por exemplo, nos contos 47 ó 54 (páxs. 58-64) e no conto 57 (páx. 70-71) de *Contos populares da provincia de Lugo*. Tamén se pode incluír na serie o conto que ofrezco co título: «O lobo, o burro e o home» (Cfr. *Anexo*, conto nº 17).

Nas dúas series o lobo e a raposa saen vencidos ou malparados nas relacións que manteñen co home. O prototipo de home cruel é sobre todo o ferreiro, pero tamén o cazador de escopeta. Nin os vellos nin os nenos, nin mesmo as persoas

⁴⁹ Cfr. Centro de Estudios Fingoy: *Contos populares da provincia de Lugo*. o.c., páxs. 72-73, conto nº 60.

que exercen de xastres, carpinteiros, e algunha outra actividade non sedentaria, chegan a acadar na tradición oral galega a categoría de homes de verdade. Dos vellos dinnos que xa foron homes e dos nenos que aínda o han ser, como subliña o conto 17. Soamente os ferreiros, dedicados a facer e a arranxa-lo instrumental agrícola tradicional no seu obradoiro estable na aldea e en tanto que expoñente dun saber especializado considerado «duro» entre os demais campesiños por ter que manipular materias primas e ferramentas pesadas, e tamén o cazador en tanto que home destro no manexo das armas de fogo especializadas (escopeta) capaces de produciren a morte de tódalas especies, son presentados pola tradición oral como expoñentes de persoas adultas. Nalgúns contos populares de tradición oral estes dous tipos de homes contrapóñense a outros como os xastres e aínda os carpinteiros que, semellante ó que acontece cos vellos e nenos, nalgúns contos tampouco se chegan a considerar como uns verdadeiros homes.

B) Os principios da estrutura narrativa

Do conxunto de esquemas de desenvolvemento constatados os que aparecen axustados as tramas das diferentes versións dos contos do lobo recompilados e nas coleccións galegas en xeral, é posible extrae-lo seguinte esquema básico ó que aparece axustada a estrutura narrativa de todos eses relatos. Trátase dun esquema xeral, moi ríxido; dentro del cada un dos personaxe do conto limítase a cumprilo seu papel dun modo fixo de acordo co seguinte esquema de acción: dun lado aparece un animal *enganador* e doutro un animal *enganado*; este engano desenvólvese de maneira inmutable seguindo o seguinte sistema de oposición binaria: *O animal enganador é sempre un ser fisicamente débil pero intelectualmente dotado, mentres que o animal enganado é, pola contra, un ser forte pero parvo (imbécil, estúpido)*. A esta oposición fundamental váiselle engadir unha segunda oposición: *animal doméstico oposto a animal salvaxe*. Estrictamente adaptados a estes principios rectores da estrutura narrativa, pódese subliñar con Pairotas⁵⁰ que esta clase de contos de animais, dun lado denigran a forza bruta e a salvaxada e doutro valorizan a intelixencia e a domesticidade.

III. SOBRE O SIGNIFICADO DOS CONTOS DO LOBO:

É razoable pensar que os contos foron inventados cun fin determinado ademais do de divertir e entrete-lo auditorio. Comportan, polo tanto, un sentido e transmiten unha mensaxe que os propios narradores descoñecen. A cuestión está agora en atopar esa mensaxe e sentido asociados ó divertimento que producen e gracias ó que se conservan no medio onde se recollen. Pódese dicir, a este respecto, que os contos que comentamos son portadores duns elementos

⁵⁰ Cfr. Piarotas, M.: «Le loup dans le contes français», en: *Loup, qui es-tu?*. [Educes et Documents, Nº 11] Centre de Recherches Ethnologiques du Musée Alice Taverne, Ambierle, 1986. Páx. 27.

que corresponden a uns usos e a uns trazos específicos que lles imprime a sociedade pola que eles circulan. Estes diferentes relatos non serían comunicables ós demais membros da sociedade, nin lles dirían nada se non se apoiaran nun conxunto de supostos e de ideas compartidas polo colectivo de destinatarios. Entón, ¿De que ideas se trata?

En *primeiro lugar*, os contos recollidos constitúen un verdadeiro surtido de información sobre diferentes aspectos do noso sistema de cultura tradicional. Na súa tarefa de adaptárense ó colectivo receptor na trama dos contos os narradores van introducindo e recitando, unha e outra vez os nomes dos montes, bosques, camiños, as especies principais de flora autóctona (carballos, castiñeiros, salgueiros, loureiros, pereiras), de cultivos e especies cultivadas durante o ciclo agrícola anual (centeo, trigo, patacas, entre outros). Identifican as diferentes especies de fauna libre que vive no territorio (pegas, corvos, agás, carrizos...), aves de curral (galiñas, galos), animais salvaxes (osos, lobos, raposos, porcoteixos, serpes, lebres, coellos, serpes e demais especies que habitan nos montes), chegando nalgúns momentos a converterse nun problema para os nosos paisanos que se ven obrigados a organizarse para se defender deles; tamén aparecen nomeadas as diferentes especies de animais coidados e protexidos polo home no fogar como o can, o gato, o gando porcino (porcos grandes e pequenos), vacún (vacas e becerros), equino (burros, bestas, cabalos), lanar (cabras, cabritos, ovellas), as especies de peixe que habitan nos ríos pequenos e grandes de Galicia, etc. Pero tamén se atopan neles sobradas referencias ós grupos socioprofesionais que contemplan a sociedade como o mostra a mención que nos mesmos se fai de labradores e pastores, de ferreiros, carpinteiros, panadeiros, xastres, curas e outros profesionais; ás diferentes categorías de idade que establece a sociedade (nenos, mozos, vellos), todos eles colocados no lugar que lles corresponde dentro do desenvolvemento do relato. En principio, estas representacións xeográficas, zoolóxicas e sociais son necesarias para facer intelixibles os relatos, pero non cabe dúbida de que, asemade cumpren ese papel tamén desempeñan unha evidente función educativa, de transmisión de información sobre a estrutura do territorio e do modo de vida cotiá do grupo, no medio da sociedade campesiña ágrafa que os escoita. Vemos, polo tanto neles, en principio, unha evidente función pedagóxica.

Direi en *segundo lugar* que aínda que estes contos de animais que comentamos, e mesmo os nosos contos maravillosos e os outros, son unha *ficción* popular, trátase dunha ficción que se utiliza para producir uns resultados. Un deles pode ser este de proporcionarlle un conxunto de información sobre o entorno á poboación ágrafa campesiña que os escoita; pero pódense utilizar, tamén, para proxectar unha determinada situación económica ou social, ou ben para denuncialas. Esta idea de denuncia, aínda que sexa no universo da ficción literaria, porque na realidade non se pode, é a que se lle pode atribuír ás versións dos contos nas que o lobo se enfrenta ós animais e ó home; asústaos aínda que logo nunca lles gañe a partida. Neles o lobo aparece como o rei do medio natural

e de tódolos animais que o comparten con el, dun modo semellante a como o cacique veu sendo o rei do asentamento vilego e do colectivo de galegos que nel residen. A súa imaxe e rol dominante non poden ser gabados polos nosos paisanos e reaccionan baixo a forma de ficción literaria contra esta situación porque non se lles permite facelo de verdade. Desde este punto de vista pódense interpreta-las oposicións entre o lobo e o raposo e entre o lobo e os demais animais máis débiles ca el, como a que manteñen no sistema social os ricos e os pobres, os amos cos caseiros, os caciques cos campesiños. Do mesmo modo, a burla do lobo diante do raposo evoca, na sociedade rural, á do cura diante do sacristán, ou a do culto burgués diante do parvo do lugar. Mesmamente, así como o móbil das relacións do lobo coas demais especies animais é a fame sempre renovada e nunca satisfeita, tamén na nosa sociedade tradicional o foron as rendas e outros impostos que os campesiños deben a cotío satisfacer a burgueses e caciques. É evidente que os nosos paisanos temen ó lobo no mundo natural igual có cacique no social, e parece lóxico que nos relatos de tradición oral que circulan entre eles ámbolos dous personaxes entren como uns obxectos de burla e de divertimento, aínda que sexa soamente nese ámbito da pura ficción literaria convertida en mecanismo de liberación da sensación de perigo, de tensións e aínda de angustia que ás veces estes personaxes lles chegan a producir.

En *terceiro lugar*, como xa se constatou ó identifica-los principios sustentadores da estrutura narrativa, nos contos referidos tamén se aprecia un pretendido fin de inculcarlles unha "visión moral especial" ós membros da sociedade que os escoita e asimila. É sabido, en efecto, que na tradición cristiá occidental sempre houbo a tendencia de acudir ó lobo para utilizalo como un símbolo, senón do Demo polo menos do Inimigo cristián, é dicir, a encarnación do falso profeta, da herexía. Ó longo da tradición cristiá europea, tanto da católica coma da protestante, o lobo constituíu a encarnación do mal, da ameaza constante, moral ou física para a colectividade cristiá. Inimigo consumado, falso profeta e prototipo da falsidade e do engano, ó lobo oporáselle un año no que a mesma tradición encarna o bo profeta, isto é ó mesmo XesúsCristo. Con este vello suposto compartido pola cultura occidental, a literatura popular narrativa da que son partícipes os contos que comentamos, non ten outra saída que a de presentar este personaxe sempre submisivo e obediente a calquera outro animal que, como o raposo, urda unha «estraxia» determinada que conecte coas crenzas e coa relixión oficial. Non fará falta máis que evocar un acto de índole relixiosa para que o agnóstico lobo acceda compracido ós propósitos enganosos de calquera animal «católico», como nolo constatan as versións dos contos da serie: *o lobo e a raposa madriña*, na que esta idea de submisión e obediencia ás directrices da Igrexa católica atópanse aquí dunha forma clara e convincente.

En *cuarto lugar*, tamén nos relatos se transmite información importante sobre concretas e ambiguas actitudes que a xente pon en práctica a cotío na sociedade, e que impera en moitos comportamentos sociais dos cidadáns. A este respecto son interesantes as versións dos contos da serie *o lobo, a cabra e os*

cabritos. Se nos detemos a observa-la versión do conto recollida por min co título *O lobo e a ovella mai e filla*, apreciamos nela todo un capítulo sobre este tema da ambigüidade imperante nos comportamentos sociais da xente da sociedade. Certamente, nela subliñase como as actitudes de confianza e engano son dúas posturas que se presentan na práctica diaria da xente. Para superar estas situacións interesadas e de engado, aconséllannos que máis que amparámonos nas opinións da xente da rúa, o que se debe é facer caso ó asesoramento dos parentes máis achegados; tal é a lectura que se pode facer das diferentes versións deste relato de tradición oral.

En *quinto lugar* apréciase que os contos do lobo avogan todos eles pola primacía da liberdade sobre calquera outra aspiración social. Tal como se aprecia nos relatos, ó lobo gústalle a liberdade e de ningún modo quere ser domesticado. Este aspecto de defensa a ultranza da liberdade é unha constante en tódolos contos de animais. Vese como o lobo fracasa diante dos animais domésticos pero non aprende deles; el segue as súas leis e as súas normas. O lobo volve ó monte ó seu lugar e espacia naturais onde predominan as leis da natureza aínda non contaminada polas normas da sociedade. Semellante liberdade preferiraa, tamén, o rato do monte que non troca as propias carencias en liberdade natural pola comodidade do fogar condicionada á vixilancia do gato doméstico.

En *sexto lugar*, na serie de relatos examinados sobre o lobo e o home pódese apreciar un novo pretendido fin a conseguir. Trátase de *delimitar e explica-la condición humana no conxunto das demais especies e de inculca-la primacía do home e da conducta humana sobre os comportamentos das demais especies animais*. Esta idea da superioridade da especie humana sobre as especies animais é recordada continuamente por esta caste de contos que presentan o home respondendo á fidelidade animal con renovadas infidelidades. Tal superioridade preséntase e xustifícase neles por medio desa capacidade que se lle atribúe ó home de manexar instrumentos culturais (tenaces, escopetas, tambores, gaitas, etc.). Con respecto ós contos do lobo, en tódolos que enfrontan o home coa fera, a maior forza física que se lle atribúe ó animal polas potentes armas naturais que presenta aparece a cotío diminuída fronte á inxeñosidade humana⁵¹. Sabemos que na concepción hebrea do mundo, continuada no catolicismo occidental, Deus crea o home e os animais (salvaxes e domésticos); pero todos eles deberán permanecer sometidos ó home, que Deus presenta como o Rei da Creación e ó que tódolos animais deberán obedecer. Seguro que é esta idea base a que tratan de reflecti-los contos deste tipo, que conservamos

Subliñarei en *sétimo lugar*, que ó lobo, ó representa-lo *rei* dos nosos montes e o prototipo do poder sen control, por moitas comarcas de Galicia atribúeselle unhas propiedades transmisoras de enfermidades e de morte, que o converten

⁵¹ Tal como nos mostra o conto: «O gaitero e o lobo», recollido en Santa Baia (Carballedo), que se reproduce no traballo. (Cfr. Anexo, conto nº 12).

no animal máis temido: «O lobo —escribe L. Prieto— non cura as feridas lambéndoas como o can, porque ten veneno na punta da lingua e morrería envelenado»⁵², e as reses mordidas polo lobo tampouco se deben comer porque lles inxectou unha «enfermidade chamada lobado, da que dificilmente se salvan», que pode ser transmitida ás persas que as consuman⁵³. Doutro lado, aínda que existe o dito de que «un lobo non come a outro», durante os cruceiros de grandes e longas nevadas nos que o lobo sofre grandes fameas, polas terras da Gudiña —tal como informaron a L. Prieto—, «aparece unha vítima atácana e devórana en camaradería, pero dado o caso de que non apareza forman *circo*, e dicir, andan en circo, axexándose uns ós outros ata que o máis débil caia, momento que aproveitan os compañeiros para lanzarse sobre el; e algo parecido pode ocorrer incluso co home pois, se ben e tal como me informaron por Santiago de Paradela (Curtis): «se oes que un lobo comeu a un home non o creas porque é falso, pero si oes que unha manada de lobos comeron un home, podes crelo porque é verdade»⁵⁴, o que ven a reafirma-la sensación de medo e de angustia dos cidadáns actuais ante a proximidade da mítica fera.

Aparece, en *oitavo lugar*, un intento de supera-la oposición natureza/cultura que presentan os contos da serie o home e o lobo. Esta clara oposición é superada pola cultura popular coa axuda doutros relatos sobre os «*peeiros dos lobos*», é dicir, os relatos sobre un home ou unha muller que se acompañan dos lobos, que anda con eles, ó pé deles. Esta cooperación entre o animal salvaxe (a natureza) e o home (a cultura) ven a simboliza-lo desexo de integración e de harmonía coa natureza. A tradición oral preséntanos narracións que nos refiren casos da existencia de «*peeiros*» e «*peeiras*» dos lobos, que case sempre os presenta como mozos e mozas novos que van ó monte, xúntanse cos lobos, viven con eles, son amigos deles, aliméntanse do que os lobos lles dan e, xeralmente, son os seus xefes que entenden a linguaxe dos lobos e estes a súa. Por medio dese dominio que teñen sobre os lobos estes «*peeiros dos lobos*», rapaz ou rapaza, salvan a outras persoas das acometidas dos lobos, obrigan a estes a acompañalas e custodialas reservándoas de todo mal ou dano. O investigador V. Risco ofrécenos unha destas narracións⁵⁵ na que se mostra esta harmonía de ámbalas naturezas: animal e humana a través dunha heroína *peeira de lobos* que vivía nunha cova dun monte lucense, harmonía que soamente a rompe a cultura cando

⁵² Prieto Rodríguez, L.: «Notas etnográficas sobre animais domésticos y salvajes de La Gudiña (Orense)», en: *Douro-Litoral*. o.c., páx. 58.

⁵³ Cfr. Prieto Rodríguez, L.: «Notas etnográficas sobre os animais domésticos e salvaxes...», o.c., páx. 58

⁵⁴ Información proporcionada por D. Leonardo Sánchez Tizón. Pedraporral (Paradela-Curtis, A Coruña). 25-VIII-1992.

⁵⁵ Cfr. Risco, V.: «Creencias populares gallegas». El «lobishome», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. o.c., páxs. 531-532.

non é fiel ó pacto (crebado na narración polo protexido no intre de rompe-lo segredo).

En *noveno lugar* consta nos relatos recollidos de historias pseudorreais sobre a fera, que ó lobo atribúeselle unha especie de circo ou forza misteriosa, é dicir, un *mana*. Del flúe un aire que o corpo humano capta para detecta-la súa proximidade, aínda que non se vexa, e que chega a producirles rouquén, que nalgúns casos chega a deixa-los homes sen voz («o lobo tolle a fala» expresa V. Risco nun traballo sobre o «Lobishome»⁵⁶, que ás veces non volve ata pasados uns tres días. Esta capacidade especial da que dispón o lobo tamén chega a producir que ás persoas que camiñan cerca del se lles arrepíen os pelos ata pórse de punta. Estas capacidades especiais que a cultura popular lle atribúe ó lobo son difíciles de explicar por canto na nosa tradición oral e escrita non atopamos ningunha explicación satisfactoria. Podería tratarse dun arquetipo incrustado na «alma» da humanidade. Agora ben, todas estas sensacións especiais prodúceas o lobo nun espazo territorial natural, salvaxe, marxinal, alleo á civilización; xa sexa nun camiño arredado e antes da entrada da xente nos asentamentos poboados. A sensación de medo máis intensa no momento en que o lobo entende que a presa (home, muller, vello, mozo) lle vai escapar por estar chegando ó poboado, á casa, é dicir, por estar entrando na «civilización». É así que soamente os seres socializados, culturizados, cristianizados, domesticados, podemos vencellos diferentes inimigos que se presenten no ámbito da natureza salvaxe, e, mesmo, da herexía e das crenzas non cristiás.

En *décimo lugar* nos contos observados aparecen outras mensaxes e ideas que igualmente se pretende difundir. Refírome ás nocións de Ben e de Mal, á de marxinação social, e mesmo á do poder das maldicións feitas polos familiares maiores, entre outras. Na súa obra *A volta dos lobos* (1990), Guilles Ragace presenta o animal nunha constante interacción co home occidental, para quen foi desde unha divindade guerreira e protectora, un signo de luz ou de fertilidade, ata a mesma encarnación do mal. Destinado a ser un servo do home na tradición cristiá, no repaso que o autor fai das relacións que o animal mantén co home ó longo dos dous mil anos de tradición cristiá, o lobo construíu un símbolo preferido para representar unhas veces o mesmo Demo, ou o «Inimigo», o falso profeta, a herexía, é dicir, ó «Mal» por excelencia, por contraposición ó «año» que en canto animal doméstico veu sendo utilizado na tradición cristiá para simboliza-lo «Amigo» auténtico, o ben por antonomasia. Isto é, a XesúsCristo. Doutra parte, esta idea de animal perigoso para o entorno, a de lobo herético, asocial e mal cristián, e de perenne ameaza tanto física como moral para o «rabaño», vai contribuír ó establecemento desas relacións sempre difíciles que o lobo mantén co home ó longo da historia do Cristianismo occidental das que

⁵⁶ Risco, V.: «Creencias populares gallegas. El "Lobishome"», en: *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. Tomo I, Cuadernos 3º y 4º, Madrid, 1945. Páx. 520.

aínda non se ten librado, e que aparecen reflectidas nos contos. Desde moi antigo, o lobo preséntase como un medio para difundir ideas deste tipo ocupando por este motivo un lugar destacado nas campiñas espalladas pola xeografía do mundo occidental, e nas mentes das persoas que as poboaron desde os tempos máis remotos. Grande depredador dos rabaños e omnipresente nas campiñas europeas, o lobo aparece nas culturas indoeuropeas como un animal respectado e temido, circunstancia que favorecerá a elaboración destas variadas historias, nas que se proxectan desde os temores e as angustias humanas máis ancestrais, ata un acusado papel civilizador. Pola súa presenza abondosa desde os tempos máis antigos no mundo rural europeo, o lobo entrou moi axiña no ámbito da literatura popular dos pobos de Europa. Gracias sobre todo ás fábulas do grego Esopo e do romano Fedro, logo aparece transformado nun personaxe literario de primeira orde que serviu a estes autores para transmitir dunha forma lúdica e admitida polas súas sociedades, a propia crítica social ou moral. Do mesmo xeito, as persoas adultas e os educadores de tódolos tempos viron neste personaxe do «malvado lobo», dos relatos de tradición oral, un grande auxiliar para a educación das novas xeracións que se incorporan á sociedade naqueles valores nos que se queren introducir. Os contos do lobo, e mesmo o personaxe real, son vistos polos educadores como «un medio entre outros de inculcar un código moral ou de poñer en garda os rapaces contra os perigos da vida»⁵⁷, pero tamén como un mecanismo para elimina-las tensións sociais e as angustias persoais. Subliñando a súa simpleza antes da total degradación nas relacións sempre difíciles que establecerá cos demais animais máis débiles ca el, ou co propio home, a sociedade campesiña europea en xeral, e a galega en específico, sairá a cotío vencedora e airosa.

Como remate deste comentario analítico farei unha referencia, en *décimo primeiro lugar*, ó sentido que presentan as lendas e outros textos dispoñibles da mitoloxía antiga que tamén se refiren a este animal. Polo que respecta a Europa, é coñecida de todos a lenda que nos presenta a existencia de Roma moi relacionada cunha loba, que recolleu e amamantou a Rómulo e Remo, fillos da vestal Rhea Silvia e do deus Mars que tomara a forma dun lobo; e tamén sabemos que en Grecia o lobo foi consagrado a Apolo, o deus da beleza e tamén deus protector dos rabaños. Nun estudio de Mirelle Piarotas titulado «O lobo nos contos franceses», di a autora que nos tempos antigos o lobo ocupa un lugar de privilexio, precisamente porque estaba estreitamente ligado ós deuses. Na tradición exipcia o deus lobo era Osiris, deus guerreiro e deus dos mortos, o que remite sen dúbida ó carácter depredador do mítico animal. De igual modo, nas tradicións escandinavas e xermánicas, o lobo estaba continuamente presente e era o fiel compañeiro do deus dos guerreiros Wotan, (ou Odhin), dedicado a recolle-los mortos sobre o campo da batalla. Pero este animal ancestral así

⁵⁷ Ragache, G.: *Le retour des loups*. Editions Ramsay, París, 1990; páx. 133.

concebido como un compañeiro dos deuses, tampouco renega dos vagabundos e dos fóra da lei ós que tamén se ten asimilado nas crenzas e mentalidade popular dos pobos antigos, pois outra das características que se lle atribúe neste ámbito dos mitos e crenzas dos pobos máis antigos é, precisamente, esta de ser conductor dos fuxitivos e guía dos que se desprazan dun lugar a outro. Tal como sinala Piarotas no citado traballo⁵⁸, tódolos desprazamentos das poboacións antigas eran guiados xeralmente por un deus animal, xeralmente un lobo ou un touro, e, en Roma, de acordo con G. Ragache, o lobo constituíu xunto co xabaríl e co cabalo, «unha das insignias das lexións romanas antes da imposición da aguiá»⁵⁹ como insignia guía dos exércitos romanos. Este trazo, engadido ó papel de depredador e de recolledor de mortos no campo da batalla que tamén se lle dá, converte o lobo nun verdadeiro conductor dunha vida á outra ou mesmo nun símbolo da morte derivado do seu carácter combativo e guerreiro, destructor, depredador e consumado carniceiro. Esta idea de guía e de medio conductor dun estado a outro, e de reproductor de crenzas ancestrais tamén parece se-lo que tentan representalos relatos, (transmitidos en forma de conto, ou de lenda) do «lobishome». Nalgún destes relatos recollidos pola terra ourensá, o lobo non se contenta con ser un animal e convértese en home; pero cando ocorre isto, como acontece na lenda «O lobishome» á que V. Risco lle dedicou un interesante estudio, parece que o que se pretende é saír da animalidade librándose de todo ese amplo abano de trazos que aparecen asociados ó mundo non civilizado, maldito ou non asumido pola civilización e cultura oficiais. A crenza, popularmente admitida, nestes «homes-lobo» (Cfr. *Anexo*, contos nº 10 e 11) ou «lobishome» de lenda, non é propia dun lugar determinado, nin parece ter lugar en tal ou tal época concreta, por máis que o abade A Trin insista en que a súa orixe «se atopa na pel dun lobo que servía de vestimenta a certos pobos primitivos»⁶⁰. En realidade esta crenza no «lobishome» atopámola nos tempos máis antigos e perpetúase baixo formas máis ou menos diversas entre case tódalas nacións europeas. Pódese considerar como unha desas ideas comúns, case instintivas, que elaboran os homes por tódalas partes onde se atopan e viven en espazos habitados por lobos. Pretender localizala nun pobo primitivo ou moderno ou, como sinala Bourquelot, «querela relacionar cos Gregos ou cos Romanos, cos Galos ou cos Escandinavos, sería caer nunhas delimitacións erróneas porque estas serían exclusivas. O máis sabio segundo nós é aceptar na súa xeneralidade os feitos que dá a historia e admitir para as tradicións humanas certas formas fatais que as nacións aceptan

⁵⁸ Cfr. Piarotas, M.: «le loup dans le contes françaises». *Loup, qui es-tu?*. Etudes et Documents, nº 11. Centre de Recherches Ethnologiques du Musée alicé Taverne, Ambierle, 1986. Páx. 17-35, e especialmente as páxinas 18 e 19.

⁵⁹ Ragache, G.: *Le retour des Loups*. E. Ramsay, París, 1990; páx. 37.

⁶⁰ Texto extraído de Ménatory, G.: *La vie des loups. Du mythe à la réalité*. Éditions Stock, s./l., 1990. Pax. 151.

e que se transmiten sen que pareza que xamais foron inventadas»⁶¹. Aínda que podemos acepta-la cita como válida, tamén se pode admitir como certo que, por medio destas versións do tema que no noso pobo se transmitiron baixo a modalidade de lenda, conto ou de sucedido, se reproduce e perdura a crenza no poder das *maldicións* dadas polos maiores e a angustia que tal maldición ocasiona entre aqueles que comparten estas crenzas. O lobo (bruxo, malvado, malfeitor, culpable, indigno, abandonado pola sociedade) non retoma a configuración humana ata que non se esconxure e se anule cos procedementos culturais adecuados o poder da maldición á que esta sometido.

⁶¹ Citado de Belmont, N.: «Croyances populaires et légendes. A propos d'un dossier inédit d'Arnold Van Gennep sur les êtres fantastiques dans le folklore français», en: *Le Monde Alpin et Rhodanien*. Centre Alpien et Rhodanien d'Ethnologie, Année 1982. Páx. 217.

ANEXO

Transcripción dos contos citados no texto

CONTO Nº 1: *O LOBO E O RAPOSO*:

Un día o lobo e mailo raposo foron cavar ó monte, e levaron unha ola de mel para comer ó remata-lo traballo. Cando se puxeron a traballar díxolle o raposo ó lobo:

– ¡Oes oh!, chamáronme para asistir a un bautizo.

– Pois se te chamaron vai, díxolle o lobo.

O lobo quedou cavando mentres o raposo en vez de ir ó bautizo foise come-lo mel, xa que o bautizo era unha mentira. Cando voltou ó traballo preguntou o lobo:

– ¡Eh, oh!, ¿e logo como lle puxeron?.

– Empezadiño, —contestoulle o raposo—.

Continuaron traballando, e dentro dun cacho volveulle a dici-lo raposo:

– ¡Oes oh!, viñéronme chamar para outro bautizo.

– Pois se te chamaron vai, volveu contesta-lo lobo.

Entón o raposo volveu comer outro chisco de mel e cando regresou ó traballo o lobo preguntoulle:

– ¡Eh, oh!, e logo, ¿como lle puxestes?.

– Medianiño, díxolle o raposo.

Seguiron cavando de novo pero o nugallán do raposo volveulle dicir ó lobo:

– ¿Sabes oh?, viñéronme chamar para outro bautizo.

– Pois non os fagas esperar, contestoulle o lobo.

E o raposo foi outra vez todo contento a come-lo mel ata que o rematou. Cando volveu o lobo díxolle:

– ¡Eh, oh!. ¿E logo agora como lle puxeron?.

– Acabadiño, contestoulle o raposo.

Cando acabaron de traballar marcharon os dous a come-lo mel, pero atoparon a ola do mel baleira. Entón o raposo díxolle ó lobo:

– ¡Hai condenado, lambón!, e comíchelo mentres eu fun ós bautizos.

– ¡Diso nada larpeiro!. Fuches ti quen viñeches cando dixeches que ías ós bautizos.

– Pois, imos face-lo seguinte, contestoulle o raposo. Deitémonos a ver a quen lle súa o traseiro; porque ó que lle súa o traseiro foi quen comeu o mel.

E deitáronse os dous, pero como o lobo estaba moi canso de traballar, quedou durmido de contado. Ó ver que durmía foi o raposo mexarlle no traseiro ó lobo, e despois de mexalo espertouno e díxolle:

– ¡Eh, oh!, mira a quen lle súa o traseiro.

E así foi como logrou enganalo.

[Contado por D. Benito Blanco; Santa Cristina de Vilariño (Pereiro de Aguiar). Ano 1985].

CONTO Nº 2: *OS BAUTIZOS DA RAPOSA.*

Un ano de moitas neves tanto a raposa como o lobo pasaron fames moi grandes. E, falando delas, un día dixo a raposa:

– Compadre, o mellor que podemos facer é cavar unha rozada para ver se collemos pan para o gasto. Así, polo menos non morreremos de fame.

– Moi ben pensado, comadre, máis ¿que imos comer mentres andamos traballando?.

– Eso amañámolo moi ben. Cebamos un cocho e así que o matemos emprincipiámola rozada. E cebaron o cocho, matárono e enterrárono para que ninguén o vise, pero deixándolle o rabo por fóra, de sinal, non sendo que despois non souberan ben do sitio.

Puxéronse a cavar: o lobo puña todo canto tiña e sacaba moi boa xeira, máis a raposa, levando unha uciña de aquí para alí ou tirando da raíz dun fento, facía que facía e non facía nada. E aínda fixo máis pois, como é tan astuta, en canto lle deu a fame díxolle ó lobo:

– ¡Escoite, compadre!. Parece que me chaman.

E poñendo unha man na orella como se fose para oír mellor, engadiu:

– ¡Ai, é vostede, comadre!. ¡Agora vou!. ¡Agora vou!.

E díxolle ó lobo:

– É unha comadre miña que me chama para que lle sexa madriña dun fillo que tivo. Xa ve, compadre, que non lle podo faltar, con que vou alá e logo veño.

– Pois vaia, comadre, vaia, que é unha obra de caridade.

Marchou a raposa dereita ó cocho e colleu unha boa fartura. Deitouse un pouco e, ó que lle pareceu, voltou para onde seu compadre o lobo, dicíndolle:

– ¡Ai, que cansa veño!. Canto un ten que padecer neste mundo polos seus.

– E logo, ¿como lle puxo ó rapaz?, preguntoulle o lobo.

– Púxenlle «Empezadallo».

– Pois é un nome moi bonito.

Puxéronse a cavar outra vez e o pobre lobo, que tiraba polo legón todo o que podía, sentiuse canso e díxolle á raposa:

– Comadre, podíamos comer un anaco de cocho...

– Non, eso non pode ser. Se fartámo-la barriga despois non temos ganas de cavar. É mellor acaba-la rozada e despois fartarnos ben.

Seguiron cavando e, de alí a un pouco, fixo a raposa coma se volveran chamar por ela para bautizar outro pequeno. Marchou dereitiña ó cocho e colleu outra farta tan grande como a primeira e durmiu un bó pedazo.

Dende que espertou, voltou para onde o lobo, dicindo:

– É unha desgracia ser tan caritativa. ¡Veño que non me teño!. Tiven que ir moito máis lonxe cá da outra vez.

– Pois descanse un pouco, comadre. E, ¿como lle puxo ó pequeno?.

– Púxenlle «Mediadallo».

– Pois aínda me gusta máis ese nome có outro.

Pola media tarde, outra vez fixo a raposa que chamaban por ela para bautizar outro rapaz, pero o que fixo foi ir acabar de come-lo cocho.

Cando durmiu dabondo, volveu para onde o lobo que lle preguntou:

– ¿Como lle puxo ó rapaz, comadre?.

– Pois como foi o último, púxenlle «Acabadallo».

Deron o traballo por rematado e foron come-lo cocho. _chegaren onda el dixo a raposa:

– Vostede que ten máis forza, tire polo rabo, compadre.

O lobo deu un tirón e marchou de cu para atrás, dicindo:

– Tanto tirei que lle arrinqueei o rabo.

Puxéronse a escarbar, mais o cocho non aparecía e puxéronse a rifar. O lobo botáballe as culpas á raposa dicindo que comera o cocho cando fora ós bautizos. A raposa disculpábase co lobo dicindo que el, como era un larpeiro, aproveitara a ocasión de quedar só para comelo.

Por fin a raposa puxo fin á cuestión dicindo:

– Aquí non hai que discutir máis. Para sabérmo-la verdade, ímonos deitar e, ó primeiro que lle súa a barriga, aquel foi o que comeu o cocho.

– Xa está, dixo o lobo, que tiña a conciencia moi tranquila.

Mais, velái o que aconteceu: o pobre do lobo como estaba farto de traballar, en canto se deitou xa quedou durmido, roncando coma un crego en día de festa, pero a lista da raposa, como estaba ben descansada e farta de durmir, non pechou os ollos. Cando lle pareceu, ergeuse moi amodiño e foi e mexoulle na barriga ó lobo, e despois volveuse a deitar coma se nada fora. Máis tarde fixo como se espertara entón, facendo moito barullo ó espreguizarse para que tamén espertase ó lobo. Daquela, ergeuse e foi onda o lobo e díxolle:

– ¡Foi vostede quen comeu o cocho, compadre!. Mire como ten a barriga toda suada.

Entón o lobo, cando viu que tiña a barriga mollada, díxolle á raposa:

– E máis comín, ho, pero foi sen me dar conta.

[Recollido de BARRIO, M./HARGUINDEY, E:
Contos populares. Galaxia. Vigo, 1988. Páx. 14-15].

CONTO Nº 3: *O LOBO E O RAPOSO NA LEIRA DAS PATACAS.*

Dunha vez saíron xuntos o lobo e o raposo a buscar comida. Chegaron a unha leira de patacas e o raposo díxolle ó lobo:

– Ti comes da terra para riba e eu da terra para abaixo.

O raposo fartouse de comer patacas e o lobo cando estaba farto da rama díxolle:

– Pero ti enganáchesme.

Entón o raposo levouno a unha terra de centeo e díxolle:

– Bueno, pois agora para que non rifes, ti come da terra para baixo e eu da terra para riba.

E foi así como o raposo conseguiu enganar outra vez ó lobo.

[Contado por Don Alexandre. Sta. María de Vilar de Vacas (Cartelle). Ano 1985].

CONTO Nº 4: *O LOBO E A RAPOSA COLLENDO PEIXE NO RÍO.*

Unha vez era un lobo e unha raposa que eran moi amigos. E entón a raposa díxolle ó lobo:

– Oíches, ¿imos ós peixes ó río?.

– Pois vamos, contestou o lobo.

Entón foron e cunha cesta puxéronse a colle-los peixes. Entón a raposa díxolle ó lobo:

– É mellor que atémo-la cesta ó teu rabo porque é grande e os peixes que vaíamos atopando vounos botando eu na cesta.

– Bueno, xa está, ata logo, —dixo o lobo.

Pero a raposa tódolos peixes que atopaba íaos comendo a as pedras botábaas na cesta. Chegou un momento que a cesta estaba tan chea de pedras que o lobo non se podía mover. Entón o lobo dixo:

– E moito pesan os peixes, moi grandes deben ser.

– E que son moi grandes, —respondeu a raposa.

Nestes intres ela saíu do río e comezou a chamar ós veciños dicíndolles:

– “Vecinos; que haceis, que pensais, el lobo está comiendo vuestros peces en el río”.

Entón os veciños foron alí todos correndo e mataron o lobo.

[Contado por Dona Xusta. Sta. María de Vilar de Vacas (Cartelle). Ano 1985].

CONTO Nº 5: *O LOBO E A RAPOSA COLLENDO A CARNE DO POZO.*

O lobo e a raposa foron a un pozo onde había un trozo de carne. Entón o lobo díxolle á raposa:

– Baixa e colle a carne.

– Eu non baixo, baixa ti, —díxolle a raposa.

Foi o lobo, baixou ó pozo e comeu a carne. Despois que acabou díxolle á raposa:

– Dáme unha man que vou subir.

Entón a raposa respondeu:

– Se foses honrado como es bárbaro mirába-la saída antes da entrada.

E o lobo non puido saír e quedou no pozo ata que morreu alí.

[Contado por Dna. Xusta. Santa María de Vilar de Vacas (Cartelle). Ano 1985].

CONTO Nº 6: *O LOBO E A RAPOSA ASÓCIANSE PARA ROUBA-LA MANTEIGA E O AÑO.*

Unha vez eran un lobo e unha raposa que formaban un matrimonio. _raposa chamábanlle María e era máis fina, mentres que o lobo era máis bruto e máis burro.

Como tiñan fame e querían comer, sortearon a ver quen ía rouba-la manteiga e quen o año. A raposa, que era máis lista, dixo que ela ía rouba-la manteiga. E o lobo, que era máis forte, mandouno rouba-lo año.

A raposa conseguiu rouba-la manteiga entrando polo buraco do gato; colleu a manteiga e todo lle saíu ben. Pero o lobo, ó abri-la porta do curral para colle-lo año, foi un can grande e trabouno no rabo.

Cando volveron os dous ó monte, díxolle a raposo ó lobo:

– Deitate a durmir ó sol mentres preparo a manteiga para comela.

Pero a raposa en lugar de prepara-la manteiga puxo a ferver unha tarteira de auga, e mentres quecía a auga comeu a manteiga. Despois, cando o lobo xa estaba roncando ó sol, a raposa colleu a auga fervendo e ceiboulla polo lombo ó lobo. A auga levoulle todo o pelo ó lobo; só lle quedou o da cabeza e o das patas. O nota-la auga o lobo saíu correndo e outra raposa que pasaba por alí preguntoulle á raposa María:

– Oíche María, ¿quen é aquel cabaleiro que nas mans leva luvas e na cabeza un sombreiro?.

[Contado por Don Benito Blanco. Santa Cristina de Vilariño (Pereiro de Aguiar). Ano 1985]

CONTO Nº 7: *O CARNEIRO, O GATO E OS LOBOS.*

Unha vez eran un carneiro, un gato e mais uns lobos. O carneiro saltou á horta e comeu tódalas coias, polo que tivo que confesarse e o cura díxolle que era moito pecado, e deulle de penitencia que tiña que ir a Roma, á terra dos lobos. O carneiro díxolle:

– ¡Ai, por Deus señor cura!, eu non podo ir que teño moito medo, e ademais ¡é tan lonxe!.

– Pois tés que ir, senón non che perdoa Deus, —contestoulle o cura.

– Pois logo irei, —respondeu o carneiro.

O gato tamén saltou a un canizo e comeu os chourizos todos; só deixou a metade dun, e tamén se tivo que confesar, e o cura deulle de penitencia a mesmo ca ó carneiro. E o gato díxolle:

– ¿Pero como vou facer eu, tan pequeniño, sen sabe-lo camiño...?

– Pois tés que ir senón non che perdoa Deus, —contestoulle o cura.

– Pois logo terei que ir, —respondeu o gato.

O carneiro e mailo gato atopáronse no camiño, e entón díxolle o carneiro ó gato:

– E logo, ¿para onde vas?.

– Eu vou a Roma, ¿e ti?.

– Pois eu tamén.

– Logo entre os dous xa non temos medo.

E foron andando e, a pouco de camiño, encontráronse co lobo. Este díxolles:

– ¿Para onde ides?.

– Imos a Roma.

– Pois eu vouvos comer.

– ¡Ai, por Deus!, non nos comas que temos moito medo, e vains doer moito.

– Pois eu vouvos comer que teño moita fame, —respondéulle-lo lobo.

Vendo que o lobo seguía pensando en comelos, o carneiro díxolle:

– Para non senti-la morte ti poste na punta dun penedo cos ollos cerrados, a boca aberta, e o cu para abaixo; así nós imos correndo e metémonos dentro da túa boca.

O lobo foi tan listo que se puxo na punta dun penedo así tal como llo dixeron. O carneiro foi correndo e deulle unha topeñada que o tirou do penedo abaixo e matouse. Despois o gato coas patas arrebuñaballe o pescozo, e o carneiro, a bocados, sacáballe a cabeza, metendoa dentro dun saquiño que levaban. Chegaron á casa duns lobos e petaron na porta:

– ¿Quen?.

– Somos nós.

– Pasen, pasen, —responderon.

O pasar preguntáronlles se querían comer, que eles estaban comendo carne. O carneiro e o gato díxeronlles que non, que xa estaban fartos e que levaban carne eles; sacaron a cabeza do saco e ensináronllela ata dezanove veces. Os lobos, que eran dezaioito, dixeron:

¡Ai, somos perdidos!; xa mataron dezanove o nós somos dezaioito, a nós vannos matar tamén. Foron ceando e marcharon, qudando sós na cociña o «lanudo» e o «pequerrecho» tal como lle chaman os lobos.

Os lobos viñan guixar por debaixo da porta a ver se aínda estaban; pero eles non marchaban porque tamén lles tiñan medo ós lobos. Entón veu un lobo mirar e viuunos co que correu a decirlles ós outros:

– Pois non podemos ir que aínda estan.

Despois mandaron mirar a outro e veu o «pequerrecho», que estaba cas patañas lavando a cara, e o “lanudo”, que estaba topeñando co sono. _ ver esto o lobo foilles dicir ós compañeiros:

¡Ai, somos perdidos!, o «pequerrecho» di que nos vai afeitar e o «lanudo» dí que si. ¡Ai, non podemos perder que somos perdidos!

Deica un pouco volveron guichar. O gato e o carneiro subiron ó canizo porque tiñan medo de que os comeran os lobos. Veu un dos lobos mirar por debaixo da porta e non os viu; entón foi correndo dicirlles ós outros:

– Vamos, xa podemos entrar que xa se foron.

Entraron na cociña moi contentos e entón ó gato deulle a gana de mexar e díxolle ó carneiro:

– ¿E agora como vou facer pra mexar?, porque se mexo cáeme a baixo e séntennos eles e cómennos.

– Pois mexa pola miña la, e así non che cae abaixo —díxolle o carneiro.

O gato mexou así; pero despois ó carneiro tamén lle deu ganas de mexar e preguntoulle ó gato como facer. O gato respondeulle:

– Poste de patas pra riba e tamén mexas pola túa la.

E así o fixo, pero caeu pola trapela abaixo enriba dos lobos. Entonces empezaron a correr, a correr, e os lobos non volveron á cociña.

[Contado por Dona María Iglesias. Santiago de Carracedo (A Gudiña). Ano 1985].

CONTO Nº 8: *O MUIÑEIRO QUE ATOPA O LOBO E OUTROS ANIMAIS*

Era unha vez un muiñeiro que ía para o muíño e atopou o lobo. O lobo chegouse a el e díxolle:

- Muiñeiro, ¿onde vas?.
- Para o muíño, —dixo o muiñeiro.
- ¿Quéresme levar contigo?, —dixo o lobo.
- Pois ven, logo, —respondeulle.
- E, ¿que levas de comer?.
- Pan e viño.

Entón foron indo e ó chegar ó muíño díxolle o lobo:

- ¿Que facemos agora?.
- Ti vai roubar un carneiro, dixo o muiñeiro.
- ¿E despois?.
- Despois, xa veremos, —replicou o muiñeiro.

O lobo marchou rouba-lo carneiro e cando volveu díxolle o muiñeiro:

- Deixao aí que ves molladiño. Vaite deitar á cociña e sécate arredor do lar.

O lobo así o fixo e cando estaba durmido, o muiñeiro colleu un ferro, roxeouno no lume e así roxo meteullo ó lobo polo traseiro arriba. Cando o lobo sentiu o ferro, ¡patañas que te quero!, botou a correr e non volveu máis.

O muiñeiro seguíu camiñando e atopou ó oso.

- Muiñeiro, ¿vas para o muíño?, —preguntoulle o oso.
- Vou.
- ¿Quéresme levar contigo?.
- Ven home, ven logo.
- ¿Que levas de comer?.
- Pan e viño.

Cando chegaron ó muíño díxolle o oso:

- ¿Que facemos agora?.
- Ti vai roubar unha colmea de mel, —dixo o muiñeiro.

Cando voltou o oso puxéronse a fender leña, e o oso preguntou:

- ¿Que cuña lle meto?.
- Mételle unha pataña verás que ven che sae, —díxolle o muiñeiro.

Pero o oso ó ver o que lle quería facer botou a correr, fuxiu e non volveu máis.

Seguíu andando o muiñeiro e atopou a lebre, e a lebre díxolle:

- Muiñeiro, ¿para onde vas?.
- Para o muíño.
- ¿Que levas de comer?.

- Pan e viño.
- ¿Quéresme levar contigo?.
- Ven, muller, ven.
- Ó chegar díxolle a lebre:
- ¿Que facemos agora?.
- Vai busca-las verzas.
- ¿E despois?.
- Xa cho direi.

Cando o lebre chegou coas verzas, díxolle o muiñeiro:

- Levanta esa tapa da artesa e botaas aí.

A lebre levantou a tapa e o muiñeiro meteuna dentro ata que morreu.

Despois o muiñeiro topou co coello e díxolle:

- Muiñeiro, ¿vas para o muíño?.
- Vou.
- ¿Lévasme contigo?.
- Pois ven, home, ven.
- ¿Posme de cabeceira da mesa?
- Si que te poño, pero antes vai polo prixel.

Marchou polo prixel, veu con toda présa e díxolle ó muiñeiro:

- ¿Onde o poño?.
- Na artesa.

Pero o muiñeiro abriu a artesa, deixou cae-la tapa e matou o coello.

O muiñeiro seguiu andando, e topou coa raposa que lle dixo:

- Muiñeiro, ¿para onde vas?.
- Para o muíño.
- ¿Que levas de comer?.
- Pan e viño.
- ¿Queres que vaia contigo?.
- Ven, muller, ven.
- ¿Que vou facer?.
- Vai roubar pitas.

Marchou a raposa, trouxo catro ou cinco pitas, e díxolle ó muiñeiro.

- ¿Que facemos agora?.
- Méteas na artesa.

E deixou cae-la artesa pero a raposa é moi lista e escapou para o lar. Pero o muiñeiro díxolle:

– Déixate estar que che vou facer unhas sopas. Déixate estar aí ó redor do lume.

Pero a raposa botou a fuxir que non houbo quen a collera, e marchou. Ó chegar ó camiño encontrou o oso e o lobo, e díxolles:

– Eu son máis lista ca vós, que fun e non me fixo nada.

– Pois imos mirar polo alto da cheminea a ver que fai o vello muiñeiro.

Alá foron os tres e a raposa mirou e díxolles:

– Están sentados ó redor do lar. O home está calado, pero está outro señor á beira que está pasando as mans pola cara e di que por estas e por aquelas imosllas pagar. E o señor que estaba na beira era o gato.

[Contado por Dna María. Santa María dos Ríos (Riós). Ano 1985].

CONTO Nº 9: *O LABREGO, A RAPOSA E O LOBO*

Unha vez había un labrego que quería acabar co lobo e entón púxose de acordo ca raposa. A raposa díxolle:

– Se me dás un saco de pitas do teu galiñeiro axúdote a elimina-lo lobo.

– Pois si, —dixo el.

Entón subiu a raposa a un alto e berroulle ó labrego:

– ¡Ai, home que estás arando...!.

– ¿Que queres Marica?.

– ¿Que tés ó lado do carro?.

– Un madeiro —contestoulle o labrego.

– ¿Porque non o botas ó carro?.

Entón o lobo —que era o madeiro— contestoulle:

– Bótame, bótame.

E botouno no carro. Dalí a un momento voltou a raposa:

– ¡Ai home que estás arando!.

– ¿Que queres Marica?.

– ¿Que tes á beira do carro?.

– Unha corda.

– ¿E porque non áta-lo madeiro ó carro?.

– Átame, átame —díxolle o lobo.

E atouno ó carro. Entón volveu a berra-la raposa.

– ¡Ai home que estás arando!.

– ¿Que queres Marica?.

– ¿Que tés ó redor do carro?.

– Un machado.

– ¿E por que non llo cravas ó madeiro?.

Entón dille o lobo ó labrego:

– Fai que me cravas pero non me craves.

Pero o labrego cravouno e matou o lobo. Entón a raposa díxolle ó labrego:

– Agora dáme o ofrecido.

E vai o labrego e entregoulle un saco cargado. A raposa púxoo ó lombo e marchou polo camiño e segundo ía andando, dicía:

– ¡Pitos serán, pero úlenme a can!.

Ía cheirando e volvía a dicir:

– ¡Pitos serán, pero úlenme a can!.

Ó chegar a un sitio que lle pareceu apropiado para comer, parou e abriu o saco. Entón os cans empezaron a saír e a correr tras da raposa. Os cans corre que corre ladrando tras dela, e a raposa corría, corría, corría mentres dicía:

– ¡Arriba pernas, axudádeme zancas que neste mundo non hai máis ca trampas!.

[Recollido en Santa Eulalia de Beiro (Ourense). Ano 1985].

CONTO Nº 10: *O FILLO QUE SE CONVERTE EN LOBO-I.*

Vivía, hai moitísimo tempo, un home fero que xuraba e maldicía continuamente, e tiña un fillo que sempre quería telo traballando e non lle gustaba que o rapaz trátase de se divertir. Certo día, pai e fillo, discutiron porque o rapaz quería ir a unha festa e o vello insistía en que fose queimar un monte e preparalo para sementar.

– Un día de festa non se traballa; a queimada se non se fai hoxe pódese facer outro día, pero a romería se hoxe non se vai acabouse, —dicíalle o fillo.

– O que non se fai e ir de parranda mentres hai labor que atender, — respostaba o pai. Ti vai á festa, pero como vaias coas mozas aínda permita Deus que teñas que andar a catro patas coma os lobos.

Nunca tal dixera. Unha noite o rapaz sentiuse inquieto, moi inquieto, e levantouse, puxo os pantalóns e saíu á eira. Era coma se unha forza estraña o empuxara cara óo monte. Botouse por aí arriba, chegou a un prado, estomballouse na herba e non sabía porque facía aquilo. Pero cando tentou erguerse non puido facelo, estaba a catro patas e seguía correndo cara á cima, ouveando coma un lobo, e ía tras eles a catro patas coma se fose un can doente.

Na aldea empezouse a falar da desaparición do rapaz e tamén dun lobo moi grande que devorara moitos cabritos e cordeiros. E o pai do rapaz empezou a matinar no caso, lembrando a súa maldición. Ese lobo pode se-lo meu fillo, pensaba, e foise ver unha velliña que dicían que era meiga e conteulle o caso.

— Vaia home, vaia, a maldición dun pai é o peor que pode haber para un fillo. Un pai non debe maldici-lo seu mesmo sangue, —díxolle a vella. Mais se ese lobo é teu fillo, dareiche un remedio para volvelo á vida dos humanos.

Díxolle esto para tranquilizalo, pero tamén lle explicou que non era cousa fácil porque un dos dous podía morrer debido a que o fillo, convertido nunha fera, tiña perdido tódolos sentidos de home.

— ¿Que podo facer logo?, —preguntoulle.

— Pois mira a ver se podes facerlle sangue, pero que a ferida non sexa cousa de morte, porque se lle fas moito dano, ese mal quedaríalle ó recobra-lo seu ser.

O vello saíu moi pensativo da casa da meiga e moito cavilou durante o camiño en como debería de proceder. Ó día seguinte decidiu saír en busca do lobo, levou consigo un coitelo para evitar maiores males e mais un cabritiño que atou ó pé dun toxal detrás do que se agachou tamén el co coitelo na man. Cando chegou a media noite, viu como o cabrito se estremecía e soubo como a loba se achegaba. De seguida escoitou un pequeno golpe como se fose un salto do lobo para coller e leva-lo animal. Entón arrastrouse como puido e chantou o coitelo no lombo do lobo, que se revolveu ensinándolle os dentes. Pero el botoulle os brazos ó pescozo e empezoulle a dicir:

— !Fillo!. !Fillo!.

A ferida empezou a medar e a pel do lobo comezou a abrirse e a desprenderse do corpo. A fera empezou a fregarse entre os toxos e, pouco a pouco, o rapaz recobrava de novo o ser, moi desfalecido pero tal como era antes de ser maldicido polo seu pai.

[Recollido na parroquia de San Pedro de Cudeiro (Ourense). Ano 1985].

CONTO Nº 11: *O FILLO CONVERTIDO EN LOBO-2.*

Certo día andaban un pai e un fillo na sega. Cando chegou a hora de xantar díxolle o fillo a seu pai:

— A estas horas comía de boa gana unha tallada de carne.

— Pois oxalá te converterás en lobo para que nunca carne che faltase, — contestoulle o pai.

E fíxose a maldición. O mesmo día desapareceu o fillo e foise vivir ó monte. Unhas veces andaba de home e outras de lobo. O pobo estivo morto de medo, ata que un día conseguiron matalo, e foi entón cando deixou a forma de lobo e se volveu home.

[Recollido na parroquia de San Ciprián de Rouzós (Amoeiro). Ano 1985].

CONTO Nº 12: *O GAITEIRO E O LOBO.*

Había un home que nos seus anos mozos tocaba como ninguén a gaita e, como bo gaiteiro, era reclamado e asistía a tódolos fiadeiros dos lugares veciños.

Aconteceu unha noite que voltaba coma sempre tarde dun destes fiadeiros e cadrou de ter que vir el só para o seu lugar, e tiña que atravesar un souto espeso. Serían as doce ou a unha da noite cando se atopaba xa no medio del. Era unha noite nin clara nin escura, e, nesto, vai que lle saíron dous grandes lobos ó seu encontro. El, morto de medo e sen ocorrérsele outra cousa, agatiñou o máis lixeiro que puido ó piñeiro máis alto, xa que na cima se sentía a salvo.

Pero os dous animais non se deron por vencidos senón que a pesar do grosor do piñeiro, comezaron a roer e a rabuñar nel coas patas e dentes afiados coma coitelos.

O gaiteiro tremaba de medo porque viu que os dous lobos podían cortar na noite tres ou catro piñeiros máis coma o del. Compreendeu rapidamente o apurado da situación e decatouse do seu fin. Sen saber nada que facer agora, dispúxose a sacar da súa gaita as últimas notas, e posto a iso entooou a canción que máis lle gustaba a el. Pero cal non sería o seu pasmo, cando viu que aínda ben non empezou a soa-la súa gaita, os lobos que estaban para rematar co piñeiro empezaron a correr cada un polo seu lado, sen saberen onde se meter.

[Contado por Don Manuel. Santa Baia de Bubal (Carballedo. Lugo). Ano 1984].

CONTO Nº 13: *A RAPOSA E O LEÓN BAIXAN COME-LO QUEIXO Ó POZO.*

Nunha ocasión a raposa e o león eran compadres e ían paseando por unha terra onde había un pozo de auga. Era de noite e a lúa estaba moi resplandecente; era redondiña e tanto resplandecía na auga que pensaron que era un queixo.

Aquel pozo tiña un maquiadeiro de dous baldes e un subía cando baixaba o outro. Entón a raposa meteuse nun balde e baixou ó fondo para come-lo queixo, pero así que viu que non era nada, botou de contas e dixo:

– Se se mete el no outro balde, como eu peso menos afonda el e subo eu.

Entón colleu e díxolle ó león:

– Compadre, ponte no outro balde e baixa, senón como eu todo.

Vai o palastrán do león e meteuse; baixou ata o fondo e a raposa saíu. Pero o león, alí quedou ata que morreu.

[Contado por Dona Dorinda. Santa María de Vilar de Vacas (Cartelle). Ano 1985].

CONTO Nº 14: *LOBO*

Unha vez eran o raposo e mailo lobo. E aquí en Galicia, pois entre eles chamábanse, o lobo era Xan e o raposo Pedro —a señora ri—. E foron roubar mel entre dous. Pero o lobo sempre foi máis burro có raposo, ca Pedro. E esconderono e dixeron:

– Bueno, pois. Imos poñer un día para *comelo* (tono grave en esta palabra).

Bueno, quedaron de acordo en poñer un día. E habían de poñer un día pero ese día pois nunca viña. Encontrábanse moitas veces. E un día, dixolle Xan, dixolle a Pedro:

– Ai, Pedro, ho. ¿Onde vas?. (Sorprendido, como quienes se encuentran por causalidad).

– Pois mira, vou facer un bautismo.

– Arre. ¡Pues mira que ti tes sorte, ho!. A min nunca me chamaron para ir de padriño. Pois, e logo, ¿como lle vas poñer o fillado? (Mas alegre).

– Voulle poñer «Empezado» (casi susurrando).

Ía empezar agora o do mel (risa).

– Pois gústameche o nome, e tal.

Bueno, ala foi o raposo, pegoulle... e doulle un lambón a mel. Bueno, pasou. Ata que outro día dixo:

– Voulle dar outra lambida agora ó mel.

E volveu a encontrar a Xan de casualidade. E dixo Xan:

– ¿E cando poñer (día) para ir come-lo mel, ho?.

– ¡Bah! Eu non sei. Eu tamén moitas ganas non teño de el.

– ¡Home! (Ofendido y sorprendido).

Dixo:

– Hoxe non podemos porque vou facer outro bautismo.

– ¡Arre, coño!. ¡Que sorte tes! (Asombrado; oyentes se rien). E eu nunca teño un bautismo que facer. ¿Como lle vas poñer, ho?.

– Voulle poñer «Mediado».

Ben. Foise. E pasou unha temporeada e tal e dixo o raposo:

– Bah. Total, ahora pouco queda. Vou levalo, ho.

Pero ala encontrou a Xan outra vez. E dixo:

– Pedro, pero ¿cando comémo-lo mel? (Insistente). ¿E comémolo ou non o comemos?.

– Si, home si. Habémolo de comer un día (molesto). Fóra de hoxe, calquera día. Xa poñeremos un día.

E dixo:

– E logo, ¿por que non hoxe?.

– Home, vou facer outro bautismo.

– ¡Arre, coño!. ¡Tamén ti!. ¡Canta sorte tes, ho!. E logo, ¿como lle vas poñer?.

– «Rematado». (Oyentes se ríen; el narrador no).

Bueno. Alá que se vai o raposo, acabou co mel. Pasaron uns días e dixo Xan:

– Ese Pedro é o demo. Como non ven nada por aquí, vou ver se o encontro.

Alá se foi en busca de Pedro. Encontrouno durmindo e dixo:

– Pedro. ¿Comémo-lo mel ou non comémo-lo mel?. (Insistente).

– Si, ho. Agora mesmo imos alá, home. Xa tiña pensando ir alá xunto a ti pero estaba cansado e tal. ¡Vamos alí!.

Foron alí pero o mel estaba baleiro. Dixo Xan:

– ¡Arre, coño!. ¡Home!. ¿Fuches ti ou non fuches ti?.

– Eu non fun.

– E eu tampouco.

E díxolle, safu Pedro, como é máis pillo que Xan, e dixo:

– Bueno, pois ben. Fai un día de calor. Quentísimo. Se queres, ímon poñer coa barriga ó sol e ó primeiro que lle súa a barriga, foi o que comeu o mel.

E Xan, como era parvo, díxo:

– Pois vamos para alá, coa barriga ó sol (Narrador agora se ahoga de risa).

Xan colleu o sono. Entón Pedro levantouse e mexoulle na barriga (Oyentes se ríen). E díxolle:

– Ai Xan (a voces). Levántate. Xan, que che está suando a barriga (tono de burla).

(Risas).

O pobre do lobo levantouse e tiña a barriga toda mollada. Mexárao Pedro. E dixo (narrador y oyentes se ríen).

– A min suar, súame. Pero eu, o mel non o comín (personaje con tono inocente; narrador ahogándose de la risa).

– Non. Ti comíche-lo mel porque che está suando a barriga.

– ¡Que non o comín, ho!. (Tono de vítima falsamente acusada).

– Non. Ti comíche-lo mel porque se non comése-lo mel, pois non che suaría a barriga (acelerando la voz y amplificándola).

E o pobre de Xan cargou coas culpas e mais non comera o mel (tono de compadecimiento). E Pedro comera o mel e marchou todo contento.

[Recollido de: RAMOS, R.A.: *El cuento folklórico: una aproximación a su estudio*. Ed. Pliegos. Madrid, 1988, Págs.87-90.

CONTO Nº 15: *O LOBO E AS OVELLAS NAI E FILLA.*

Nun día frío de inverno estaba unha ovella coa súa filla pacendo no monte. Nestes medios díxolle a ovella filla á ovella nai:

– Miña nai, vaiámonos que vai vir por aí o da pelica torda e vainos levar.

– Come filla, come, que mañá ou choverá ou nevará e non poderemos vir acá.

De súpeto presentousélle-lo lobo e díxolles:

– Comadre, ¿e vostede dárame a súa filla?.

– Darei, si señor, —díxolle ela. Pero antes ten que facer unha cousa que eu lle mandarei.

– Farei, si señora, pero non me irá enganar, —respondeulle o lobo.

– Pois mire, corra alí arriba e mire como corre a auga polo cubo do muíño, —díxolle a ovella.

E o lobo foi correndo, e mentres tanto escaparon as ovelas e metéronse dentro da corte, e cando se pecharon ben díxolle a nai á filla.

– Vaia, vaia, que desde que son vella rufa nunca levei maior escaramuza.

E o lobo, que xa volvía do muíño, dándose conta de que lle escaparan, contestoulle desde fora:

– !E eu desde que son vello nunca levei maior carreira en van!.

[Contado por D.Benito Blanco. Sta. Cristina de Vilariño. (Pereiro de Aguiar). Ano 1985].

CONTO Nº 16: *O LOBO E OS SETE CABRITOS.*

Erase unha vez, unha casa na que vivían sete cabritos ca súa nai. Un día tivo que saír de viaxe e avisou ós cabritos que non lle abirían a ninguén a porta.

Cando a nai marchou acercouse o lobo a petar á porta e díxolles:

– Abrideme a porta que son vosa nai.

– Ti non es nosa nai, que tés a voz moi ronca; mete a pata por debaixo da porta, díxolle un cabrito.

O lobo marchou correndo a comer ovos para clarexa-la voz e, o mesmo tempo, untou unha pata con fariña. Volveu de seguida petar á porta dos cabritos e eles ó sentir que tiña a voz máis clara, e ó ver que a pata era branca abrironlle a porta.

O lobo púxose a comer ós cabritos e só se salvou un. Cando a cabra nai chegou á casa o cabritiño contoulle todo o que lles pasara co lobo. A cabra chamou polos homes e quitáronlle os cabritos da barriga ó lobo, metéronlle pedras no sitio e volvérono coser.

O lobo tivo moita sede e baixou ó río a beber. Cando se agachou tódalas pedras lle baixaron para a cabeza e afogou.

[Contado por Don Avelino. San Xoán de Seixadas (Cartelle). Ano 1985].

CONTO Nº 17: *O LOBO, O BURRO E O HOME.*

Unha vez estaban sentados un lobo e un burro e díxolle o lobo ó burro:

– O bicho máis valente que hai no mundo sono eu.

– Non, o bicho máis valente é o home, —díxolle o burro—.

– Non, non, o bicho máis valente son eu —replicou o burro—.

O lobo foi e deu cun rapaz moi pequeno, e díxolle:

– ¿Ti eres home?.

– Non, eu aínda o ei ser.

Volveu ir o lobo onde ó burro e dixo:

– Mira, mira como o bicho máis valente ue hoi no mundo son eu.

– Non o eres, non, é que non deches co home; volve ir a ver se dás co home.

Marchou o lobo e deu cun ferreiro que ía traballar a un pobo a levaba a amarra, as tenzas, e unha escopeta de dous cañóns. E foi o lobo e díxolle:

– ¿Ti eres home?.

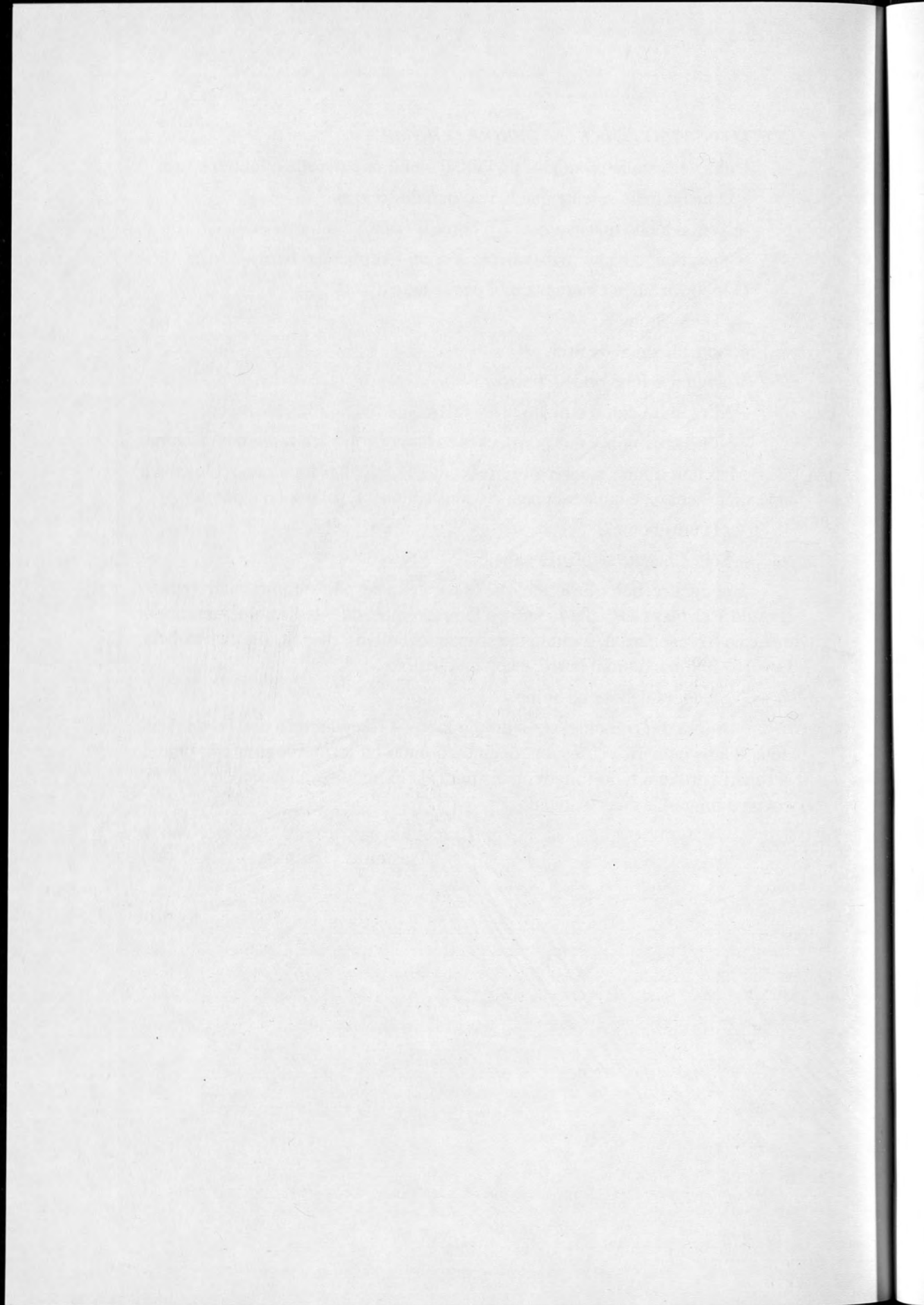
– Son. Chegate se queres sabelo.

E chegouse, botoulle as tenzas ós narices e despois e contraman, co puño cerrado, e ca maza de malla-lo ferro, o ferreiro empezou a darlle golpes na cabeza que casi o escacharrou, e cando ía escapando, colleu e disparoulle ca escopeta. O volve-lo lobo xunto ó burro, este viuno e dixo:

– Sí, agora deches co home.

– Agora din co home, sí; —dixo o lobo—. Chegueime a el e votoume os dous dedos ós narices, despois deume co puño na testa e logo aínda puiden escapar; pero con todo fungoume ós narices. Fungoume unha vez, que se me chega a funga-las dúas matábame.

[Recollido na parroquia de San Xoán de Trasmiras (Trasmiras). Ano 1984].



DE LA COPLA AL CONTENIDO: ANALISIS CONTEXTUAL DE LA NARRATIVA POPULAR GALLEGA

Miguel M^a López Coira

Univ. Complutense de Madrid (*)

En este Simposium en memoria de la figura señera de Fermín Bouza Brey, me corresponde intervenir sobre uno de los tipos de tradición oral que más amplia difusión y mayor representación ha tenido en los corpus tradicionales: las coplas populares. Me atrevo a afirmar, sin temor a equivocarme, que todos los presentes podrían tararear, sin mucho esfuerzo, al menos media docena de coplas tradicionales, independientemente de su contenido o de la melodía que les corresponda. ¿Recuerdan cómo las aprendieron? ¿Recuerdan en qué contextos las han coreado en alguna ocasión? ¿Harían memoria para indagar quién se las enseñó? y, finalmente, ¿podrían ustedes intentar clasificarlas?

Pues bien, exactamente estos son algunos de los problemas que las coplas populares han arrastrado desde hace más de cien años. Y Galicia no es precisamente una excepción. Desde mediados del siglo pasado, un gran número de estudiosos e intelectuales dedicaron parte de sus vidas a resolverlos, y creo que aún no hemos llegado a conclusiones satisfactorias.

El primer paso para iniciar el camino fue el de recopilar los materiales, e intentar clasificarlos constituyó el segundo. De estos dos primeros intentos disponemos de amplias muestras en las que se recopilan una enorme cantidad de materiales o textos orales, que cristalizaron en lo que conocemos como «cancioneros». Del tercer y cuarto paso, es decir, la explicación e interpretación del significado sociocultural de las coplas, tenemos, desafortunadamente, pocos trabajos relevantes.

En mi intervención intentaré mostrar que los cancioneros populares gallegos siguieron casi todos el mismo patrón clasificatorio, derivado del más clásico cancionero popular gallego, el publicado por Pérez Ballesteros entre los años 1885 y 1886, bajo el título de «*Cancionero popular Gallego y en particular de la provincia de la Coruña*». Para ello expondré algunos ejemplos significativos de cómo se fueron fraguando las clasificaciones de los cantares

(*) Sección Departamental Antropología Social. Facultad de Psicología (Somosaguas). U.C.M.

populares, a través de las relaciones que Antonio Machado y Alvarez tuvo con los intelectuales y folkloristas gallegos de final de siglo¹.

Este hecho carecería de importancia si no fuera porque la recopilación realizada por Pérez Ballesteros se sustenta en unos criterios clasificatorios que reflejaban sólo mínimamente la realidad cultural de Galicia, obedeciendo tanto a los criterios personales del autor como a la reproducción de los valores e ideas de la época, y más concretamente al ambiente intelectual y social en el que se desarrollaron los folkloristas de final de siglo (Murguía, Saco y Arce, Pardo Bazán, Machado y Alvarez, Milá y Fontanals y otros muchos), la mayor parte de ellos al amparo y bajo el influjo de las corrientes evolucionistas imperantes en Europa (Velasco, 1988).

Lo que me interesa mostrar no es que los cancioneros de finales del XIX tuvieran estructuras clasificatorias comunes, cosa, por otra parte, perfectamente lógica si tenemos en cuenta que los estudiosos de la época mantenían esquemas intelectuales similares, sino que en la segunda etapa de la etnología gallega, la de la generación Nós, se reprodujeran los mismos esquemas clasificatorios en relación a la tradición oral, sin cuestionar la validez de los mismos.

Si observamos detenidamente algunos de los cancioneros gallegos de la primera mitad del presente siglo, una cierta confusión, cuando no perplejidad, se adueñará de nosotros, ya que se detecta un buen número de textos orales que dejan al margen los contextos culturales a los que pertenecen, es decir, sin que exista una relación explicativa que justifique la disociación entre texto y contexto. Trabajos como los de López Cuevillas y Lorenzo Fernández (1930), Bouza Brey (1982, e.o. 1931), o los posteriores de Fabeiro Gómez (1958; 1969), y el de Fernández Oxea (1982 e.o. 1968), reproducen casi fielmente la clasificación de Pérez Ballesteros. Al ser tomada ésta como principal parámetro para la ordenación de la narrativa oral en Galicia —pues aquélla era la más completa», este proceder devocionista y poco crítico supuso que nunca se cuestionara el armazón clasificatorio, ni se intentaran explicar los criterios que articulaban el mismo. Dándose por válido durante lustros, la tradición oral gallega fue recogida, ordenada y clasificada por inercia, entremezclando contenidos con contextos anacrónicos y viceversa².

¹ No era ésta la primera ocasión que «Demófilo» tomaba contacto con la tradición oral gallega. En 1880, influido por el artículo de Milá y Fontanals «De la poesía popular gallega», publica un extracto comentado de este trabajo en la *Ilustración Gallega y Asturiana*. A partir de esta fecha, sus relaciones con la élite intelectual gallega de la época se incrementaron notablemente, alentando la creación de lo que más tarde sería la sociedad de El Folklore Gallego, fundada en diciembre de 1883, aunque el discurso inaugural, fue leído por su presidenta, Doña Emilia Pardo Bazán, en febrero de 1884. Para una revisión más completa, ver X. Alonso Montero, (1979).

² Algunos pequeños cancioneros de la época se reducen a una labor estrictamente recopilatoria (De las Casas, 1931, Lorenzo, 1932b; Forneiro Barandela, 1932; Lanza, 1933; Risco, 1935), otros a una simple clasificación temática (Bouza Brey, 1931a; 1931b) y otros, como el trabajo de Lorenzo sobre la mujer en el cancionero (1932a), incluyen un conjunto de cantares seleccionados de

Aunque bien es cierto que la clasificación de la tradición oral es un constructo metodológico elaborado por los investigadores, y no conocemos los criterios de clasificación nativos para la narrativa oral (objeto sin duda de la antropología cognitiva, que parece circunscribir su análisis a elementos culturales más consistentes y menos variables, tales como los criterios taxonómicos aplicados a la clasificación de plantas), sabemos que el análisis antropológico de la narrativa proporciona importantes claves para entender algunos aspectos de la organización social de la cultura. Se trataría, entonces, de comprender las claves del discurso, un discurso cultural plasmado en la narrativa oral.

Que el discurso sea masculino o femenino parece un problema de cierta importancia³, si tenemos en cuenta su carácter estrictamente formal. Además, el problema nos viene de bastante atrás, pues no era la primera vez que algún estudioso llamaba la atención sobre este concreto asunto. Ya en 1745 el Padre Sarmiento escribió sobre algunos aspectos distintivos de Castilla y Portugal respecto a Galicia. Y curiosamente, en relación al protagonismo de los sexos en las coplas populares:

«...he observado que en Galicia las mujeres no sólo son poetisas sino también músicas naturales. Generalmente hablando, así en Castilla como en Portugal y en otras provincias, los hombres son los que componen e inventan los tonos o aires, y así se ve que en este género de coplas populares, hablan los hombres con las mujeres, o para amarlas, o para satirizarlas. En Galicia es al contrario. En la mayor parte de las coplas gallegas hablan las mujeres con los hombres; y es porque ellas son las que componen las coplas sin artificio alguno; y ellas inventan los tonos o aires a los que han de cantar, sin tener idea del arte músico» (1942:168-169. e.o. 1775)

Veamos ahora cómo este mismo tema cobró una cierta transcendencia de la mano del ilustre folklorista Antonio Machado y Alvarez, el cual, en 1884, publicó dos breves artículos que aparecieron en el Boletín de la Institución Libre

cancioneros ya publicados, donde se comenta cada copla, o conjunto de coplas, para explicar algún rasgo descriptivo de conductas, valores, capacidades o defectos femeninos. Sin embargo, estos comentarios, e incluso las conclusiones («Unha lixeira sembranza da nosa muller», Lorenzo, 1932a: 69), consisten en extrapolaciones de valores comentados por el propio autor. Una notable excepción la constituye el trabajo de Cotarelo Valledor (1984, e.o. 1930 y 1931) que, partiendo de una compilación de cantares, elabora una pequeña monografía sobre el mundo de xastres y costureiras. Es uno de los poquísimos estudios, dentro de la corriente intelectual de la Xeneración Nós, en el que la tradición oral sirve de soporte para una reflexión etnográfica posterior.

³ Tanto la antropología social como la literatura están prestando gran atención al discurso femenino. Si la primera fija su interés en el discurso social de las mujeres integrando en sus hallazgos en la denominada antropología del género (Buxó, 1978; Valle, 1985; Thuren, 1988; Valle, 1989; Cantón, 1992), la segunda hace hincapié en mostrar el mundo de las representaciones femeninas a través de la literatura escrita por mujeres mediante un análisis «genocrítico» (Lillian Robinson, 1986, Elaine Showalter, 1986, Rodríguez Mourelo, 1990).

de Enseñanza bajo el título «*La sexualidad en las coplas populares*»⁴, y cuya introducción reza así:

«La mujer del pueblo es poetisa: a ella se deben, sin duda, algunas muchas de las coplas contenidas en los cancioneros populares, tanto españoles como extranjeros. Nadie duda de esta afirmación, pero nadie, al menos que yo sepa, ha procurado hasta ahora investigar el número de coplas que en dichas colecciones han sido compuestas por mujeres, ni en determinar la participación que éstas han tomado en la obra poética popular; asunto en mi opinión de verdadero interés demopsicológico, y que puede contribuir a conocer las cualidades mentales de la mujer y su mayor o menor aptitud para la poesía» (BILE, 1884, Tomo VIII, pág. 302)

Estos dos breves trabajos de Machado y Alvarez son, que conozcamos, el primer análisis sistemático sobre contenidos formales de nuestra tradición oral, comparando, además, los Cantos populares españoles de Rodríguez Marín (1882) y la primera clasificación del Cancionero Popular de Pérez Ballesteros, en aquel momento inédito. Si de los primeros Machado utiliza los tomos II y III, también denominado el «*Cancionero amoroso andaluz*», del segundo empleó los datos iniciales que Pérez Ballesteros envió a Demófilo, concretamente un cuadro de frecuencias tabulado por el propio autor.

Pese a que sólo aborda una categoría de análisis, que podríamos denominar Iniciativa Narrativa, es decir, quién —hombre o mujer— narra las coplas, y pese a que dicha categoría es estrictamente formal, Machado y Alvarez aprovechó los sucintos resultados porcentuales para lanzar conclusiones e hipótesis relacionando el género y los contenidos de las coplas. Es aquí donde incidirá, de una forma somera, en la clasificación de diversos Corpus de tradición oral. De algún modo, y mediante análisis comparativos, pretende sustentar una incipiente teoría clasificatoria de la narrativa tradicional. Aunque no cuestiona la validez de las clasificaciones de los recolectores de los cancioneros, perfila, en función de estos últimos, toda una «teoría» sobre los roles femeninos en distintos ámbitos culturales (Andalucía y Galicia), tomando como referente la diferencial incidencia de cada uno de ellos en el folklore de tradición oral. Al mismo tiempo, Machado alude a toda una suerte de dificultades para establecer el «*sexo*» de las coplas, señalando principalmente las siguientes: 1) El carácter anónimo de la poesía popular, 2) Que los contenidos (por ejemplo, sentimientos, afectos, etc.) son comunes a ambos sexos, 3) Que el cambio y/u oscilación de una letra induciría a error y 4) La utilización de las coplas por ambos sexos en relación al punto segundo. En la interpretación de los datos porcentuales Machado y Alvarez comenta, en el Postscriptum del libro de Rodríguez Marín, que por el número de coplas, «*el pueblo andaluz es, ante todo, Celoso (1036*

⁴ Mi agradecimiento al Dr. Honorio Velasco, experto conocedor de materiales históricos, entre otras cosas, por su gentileza al hacerme saber de los artículos mencionados.

coplas), después *Tierno* (936 coplas), y tiene para *Desdeñar* y *Sufrir más coplas que para ponderar su Odio y su Constancia*» (Ibid. pág. 57). En cuanto a la intervención de la mujer en el cancionero andaluz, ésta es autora de un menor número de coplas en los *Requiebros* y *Declaraciones* (según Machado y Álvarez debido a las ideas convencionales dominantes), así como en las *Penas* (a causa del gran grupo de coplas indiferenciadas). Sin embargo, la mujer toma parte más activa en las coplas que hablan de *Odio*, *Desdenes* y *Matrimonio* (aludiendo Machado que la diferencia respecto al hombre es «*pavorosa*») (1884: 304).

Es preciso señalar, por otra parte, que el propio Rodríguez Marín empleó una peculiar estrategia clasificatoria: la adscripción de las coplas a un sujeto prototípicamente popular —Juan del Pueblo—, asociando cada tipo de coplas a los estadios del ciclo de la vida del individuo, es decir, las coplas de cuna y las adivinanzas a la niñez; las coplas de amor a la adolescencia y a la mocedad; los refranes y máximas al estado adulto y los refranes y consejos a la vejez (Ibid. p.54). Para el Corpus de cuartetos octosílabos articuló una clasificación, entre psicológica y cronológica, que recorre las fases y periodos de la pasión amorosa, desde los primeros indicios de su nacimiento hasta el desenlace en el matrimonio. Desde el *Requiebro* —donde se incluyen las flores o piropos— hasta el *Matrimonio*, transcurren toda una serie de aspectos sentimentales tales como la «*Terneza*», la «*Constancia*», los «*Celos*», el «*Odio*», etc, intercalando fases más elaboradas como las «*Serenatas*» o las «*Despedidas*». En definitiva, Rodríguez Marín delineó las características de cada uno de los apartados con lo que las categorías quedan al menos perfiladas, haciendo notar que la clasificación del Corpus no es espontánea ni casual, sino más bien resultado de un meticuloso esfuerzo clasificatorio.

Hasta aquí el análisis del folklore andaluz. Vayamos ahora al Corpus de coplas gallegas empleadas por Machado para su comparación entre folclores. Si cotejamos el índice clasificatorio del cuadro sinóptico que Pérez Ballesteros envió a Machado en 1884 (compuesto de 76 secciones, en las que se encuentran insertados 2012 textos orales, en su mayoría cuartetos octosílabos) con los de los tres volúmenes de su cancionero, publicados en los años 1885 y 1886, podemos observar que, aún con los mismos criterios, no coinciden las frecuencias (o número de coplas) en las categorías clasificatorias de ambos escritos. Quizá esto fuera debido a que Pérez Ballesteros rehizo sustancialmente la distribución de las coplas según las categorías empleadas en el periodo comprendido entre esas dos fechas.

Resumiendo los resultados del estudio que Machado realizó sobre el cancionero de P. Ballesteros, los porcentajes de protagonismo según sexos son los siguientes:

- La participación femenina en las coplas es de un 35.23 %
- La participación masculina en las coplas es de un 30.96 %
- Las coplas «Indistintas» suponen un 33.79 % del corpus

La mujer sería autora de menos coplas en las secciones de «Agrícolas-Meteorológicas», con una relación de 1 a 5, así como en la de «Rondadores» con una proporción de 1 a 10, y siendo, sin embargo, más activa en secciones como «Burlescas», «Graciosas», «Geográficas», «Reflexivas», «Trajes» y «Tristeza».

Los comentarios de Machado no dejan de ser interesantes pese a la falta de una apoyatura teórica para sustentar los datos. Por ejemplo: respecto a la proporción de 1 a 5 (a favor de la autoría masculina) en las coplas clasificadas como «Agrícolas-Meteorológicas», comenta: «El hecho parecería más natural en Andalucía que en Galicia donde la mujer se dedica más a las faenas agrícolas» Y en cuanto a las coplas de Rondadores nos dice que «...siendo los mozos los que rondan y dan serenatas a las mozas, y no al contrario, el hecho es perfectamente explicable» (BILE, 1884, 189: 333).

De la comparación entre los dos cancioneros, Machado ofrece dos conclusiones «Demonológicas», que recuerdan la tendencia intelectual de finales del S. XIX a aplicar categorías procedentes de las Ciencias Naturales para explicar, clasificar y conceptualizar fenómenos individuales y sociales.

1.- La mujer gallega es más activa que la castellana y la andaluza en producción de coplas.

2.- En Andalucía abunda más la flora «Criptogámica» o coplas indiferenciadas (un 60 %), y en Galicia abundan más las plantas «Fanerógamas» o sexuadas y mayormente las de sexo femenino.

Tanto el famoso párrafo del Padre Sarmiento como las conclusiones de Machado y Alvarez se consolidaron como uno de los argumentos más difundidos por folkloristas y recolectores de tradición oral en Galicia. Emilia Pardo Bazán, por ejemplo, no solamente invoca «la aseveración inmemorial de historiadores y geógrafos romanos respecto al país galaico, donde, según ellos, las hembras se llevan la palma en improvisar, cantar y tañer», sino afirma que «observan los aficionados a recoger tradiciones, coplas y cuentos populares, que los hombres, por inteligentes y cultos que sean, no son aptos para transmitírselos, mientras que las mujeres se los comunican con singular exactitud» (1984: 32, e.o 1888). Leopoldo Pedreira, uno de los comentaristas de la obra de Pérez Ballesteros, comenta que «es una verdadera anomalía un país donde la sátira inspira más canciones que el amor (!), y, todavía, es más asombroso esto cuanto la mayoría de las coplas son femeninas, es decir, están compuestas por mujeres» (1894: 103).

Argumentos semejantes contribuyeron a crear una imagen errónea acerca del desempeño de los roles en la tradición oral gallega, imagen que fue transmitida a varias generaciones de recopiladores de folklore. Y sin embargo, tanto la codificación que Machado y Alvarez hizo del cancionero de Rodríguez Marín, como la realizada por Pérez Ballesteros, se basaron simplemente en que «no se haya clasificado de femeninas otras coplas que aquéllas que a primera vista lo parezcan» (Machado y Alvarez, 1884, 189: 334). La contrapartida podemos

encontrarla en otro trabajo sobre los contenidos sexuales del folklore popular gallego (López Coira, 1979)⁵, en los que expuse con claridad criterios de clasificación para detectar el género de las coplas o cuartetos. Veamos cuáles eran:

1. Iniciativa Narrativa Masculina: Cuando el género masculino es el que protagoniza la narración del texto, pudiéndose desarrollar como monólogo o en diálogo referido, sin que la mujer intervenga. Por ejemplo:

*Abreme a porta miniña
que quero entrar pra dentro
que non son ningunha guardia
pra estar d' estacamento*

(Pérez Ballesteros, Vol. 1. *Agravios*, 1. Pág. 1)

2. Iniciativa Narrativa Femenina: Cuando es el género femenino el protagonista del relato o texto. También puede ser un monólogo o un diálogo diferido, como en este ejemplo:

*Tres mil demoros te leven
cinco mil carguen contigo,
¡si tiñas amor con outra!
¿pra qué faláche conmigo?*

(Ibid. vol. 1. *Maldiciones*, 4. Pág.184)

3. Iniciativa Narrativa Compartida: existen coplas en las que los dos sexos interactúan en forma de diálogo; al intervenir ambos se requiere un apartado propio:

*Paséi pol-a túa porta
¡Non me faláches!.
Topáchel-a porta aberta
¿por qué non entráches?*

(Ibid. Vol. 1, *Juegos de terminaciones*, 1. Pág.131)

⁵ De los primeros resultados de la recodificación de los tres volúmenes del cancionero de Pérez Ballesteros, tarea aún sin concluir por nuestra parte, se desprende la importancia y la clara supremacía de la Iniciativa Narrativa Masculina y de la Iniciativa Narrativa Popular, siendo la Iniciativa Narrativa Femenina menos frecuente de lo que Machado y Alvarez, y otros autores posteriores, supusieron. Sin embargo, no es éste el principal objetivo a conseguir, pues el interés de la investigación va dirigido al estudio comparativo de distintos Corpus de tradición oral, representativos de diferentes áreas culturales; proyecto que acertadamente sugirió Machado y Alvarez en los dos artículos del B.I.L.E. Por otra parte, cualquier investigación sobre tradición oral exige definir claramente los límites de las categorías de análisis, así como explicitar los criterios clasificatorios en función de las hipótesis de trabajo. No se trata, en definitiva, de llevar a cabo una reordenación meramente formal (en su estructura narrativa) del material a analizar —labor, por otra parte, estrictamente necesaria—, sino de prestar especial atención a los dos ejes que hemos sugerido a lo largo de este escrito. La imbricación de contenidos y contextos es una de las piezas claves para la correcta ubicación sociocultural del texto concreto en su entorno explicativo.

4. Iniciativa Narrativa Indefinida o indeterminada: cuando en la copla se colige la direccionalidad de un sujeto a otro pero no se expresa el género del protagonista. Se produce un monólogo que no explicita el sexo del relator. El protagonista tiende a manifestarse como sujeto en tiempo presente y en primera persona:

*Si soupera quén tí eras
en facerme desquerer
non ch' houbera feito caso
d' outros amores non ter*

(Ibid. Vol. 1, *Agravios*, 12, Pág. 4)

5. Iniciativa Narrativa Popular: sería la voz anónima, no como sujeto sino expresándose a modo de sentencia sobre un hecho concreto. Y aunque no se hace alusión de género para el protagonista, van dirigidas a hombres y/o mujeres:

*A rais do toxo verde
é moi mala de quitar
i os amoriños primeiros
non se poden olvidar*

(Ibid. vol. 1. *Amorosos*, 6. Pág. 8)

La importancia de este último grupo clasificatorio se hace patente si tenemos en cuenta que es en la Narrativa Popular donde se sustentan las normas y los valores sociales, según los cuales se juzgan comportamientos y experiencias individuales o colectivas.

Los resultados obtenidos en este estudio estadístico se contraponen frontalmente a la creencia mantenida durante largo tiempo respecto a la intervención de la mujer en la expresividad narrativa. Veamos algunas de estas conclusiones:

1º. El protagonismo femenino en la narrativa oral ocupa un tercer lugar, después de la Iniciativa Narrativa Masculina y de la Iniciativa Narrativa Popular.

2º. Dicho protagonismo, e incluso participación, dependen, a su vez, de los contextos en los que los cantares se desenvuelvan.

3º. Los contextos de carácter público como por ejemplo las «*regueifas*» o los «*berindos*», son predio casi privativo del hombre. Los contextos más restringidos como los cortejos amorosos, o los mismos desafíos entre mozos y mozas, tienen un carácter dual en los que ambos interactúan indistintamente.

4. La asignación o atribución de roles según el sexo como mecanismo de diferenciación social, es uno de los elementos más incidentes que determinan la estructura de la tradición oral gallega.

Si tenemos en cuenta que la narrativa oral es indisociable de su contexto cultural, al cual define, matiza o simplemente redonda (Colby, 1966), lo importante no consiste en conocer quién mantiene una superioridad en las coplas, sino el lugar que la tradición oral, como agente socializador, asigna a hombres

y mujeres en relación a conductas, contenidos y contextos. Por tanto, asociaciones del tipo género narrativo con identidad social, o proceso de producción con el de transmisión, obvian el hecho de que los mensajes orales, al transmitirse, manifiestan contenidos diferenciadores. Es decir, la tradición oral transmite mensajes a los miembros de una cultura concreta, reproduciendo normas, inculcando valores, cristalizando saberes y conocimientos empíricos, etc. Pero, al mismo tiempo, funciona como algo versátil, flexible, tornándose en recurso expresivo para los individuos de una sociedad, los cuales pueden utilizarlo para señalar diferencias respecto a otros, reforzar la identidad social, o activar la competencia entre grupos sociales (Fernández, 1974; Bauman, 1975; Velasco, 1981)

Hasta aquí hemos expuesto las relaciones e incluso las comparaciones entre el cancionero popular gallego y los cantos amorosos andaluces respecto al género de las coplas tradicionales, es decir, la tradición oral clasificada según categorías formales. Sin embargo, uno de los problemas más peliagudos que se nos presenta a la hora de entender el significado de los textos de transmisión oral no es otro que el de su relación con el contexto. Y en el caso que nos ocupa, tanto en el *Cancionero Popular Gallego* como en el material enviado a Machado, Pérez Ballesteros, a diferencia de Rodríguez Marín, no dedica una sola línea a explicar o describir ninguna de las categorías de clasificación que utiliza⁶. Veamos algunos ejemplos de estas clasificaciones en su cancionero:

*Cando ha de ser domingo
domingo cando ha de ser,
cando ha de ser domingo
miniña, pra te ver*

(Vol. 1, p.105)

La adscripción de esta copla a la sección «*Días de la semana*», omite cualquier referencia a los días de cortejo amoroso en la Galicia tradicional donde, los días de tuna o ruada, estaban determinados culturalmente según las zonas geográficas.

*Eu ben vin estar a morte
depenicando nas uvas:
váite d' ahí, morte negra
desamparo d' as viudas*

(Vol. 1, p. 19)

⁶ Este hecho no deja de resultar extraño, pues es seguro que un recolector con la experiencia de Pérez Ballesteros tuvo que llegar a conocer, en el proceso de clasificación de los materiales, muchas de las claves intrínsecas al Corpus. Así parece indicarse en el comentario que escribe Couceiro Freijomil al referirse a una obra de Pérez Ballesteros: «Epigramas. Más de un centenar de cantares compuestos al modo popular aparecidos en el *Heraldo Gallego* de Orense, tarea favorecida por sus hondas investigaciones en la poesía espontánea de nuestros campesinos» (1953: 78).

Esta copla la puso Pérez Ballesteros dentro del apartado «*Animales, plantas y frutas*», obviando todas las creencias tradicionales que sobre la muerte existen en Galicia. La muerte es un fenómeno sociocultural tan significativo que se utilizan completos repertorios para exconjurarse la presencia de la muerte.

*A regueifa está n-a mesa
e no medio tén un ovo
pra cantar a regueifa
veñan os de San Cristobo*

(Vol. 1, p. 117)

La denominación «*Geográficas*», incluye ésta última cuarteta. En realidad, muchas de estas coplas corresponden a textos de carácter sociocéntrico (Velasco, 1981), y en este caso trata, además, de un ritual de boda verdaderamente importante en la cultura galaica.

*Y por último:
Olvidácheme por probe
eu a tí pola riqueza
non veñas a miña porta
a molestarme a cabeza*

(Vol. 1, p. 72)

Ciertamente la copla correspondería no a un «*Desaire*», tal y como la clasifica P. Ballesteros sino que, en todo caso, sugiere un conflicto producido por la incompatibilidad de estatus socioeconómico, o asimetría matrimonial, entre las casas de los protagonistas, donde la negociación de la dote no es viable debido al desequilibrio entre ambas. Apunta, al mismo tiempo, a una de las fases del cortejo amoroso, donde el mozo iba a «*dar parola*» en la puerta de la casa de la moza⁷.

He mantenido desde el comienzo de mi intervención que el Cancionero de Pérez Ballesteros sirvió de guía casi incuestionable para la clasificación del folklore de tradición oral gallego, influyendo a los miembros de la Xeneración Nós y a los fundadores del Seminario de Estudios Gallegos, donde se incluye, desde luego, a Fermín Bouza Brey. Bouza Brey, invocando como predecesores a Pérez Ballesteros y a Saco y Arce, afirma haber clasificado las coplas contenidas en el *Cancioneiro das Ribeiras do Tea* y en las *Cántigas populares*

⁷Por otra parte, la utilización de textos orales para comprender procesos culturales no puede eludir el contexto de situación, tal y como nos muestra Lisón al comentar la interacción entre la tradición oral y las estrategias matrimoniales, las oposiciones entre nuera/suegra, o la negociación de la dote (1977: 217-224). Así, por ejemplo, no sería lo mismo ordenar un conjunto de cuartetas octosílabas referentes a «curas y criadas» para entender parte de la dinámica de las manifestaciones sexuales de una sociedad rural (Equipo A.P., 1975), que codificarlas para explicar la incidencia del rol social del cura en el medio rural a través de conductas reflejadas en la narrativa (López Coira, 1984). El objetivo, al ser diferente, exige un tratamiento distintivo para el análisis contextual.

de Arousa (publicados en el mismo año) «*atendendo o contenido, asegún tamén o tiñan feito os devanditos, inda que sin seguilos inteiramente por parecernos escesivos o número de términos de clasificación*» [Bouza Brey, 1982: 40 (e.o. 1931)]. No obstante, y en absoluto ajeno al espíritu y objetivos perseguidos por la generación Nos, Bouza insiste en el mismo escrito haber seguido las «*indicazóns sempre maestras de Risco*», refiriéndose al conocido *Ensaio de un programa pra o estudo la literatura popular galega* (Risco, 1928). Sin embargo, pese a que en el primer trabajo mencione que «*cada rexión xeográfica tén en Galicia as súas cántigas especiáis, especialización que depende da variedade de costumes, de cultivos e traballos; da proximidade de núcleos urbans, de santuarios sonados ou doutras devozóns...*» (1982:38), es decir, tomando en cuenta las variantes intraculturales de Galicia, procedió a clasificar el Corpus recogido en las riberas del río Tea con los mismos apartados que utilizó Pérez Ballesteros en su cancionero, publicado cuarenta y seis años antes .

Efectivamente, tomando en cuenta la totalidad de las secciones propuestas por Pérez Ballesteros, Bouza Brey, en el *Cancioneiro das Ribeiras do Tea*, utiliza 20 apartados clasificatorios de los cuales 18 son una réplica de los empleados por Pérez Ballesteros; en las *Cántigas populares de Arousa*, dieciséis de los 22 apartados reproducen parte de la clasificación de este mismo recopilador. De aquellas secciones no coincidentes cabe reseñar algunas de significativa importancia, tales como la de Costumes, Morte y Devozóns, es decir, aquellos que sugieren un conjunto de complejas conductas y creencias culturales, sobre las que Risco llamó la atención no sólo en su *Ensaio*, sino en la mayor parte de su trabajo etnográfico. Culto a los antepasados y fidelidad a la renovada cosmovisión de la cultura propuesta por los miembros del Seminario de Estudios Galegos y de la Xeneración Nós, desde Murguía y Valladares hasta Lorenzo y Castelao⁸. Si unos manifestaban una visión lineal y uniforme de la historia, negándose a reconocer hechos que no pudieran ser explicados por los presupuestos evolucionistas y positivistas, los otros mantenían que todo lo que existe viene de algo anterior siguiendo un ritmo determinado; sin creer en el determinismo geográfico y ecológico de manera absoluta, le dan gran importancia y hablan de los círculos culturales y de las supervivencias (Mandianes, 1992: 59-62).

En cualquiera de los casos una cierta comunalidad de ideas unía a estas dos corrientes de la etnología gallega: el «amor a la Patria Galega». Esta idea central, tantas veces invocada por evolucionistas y difusionistas galaicos, promotora de numerosos estudios y escritos —muchos de ellos asociados a una ideología política—, nunca puso en cuestión la veracidad de los procedimientos

⁸Entre los recopiladores y folkloristas que Bouza utilizó como fuentes de documentación, figuran nombres como los de Murguía, Milá y Fontanals, Machado y Alvarez, Valladares, Artaza, Casares, Fernández Alonso, por supuesto Ballesteros y Saco y Arce, Cuevillas, Lorenzo, Risco, Ben-Cho-Sey, Noriega Varela, Leiras Pulpeiro, y otros muchos. (Ver Bouza Brey, 1984: 75-76).

metodológicos seguidos por los folkloristas pioneros, arrastrando en el transcurso de las décadas toda una serie de errores conceptuales en la clasificación del folklore de tradición oral. Fruto de esta acumulación de ideas preestablecidas e incuestionadas es la carencia de trabajos científicos que hayan mostrado tanto las estructuras formales como de contenido, es decir, contextuales, de la tradición oral gallega.

Otros autores más actuales como Cabanillas (1976) o Xaquín Lorenzo (1973) han tratado la tradición oral desde puntos de vista más contextuales, pero tampoco explicitaron la estrecha relación de la narrativa con el contexto en el que ésta se produce. Aunque marcaron otras directrices, en ningún caso realizaron un estudio concienzudo sobre las estructuras de la narrativa, limitándose a ser recolectores de Corpus narrativos. Así, por ejemplo, el glosario de una serie de ocupaciones laborales —agrícolas, oficios, etc.— sirvieron de cajón de sastre para incluir las coplas procedentes de diversos contextos.

Trabajos más recientes como los de Schubart y Santamarina (1983; 1984), Rielo Carballo (1980) o Rico Vereá (1989) denotan una meticulosa metodología de recolección y clasificación musical del folklore oral mucho más acorde con la realidad estudiada, pues parten de los contextos en los que las cántigas se manifiestan para su posterior ubicación dentro del Corpus. Sin embargo, estos autores son conscientes de que la utilización de textos tradicionales ha perdido la función social que los sustentaban, es decir, la transformación social y tecnológica de la sociedad rural ha dejado atrás todos aquellos contextos tradicionales en los que se transmitían los mensajes orales, y quizá por ello han mantenido clasificaciones que reproducen las situaciones en las que se cantaban las coplas.

Si la tradición oral ha perdido en gran medida su función social a falta de contextos culturales que le sirvan de anclaje, si la sociedad tradicional sustenta hoy valores más universalistas derivados de la inevitable y constante exposición a los medios de comunicación social, amén de muchos otros factores como el despoblamiento de las zonas rurales, la emigración a los centros urbanos, etc, ¿cuál es el sentido de preocuparse por la tradición oral? ¿es posible —como apunta el Profesor Velasco (1988:28)— «*que el Folklore llegue a ser realmente un conjunto de ideas, costumbres y rituales fosilizados, si son antes registrados y según los métodos de fosilización de la sociedad industrial, es decir, las grabaciones impresas, fotografiadas, filmadas, magnetofónicas, magnetoscópicas o computerizadas*»?.

Quizá estas preguntas no tengan aún una respuesta satisfactoria y haya que plantearse problemas de otra índole, como por ejemplo la importación de otros elementos culturales, propiciada por el retorno vacacional de los emigrados a las grandes ciudades, o la permanencia o reproducción de las formas organizativas de los contextos rituales. Como antropólogo, no considero tan importante que los pasodobles o las muiñeiras compartan el mismo espacio y tiempo festivos

con las rumbas o el rock and roll. Lo relevante es que las comunidades tradicionales siguen construyendo su identidad a la luz de las nuevas tendencias generacionales. Las formas, en este caso, no alteran, esencialmente, el significado social de los contextos.

Sin embargo, aún quedan cosas importantes por realizar en relación a la tradición oral gallega. Y no sólo me refiero a la necesaria labor de seguir recogiendo materiales orales rastreando los rincones de Galicia, sino también a tareas de recodificación, reclasificación, análisis e interpretación de las estructuras internas de la narrativa tradicional. Me temo que, de no hacerlo, seguiremos sosteniendo imágenes imprecisas, por no decir inadecuadas, sobre un mundo rural que cada vez es más diferente pero que aún permanece vinculado a las tradiciones... a un modo de concebir el mundo. Y, si acaso, algo más importante: continuaremos sin desvelar los secretos que aún guarda en su interior la riquísima tradición oral gallega.

Creo que es este foro el lugar más adecuado para proponer tareas concretas, y la institución convocante de este simpósium, O Consello da Cultura Galega, la más idónea para recoger sugerencias que propicien la elaboración de proyectos de investigación en la línea que se ha expuesto, así como en otras muchas que no han tenido cabida en el marco de mi exposición. ¿Qué les parecería a Uds. la creación de un concurso sobre la tradición oral gallega, en cuyas bases se integraran supuestos metodológicos orientados a objetivos concretos, como, por ejemplo, la reconstrucción del sistema de valores de la cultura tradicional a través del estudio de la narrativa oral?

Permítame que termine con el argumento de uno de mis informantes y que sintetiza, desafortunadamente, el estado de descomposición en el que se encuentra la sociedad rural: «*Sin mozos, acabaránse as festas, e non quererá Ud. que bailemos os vellos solos ¿non?*». Invirtamos, entonces, en las nuevas generaciones de investigadores, pues estoy convencido de que muchos de los aquí presentes piensan, como yo mismo, que el futuro de las disciplinas no se encuentra en los que intervenimos en los congresos o reuniones científicas, sino en aquéllos que todavía no han tenido oportunidad de hacerlo.

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO MONTERO, X. (1979): «Antonio Machado y Alvarez (Demófilo) e a cultura popular galega». *Revista Senara*. Vigo, Vol.1, pp. 127-150.
- BAUMAN, R. (1975): «Verbal Art as Performance». *American Anthropologist*, 77: 290-311
- BOUZA BREY, F. (1931a): Folklore de San Andrés de Somoza, concello da Estrada, en terras de Tabeirós. *Revista Nós*, nº 93: 161-165.

- BOUZA BREY, F. (1931b): Literatura popular da parroquia de Paradela, concello da Estrada, na terra da Ulla. Revista *Nós*, números 90: 106-108 y 97: 19-20.
- BOUZA BREY, F. (1982 e.o 1931): Cancionero das ribeiras do Tea. *Etnografía y folklore de Galicia (2)*. Edicións Xerais: Vigo, pp. 37-71. También *Cántigas populares da Arousa*. Ibid. pp. 73-128
- BUXO, M.J. (1978): *Antropología de la mujer*. Promoción Cultural, S.A.: Barcelona.
- CABANILLAS, R. (1976): *Cantigueiro popular galego*. Galaxia: Vigo.
- CANTON, M. (1992): Palabras para la dependencia. Igualdad para los sueños. En P. SANCHIZ et al.: *Mujer andaluza ¿la caída de un mito?*. Muñoz Moya y Montraveta editores: Granada, pp. 48-92.
- COLBY, B. N. (1966): Cultural patterns in Narrative. *Science*, 151, pp. 793-798.
- COTARELO VALEDOR, A. (1984, e.o 1930, 1931): *Cancioneiro da agulla*. Galaxia: Vigo. Fue publicado inicialmente en la Revista *Nós*, números 82, 84 y 85.
- COUCEIRO FREIJOMIL, A. (1953): Pérez Ballesteros, José. *Diccionario Bio-bibliográfico de escritores*. Vol. III. pp. 77-79
- DE LAS CASAS, A. (1931 y ss.): Pra un canzoneiro de Noia. Revista *Nós*, números 94: 192-193; 95: 215-217; 100: 70-71; 105: 174-176.
- EQUIPO A.P. (1975) *O clero na literatura popular galega*. Akal: Madrid.
- FABEIRO GOMEZ, M. (1958): Cancionero de Muros (I). *CEGALL*, tomo XIII, nº 39, pp. 95-132. Santiago de Compostela
- FABEIRO GOMEZ, M. (1969): Cancionero de Muros (II y III). *BRAGALL*, Números 345-360, pp. 30-66. Coruña.
- FERNANDEZ, J.W. (1974): The mission of metaphor in expressive culture. *Current Anthropology*, 15: 119-145.
- FERNANDEZ OXEA, X.R. (1982): «Santa Marta de Moreiras». *CEGALL*, nº 41, Edicións do Castro, Coruña, 1982. Primeramente fue publicado en Edicións Castrelos, Vigo, 1968.
- FORNEIRO BARANDELA, I. (1932): Cantigas populares de Cedeira. Revista *Nos*, nº 108: 228-229.
- FRAY MARTIN SARMIENTO: (1942): *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*. Emecé, Col. Hórreo: Buenos Aires. Citado en Alonso Montero (1979:143). (El texto del Padre Sarmiento, escrito en 1745, se editó póstumamente en 1775).
- LANZA, F. (1933): Falan os de Ribadeo. Notas folklóricas e leisico-gráficas recollidas n-ista vila. Revista *Nos*, números 114: 147-154; 116: 169-172.
- LISON, C. (1977): *Antropología cultural de Galicia*. Madrid Siglo XXI, (3ª edición), pp. 217-224.

- LOPEZ-COIRA, M.M. (1979): *Análisis de contenidos sexuales en el folklore popular gallego*. Memoria de licenciatura, Universidad Complutense de Madrid, pp. 113 y ss. (inédita).
- LOPEZ-COIRA, M.M. (1984): Folklore de tradición oral: necesidade dun enfoque diferente. En *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*, Cuadernos do Seminario de Sargadelos, Ediciós do Castro: A Coruña, pp. 159-166.
- LOPEZ CUEVILLAS, F.; Lorenzo, X. (1930): *A Vila de Calvos de Randín. Seminario de Estudos Galegos*, Pontevedra.
- LORENZO FERNANDEZ, X. (1932a) A muller no cancioeiro galego. *Revista Nós*, números 98: 26-30; 99: 43-48; 100: 66-69.
- LORENZO FERNANDEZ, X. (1932b): Do cancioeiro de Borneiro (Cabana). *Revista Nós*, nº 108: 229-230
- LORENZO FERNANDEZ, X. (1973): *Cantigueiro popular da Limia Baixa*. Fundación Penzol. Galaxia: Vigo
- MACHADO Y ALVAREZ, A. (1880): «De la poesía popular gallega.» *Ilustración Gallega y Asturiana*, tomo II, pp. 57, 69 y 157-158.
- MACHADO Y ALVAREZ, A. (1884): «La sexualidad en las coplas populares.» *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE)*, 1884. Tomo VIII, Nº 184, pp. 302-304, y Nº 189, pp. 332-333.
- MILA Y FONTANALS, M. (1877): «De la poesía popular gallega.» *Revista Romania*, tomo VI, pp. 47-75.
- PARDO BAZAN, E (1984, e.o. 1888): «La poesía regional gallega». En E. PARDO BAZAN: *De mi tierra*. Edicións Xerais de Galicia: Vigo.
- PEDREIRA, L. (1894) *El regionalismo en Galicia*. Madrid.
- PEREZ BALLESTEROS, J. (1885): *Cancionero popular gallego y en particular de la provincia de la Coruña*. Librería de Fernando Fé: Madrid. Vol. I. Reeditado en 1979 por Akal editor (edición facsímil del tomo VII de el Folk-lore Español dirigido por Antonio Machado y Alvarez).
- PEREZ BALLESTEROS, J. (1886): *Cancionero popular gallego y en particular de la provincia de la Coruña*. Librería de Fernando Fé: Madrid. Vols. II y III. Reeditado en 1979 por Akal editor (edición facsímil de los tomos IX y XI de el Folk-lore Español dirigido por Antonio Machado y Alvarez).
- RISCO, V. (1928): «Ensaio de un programa pra o estudo da literatura popular galega». *Revista Nós* nº 56, pp. 143-149.
- RISCO, V. (1935): Folklore de Coaledro (Ourense). *Revista Nós*, nº 137: 108-112.
- ROBINSON, L. (1986): «Dwelling in Decencies: Radical Criticism and the feminist Perspective». En L. ROBINSON: *Sex, Class, and Culture*. Methuen & Co.: Londres.
- RODRIGUEZ MARIN, F. (1948): *Cantos populares españoles*. Ed Bajel, Buenos Aires. Primera edición española: 1882-1883, Sevilla.

- RODRIGUEZ MOURELO, B. (1990): «Mujer y Literatura: la mirada interior». En VV.AA.: *En el sentido de la vida: La ciudad que habitan las mujeres*. Comisión V Centenario de la Ciudad de Alicante e Institut Valenciá de la Dona, Alicante.
- SCHUBARTH, D. ; SANTAMARINA, A. (1983): *Cántigas populares*. Galaxia, Vigo.
- SHOWALTER, E. (1986): *The New Feminist Criticism*. Virago Press, Londres.
- SUAREZ, A. (1982): *A regueifa*. Castrelos: Vigo.
- THUREN, B.M. (1988): *Left Hand Left Behind: The Changing Gender System of a Barrio in Valencia, Spain*. Estocolmo: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- VALLE, T. del, et al. (1985): *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- VALLE, T. del (1989): «El momento actual en la antropología de la mujer: Modelos y paradigmas. Es sexo se hereda, se cambia y el género se construye». En V. MAQUIEIRA (ed.): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- VELASCO, H. (1981): «Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales». *RDTP*, tomo XXXVI, pp. 85-106.
- VELASCO, H. (1988): «El evolucionismo y la evolución del folklore». *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, nº 2, pp. 13-32.

ESTRUCTURAS SOCIALES Y MANIFESTACIONES
RELIGIOSAS EN LOS RAMOS CANTADOS
EN LA PROVINCIA DE LEÓN

José Luís Alonso Ponga
Univ. de Valladolid.

Ni que decir tiene, que es para mí un honor poder participar en estas jornadas en honor al polifacético y prolífico investigador gallego D. Fermín Bouza Brey, que sentó escuela y nos legó una serie de directrices de estudio sobre el folklore y la etnografía gallegas fácilmente extrapolables a otras Comunidades Autónomas. Y lo voy a hacer con un tema que no está muy alejado de los estudios que sobre la literatura popular recopiló el insigne escritor¹.

Una de las costumbres mas extendidas por la provincia de León, aunque no por ello homogénea, es el «cantar del ramo». En mi caso, no es la primera vez que trato este tema², pero sin embargo, soy consciente de que la riqueza de matices y la variedad de rituales que el mismo presenta, permite retomarlo una y otra vez, enriqueciéndolo siempre con nuevas investigaciones.

La tradición de cantar los ramos, no es ni propia ni privativa de tierras leonesas. La encontramos bien arraigada en las provincias limítrofes, tanto de Castilla y León como de Galicia o Asturias, y según Fernandez Oxea «ha debido ser corriente en la Península y gran parte de Europa»³.

El intentar estudiar esta tradición en la Provincia de León, tiene como finalidad acotar el campo, en orden a profundizar más en su estudio. A ello nos va a ayudar el hecho de tener varios ejemplares publicados⁴, y otros muchos recogidos en trabajo de campo que permanecen aún inéditos.

¹ Para este trabajo hemos utilizado la edición de las obras completas BOUZA BREY F. *Etnografía y Folklore de Galicia* (2 vols). Edición preparada por J.L. BOUZA ALVAREZ Edicións Xerais de Galicia S.A. Vigo 1982.

² ALONSO PONGA J.L. *Religiosidad popular navideña en Castilla y León: Manifestaciones de carácter dramático*. Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León, Salamanca 1986.

³ FERNANDEZ OXEA J.R., «Los ramos procesionales y de mayordomos» *R.D.T.P.*, t.XVII, Cuad. 1º y 2º Madrid 1961.

⁴ Ejemplares publicados pueden verse en: ALONSO PONGA J.L. «Los ramos de Alcuetas: manifestaciones religiosas populares en la Comarca de Los Oteros» *Revista de Folklore* Valladolid 1981, nº 11, p. 27 y ss. CASADO LOBATO M. C., «El ramo de Nochebuena en Tierras leonesas» *León*. Revista de la Casa de León en Madrid, Otoño-invierno 1080, p. 5 y ss. ARAGON Y ESCARCENA J., *Entre Brumas. Novela sobre la vida y costumbre de la Cebrera Baja* Astorga 1921. p. 57 y ss. transcribe un ramo en dialecto Cabreirés. GONZALEZ LARGO, F.-GONZALEZ ALARCÓN Mª T. *Escenas costumbristas de la montaña leonesa*. Madrid 1983. p. 117 y ss.

Como última advertencia, en esta introducción, quiero señalar que las tipologías que establecí en otra ocasión para los ramos navideños (que son una parte de los religiosos)⁵ sigue, a mi juicio vigente, aun cuando se pueda completar con nuevos matices.

DEFINICIÓN:

Cuando en la Provincia de León se habla de cantar el ramo, se está aludiendo inequívocamente a la ofrenda de una rama verde o un armazón de madera cargado de rosquillas, frutas y velas, adornado con cintas de colores, encajes, puntillas etc que se acompaña de unas estrofas alusivas al don que se entrega, al motivo que lo ha originado, y a los sujetos que lo costean.

Tiene por lo tanto dos componentes esenciales: El «material» formado por el soporte con sus adornos, y el literario configurado por las estrofas que se cantan o recitan.

En líneas generales se puede hablar de dos tipos: unos que denominaremos «profanos» (aunque se ofrezcan a personas relacionadas con lo sagrado) para distinguirlos de los segundos: «los religiosos».

RAMOS PROFANOS:

También se podrían llamar personales porque el destinatario, en su caso, es una persona a quien se quiere distinguir en ocasiones memorables. Se cantan cuando llega a la localidad alguna autoridad eclesiástica (visitas del señor obispo, toma de posesión o despedida de un nuevo sacerdote), y principalmente en las misas nuevas.

Como excepción tenemos los ramos de bodas con que se obsequiaba en la Maragatería a los recién casados a la salida de la iglesia. A ellos alude Alonso Garrote cuando al definir dicha palabra señala: «*Armazón de listones de madera*

FERNANDEZ MARCOS V. «Costumbres y tradiciones en Pedrosa del Rey (León)» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* T. XXXVIII, Madrid 1983. p. 271 y ss. FERNANDEZ MARCOS V. «Portilla de la Reina» *Tierras de León* nº 49. Año XXII segunda época. Diciembre 1982. p. 35 y ss. FUENTE FERNANDEZ Fco. Javier «El ramo de Nochebuena (versión recogida en Siero de la Reina, zona noroeste de León)» *Revista de Folklore* nº 61. T. 6. Valladolid 1983. p. 149 y ss. LOZANO PRIETO V. *Autos sacramentales y folklore religioso de León*. León 1985. p. 35 y ss. RODRIGUEZ F. «Ofrenda del "ramo" en Noceda» *Revista de Folklore* T. 1º (Cuad. 7º) Valladolid 1981. p. 31 y ss. ALONSO PONGA J. L. DIEGUEZ AYERBE A. «El Bierzo». *Etnografía y Folklore de las Comarcas leonesas*, Santiago García Ed. León 1984. p. 203 y ss. GUSTAVO LOPEZ D. «Costrumbres y tradiciones de Omaña» *OMANA. Boletín de la Asociación Cultural Omaña* nº 1 Enero-Febrero de 1987, p. 7. MARTIN MARTINEZ M. *Vocabulario, Costumbres y Paisajes agrarios en la Ribera del Orbigo. (Estébanes de la Calzada)* León 1985. p. 104.

⁵ ALONSO PONGA J. L. *Religiosidad popular navideña...* p. 39 y ss.

adornado con flores, ramaje, pañuelos de seda y rosquillas atados con cintas de colores, sustentado el todo por una vara larga para llevarlo izado a manera de estandarte en las bodas y fiestas de Maragatería y ofertorios de tierra de Astorga»⁶.

En el caso de los ramos cantados al señor Obispo o al sacerdote que llega o se despide de la parroquia, participa el pueblo entero pagando a escote la ofrenda. Es el punto culminante de una fiesta con marcado acento comunitario. La visita de la primera autoridad eclesiástica a una parroquia se festeja solemnemente. Es un privilegio que se repite muy de tarde en tarde. A lo excepcional del evento se responde con otra manifestación de excepción, ofreciendo un ramo cantado, cuyos frutos (rosquillas), son regalos especialmente significativos para los parroquianos.

No faltan tampoco ejemplares compuestos para agradecer al sacerdote sus desvelos en pro del pueblo que preside. Son estrofas sencillas que rezuman cariño y admiración, como este de Andaraso:

Este nuestro señor cura
ojála viva cien años
que toca bien las campanas
y da buenos aguinaldos

Este nuestro señor cura
cuando sale revestido
parece un angel del cielo
adorando a Jesucristo.

Este nuestro señor cura
Dios le dé salud y vida
para guiar nuestra almas
a la salvación divina.

Este nuestro señor cura
cuando asoma al Afanal
parece que sale el sol
y la aurora boreal.

Este nuestro señor cura
tiene la sotana rota
se le rompió en una zarza
por correr tras una moza.

⁶ ALONSO GARROTE S. *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga*. Madrid C.S.I.C 1947. 2ª Ed. p. 303.

Este nuestro señor cura
no debe entristecerse
porque entre los compañeros
es el que más resplandece.

Adios, nuestro señor cura
y toda la vecindad,
les deseamos que pasen
un buen día de navidad⁷.

Es un ramo laudatorio, de reconocimiento a una persona concreta, con estrofas de marcado acento local, en las que se intercalan otras rescatadas de la tradición oral. Aunque el ramo, como se ve por la última estrofa, se canta en navidad, no forma parte de los llamados «ramos navideños» que definiremos más adelante.

Distinto significado tiene el ofrecido al neocantamisano. Para comprender su valor, hay que tener en cuenta el contexto de la acción: La víspera del cantamisa sale toda la gente a esperarle a la entrada del pueblo para acompañarle, bajo arcos de frondosa vegetación, por calles engalanadas, hasta la iglesia. A esta recepción pública, corresponde el nuevo sacerdote con unas palabras de agradecimiento. A continuación, ya en la puerta de su casa, se canta el ramo. En este momento el protagonismo del pueblo como unidad se oscurece y emerge el de un grupo concreto: los mozos y las mozas de su quinta. Ellos que han costeado las rosquillas que lo adornan son los encargados del ofrecimiento. En sus estrofas se le da la bienvenida y se hace pública la alegría del pueblo que tiene la dicha de tener un nuevo ministro de Dios. El ramo encabeza, al día siguiente, el cortejo que forman la juventud con los padres y padrinos para acompañarle desde su casa a la iglesia, pero no se mete dentro, sino que queda expuesto a la puerta. No es un objeto sagrado y por lo tanto no puede traspasar ciertos límites.

El recibimiento y agasajo que se hace al joven presbítero no se le dispensa por el mero hecho de haber concluido satisfactoriamente sus estudios, sino por su sacerdocio. Hay otros miembros del grupo que han cursado diversas carreras y, por supuesto, tienen el respeto y la admiración de sus paisanos, pero no se les manifiesta ningún reconocimiento público. Lo que ellos han conseguido es cuestión personal, pertenece al ámbito privado, su familia les ha hecho a ellos y ellos corresponderán como lo crean conveniente.

Sin embargo en el caso del sacerdocio es distinto, también la familia ha costeado la carrera, aun a sabiendas de que su hijo, por lo peculiar de esta vocación universal, vivirá para los demás. Si la adquisición de una titulación

⁷ Recogido en Andarraso Ayto de Riello por José María Hidalgo en 1989. *Omaña* Boletín de la Asociación Cultural Omaña, nº 9. Agosto 1991. p. 5.

superior cualquiera acaba por remarcar, más si cabe, las clases sociales a las que uno pertenece y que son motivos de tensiones latentes o manifiestas dentro de la pequeña colectividad, el sacerdocio no participa de estos parámetros. No se puede negar que tradicionalmente los padres de un sacerdote del clero secular encontraban una cierta seguridad en su ancianidad, porque acaban sus días con el hijo, pero no es esto lo codicado por los otros vecinos, ellos envidian el hecho de haber logrado un sueño acariciado por muchas madres, la de tener un hijo dedicado a un alto ministerio. Algo que está muy en consonancia con la escala de valores profundamente religiosos de la sociedad tradicional⁸.

La fiesta comunitaria que se establece alrededor del cantamisa, cobra sentido porque el pueblo vive un contexto de religiosidad compartida, el estatus religioso universal de uno de sus miembros, un estatus que se acepta como la cúspide de una jerarquía de valores.

Se vive la sensación de que ha sido la parroquia quien ha entregado un hijo al sacerdocio para el bien de los otros. En cualquier caso el sentimiento que embarga entonces al pueblo es precisamente el de tener entre ellos a un nuevo religioso, alguien que podrá estar más cerca de Dios, un intermediario pero del propio pueblo, esto se explicita en las letras de las canciones:

En el pueblo de Alcuetas
reina hoy gran alegría
porque un hijo de este pueblo
canta su primera misa.
Le suplicamos leren
no nos olvide
cuando alejado leren
al Señor mire
al Señor mire leren
y así recuerde
que esta parroquia leren
le querrá siempre⁹

Hay además otra diferencia entre el nuevo sacerdote y el que ha hecho una carrera normal. El muchacho que salió de allí niño, vuelve ahora, como un joven,

⁸ No es mi intención minimizar la importancia que tenía en la sociedad tradicional campesina, el salir a estudiar al seminario, casi como único sitio asequible para cursar estudios fuera del pueblo, pero este no es el objeto del presente estudio que debería ser abordado en otro de mas profundidad.

⁹ Tanto la letra como la música en este caso de una tonada de la ribera del Torio, y el estribillo de la jota de Boñar, provienen de la montaña y llega a la Tierra Llana a través de intermediarios que se conocen en León. Esto no constituye problema, se busca dar realce al acto y para ello se echa mano de aquello que pueda ser útil. Por otra parte los cantamisas no son tan habituales como para que haya una tradición peculiar de un pueblo o incluso de una comarca. Las letras que se dan aquí pertenecen a un ramo cantado el año 1959 y repetido en 1962 en sendos canamisas.

con otra dignidad. Dignidad que no se contempla en las escalas de cambio de grupo por las que pasan los demás muchachos.

Todos los otros mozos han pasado de forma pública el umbral de la niñez a la mocedad, los ritos de paso de entrada a mozos), sin embargo hay un miembro de la comunidad que se sale fuera de lo común, por eso debe ser admitido dentro de ella de forma diferente, resaltando su carácter sacerdotal y por lo tanto superior, pero al mismo tiempo ubicado dentro de una «quinta» que es la que ahora le acoge. El marco referencial de las escalas del pueblo, son los mozos y mozas de su año. Por ello son los protagonistas, los encargados de organizar la diversión comunitaria y compartida que conllevan todos los ritos públicos de paso.

RAMOS RELIGIOSOS:

Sin embargo, la denominación mas típica de «ramos cantados» son los ofrecidos a alguna advocación parroquial con fines devocionales, laudatorios, de exaltación, o de petición de favores. Es aquí, sin duda alguna, donde aparece la gama mas amplia de significados.

Dentro de ellos caba distinguir:

1.- Los navideños que se cantan en la misa del gallo o el día de Navidad. La parte central relata pasajes del nacimiento. En ellos hay invariablemente una serie de estrofas jocosas comentando los casos mas curiosos ocurridos en el año. Al estar dentro del ciclo navideño su estudio no se puede desligar de otras manifestaciones dramáticas, ni de ciertos aspectos carnavalescos, propios del ciclo de invierno¹⁰. Los mas llamativos y complejos son los del El Bierzo¹¹.

2.- Los de patronos. Se cantan el día de la fiesta principal. El texto desarrolla ampliamente las virtudes que el santo practicó durante su vida mortal, las gracias especiales con que distingue repetidamente a sus devotos. A través de estos ramos se pretende reforzar la admiración hacia el patrono que actua como símbolo sagrado del pueblo, punto de referencia de la vida religiosa comunitaria.

3.- Los de acción de gracias. Compuestos para agradecer a una imagen algún favor recibido. Las letras varían porque tienen que contar el milagro realizado. Son una especie de exvoto literario que cuenta detalladamente el prodigio obrado en una persona o en el pueblo entero por intercesión del protector a quien se venera. Es el hacer público un reconocimiento privado.

4.- Los de petición de favores: son los mas ricos en matices. Tienen una incipiente estructura de carácter dramático, porque la petición de la gracia se hace en rituales definidos que cuentan viven y dramatizan lo que se quiere

¹⁰ CARO BAROJA J. *El Carnaval: (Análisis histórico cultural)*. Madrid. Taurus 1979 ps.

¹¹ Una descripción amplia y detallada de estos ramos se puede ver en GARCIA REY V. *Vocabulario del Bierzo*. Ed. facsimil, Nebrija 1979 p. 134-135.

conseguir. Al ser una manifestación pública, les paga el pueblo entero: en la actualidad, se siguen cantando los de petición de agua, (ramos de sequía); sin embargo en trabajo de campo se recogen abundantes muestras de ejemplares que piden el cese de desgracias públicas: (guerras o peste en personas y animales).

Sin embargo, cada uno de los tipos señalados tienen gran cantidad de variantes, pero su estudio nos llevaría a una casuística de particularismos de la cual queremos apartarnos en esta ocasión.

Apotheosis religiosa y festiva. El cantar el «ramo» es una expresión, si cabe la más sublime que se puede ofrecer a quien de verdad se desea agasajar, o por el contrario el medio más poderoso a través del cual se quieren conseguir los favores de alguna devoción relevante.

No a todo el mundo se le canta el ramo, sino a aquel a quien se tiene especial consideración (misacantano, sacerdote, obispo etc); no a todos los santos se les dedica un ramo laudatorio, sino solo al patrono o patrona de reconocida ascendencia en el pueblo.

El ramo religioso en su vertiente de petición de favores es la culminación de una serie de prácticas piadosas. Para ello se sigue una auténtica gradación: en caso de una calamidad que afecte a todos, se hacen plegarias específicas en actos públicos (se reza en el Rosario o en la Misa), si no cesa, se pasa a otros más específicos. Se hacen rogativas. Sin ni aún esto surte efecto, se recurre a algo que en la mentalidad del pueblo no puede fallar: cantar el ramo. Así, esta acción se convierte en la expresión comunitaria más importante. El pueblo obligado por un problema general reacciona como un grupo fuertemente cohesionado.

Esta magnificencia opera en los otros. Así por ejemplo, los de Navidad adquieren un carácter lúdico-festivo-religioso y coadyuvan a realzar la solemnidad de la Misa de Nochebuena, o la del día 25.

Por otra parte el ramo no es algo anodino, tiene una connotación festiva. En algunos, caso de los navideños, entre sus relatos se cuentan los dichos, pequeña crónica satírica de las acciones más llamativas ocurridas durante el año, pero además este acto litúrgico se remata con bailes y juergas en la plaza. Incluso en el caso de los ramos de petición de favores, en los que se crea conscientemente un clima de tragedia durante la ofrenda, la seriedad del acto religioso daba paso al ambiente de diversión. Lo extraordinario del suceso, el marco comunitario que se establece sirve de pretexto para una auténtica fiesta. Al finalizar la ofrenda religiosa sigue la diversión profana. Se pasa de las vivencias comunitarias, del rito dentro del templo, a la unión lúdica en la plaza. De forma que operan con el mismo motivo dos coordenadas que tienen la misma finalidad, la unión y armonización del vecindario: la religiosa que hermana en la iglesia alrededor del símbolo sagrado y de una advocación, y la profana que vincula a través de la diversión colectiva.

El baile de pandereta, acompañado de estrofas populares que cantan las mujeres mas ancianas sirve de remate a la jornada¹².

UNA COMPOSICIÓN DE LITERATURA POPULAR:

El versificador parte de una estructura previa que pasa por tradición oral de unos a otros. Un molde sobre el que vierte sus conocimientos, mezclando poesías populares, composiciones cultas, retazos de su inventiva personal, hasta conseguir un texto adecuado para cada ocasión. Por ello cada ramo es a la vez diferente pero deudor de los anteriores; el texto íntegro se repite en muy contadas ocasiones.

La métrica es variada, y su variabilidad depende fundamentalmente de:

a.- Los fragmentos de poesías que elige: unas veces son composiciones cultas (romances principalmente, o versos de autores conocidos), otras proceden de ramos anteriores.

b.- La música que decida poner a sus rimas. Como no son personas capaces de crear melodías nuevas, se nutren de un amplio repertorio elegido entre canciones de moda, tonadas tradicionales o motetes religiosos.

Con esta base, el autor hace su propia composición. Así pues abundan las deformaciones conscientes de un texto conocido que el versificador presenta como original, siguiendo las pautas que ya señaló Vansina para la tradición oral¹³.

Si quisiéramos pergeñar una composición tipo, en un intento claramente reduccionista, deberíamos señalar como partes del ramo las siguiente:

a.- Una pequeña introducción en la que las cantoras intentan congraciarse con el público, con estrofas de salutación y de petición de permiso.

b.- Le sigue un núcleo central más o menos largo donde se desarrolla la temática peculiar de cada obra.

c.- Ofertorio. En él hay versos alusivos a la parte material del mismo, adornos, frutas, velas cintas etc, y otras dedicadas a la Virgen o Santo a quien se hace la donación.

d.- Petición de disculpas al público por las faltas cometidas y estrofas de despedida en las que se pide salud para renovar el rito en otra ocasión.

Como cualquier expresión popular tiene una marcada versatilidad acomodándose a las necesidades de la función. El poeta sabe el contexto social, religioso, espacial, etc en el que se va a cantar, y a él adapta su composición. Cuando se trata de ramos que comienzan en el atrio de la iglesia, son imprescindibles las fórmulas de cortesía, de permiso de entrada etc. Si se cantan inte-

¹² Así se puede ver en lugares como Alcuetas, ALONSO PONGA J.L. «Los ramos de Alcuetas...» p. 32 y ss. o Noceda del Bierzo. RODRIGUEZ F. «Ofrenda del ramo en Noceda...» p. 31 y ss.

¹³ VANSINA Jan, *La tradición oral*. Ed., Labor. Barna 1968. p. 93.

grados en otra función —por ejemplo en la misa—, se prescinde de esta parte. En esta línea, son importantes los cantados en romerías o en novenas colectivas de varios pueblos colindantes. Se cantan como colofón de una procesión o novena. Al formar parte de un acto mas amplio se prescinde de la primera parte, que se sustituye por estrofas alusivas al pueblo cantor, que tiende a recalcar su identidad frente a los vecinos presentes y orantes en el mismo marco.

Otras veces, caso de ramos de Alcuetas¹⁴ o de otros de navidad de Zamora¹⁵ el que lleva el ramo o alguien que se convierte en embajador, entra a pedir permiso a las autoridades, recitando unas estrofas que hacen las veces de pequeño introito que recuerda los de las obras teatrales clásicas.

Buenas tardes nos de Dios
a todos en compañía
me alegro de verles a todos
tan buenos en este día.

A este portal llegamos
con gran gusto y alegría
y yo con mucho placer
aunque no lo merecía.

Para entrar en este templo
o sea la Iglesia Santa
al Señor Cura pedimos
que nos de libre la entrada

Adelante compañeras
permiso ya le tenemos
del Señor Cura y justicia
para acercarnos al templo

Entrad con buen corazón
y con buenos sentimientos
a dar gracias a Jesús
en nombre de todo el pueblo

Entrad, entrad compañeras
segunda vez lo repito
que el tiempo se va acabando
por lo tanto me retiro¹⁶

¹⁴ Cfr. ALONSO PONGA J.L. «Los ramos de Alcuetas..» p. 31.

¹⁵ Ibid. *Religiosidad Popular navideña...* p. 59 y ss.

¹⁶ Ibid. «Los ramos de Alcuetas...» p. 32.

Difícil se hace, sin embargo, encontrar el origen de estas composiciones en los introitos y las loas¹⁷ según la acepción clásica de F. Rico, quien las define como «pintorescos monólogos totalmente ajenos a la comedia, los cómicos o el lugar de la representación que seguían a la obertura musical e intentaban lograr el silencio de un público cerril...»¹⁸. Lejos están también de otras representaciones populares de carácter religioso y festivo al mismo tiempo, con gran arraigo en la Comarca de la Sierra de Francia¹⁹.

Más fácil es ver la relación con otros textos populares cantados como las marzas, Los reyes, los mayos etc...

El autor de nuestras obras podría corresponder a lo que ya el Marqués de Santillana denominaba poetas ínfimos, o sea, «aquellos que sin ningún orden, regla ni cuenta hacen romances e cantares de que las gentes de baja e servil condición se alegran»²⁰. Bien entendido que el concepto ínfimo no tiene sentido peyorativo, al menos desde el punto de vista social, por cuanto estos poetas cumplen una misión muy importante como dinamizadores de la vida no sólo cultural y de diversión, sino, como estamos viendo en este caso, religiosa. Son en definitiva, aquellos que por unas cualidades innatas especiales tienen la capacidad de captar en sus versos las aspiraciones de todo un pueblo. Por ello, aunque desde una perspectiva poética pueda ponerse ciertos reparos, hay que admitir el valor que tienen como catalizadores del sentir de la colectividad.

Sólo se entiende en toda su profundidad la labor de estos versificadores cuando se capta el significado último de estas manifestaciones. En el cántico del ramo, los vecinos no sólo atienden y simpatizan con la vertiente religiosa, sino que además valoran la puesta en escena de una obra no desprovista de cierta estructura dramática, por eso muchas veces acuden atraídos por el interés de contemplarla y compararla con otras anteriores o con la de los pueblos vecinos. Hay un trasvase de ideas que mueven y remueven los sentimientos profundos del pueblo, que despiertan y propician la colectivización de sentimientos. Las estrofas son el mero vehículo, la mera sistematización de estos intereses. No importa tanto el tipo estrófico como el contenido, y este lo es en cuanto conecta con el sentimiento y aspiraciones de los oyentes.

¹⁷ Tal como se desprende de los estudios de COTARELO Y MORI, *Colección de Entremeses. Loas Bailes. Jácaras y mojigangas desde fines de S.XVI á mediados del XVIII* Ordenado por, N.B.A.E. Madrid 1911. También puede consultarse FLECNIAKOSKA J-L, *La Loa*. Madrid S.G.E.L. 1975.

¹⁸ RICO F., «Para el itinerario del algún género menor: Algunas loas de la Quinta parte de comedias» en *Homenaje a William L. Fichter Estudios sobre el teatro antiguo Hispánico y otros ensayos*. Editado por A. David Kossof-J. Amador y Vázquez Ed. Castalia. Madrid-Valencia 1971. p. 611.

¹⁹ PUERTO J.L. SANCHEZ BARES A. «Teatro popular en la Sierra de Francia. Una "loa" perdida de Sequeros», *Revista de Folklore*. Valladolid 190. p. 97-108.

²⁰ SANTILLANA, *Poesías completas*. Ed. Manuel Durán. Castalia, Madrid 1980 p. 214.

Incluso ciertos párrafos de indudable belleza con los que nos topamos en algunas composiciones, están reclamando las palabras del Maestro de maestros D. Ramón Menendez Pidal cuando señala «.. la lírica popular brota como expresión espontánea siempre que la aridez de la vida se interrumpe por un momento de emoción...»²¹. Y en la ofrenda del ramo hay emoción, porque este es el acto de culto que vertebra y justifica la exposición pública de una serie de aspiraciones y sentimientos ocultos en un marco religioso: la iglesia.

Estas obras cobran pleno sentido vistas en su contexto sociocultural, sociopolítico y socioeconómico, los cuales nos dan la verdadera dimensión del significado último de esta religiosidad popular²².

Independientemente del valor religioso que señalaremos más adelante, hay que recalcar la importancia que tienen los ramos como espectáculo. Las cantoras, protagonistas principales, tiene que quedar bien con el público. Son por un momento centro de atención del pueblo entero, espectador y orante al mismo tiempo. Los avatares de la « puesta en escena », serán comentados durante largo tiempo. Este aspecto se acentúa en las reuniones de varias parroquias, donde se dejan entrever, lógicamente, ciertos aspectos de rivalidad entre localidades colindantes. Estas rivalidades han dado origen en muchos casos a auténticas peleas vecinales, que se gestan al tratar de ponerse de acuerdo sobre el orden que debe seguirse en los cánticos, o como consecuencia de las discusiones sobre quién interpreta mejor su papel²³. En otras ocasiones estas confrontaciones han desaparecido porque se establece un orden de intervención heredado de antiguas y complejas tradiciones.

RAMO Y OFRENDAS

Para un estudio formal del soporte, no hay que olvidar que el mas antiguo consiste en un arbol o una rama verde, adornada según los criterios y cánones de belleza de los oferentes. La rama se elige cuidadosamente. No se conforman con una cualquiera, sino que se prefiere aquella que por sus connotaciones de elegancia y belleza se hace acreedora a tal honor. Tiene que ser un árbol de hoja perenne. En la montaña se busca el acebo o el tejo, o en su defecto la encina o el pino.

Engalanar un ramo es todo un arte popular, un arte popular efímero, pero no por ello carente de interés para el investigador, aunque en esta ocasión no entremos en mas profundidades.

²¹ MENENDEZ PIDAL R. «La primitiva poesía lírica española» *España y su Historia* I ed. Minotauro, Madrid 1957. p. 7870.

²² CROS Edmond, «Fundamento para una sociopolítica: presupuestos ideológicos y aplicaciones», *Ideologías and Literature* III (1977). p. 60.

²³ García Gonzalez J., *El ayer de un pueblo leonés*. Celarayn Editorial, León 1982. p. 79

El ramo como elemento vegetal sagrado en todas las culturas se ofrece aquí cargado de los frutos de la tierra, de manera que al simbolismo primigenio «arbol-vida-vegetación» se añade otro, el de la entrega del fruto del trabajo del hombre, que se materializa en las peras, manzanas, roscas de trigo o rosquillas... En las comarcas ganaderas, (el Bierzo, Maragatería y Cabrera)²⁴ también se ofrece un mechón de lana. En suma actúa como una oferta de primicias cuyo significado se refuerza, si se tiene en cuenta que las roscas de trigo y las rosquillas son regalos de alto valor simbólico, por cuanto se elaboran solo en ocasiones excepcionales, en invitaciones especiales, o como ofrendas de ritos de paso: bodas, bautizos etc.

En ningún caso pueden faltar las velas, símbolo de la luz y de la laboriosidad. Ahora se ofrecen velas rizadas, de varios pábilis, con adornos barrocos y multicolores.

En este sentido, sobre la ofrenda con resabios de cultos agrícolas, de ofrecimientos de frutos y primicias, trabaja el sentido de don, de dávida, de ofrenda manufacturada por el hombre. Cuando se ofrece el ramo, no ya la rama de árbol caduca y perecedera, sino la estructura de madera, más estable y duradera, no se aprovecha para otras ocasiones; cada vez se fabrica uno nuevo que, una vez cumplida su misión, quedará en casa del oferente o arrinconada, en las viejas sacristías de los pueblos. Se busca la novedad, la originalidad, entre otras cosas porque la ofrenda además del valor simbólico religioso a que hemos aludido, tiene un valor social. Hay una velada aspiración a hacer el ramo de «este» año, mejor que el del año pasado. Es una manera de afianzamiento de roles de unas personas que se exponen por unos momentos al juicio del resto de sus convecinos, cuyo dictamen pasa a la pequeña historia local o incluso comarcal.

Las formas externas del soporte fabricado por el carpintero en ninguna manera son casuales. Según la interpretación más extendida, los triángulos, trapecios y rombos (figuras geométricas más comunmente usadas) nos están hablando de conceptos como la Trinidad, el sacrificio, o la feminidad por excelencia²⁵. A estos habría que añadir la forma de sol radiado que simboliza a las claras la custodia y por extensión el Santísimo Sacramento.

UNA LITURGIA POPULAR:

Como ya queda dicho, la estructura literaria de los ramos sigue un marco tradicional al cual se adecuan todos los compositores, sin embargo es necesario llamar la atención sobre una serie de aspectos que merecen ser estudiados con detenimiento. El ritual del ramo es similar en unos pueblos y en otros: En el

²⁴ Cfr. GARCÍA REY V., *Vocabulario del Bierzo*, p. 134. Rodríguez F., «Ofrenda del ramo en Noceda...» p. 31 y ss.

²⁵ CIRLOT Juan-Eduardo, *Diccionario de Símbolos*. Ed. Labor :Brna 1991. pgs 448, 447, y 390.

caso de los ramos profanos consta de unas palabras de cortesía y de petición de permiso para cantar, un núcleo alusivo a la persona homenajeada, y finalmente petición de disculpas por los errores de interpretación. Pero en el caso de los religiosos, aún siguiendo este esquema, se abunda más en ciertos aspectos. Se siguen una serie de pasos ritualizados por la tradición, y por las vivencias que se polarizan en esta acción. Son los siguientes:

Las cantores, que esperan en el atrio de la iglesia (lugar profano o al menos a medio camino entre lo profano y lo sagrado, con dominio del primero, ya que, no en vano se reúne allí el concejo, se sientan los viejos a charlar, y se pueden hacer actividades mundanas), quieren entrar en el templo (lugar sagrado) porque dentro está la imagen a quien debe hacerse la ofrenda. Este paso de lo profano a lo sagrado no se hace a la ligera, se sigue un auténtico ritual. En muchos casos el que dirige la función o un acompañante del que lleva el ramo entra a pedir permiso al sacerdote para que entre el cortejo:

Ministro de Jesucristo
que estás sentado en la silla
vengo a pedirte permiso
para cantar la cuadrilla²⁶.

A reglón seguido se advierte a la gente, mujeres en especial, dejen el camino libre para dar paso a las cantoras. Las diatribas lanzadas a las mujeres han quedado hoy como un exponente más de la tradicional rivalidad entre los sexos (en este sentido no está demás recordar que desde la más remota antigüedad los cómicos interpellaban a las mujeres, a quienes consideraban más parlanchinas y por lo tanto impedían seguir la obra con fluidez)²⁷, pero tienen un fundamento histórico. Su origen está en una época en la que la mujer se colocaba sobre la sepultura de sus deudos, para cuidar las lámparas que se encendían en recuerdo de los miembros de la familia fallecidos, una por cada uno de los difuntos. En León como en otras regiones vecinas, la mujer señoreaba sobre dos espacios que le habían sido encomendados por tradición, el doméstico, donde era responsable de los vivos, y esa pequeña parcela de la iglesia lugar de descanso de sus pariente.

Una vez obtenido el permiso, cantan las cantoras, y en ellas van recreando el ritual:

Petición de apertura de las puertas:

Abranme puertas de iglesia
Abranme de par en par
que el niño recién nacido
venimos a visitar²⁸.

²⁶ GARCÍA REY V., *Vocabulario...* p. 153.

²⁷ FLECNIAKOSKA J. L., *La loa...* p. 60-61.

²⁸ SUTIL PEREZ J.M., *La Navidad en Maragatería*. C.I.T de Astorga Navidad 1988. p. 11.

Desde el umbral se pide permiso a las autoridades del pueblo, Sacerdote y alcalde, algunas veces reiterando lo que ha dicho el portador del ramo o su ayudante, lo que demuestra que el pequeño introito al que aludíamos antes es un añadido:

¿Da licencia el señor cura
para que entremos al templo
para ofrecerle estos ramos
a la emperatriz del cielo?²⁹.

Pero la entrada no se puede hacer sin la toma de agua bendita, con lo cual se da el paso definitivo, se purifica el alma para penetrar en el ámbito sagrado:

Tomemos agua bendita
que nos sirve de regalo
que nos sirva de escalera
para subir a los cielos,³⁰.

Muchas letras continúan con una petición de ayuda a los santos y santas del templo, es un intento de familiarización con los «inquilinos» de la morada en la cual se ha penetrado. Es de destacar que en los más antiguos son raras las invocaciones al Santísimo, aunque se mencionen todas las devociones populares (los santos la Virgen³¹ o el Cristo doloroso), que hay en la iglesia, representaciones más cercanas al pueblo orante. Ciertos ejemplares hacen alusión a las ánimas. Ello obedece a dos razones: por un lado la costumbre de la religiosidad popular de colocar representaciones del Purgatorio cerca de la pila del agua bendita a la entrada del templo; por otro pervive la creencia según la cual la casa de Dios es el lugar preferido por los difuntos para su vida de ultratumba.

Sólo después de este rito de paso pueden continuar por la iglesia adelante para ofrecer la promesa que traen. Avanzan, poco a poco, cantando hasta llegar al altar mayor, donde se hace la ofrenda. Casi siempre hay un intermediario: el sacristán que la deposita ante el altar correspondiente. Con este cambio de manos, que intencionadamente obvia el papel central de sacerdote, hay una mutación de propiedad y de finalidad. Ahora es la iglesia quien dictamina el uso que se hace de ella. Pero incluso la finalidad sigue pautas ya establecidas: en unos casos las velas se encienden en el altar de la devoción del interesado, en otros se subastan y el dinero obtenido pasa a las arcas de la cofradía propietaria de la

²⁹ GARCÍA REY V., *Vocabulario del Bierzo*. p. 135.

³⁰ ALONSO PONGA J.L., *Religiosidad popular navideña...* p. 74.

³¹ Cfr W.A CHRISTIAN, «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días» en *Temas de Antropología Española*, Edición de Lison Tolosana C., Akal Editor, Madrid 1976. p. 49 y ss.

imagen. Siempre se ejerce un control sobre la ofrenda para que esta llegue a su destino y cumpla su cometido³².

La retirada se hace siguiendo el mismo orden, con la bendición del sacerdote y de los santos del templo. Se pide que la función redunde en salud y gracia para todos los asistentes a quienes se desea la dicha de poder seguir unidos en la otra vida. Estamos ante un acto participativo. La comunidad de aldea que se manifiesta en ese momento con más fuerza que nunca puede ser reforzada en la otra vida, y eso es lo que se explicita en la despedida:

Adios reina soberana
y Jesús Sacramentado
Cristo de la Vera Cruz
en el cielo nos veamos³³.

MANIFESTACIÓN DE UN SISTEMA SOCIAL Y DE UN MUNDO DE VALORES

Para poder comprender el significado profundo de estas manifestaciones es necesario entender el tipo de sociedad en el que se practican estos ritos.

Estamos ante una sociedad rural, agrícola o ganadera, donde —al menos en lo que se puede recoger en trabajo de campo—, las personas están fuertemente aferradas a una religiosidad de ritualismos mágicos, donde las intervenciones divinas (cuando se dan) no se producen descontextualizadas. Tienen un tiempo, un espacio y unos intermediarios: los santos, la Virgen o Cristo, (imágenes cercanas al pueblo), con quien existe familiaridad, a quien se puede recurrir, y porqué no, exigir, «domesticar» y «utilizar» en beneficio propio.

La religión oficial no ha logrado desprenderse del todo de una serie de manifestaciones profundas que responden a unas estructuras sociales y a una serie de valores que permanecen camuflados y solamente emergen en contextos muy concretos como el presente.

Una de las primeras características de esta «devoción popular» es que lo es de verdad, puesto que los ritos, aunque se ejecuten en la iglesia, los hace el pueblo, con el consentimiento expreso o tácito del sacerdote, pero el ejecutante, el oferente, el mediador, en este caso entre Dios y los hombres, es un colectivo muy determinado del pueblo. El sacerdote se limita a presidir, desde el prebiterio,

³² En Portilla de la Reina cantaban dos ramos, uno las niñas y otro las mozas. El de estas se ofrecía cargado de dulces y frutas, el de aquellas de velas. Se subastaba el primero y el dinero se empleaba en arreglar el altar de la Virgen, o para atender a las necesidades de la asociación de las Hijas de María. Cfr. FERNANDEZ MARCOS V. «Costumbre y tradiciones en Pedrosa del Rey (León)» *R.D.T.P. T. XXXVIII*, Madrid 1983. p. 271.

³³ ALONSO PONGA J.L., «Los ramos del Alcuetas...» p. 42

el cántico del ramo³⁴, es más, se puede, y se ha llegado a prescindir, de su presencia sin que por ello el rito pierda efectividad. Por supuesto se le pide permiso para entrar en la iglesia, se reconoce su dominio sobre este ámbito, pero muchas veces se le nombra simplemente como otro más entre las autoridades. Más que un permiso es una cortesía que se tiene con él. Se le dan las gracias al finalizar, pero su papel no pasa de ser el de mero espectador.

Por contra, hay que llamar la atención del protagonismo de los cantores, «cantoras» en este caso. El ramo siempre debe ser cantado por mujeres, si se puede «mozas» o niñas, pero pueden ser casadas o viudas, eso sí, nunca estos estados se mezclan entre sí de manera que si no hay mujeres suficientes de uno de ellos, se hacen dos coros uno de solteras y otro de casadas. Sin embargo el portador del ramo es un hombre, siempre un mozo, a veces este lleva acompañantes masculinos, o forman un cortejo de escolta para las mozas³⁵, pero son comparsa, no son los principales.

Hay algunas excepciones: en la maragatería donde el ramo de Navidad es cantado sólo por hombres, y otra en la montaña donde las mozas (la mayordoma) es la que porta el ramo, habiéndose excluido a los hombres. Quizás la explicación a estas dos excepciones pueda deberse: En el caso de la Maragatería, a que el ramo navideño más que un ramo de tipo religioso es una especie de representación de pastorada, lo que significa que es algo propio de pastores, por lo tanto hombres. Además no es una ofrenda del pueblo, sino de un colectivo concreto. Por el contrario en el caso del ramo de la montaña que portan las mozas, se debe su explicación a la ausencia de jóvenes que están con los ganados en Extremadura, quedando los pueblos semidesiertos, con la sola presencia de las mujeres y los ancianos. Pero si exceptuamos estos dos ejemplos tendríamos que concluir que este acto de culto es algo privativo del sexo femenino.

¿Estamos aquí ante restos de sacerdocio de las mujeres, que ejercen precisamente en caso excepcionales como excepcional es el cántico del ramo? Por el contrario, ¿es normal que dado el papel que ha ejercido la mujer en la iglesia, papel secundario, sean cantoras, porque la mujer participa más y mejor en estas actividades del culto, con el pequeño matiz de que ahora su rol ha pasado de secundario a principal?. El planteamiento no tiene respuesta satisfactoria. La mujer también lleva la voz cantante en las rogativas y otros cultos populares importantes, pero hay casos como el «Rosario de la Buena Muerte» que forma parte de los cultos populares de la Semana Santa, en los que los protagonistas son los mozos. Así pues, habrá que buscar el origen en algo más profundo, que

³⁴ Solo en un caso, en la montaña leonesa, el sacerdote revestido con la capa pluvial acompañado de la cruz y los ciriales sale a dar la entrada a las cantoras. GONZALEZ LARGO F.; GONZALEZ ALARCON M T., *Escenas costumbristas...* p. 117.

³⁵ GARCÍA REY V., *Vocabulario del Bierzo...* p. 134 (34). RODRIGUEZ F. «Ofrenda del Ramo en Noceda...» p 23

al menos por el momento se nos escapa. Porque aun suponiendo que las mujeres ejerzan una especie de sacerdocio, sin embargo no debemos olvidar que a pesar de todo la composición del cortejo parece sugerir una cierta supeditación de la mujer al varón. En efecto, el que abre la marcha capitaneando el grupo y portando el trofeo es él, las mujeres le siguen. Sin embargo esta jerarquía procesional cambia de significado cuando vemos que son ellas quienes le eligen, con lo cual el poder de decisión último está en manos femeninas. Es un honor para un mozo ser elegido como portador del ramo.

DRAMATIZACIÓN DE VIVENCIAS SOCIALES

El ramo es un marco idóneo para ritualizar vivencias sociales, para reforzar lazos de unión, y como catarsis, como liberación pública de ciertos problemas privados que se viven cara a la comunidad. Sin embargo en cada tipo de ramos estos aspectos actúan de una manera diferente. En los ramos navideños, que tienen un carácter festivo, la costumbre de los dichos o ciertas estrofas jocosas sirven de vehículo para reconvenir, advertir o ridiculizar públicamente aspectos importantes de la vida privada o semiprivada, en este sentido tienen un valor catártico.

Es hacer público lo privado, o a veces la consagración oficial de algo que ya todo el mundo conoce pero de lo cual uno se libera precisamente en este ambiente del pueblo reunido.

Virgen Santa del Rosario
nombre de mucha alegría
hoy los cielos y la tierra
te cantan en romería

Os pido favor y amparo
divina paloma mía
que mi madre no se case
que somos mucha familia³⁶.

En el caso de los ramos de patronos, se trata de una predica de exaltación de los valores más importantes del santo. Se le pone como ejemplo a seguir, como paradigma a imitar, se recalca que la felicidad del pueblo como comunidad solo es viable si se sigue el camino trazado por el protector al que se está honrando, olvidando rencores y enmendando yerros que se hacen públicos en la iglesia, donde la vivencia comunitario-religiosa propicia la comprensión mutua.

Sin embargo es en los de petición de gracia donde el pueblo asiste a una catarsis colectiva, donde se aprecia más el intento de unión de una comunidad

³⁶ ALONSO PONGA J.L., *Los ramos de Alcuetas...* p 31

que necesita estar unida para poder superarse a sí misma. pues de lo contrario corre el riesgo de desaparecer, y ahora se aglutina alrededor de una imagen ante una calamidad. Se siente pueblo hermanado ante la desgracia. Aún cuando la ofrenda sea de una persona sola, la solidaridad de todos funciona perfectamente. Se pasa del mío al nosotros, se recalca el entre todos podemos hacer más fuerza:

Con paz y tranquilidad
entre todos los vecinos
y viviendo como hermanos
amantes y bien aunidos (sic)³⁷

Eso sí dentro de unos esquemas religiosos transmitidos de generación en generación, dentro de unos parámetros de culpabilidad por la desgracia que se está sufriendo, por ello se necesita la humillación como vía para alcanzar el perdón.

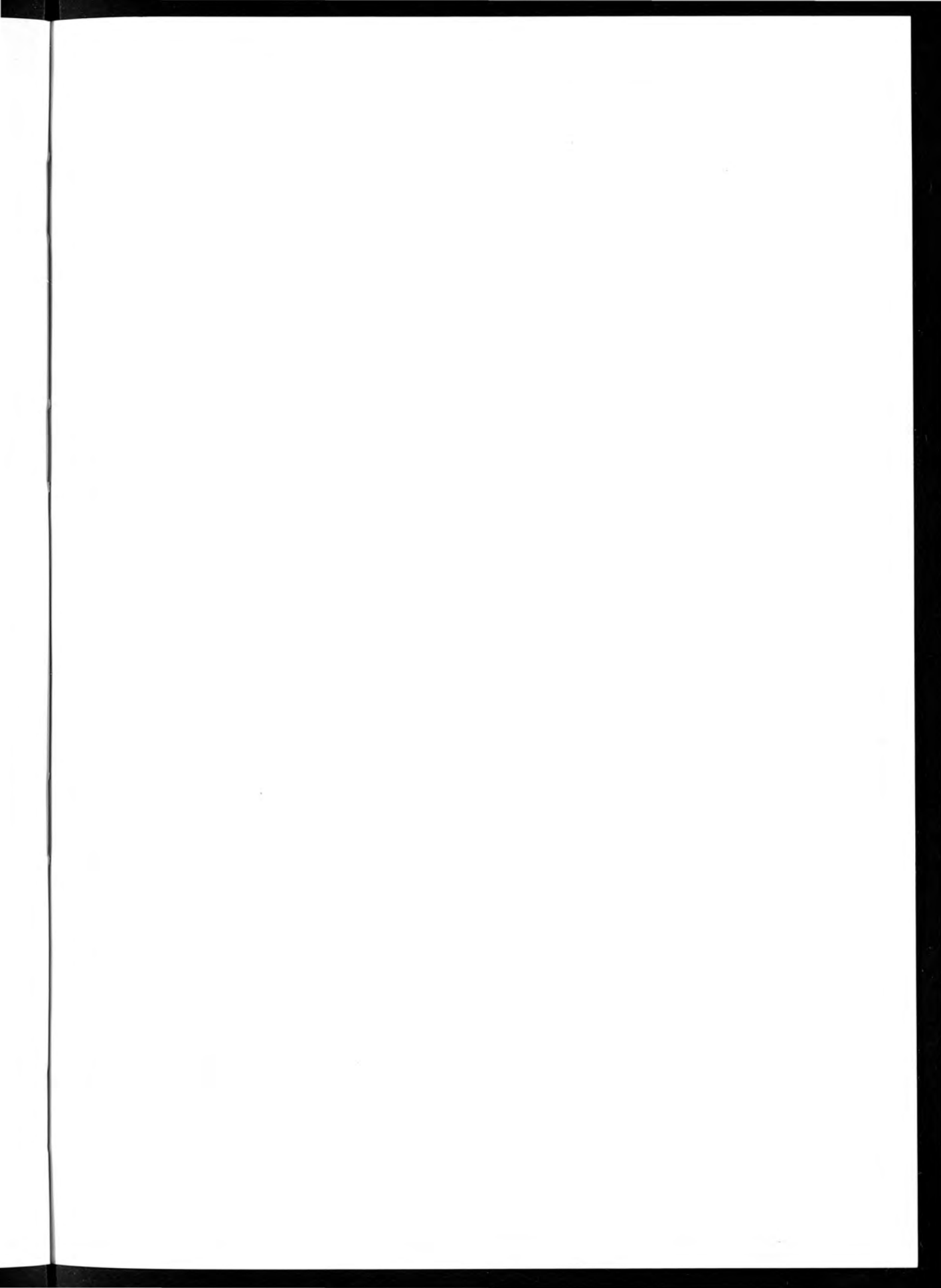
La causa de tantos males
que nos tienen rodeados
de enfermedades y guerras
todo por nuestros pecados³⁸

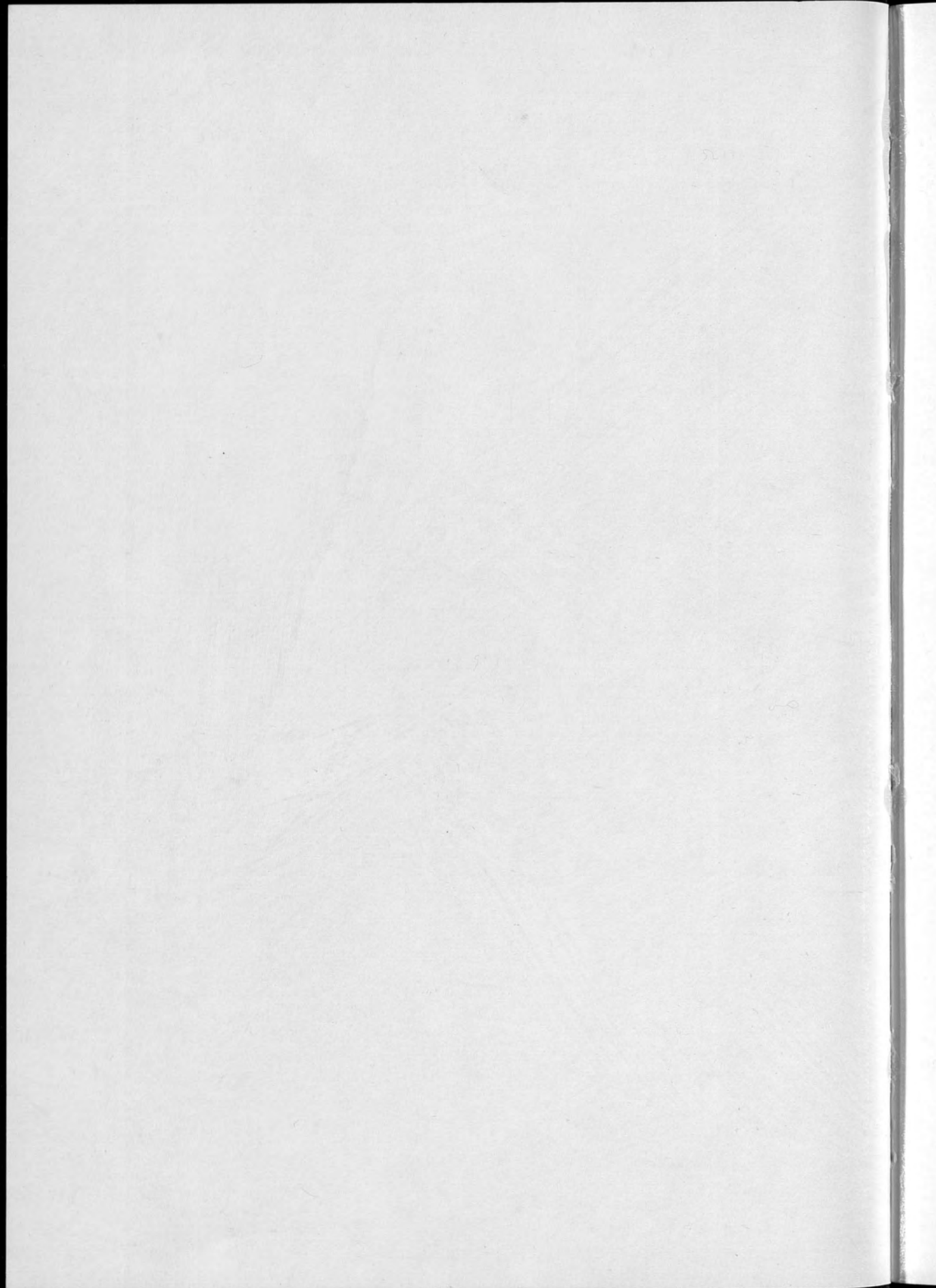
Que solo llegará plenamente cuando todos estén unidos, unidos como una piña ante desgracias comunes que pueden afectar de lleno a la supervivencia de la comunidad, por eso se recalca, se dramatiza la situación llegando a sentir una liberación colectiva a través de cauces efectistas del mas puro estilo barroco.

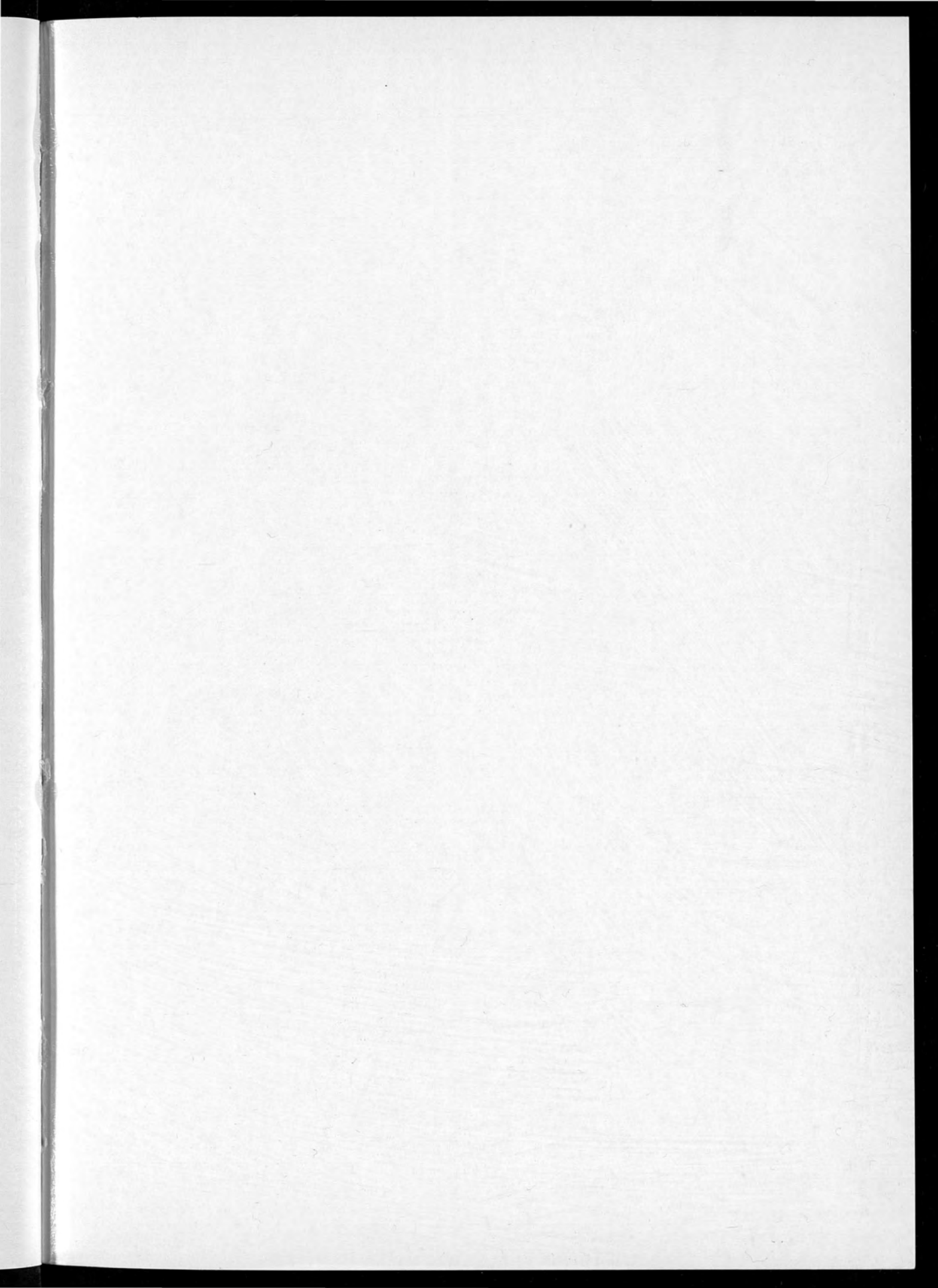
Es así como actúan este tipo de manifestaciones sociales en general y religiosas en particular, que han venido sosteniendo una serie de maneras de vivir colectivo en la religiosidad y por lo tanto en el desarrollo armónico de toda una cultura dentro de las diversas comarcas de la Provincia de León.

³⁷ Ibid. p. 37

³⁸ Ibid. p. 35









CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA