

*Actas do Simposio  
de Antropoloxía*

"LINDEIROS DA  
GALEGUIDADE II"



CONSELLO DA CULTURA GALEGA







# LINDEIROS DA GALEGUIDADE - II

Simposio de Antropoloxía



# LINDEIROS DA GALEGUIDADE - II

## Simposio de Antropoloxía

Verín, Chaves e Lubián  
11 - 12 - 13 de xullo de 1991

X. A. FERNÁNDEZ DE ROTA  
X. A. FIDALGO SANTAMARIÑA  
X. M. GONZÁLEZ REBOREDO  
(Coordinadores)



CONSELLO DA CULTURA  
GALEGA

Ponencia de Antropoloxía Cultural

EDITA:

© Consello da Cultura Galega

ISBN: 84-87172-82-2

D.L.: C-962/1993

MAQUETACIÓN: DINATEX

IMPRIME:

Gráfico Galaico. Polígono de Pocomaco, A Coruña

## ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA .....	7
XESÚS TABOADA CHIVITE, PERFIL HUMANO E FORMACIÓN CIENTÍFICA Por Xosé Filgueira Valverde .....	11
XESÚS TABOADA CHIVITE ETNÓGRAFO Por Xosé Manuel González Reboredo .....	15
ESTUDIO ANTROPOLÓXICO DAS FRONTEIRAS: PROBLEMAS E PERSPECTIVAS Por Stanley Brandes .....	27
A ARQUITECTURA TRADICIONAL NOS LÍMITES GALAICO-LEONESES: OS POMBAIS DO BIERZO E A SÚA SIGNIFICACIÓN Por J. L. Alonso Ponga .....	35
ALÉN DA GALEGUIDADE: O TEMA DO ABANDONO DOS VELLAS NA LITERATURA POPULAR GALAICO-PORTUGUESA Por Xosé Antón Fidalgo Santamariña .....	61
GALEGOS E PORTUGUESES EN TUI. ESTEREOTIPOS, DIFERENCIACIÓNS E ASIMILACIÓNS DEFINITORIAS DAS IDENTIDADES COLECTIVAS DESDE A PERSPECTIVA GALEGA Por Enrique Couceiro Domínguez.....	85

GALEGO ORIENTAL: O BIERZO, AS PORTELAS E O VAL DE VERÍN Por Francisco Fernández Rei .....	97
OS REGADIOS TRADICIONAIS EM TRAS-OS-MONTES: A AUGA E O HOMEM Por José Francisco Gandra Portela .....	109
AS DISTANCIAS DO MARIÑEIRO GALEGO EN TERRANOVA Por Joseba Zulaika .....	125
PRESENTACIÓN DO TRABALLO EN CURSO SOBRE OS LINDEIROS DA GALEGUIDADE Por José A. Fernández de Rota y Monter .....	133
SIGNIFICADO SOCIAL DA FALA GALEGA NO BIERZO Por Milagros Rumbo Torres .....	137
OENCIA Por M <sup>a</sup> del Mar Pérez Negreira .....	141
BOAL, UN MUNICIPIO DO OCCIDENTE ASTUR ENTRE ASTURIAS E GALICIA (NOTAS DUN ESTUDIO ANTROPOLÓXICO) Por Xerardo Pereiro Pérez .....	145
INQUIETUDES GALEGAS DA OUTRA GALICIA Por Felipe Lubián .....	151

## NOTA INTRODUCTORIA

*A Comisión de Antropoloxía do C.C.G. veu prestando atención nos últimos anos ó tema das sempre fluctuantes, e por iso de grande valor cultural, fronteiras da galegitude. Prioritariamente centrouse a atención nas terras limítrofes con Galicia, e froito disto foi unha publicación na que se recollían os primeiros e fragmentarios resultados obtidos por diversos bolseiros que fixeron traballo de campo en localidades de Asturias, León, Zamora e Portugal. Pero tamén se reforzou esta tarefa antropolóxica convocando dous simposios, un no 1990, con actas publicadas no seu día, e un segundo do que damos a coñecer agora as achegas nel debatidas.*

*Seguindo a tradición iniciada en 1990, elixiuse como sedes do segundo simposio as localidades de Verín, Chaves e Lubián, porque, a xuízo da organización, iso supoñía levar denovo os debates a lugares inmersos na problemática dos lindeiros da cultura galega. Cómpre destacar na presente nota a axuda que nos prestaron os Concellos de Verín e Lubián, así como a Cámara Municipal de Chaves, sen a que sería difícil contar con locais axeitados para o desenvolvemento das sesións. O Consello da Cultura Galega, pola súa banda, fixo un importante esforzo, prestando non só persoal e infraestrutura administrativa, senón tamén fondos que permitiron desprazar a preto dun cento de persoas, entre as que figuraron varios bolseiros portugueses de Chaves.*

*As páxinas que seguen recollen tódalas contribucións que a coordinación conseguiu reunir. Aínda que algúns relatores, como os Sres. W. Kawanagh, Pais de Brito e algún bolseiro do proxecto «Lindeiros», non remitiron os seus orixinais a pesar dos reiterados pedimentos, o certo é que o presente volume*

recolle o máis destacado da temática entón exposta, temática difícil e complexa, polo que os resultados son máis apuntamentos illados ó tema que conclusións sólidas e definitivas.

Aproveitando a circunstancia de ser Verín terra natal e lar do eminente etnógrafo Xesús Taboada Chivite, bo coñecedor dos lindeiros surorientais de Galicia, considerouse oportuno dedicarlle unha homenaxe na sesión verinenese. Por iso ábrese o volume con dous escritos sobre don Xesús, dos que son autores o Exmo. Sr. Don Xosé Filgueira Valverde, Presidente do C.C.G., e don Xosé Manuel González Reboledo, membro da comisión organizadora do simposio. A problemática teórica da identidade e dos lindeiros, tratada con estilo antropolóxico, está presente no texto presentado por Stanley Brandes (Univ. de Berkeley), namentres que outros temas de interese aparecen reflectivos nos presentados por Alonso Ponga (os pombais no Bierzo), Fidalgo Santamariña (o tema do abandono dos vellos en relatos de Galicia e Portugal), Couceiro Domínguez (galegos e portugueses en Tui), Fernández Rei (a fala nos territorios surorientais de lingua galega) e Gandra Portela (os regadíos tradicionais en Trás-Os-Montes). Todas estas contribucións teñen como lugar común o feito de abordar cuestións de cultura material, sociedade e crenzas en comunidades limítrofes de Galicia, Castela-León e Portugal.

Moi diferente é o relatorio do profesor Joseba Zulaika, que versou acerca do tema dos pescadores galegos do bacallau en Terranova. En realidade a coordinación do simposio creu oportuno introducir cando menos un exemplo de que a problemática cultural da galegitude vai moito máis alá dos lindeiros xeográficos coa Galicia recoñecida dende o punto de vista político-administrativo, existindo unha fronteira difusa e cambiante do ser cultural galaico que chega ata calquera lugar do globo donde estea presente un galego. O exemplo dos pescadores galegos desprazados a outros mares, cunha problemática persoal e cultural específica, non se inclúe aquí como algo fóra de contexto, senón como un aviso de que no futuro haberá que formular o estudio demorado desa galegitude que, como ten sinalado o profesor Filgueira Valverde, non ten lindeiros.

O volume péchase con dúas contribucións. A primeira é un esquemático anuncio dos datos que seguiron recopilando bolseiros do C.C.G. en comunidades limítrofes con Galicia baixo a dirección do Sr. Fernández de Rota, que fai a presentación dos traballos. Lamentablemente non puidemos contar coa colaboración de tódolos bolseiros implicados na tarefa, e as achegas que damos á luz son máis insinuación de problemas ou de temas que resultado rematado dunha investigación de campo ben meditada. En canto á segunda, trátase máis dun testemuño que dun estudio antropolóxico, e como tal o publicamos; as palabras de Felipe Lubián, natural, veciño e rexedor dunha localidade zamorana nas portas de Galicia, poden ser boa mostra dunha maneira de entender a galegitude máis aló das fronteiras administrativas; unha maneira belixerante e emotiva, pero baseada en datos que convén ter presentes.

*Os distintos textos, a excepción do presentado polo Sr. Gandra Portela, foron traducidos ó galego por tradutores solicitados polo C.C.G. para iso. Pese ás dificultades que presentaban algúns orixinais, tratouse en xeral de ser fieis ós mesmos para non terxiversar o discurso dos distintos autores, o que xustifica certas deficiencias de estilo que, nembargantes, non afectan fondamente á comprensión dos mesmos.*

*Resta soamente destacar os azos que nos deu na nosa tarefa o Sr. D. Antón Fraguas Fraguas, actual coordinador da Comisión de Antropoloxía do C.C.G., por delegación do que redactamos esta nota introductoria e supervisamos a edición das Actas. Estaba previsto que don Antón participase na homenaxe que se lle rendiu en Verín ó seu sempre amigo Xesús Taboada, pero non foi posible por mor doutras obrigas. Sentimos fondamente a súa ausencia e que a súa firma non figure entre os autores do presente volume, pois da súa sabedoría, veteranía e bondade todos sacariamos unha asisada lección. En todo caso insistimos en que compensou sobradamente a ausencia co interese que puxo en que puidéramos levar a bo porto esta publicación.*

Xosé Manuel González Reboredo  
Compostela, marzo de 1993



## XESÚS TABOADA CHIVITE, PERFIL HUMANO E FORMACIÓN CIENTÍFICA

*Xosé Filgueira Valverde*

Cada vez que traspoño o antemural dos lindes da nosa Terra, ó gozar da vizosa fermosura do voso val, remanécenme no espírito as verbas con que esconxuraría Tirso o «rudo encono» da inxuria:

«... esta es Galicia  
no vive en estas sierras la malicia  
de envidias y traiciones,  
de lisonjas, engaños y ambiciones».

No limiar deste Encontro, a evocación de Xesús Taboada Chivite é coma un emblema porque non só conseguíu legarnos un tesouro de sabencia, guiadoiro ó coñecimento e por iso ó amor á matria galaica, senón porque a súa actitude vital, o seu programa, a súa vida mesma responden á semblanza ideal que trazara o autor da «María Hernández»: alleo á malicia das envexas e das deslealdades, lonxe dos afagos e das cobizas, amigo da verdade, xeneroso dos seus saberes, disposto sempre ó servizo de todos.

Valla a comparanza entre o carácter e un instrumento musical. Hainos de moitos xornes e neles pódense interpretar moi diversas partituras; esa é a adición de liberdade que a persoa conleva. Mais as pezas son executadas polo «eu» que as interpreta. Grande artista con brandido repertorio Xesús Taboada, compaxinador dos traballos de funcionario coa docencia e co cultivo das humanidades no máis diversos eidos. E cun ánimo «nosístico» que vibraba cos demais valla a frase de Schiegel tal que a corda tensa dun arpa.

Vive en nós con esa segunda vida que é a do recordo directo. É tristeiro pensar que ha morrer connosco. Queda a obra rica e abundosa. Podemos, mesmo, ter testemuñas audiovisuais. Pero esa memoria da vivencia é intransmisible. E algo peor, a insuficiencia para facela perdurar por referencias. E sempre temos que doernos desa nosa incapacidade. Pois que nin eu nin os que coma mín a teñen polo privilexio dun longo trato podemos transmitir, de cheo, o seu perfil humano. Esa é a dramática deficiencia da palabra, incapaz de conseguilo. Vivides moitos dos que compartistes con el tantas horas neste Verín que soubo facer seu; dos que fostes seus amigos ou gozastes do don de se-los seus discípulos. Quedan poucos dos profesores da carreira de Letras na vocación serodia do 1951, á que sacrificou horas e horas compartidas co seu traballo cotián. Moitísimos menos dos que pertencemos á súa mesma xeración, que é a miña, pois a penas

me levaba un ano. Xa non están connosco os que foron, a un tempo, os seus «mestres gratuítos» —goréntame esta calificación acuñada por Pedret— e compañeiros nas xeiras da investigación: Otero, Risco, Cuevillas, Xocas, Ferro, Bouza, Pires de Lima, Santos Junior, ... que tanto contribuíron á súa formación científica. E si temos, por sorte, os moitos que traballaron e se formaron a carón del na Sección de Arqueoloxía e Prehistoria do Instituto «Padre Sarmiento» da que foi Director: Acuña Castroviejo, Fariña Busto, García Martínez, González Reboredo, Vázquez Varela... por citar algúns nomes, e os alumnos das súas clases. Pero a ningún lle sería doado poder espellar revivindo a súa personalidade. Nin tan sequera o fillo Manuel Taboada Cid, fiel herdeiro dos seus afáns e proseguidor do seu facer. Porque os homes temos o tristeiro sino dese esvaírse. Por moito que eu me esforzase hoxe en reface-lo «perfil humano», fallaría no intento: é tal que se quixesemos coñecer, por referencia descriptiva, verbal, a «Novena Sinfonía». E o símil enlaza co precedente da execución da persoal melodía no pentagrama do tempo ó longo do vivir.

Pero temos que facer canto entra nas nosas posibilidades, cumprindo as nosas obrigas con Xesús Taboada. A de fixala en canto nos é dado, e deixar testemuña do que foi o seu fecundo amor a Galicia, do achego a esta vila e á súa terra, renunciando a lucidos postos fóra dela, do rexo labor na profesión e na docencia, dos froitos da súa amizade cultivada con agarimo, do atrañte da conversa, do siso, da ponderación no consello, da entrega sen reservas a nobres ideais.

E tamén, porque a escrita perdura, porque soubo abrir tantos vieiros, polígrafo, na nosa memoria histórica e no estudio da antropoloxía popular, é mester recoller nuns volumes de homenaxe os traballos dispersos que ofrecen a un tempo, a súa sabencia local, os inquéritos inmediatos sobre as fontes na tradición oral, nos costumes, nos momentos e nos documentos, coñecemento das grandes interpretacións actuais dos feitos, a metódica do seu estudio con procedementos axeitados ó noso tempo; a certa visión da actitude do home galego perante o percorrer da vida; as razóns dos tempos, o labor, e a festa, a orde e o caos, o cosmos, a piedade, a fe, e a transcendencia.

Xesús Taboada, que abordou tantos temas universais con ollar galego, foi o paradigma do «erudito local», e a moita honra. Os pobos, os lugares, as vilas e cidades «están» a agarda-la chegada da pluma, do pincel, da cámara que poden darlles outra vida e logo xa «son», para a arte e para a historia. Verín, Monterrei, Vilar Sebas, Florderrei Vello, Medeiros, Laza... o Támega «de hondas saudades», como diría don Miguel. Toda esa longa ladaña de topónimos está agora xunguida a Taboada Chivite que os «recreou» para nós. Facéndoos seus polo coñecemento e, por iso, podemos facelos nosos. E temos un sagrado deber de que outros poidan facelos tamén seus, levados da súa man.

Permitide que remate cunha longa autocita. Hai vinte anos, no «Salón de Canto» da Generalitat, facía eu o louvor dos investigadores locais e saía ó paso

do noxento dictado de «erudición de campanario». Decía eu que se distorsionaba o símbolo: «As torres dos sinos cifran a precisa conxunción do chan e do voo, do que sustenta e do que espella, o enlace entre a horizontal da terra e o anxeio vertical a posesión das verdades. Se houbera de buscarse un emblema para os estudos locais, a torre sería o mellor axeitado: coas súas labras a súa voz clamorosa, cos estreitos chanzos das súas escalas, e coa balconada aberta á lonxanía, dominadora de horizontes. A degradación da verba é cousa, sen dúbida, de xentes que coidan inconciliabile o que vive xunguido: o peculiar e universal, o propio e o alleo, padecen a mesma dicotomía que pretende opoñer alma e corpo, idea e expresión, á procura de imposibles antinomías».

Lembraba que o son das campás de San Bartomeu de Pontevedra asinalaba os termos da xurisdición, cun siño tan forte coma os marcos ou as lindes naturais. Eses sons que, como a lingua, transpasan os «lindeiros». Os estudiosos locais, tal que Taboada Chivite, saben escoitalos e, dende a torre dos seus escritos, espallan fóra as realidades propias. Son os que guían ó forasteiro axudándolle a describir o que eles acharon. Xesús Taboada non foi só o noso conductor por estas terras e polos fondos recantos da alma do pobo, o que coa súa obra segue levando da man a cantos queren coñecerlas. É moito máis, o seu perfil humano de humanista é guiadoiro, co exemplo do seu traballo e da súa vida. Este homenaxe, e os que propoñemos, cando xa pasou dos «lindeiros» do tempo ós do alén son e serán testemuñas sinxelas pero fondamente sinceras da nosa admiración e da nosa gratitude.



# XESÚS TABOADA CHIVITE ETNÓGRAFO

*Xosé Manuel González Reboredo*

## ENCADRE BIOGRÁFICO E CONTEXTUAL<sup>1</sup>

D. Xesús Taboada naceu en Verín o 2-IX-1907 e na mesma vila finou o 27-IX-1976. Neste marco cronolóxico-espacial desenvolverá gran parte da súa singradura vital, que coincide con feitos destacables para a cultura galega e as pescudas etnográficas no noso país. Aínda que pode ser encadrado dentro dunha xeración de etnógrafos que naceron no medio da primeira década do presente século, como D. Antonio Fraguas, D. Xosé Filgueira e don Xaquín Lorenzo — integrados todos eles na correspondente Sección de Etnografía e Folclore do Seminario de Estudos Galegos nos anos vinte—, o certo é que o seu vencellamento con investigacións de cultura popular é máis serodio, iniciando a súa actividade profesional en eidos ben alonxados das humanidades. Tras cursar o bacharelato en Ourense e Madrid, estudou na «Escuela Oficial de Telecomunicación» e na «Escuela Central Superior de Comercio», obtendo o título de técnico de telecomunicación en 1927 e o de Profesor Mercantil en 1929. Pero esta traxectoria profesional vai sufrir un importante aditamento a partir de 1930, cando foi destinado como técnico de Telégrafos á cidade de Ourense, onde a nacente inquedanza pola cultura vai atopar contexto axeitado para que xermole paseniñamente unha vocación cara ó estudio do pasado histórico e do presente etnográfico centrada en Galicia. O Ourense dos anos trinta era unha cidade na que estaba radicada unha boa parte do mellor da intelectualidade galega da época. Membros da *Xeración Nós* como Otero Pedrayo, Cuevillas e Vicente Risco aglutinaban ó seu redor a mozos que, como Taboada e Xaquín Lorenzo, atopaban neles un maxisterio desinteresado, verdadeiramente vocacional, ben alonxado da frialdade inhumana e da concepción do saber como asignatura que tanto predominaba —e predomina— nos pretendidos «profesionais» parapetados detrás de nomeamentos administrativos oficiais. Con esta excepcional orientación Taboada entra en contacto coas actividades do *Seminario de Estudos Galegos* e libra os seus primeiros lances de aprendizaxe investigador nos eidos da Arqueoloxía, a Etnografía e o Folclore, asumindo conceptos, métodos e actitudes éticas que respetará o resto da súa vida.

---

<sup>1</sup>Sobre aspectos biográficos de D. Xesús Taboada Chivite pode consultarse a *Gran Enciclopedia Gallega*. Silverio Cañada Ed. Gijón, s/a. Tamén a reseña titulada «Xesús Taboada Chivite» e feita polo seu fillo, M. Taboada Cid, en *Gallaecia*, n. 3/4, O Castro-Sada, 1977/78, que vai acompañada dunha bibliografía.

Tralo retorno ó Verín natal, e despois de pasado o paréntese da Guerra Civil e da posguerra inmediata, D. Xesús comeza a publicar os resultados das súas investigacións en temas de Historia, Arqueoloxía, Etnografía e Folclore, aproveitando unha xa notable formación para completar os estudos de Filosofía e Letras na Universidade de Santiago no 1951, que o capacitaron para exercer a docencia durante moitos anos no ensino medio. Como científico social verá recoñecida a súa solvencia nas institucións galegas e foráneas que o incluírán entre os seus membros: o Instituto de Estudos Galegos «P. Sarmiento», a Real Academia Galega, o Museo do Pobo Galego, a «Sociedad Española de Antropología, Prehistoria y Etnografía», a «Associação dos Arqueólogos Portugueses», a «Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore», etc.

## PRINCIPIOS TEÓRICO-METODOLÓXICOS

Os homes do *Seminario de Estudos Galegos* e da *Xeración Nós* van asumir unha tradición que se iniciara na Galicia do século XIX adaptándoa a novas ideas das ciencias antropolóxicas que agroman no primeiro tercio do século XX. Seguindo a J. Prat<sup>2</sup> poderíamos calificar o seu discurso como folclórico e fortemente condicionado pola busca dunha identidade específica, en contraposición cos discursos antropolóxicos, máis universalistas; pero creo que esta dicotomía encerra o perigo de esquencer que tamén a identidade ten unha dimensión antropolóxica en si mesma, e que o discurso folclórico representa unha das múltiples facianas dende as que se pode analizar a cultura humana, independentemente de que se detecten «excesos» criticables en certos desenvolvementos.

Do século dezanove, os etnógrafos do *Seminario*, e logo do *Instituto de Estudos Galegos*, con Vicente Risco á cabeza, herdarán unhas inquedanzas que podemos resumir así:

a) Un afán por recoller costumes, tradicións, instrumentos e técnicas tradicionais antes de que desaparezan, o que se pon de manifesto en numerosas recompilacións de literatura oral, en descricións de obxectos de cultura material, en acopio de informes sobre medicina, relixiosidade, festas, etc. Estamos neste caso diante dun programa meramente ideográfico, no que predomina o desexo de «salvación» do testemuño, que era precisamente o que propugnara no seu plan inicial a Sociedade «El Folklore Gallego», fundada na Coruña en 1883 baixo a presidencia de Da. Emilia Pardo Bazán,<sup>3</sup> por citar un exemplo sobranceiro.

<sup>2</sup> J. Prat: «Historia», en *Antropología de los pueblos de España*. Taurus, Madrid, 1991. Páx. 13 e ss.

<sup>3</sup> Sobre esta Sociedade e o nacemento dos estudos de Folclore pódese ver, entre outras publicacións, o artigo de 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.

b) Un desexo de utilizar total ou parcialmente eses materiais como documentos aptos para afondar no noso pasado histórico específico, como fontes que completan, explican, ou se explican, en función dun devir plurisecular no que a tradición galega conservou e adaptou formas acordes cunha esencia cultural determinada, intimamente relacionada co espazo xeográfico. Procurando establecer un diferencialismo que marque distancias dende unha perspectiva netamente idealista, historiadores decemonónicos como Vereá y Aguiar ou Vicetto, e con moito maior rigor e amplitude Manuel Murguía, destacaron un horizonte etno-histórico no que a nosa etnia galaica adquiriu unhas características que perdurarán ata o presente; trátase do horizonte prerromano de estirpe céltica. Dende este posicionamento o citado Murguía verá na literatura oral, no noso carácter, nos nosos costumes, unha pervivencia dese alicerce que nos acerca ás terras de Europa central e occidental e nos afasta do resto de Iberia. Un exemplo, entre moitos, tomado da súa obra é o que se reflicte nestas verbas súas: «¡Ay!, que todo en nosotros parece hablarnos de un glorioso y desconocido pasado, y *el poeta popular* de las montañas que rodean Santiago, el centro de la gran población céltigo-gallega, usa todavía en sus cantares la tríada bárdica, restos venerados de otros tiempos, de otros hombres, de otra poesía».<sup>4</sup>

O vteiro aberto polos investigadores citados, intimamente relacionado co Folklore tal e como se desenvolveu en Europa na segunda metade do século XIX, supón a asunción dun historicismo como xustificación dos feitos etnográficos. Máis que de «explicar» tratábase de «reconstruír». E hai que sinalar que esta aspiración a recompoñer o pasado coa axuda de datos do presente é actuante en disciplinas que xurdiron no mesmo século XIX, tal é o caso da Lingüística histórica, obsesionada por descubrir linguas-naí como a indoeuropea. Tamén a nacente Antropoloxía, representada por figuras como Morgan ou Tylor, tentaba, polo camiño universalista non comprometido coa identidade concreta, recrear os estadios evolutivos das sociedades e culturas humanas a partir de datos do presente e do pasado; o seu principio programático podería explicarse deste xeito: existe unha evolución sociocultural semellante á evolución biolóxica, que vai dende as formas máis primitivas do salvaxismo ata o estadio de civilización; os distintos chanzos evolutivos poden ser reconstruídos con datos documentais conservados polas civilizacións, pero tamén e sobre todo gracias a que perviven no presente pobos e culturas que quedaron ancoradas en certos momentos do proceso. Estes pobos son como fósiles que nos serven para encher as páxinas baleiras do esquema. Pero, ¿que sucede no seo das civilizacións? Evidentemente tamén no miolo das sociedades civilizadas poden pervivir prácticas, actitudes, costumes que son «fósiles vivos» aptos para levar adiante este labor. Un eminente antropólogo de tendencia evolucionista, xa tardío, J. G. Frazer, fixo amplo uso do principio para elaborar a súa teoría das crenzas e o ritual, establecéndose así

---

<sup>4</sup> M. Murguía: *Historia de Galicia*. Imp. de Soto Freire. Lugo, 1865. Páx. 11.

un lugar común que vai ser aceptado amplamente por historiadores, folcloristas, etnógrafos e antropólogos: no presente, especialmente no seo das prácticas tradicionais, hai «supervivencias» do pasado que cómpre sistematizar e analizar<sup>5</sup>.

O vello ideario xurdido no século XIX foi ampliado e matizado polos etnógrafos do primeiro tercio do XX, que incorporarán ós seus programas concepcións propias dunha tradición hispánica compartida con outros países da Europa continental. Dende o punto de vista ideolóxico apréciase que en teóricos do galeguismo e etnógrafos á vez, como Vicente Risco —do que Taboada será fiel discípulo—, perpetúase o vello principio de raíz romántica segundo o que existe un binomio insoluble etnia(raza)/terra, e que o tomar en consideración este binomio é imprescindible para chegar a comprender a natureza da cultura. O alicerce teórico que subxace nos escritos etnográficos de Risco e de outros investigadores da época pódese resumir así: a cultura galega é o resultado dun proceso histórico e se reflicte nunha alma colectiva. Pero insístese tamén reiteradamente no feito de que esta cultura forma parte dunha área de civilización «atlántica», de base celta e caracterizada pola memoria, na que o primeiro Risco, coincidindo nisto con Spengler, pretende atopar a semente dunha futura revitalización do Occidente decadente. O esforzo hase dirixir a potenciar esa civilización á que Galicia pode realizar numerosas contribucións. Outra vez o historicismo, neste caso con contidos valorativos, está presente como ideario previo para calquera investigación nos eidos das ciencias antropolóxicas. A ciencia concomitante con esta formulación é a Etnoloxía —resérvase, como era corrente na época, o termo Antropoloxía para referirse á Antropoloxía física— concebida fundamentalmente como unha póla dos estudos históricos centrada na reconstrucción da esencialidade diferencial da cultura. Naturalmente, os historiadores e etnógrafos galegos coñeceron outras teorías da súa época, e de feito utilizarán nos seus escritos conceptos psicoloxistas como o de inconsciente ou o de arquetipo, pero en xeral perserverarán no historicismo, o que se detecta en todos eles, entre os que podemos citar, ademais dos xa aludidos por razóns de sincronía vital con Taboada Chivite, a Florentino L. A. Cuevillas, Otero Pedrayo ou F. Bouza-Brey.

Esta óptica (que conta na Península Ibérica con numerosos paralelos que omitimos para non alongar este escrito) presenta unha coincidencia notable con enfoques da Antropoloxía Cultural na primeira metade do século XX. Lembremos ó respecto que antropólogos americanos (Wissler ou Kroeber, por exemplo), defenderon, entre outros, conceptos como a reconstrucción histórica limitada e controlable dos procesos de difusión da cultura. Pero será a chamada escola histórico-cultural xermana, con representantes como Gräbner o W. Schmidt, e con antecesores como Frobenius ou Ratzel, a que estea máis próxima

---

<sup>5</sup> Ver, entre outros, P. Mercier: *Historia de la Antropología*. Península, Barcelona, 1974 (2a. ed.). Páx. 35 e ss.

ós etnógrafos galegos e hispanos en xeral. Esta escola, que fai fincapé nos procesos de difusión da cultura, asume nembargantes algúns principios do evolucionismo decimonónico e tenta facer unha nova Historia Universal mediante a detección de círculos culturais no seo dos que se espallan trazos de cultura compartidos. A aceptación por parte de Risco, de Taboada e dos seus compañeiros de traballo do posicionamento histórico-cultural móstrase nesta afirmación: «la escuela histórico-cultural que nosotros seguimos, opina que los elementos culturales se transmiten dentro de un área geográfica de expansión grande, pero siempre limitada»,<sup>6</sup> o que era de esperar porque, como xa indicamos, o seu afán era chegar a delimitar unha área cultural atlántico-europea que acaía ben para a lexítima ideoloxía subxacente. Dentro dela a vella *Gallaecia* histórica, incluíndo o Norte de Portugal e as terras máis próximas de Asturias e León, forma unha provincia etnográfica especialmente uniforme. Os catro criterios esenciais que propugnaba Gräbner para establecer os círculos de difusión cultural —ou de forma ou calidade, ou de cantidade, ou de continuidade e ou de relación— non foron adoptados sistematicamente, pero si se asumiu plenamente o interese por combinar os datos do presente cos achegados pola Historia, especialmente pola Prehistoria, principio no que volve a agromar o concepto de «supervivencia» xa defendido polo evolucionismo.<sup>7</sup> Lonxe quedaban, xa que logo, os enfoques socioloxistas e funcionalistas da Antropoloxía, que tamén estaban florecendo en Francia e Gran Bretaña a partir dos anos vinte.

## FIDELIDADE Ó PRINCIPIO E REFORMA DOS CRITERIOS INICIAIS NA OBRA DE TABOADA CHIVITE

Unha lectura da obra de Taboada permítenos asegurar que se mantivo fiel ó núcleo central dos postulados resumidos anteriormente ó longo da súa dilatada produción etnográfica, pero iso non significa que estivese pechado a suxestións novas que frecuentemente incorporou ós seus escritos. Nas liñas que seguen tentaremos detectar, mediante un percorrido pola súa produción, as persistencias e os cambios.

Dentro dos principios que serán unha constante xenérica temos os dous centrais antes enumerados, en íntima relación un co outro, a saber: o historicismo da Etnografía e a asunción de que na cultura popular existen pervivencias do pasado. Xa nos inicios da súa obra publicará un artigo titulado *El Castro de*

<sup>6</sup> V. Risco: *Elementos de metodología de la Historia*. Ourense, 1928. Esta formulación reiterarase na súa achega ó Tomo I da *Historia de Galiza* dirixida por R. Otero Pedrayo (reedición de Akal, Madrid, 1979, páx. 256-257).

<sup>7</sup> As formulacións histórico-culturais xerманas están axeitadamente sintetizadas en J. Caro Baroja: *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. CSIC, Madrid, 1985; p. 89 e ss.- Resulta tamén de utilidade para coñecer este enfoque o escrito de W. Koppers: «El pensamiento histórico en etnología y en la ciencia de las religiones», en *Cristo y las religiones de la Tierra*, BAC, Madrid, 1960. Tomo I, páx. 77 e ss.

Medeiros<sup>8</sup> no que, seguindo co criterio de asociar Etnografía e Arqueoloxía, tan practicado polo *Seminario de Estudos Galegos*, combina a descrición arqueolóxica coa recompilación de lendas relatadas polos habitantes da comarca sobre este vestixio protohistórico. E de maneira programática volverá a reafirmar anos despois o *status* histórico da Etnografía, acudindo para iso a investigadores portugueses como J. Días e J. R. dos Santos Júnior, nas seguintes verbas:

«Entendemos por Etnografía a ciencia auxiliar da Historia que estuda o conxunto de elementos culturais de tipo espiritual ou material dun pobo, as condicións da vida e a súa evolución, elaborados tradizoal, popular e anónimamente».<sup>9</sup>

No referente ás «supervivencias», podemos afirmar que Taboada sempre as aceptou plenamente, se ben matizou ó longo dos escritos o seu criterio. Nun artigo publicado en 1952 sobre a noite de San Xoán fai profesión de fe celtista na frase seguinte: «No obstante, en Galicia hechos raciales muy característicos y factores psicológicos de indudable ascendencia céltica le dan aspectos muy interesantes y modalidades peculiares que merecen conocerse».<sup>10</sup> As supervivencias precristianas afírmanse, do mesmo xeito, aínda que sen asignación explícita ó mundo céltico, noutro artigo do ano 1964 desta maneira: «Pero otras veces muchas tienen un origen legendario, otras cristianizan viejas paganas por la sabia disposición de la Iglesia al desviar extraviadas supersticiones hacia la verdadera fe, pero en ellas se atisban elementos precristianos».<sup>11</sup> E o mesmo criterio se repite nun terceiro escrito, neste caso xa do ano 1975, sobre folclore das encrucilladas: «Juzgo que no han de interpretarse tales similitudes como *paralelismo libre*, sino *condicionado*, y, por tanto, con conexiones genéticas dentro de la clasificación establecida en los estudios etnológicos. A pesar de las aculturaciones y embozamientos posteriores, en muchos casos es fácil atisbar su inicial función mítica. De ahí este preliminar bosquejo histórico de una creencia que subsiste hoy con plurales manifestaciones».<sup>12</sup>

Como se pode apreciar nesta última afirmación, o método propugnado é o da comparación entre testemuños do pasado —as fontes escritas e materiais—, e os datos do presente para poder separar o gran primixenio da palla engadida polo devir, chegando a illar, en última instancia, o núcleo prístino do trazo cultural

<sup>8</sup> X. Taboada: «El castro de Medeiros». *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*. Tomo XIV, Ourense, 1943-44.

<sup>9</sup> X. Taboada: *Etnografía galega*. Galaxia, Vigo, 1972. Páx. 11.

<sup>10</sup> X. Taboada: «La noche de San Juan en Galicia». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo VIII, cuad. 4. Madrid, 1952.

<sup>11</sup> X. Taboada: «Algunas fiestas religiosas de origen agrario de la comarca del Támega superior». *I Congreso de Etnografía e Folklore de Braga*. Lisboa, 1964. Vol. II, páx. 153.

<sup>12</sup> X. Taboada: «La encrucijada en el folklore de Galicia». *Boletín Auriense*. Ourense, 1975. Páx. 104.

estudiado. Neste proceso pártese dun credo difusionista que relaciona xeneticamente formas semellantes e renúnciase a unha vella posibilidade defendida por certos evolucionistas de que o mesmo trazo puido xurdir en máis dun lugar á vez, asumindo pola contra que toda tradición ou crenza amplamente espallada debe ser considerada como primixenia. En frase de Fustel de Coulanges aproveitada por Taboada nunha ocasión «o pasado non morre nunca de todo para o home».<sup>13</sup>

As certezas de Taboada, nembargantes, presentan oscilacións, segundo indicamos, que en casos son dúbidas de asignación a un horizonte determinado e, noutros, influxos de novos posicionamentos por el coñecidos, nunca incompatibles co historicismo. Un exemplo témolo nalgúnhas afirmacións sobre o período cultural no que se construíu a etnia-base do carácter diferencial galego, pois, a pesar da aceptación do horizonte céltico-indoeuropeo en boa parte da súa produción, atopamos tamén a toma en consideración doutros períodos históricos para xustificar a orixe de certas prácticas, como é a Idade Media ou a época precéltica. Neste senso é ilustrativo o parágrafo que a isto último adica en *Etnografía galega* —1972—, en alusión clara ás poboacións precélticas do noroeste: «iste substratum oestrimnico foi o fondo étnico de influxo perenne na psique galega. Por riba diste estrato vorcáronse os grupos célticos que non cambean o celme do fondo racial anterior».<sup>14</sup>

Unha segunda variación nos escritos de Taboada atopámola dende o coñecemento que ten da obra de fenomenólogos da relixión, especialmente Mircea Eliade, autor dunha notable influencia nos estudiosos dos anos cincuenta e sesenta. Herdeiro de vellos principios, como o de arquetipo, e defensor da idea de que existe un pensamento mítico que se manifesta en fenómenos extratemporais de orixe diversa, Mircea Eliade combina na súa obra datos do presente e do pasado, da tradición escrita e da oral, para amosar un universal que é o fenómeno relixioso, froito dunha actividade específica do home e presente en tódolos tempos e culturas como reflexo dunha «mentalidade arcaica», forma de pensamento e camiño válido para asumir culturalmente o entorno do home. A proposta seguramente resultou atractiva para Taboada —e para calquera outro investigador da súa formación— porque permitía establecer unha ponte entre o particularismo historicista e o universalismo manifesto en moitas das prácticas e crenzas da área de estudo. O primeiro non é incompatible co segundo, posto que o principio xenérico, o fenómeno prístino metalocal, pode incardinarse perfectamente en diversas tradicións, nas que presenta unha ou varias concrecións específicas con independencia do seu universalismo.<sup>15</sup> Os conceptos extraídos

<sup>13</sup> X. Taboada: «Cultura material y espiritual», en *Los Gallegos*. Istmo, Madrid, 1976. Páx. 190.

<sup>14</sup> *Etnografía galega*, páx. 15.

<sup>15</sup> Tanto en versión francesa coma en traducións ó castelán, Taboada coñeceu, entre outras, publicacións de Eliade como *Tratado de Historia de las Religiones* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954) ou *El mito del eterno retorno* (Emecé, Buenos Aires-Barcelona, 1968-2a. ed.).

deste contexto interpretativo son asumidos por Taboada no seu esquema e mesmo analizados con fondura nalgúns casos. As vellas xustificacións da relixión e da «maxia» baseadas no «fetichismo» ou na adoración de forzas da natureza vense superadas por unha análise a partir da distinción entre o obxecto e o suxeito arredor do que se focaliza un culto (algo, por outra banda, xa presente nos etnólogos difusionistas), do que son boa mostra as seguintes verbas, nas que Taboada segue a Eliade: «Nin a lúa, nin o sol, nin as augas, nin os árbores tiveron outro culto que o que se lle presta como asento da divindade... Soio será ouxeto de adoración na medida en que se relaciona cun feito trascendente que lle enxerta sagralidade. Constituirá entón, unha sinal, un testimonio, unha manifestación pro non unha verdadeira divindade».<sup>16</sup> E máis demoradamente se ocupa Don Xesús das formulacións eliadianas en artigos como «*Las leyendas de la laguna de Antela*» para explicar a fenomenoloxía do cataclismo acuático dentro do principio do «eterno retorno» tan esgrimido polo citado fenomenólogo e historiador das relixións.<sup>17</sup>

Unha cuestión que presenta cambios na obra de Taboada Chivite —o mesmo que sucede na do seu mestre Vicente Risco— é a da delimitación no uso dos conceptos de Etnografía e Folclore. En principio, e seguindo criterios presentes en España e Portugal, parece aceptar a división pola que o concepto de Etnografía se reserva para os obxectos materiais nos que se reflicte a cultura, así como aspectos da organización social (apeiros de labranza, arquitectura, ferramentas de oficios, etc.), mentres que o Folclore, de acordo cos principios que presidiron a súa constitución no século XIX, abranguería aquelas dimensións non materiais da mesma (crenzas, literatura oral, festas, música popular). Esta división estaba xa presente en obras colectivas do **Seminario de Estudos Galegos**<sup>18</sup> e Taboada utilízaa na práctica en escritos como *Folklore de Verín* (Ourense, 1946), título baixo o que recolle temas como celebracións festivas, medicina popular ou crenzas e maxia. Pero en traballos como a *Etnografía galega* (Vigo, 1972) súmase ós que pensan na necesidade de desbotar o termo Folclore porque «a palabra folclore está falseada na acepción do vulgo, pola estesa acción publicitaria de cantantes, conxuntos musicais, conxuntos de coros e danzas rexionais, etc., cuas representacións pouco teñen de popular; e aínda o termo folklore úsase hoxe en moi despreciativo sentido».<sup>19</sup> A alternativa é utilizar a verba Etnografía tanto para abranguer a cultura material coma o conxunto de temas propios do Folclore postos baixo a rúbrica de *Cultura espiritual*. Posicionamento

---

<sup>16</sup> X. Taboada: *O culto das pedras no Noroeste peninsular*. Real Academia Galega/Concello de Verín, 1965. Páx. 9.

<sup>17</sup> X. Taboada: «Las leyendas de la laguna de Antela». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXIV, Santiago 1969. Páx. 348 e ss.

<sup>18</sup> Bo exemplo é a monografía *Terra de Melide*. Ed. Seminario de Estudos Galegos, Compostela, 1933.

<sup>19</sup> *Etnografía galega*. Páx. 11.

semellante era defendido anos antes por Risco coas seguintes verbas: «O que soen chamar por ahí adiante “folklore”, e nós preferimos chamar “cultura popular”, designa a un tempo a cultura popular mesma, obxecto do noso estudo, e a disciplina ou ciencia adicada a recollela e estudiala».<sup>20</sup> Notemos, nembargantes, que se trata dun mero problema terminolóxico que para nada afectará os posicionamentos epistemolóxicos. A «cultura espiritual» para Taboada abranguería, seguindo a Montandon, dous grandes grupos de temas encadrables dentro dos apartados *Socioloxía* e *Animoloxía*.<sup>21</sup>

## TEMAS ABORDADOS E AUTORES CITADOS NA OBRA ETNOGRÁFICA DE D. XESÚS TABOADA

De aceptar a división anterior entre cultura material e espiritual para distinguir grandes aspectos que pode presentar a cultura, podemos asegurar sen marxe de erro que Taboada é un etnógrafo intensamente adicado á cultura espiritual. Agás algún compromiso editorial que o conduciu a facer sínteses nas que se incluírán cuestións ergolóxicas,<sup>22</sup> o conxunto dos seus escritos céntrase nos eidos das festas, a literatura oral ou as crenzas. Coincide nesta teima co seu mestre Vicente Risco, mentres que o seu bo amigo, compañeiro de inquedanzas etnográficas e ourensán tamén, D. Xaquín Lorenzo, se orientou cara ós estudos de cultura material.

Un rápido percorrido polos seus escritos<sup>23</sup> permítenos sinalar os seguintes temas cultivados por el:

A) As lendas, en traballos como *Las leyendas castreñas* (1966) ou *Las leyendas de la laguna de Antela* (1969).

B) Prácticas relacionadas cos astros, as plantas e os camiños, como *El culto a los árboles en Galicia* (1957), *O culto da Lúa no Noroeste Hispánico* (1961), *O culto das pedras no Noroeste Penínsular* (1965), *Ceremoniales ígnicos y folklore del fuego en Galicia* (1974), *La encrucijada en el folklore de Galicia* (1975).

C) Prácticas festivas e literatura relacionada con certas festividades, como *Algunos aspectos del Carnaval de Laza* (1953), *Moros y cristianos en tierras de Laza* (1955), *El entierro de la sardina, ritualidad del Carnaval gallego* (1954), *La Navidad gallega y su ritualidad* (1965), *El juego de las ollas en Galicia* (1975)...

<sup>20</sup> *Historia de Galiza*. Tomo I, páx. 255.

<sup>21</sup> *Etnografía galega*. Páx. 18.

<sup>22</sup> Tal é a xa citada síntese no libro *Los Gallegos*, que inclúe tanto cultura material coma espiritual.

<sup>23</sup> Moitos dos máis importantes traballos de X. Taboada están recollidos en *Ritos y creencias gallegas*, libro do que a Editorial Sálvora (A Coruña) fixo dúas edicións, datando a primeira de 1980.

D) Recompilacións de datos de carácter local, especialmente da súa querida comarca verinesa. Salientamos neste apartado o seu *Folklore de Verín* (1946).

E) Obras de conxunto, de carácter divulgativo, que tratan de dar unha visión xeral da cultura galega, como o xa citado *Etnografía gallega* (1972) ou a súa colaboración no libro colectivo *Los gallegos* (1976).

No referente ós autores citados por Taboada, moitas veces para recoller paralelos das prácticas estudias por el, outras para utilizar conceptos, resulta sorprendente a cantidade e a calidade dos mesmos se se ten en conta a dificultade de acceder no seu tempo a fontes bibliográficas, de maneira especial en lugares afastados das bibliotecas especializadas, así como os atrancos idiomáticos que as mesmas podían presentar. Directa ou indirectamente atopamos na súa obra alusións a autores como os seguintes:

a) Etnógrafos e historiadores galegos. Son, como era de esperar, moi abondosas. Entre eles mencionaremos a Murguía, Cuevillas, Bouza-Brey, Risco, A. Fraguas, R. Otero Pedrayo, Fernández Oxea, Pérez Ballesteros ou L. Monteagudo.

b) Etnógrafos, folcloristas, historiadores e dialectólogos españois, como García de Diego, Hoyos Sáinz, Dámaso Alonso, Sánchez Pérez, Arcadio Larrea, L. Montoto, L. Cortés Vázquez, J. Amades, Aurelio de Llano, C. Cabal, C. Morán, García Bellido, Casas Gaspar ou Caro Baroja.

c) Investigadores portugueses como Leite de Vasconcelos, J. Días, M. Cardozo, J. R. dos Santos Júnior, Margarida Ribeiro, E. Veiga de Oliveira, L. Chaves ou Ferreira de Almeida.

d) Folcloristas, etnógrafos e historiadores das relixións franceses, como P. Saintyves, Sébillot, Mauss, Van Gennep, Dumézil, Caillois ou Montandon. Incluímos tamén neste apartado a M. Eliade, seguramente o investigador vinculado a Francia que máis pegada deixará na obra de Taboada.

e) Investigadores doutros países, como Manhardt, Frazer, Tylor, S. Reinach, Frankowski, H. Obermaier, D. J. Wölfel.

## REMATE

D. Xesús Taboada Chivite queda enmarcado, en definitiva, dentro da Etnografía galega e peninsular na etapa da mesma que vai dende os anos vinte do século presente ata os anos sesenta, cunha marcada orientación ó enfoque historicista. A partir dos anos setenta unha nova cohorte de etnógrafos e antropólogos introducirán enfoques novidosos dos que non procede agora ocuparse. Pero a Etnografía cultivada por Taboada e os seus coetáneos deu abondosos froitos na tarefa de reconstruír o pasado coa axuda do presente. Podémoslo incluír, sen rubor, dentro desa pléiade de investigadores hispano-portugueses que, como Caro Baroja, ou o Padre Barandiarán, ou J. Días, ou Santos Júnior, escribiron páxinas da historia dos estudos antropolóxicos que

só se poden ignorar dende a petulancia académica. Como etnógrafo verdadeiramente vocacional que era, D. Xesús fuxiu sabiamente da aparencia academicista e adoptou a postura da busca do saber pola vía do amor ó obxecto estudiado. E ese amor levouno a apoiar entusiasticamente vocacións nacentes, do que eu tiven fondas probas nos últimos anos da súa vida. Cultivador das ciencias humanas, tiña ese sentido da solidariedade e ese gusto polo maxisterio desinteresado que tanto se bota en falta nos que conciben o seu labor dende a profesionalidade estricta. Non queremos rematar esta exposición sen salientar esta importantísima faciana de D. Xesús, etnógrafo, mestre e amigo.



## ESTUDIO ANTROPOLÓXICO DAS FRONTEIRAS: PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

*Stanley Brandes*

Xeralmente é algo moi normal nas ciencias sociais, e na antropoloxía en particular, dicir que un individuo é nalgún sentido igual que todos, igual que ninguén, e igual que algúns pero non que outros. O campo da antropoloxía social e cultural céntrase na terceira categoría, iso é, nesas características das ideas e conducta que grupos de xente comparten, ou pensan que comparten, a diferenza doutros grupos. A través da historia da nosa disciplina, temos investigado as múltiples maneiras de como se diferenciaron dun xeito demostrable uns seres humanos dos outros; ou, simbólicos entre eles mesmos e outros, incluso cando non existen unhas bases obxectivas para esa diferenciación.

Aquí refírome a unha distinción fundamental entre o estudio de diferenzas actuais e obxectivas entre grupos de seres humanos, por unha banda, e as diferenzas que os grupos se atribúen uns ós outros —que eles inventan ou imaxinan dun xeito colectivo—. Para estarmos seguros, diferenzas obxectivas existen; a xente diferénciase, por exemplo, na idade, no xénero e nas rendas. Falan diversas linguas e demostran diferentes tipos de fertilidade e de nupcialidade. Con frecuencia os científicos sociais están en desacordo por onde teñen que debuxar claramente a raia divisoria entre un grupo e o outro. Por exemplo, facilmente poderemos distinguir os grupos que teñen idades ou niveis de renda diferentes, se ben a maneira precisa en que dividimos grupos e rendas introduce un elemento de subxectividade. *Tamén é cuestionable* se a mesma xente percibe as divisións en grupos do mesmo xeito que o fan os seus observadores científicos sociais. A pesar destes obstáculos, poucos poderán cuestionar que fronteiras de tódolos tipos —político, sociocultural, entre outras— poden ser descubertas e trazadas.

Na historia do pensamento antropolóxico, os estudiosos das primeiras décadas desta centuria dedicaron bastantes esforzos a trazar fronteiras entre áreas culturais. Unha área cultural foi definida conforme á presenza ou ausencia de trazos particulares. Dende aquí, para descubrir as fronteiras de Galicia, pódense catalogar *hórreos*, a *gaita*, *pan de millo*, *pazos* e o uso do *galego* como criterios para definir Galicia como unha unidade cultural. Como sabemos agora, o depender de trazos culturais implicaba serias limitacións. Despois de todo, ¿que é un trazo? ¿É o que máis xente practica ou cre ou emprega, ou é a única característica dun pequeno pero moi visible segmento da poboación? ¿É un trazo unidade ampla, como a práctica do catolicismo romano, ou é algo diminuto, como

a santa hostia da comunión? ¿E, o listado de tales trazos no fondo non os reduce mesmo a esterotipos de dubidoso valor? Na maioría dos casos, poderíase afirmar que as máis destacadas fronteiras non son as que crearon os antropólogos ó describir o que eles consideran seren os elementos importantes dunha cultura dada. Mellor dito, son fronteiras simbólicas as que a mesma xente imaxina e crea como medios de diferenciarse eles mesmos dos outros. Nunha conferencia coma esta, sobre as fronteiras de Galicia, unhas consideracións xerais de aproximacións selectivas ós simbolismos das fronteiras étnicas, por riba e sobre outras clases de fronteiras, poden ser moi pertinentes.

Percibir o étnico dende un punto de vista simbólico é declarar, desde un principio, que pode ser imposible trazar fronteiras verdadeiramente obxectivas entre grupos étnicos. Máis ben, o que é esencial é a creación de fronteiras sociais entre grupos, sendo cada unha delas as que producen e difunden ideas distintivas sobre as características dos propios e dos alleos, sobre quen pertence ó grupo e quen non, e por que razóns. As bases psicolóxicas para a distinción de grupos poden ser descubertas naquilo que os estruturalistas refiren como oposicións binarias, contrastando trazos polos que uns grupos se diferencian entre eles e con outros no seu mundo social. Dunha maneira sutil e descarada, estamos constantemente confiando en oposicións binarias para crear distincións entre nós e os outros. Os antropólogos refírense a esoutros con crecente frecuencia como O Outro.

É importante comprender que a fronteira simbólica entre nós e O Outro non é unha estimación libre. Inevitadamente as xerarquías trázanse baseándose en esterotipos que supoñen relacións de inferioridade e superioridade; simbolicamente, as nosas propias interpretacións do que nós somos case sempre nos mostran superiores ós nosos veciños. Consideremos, por exemplo, os estereotipos tradicionais que os brancos dos Estados Unidos mantiveron durante moito tempo sobre os negros, ou eses que os españois *castellanos* manteñen sobre os *xitanos* (Brandes 1980). En ámbolos casos, o grupo economicamente e politicamente superior —iso é, os brancos nos Estados Unidos e os *castellanos* en España— constrúe visións similares deles mesmos fronte O Outro. Resumindo esas distincións simbólicas é importante subliñar que representan a perspectiva dos grupos dominantes; a lista non é decididamente unha descrición da realidade.

#### NÓS

traballadores  
sofisticados  
limpos  
honrados  
pacíficos  
instintos sexuais normais

#### O OUTRO

preguiceiro  
provinciano  
sucio, fedento  
sospeitoso  
violento  
hiper-sexual

tamaño normal dos órganos sexuais	enormes órganos sexuais
controlados	incontrolado
sensibles	desvergonzado

Obviamente esta lista implica unha xerarquía social e moral. Negros nos Estados Unidos e xitanos en España sofren non só por desvantaxes políticas e económicas, que pode ser obxectivamente demostrable que existen, senón tamén dende unha visión ideolóxica que, dende o punto de vista da maioría dominante, xustifica a súa lamentable condición política e económica. Tomada como un todo, a construción simbólica do Outro serve como racionalización para a dominación dun grupo desprezado —un grupo que se percibe como incapaz de controlarse e de saír da probeza e do desespero por si mesmo e que, ademais, ameaza a paz pública.

O elemento de control é xeralmente central para a formación dos estereotipos de grupos. A propósito das construcións sociais de representacións de control, a antropóloga inglesa Mary Douglas (1973), distinguiu perceptiblemente entre o que ela chamou os dous corpos: o corpo social e o corpo físico. O corpo físico, afirma, representa imaxes do lugar dunha persoa na xerarquía social. Canto maior control exerza un sobre o seu corpo físico maior status se percibe. Por iso, berrar, esbirrar forte, tocarse sen rubor os xenitais, xesticular furiosamente e cousas así é proxectar a imaxe de ser membro dun grupo étnico ou dunha clase inferior. Falar suavemente movendo os labios, mastigar silenciosamente, manter as mans e os brazos firmes e suprimir afortunadamente esbirros, arrotos e peidos é proxectar un aire de superioridade social. É importante ter claro que as imaxes non necesariamente representan realidades; posiblemente en moitos casos xente poderosa e rica non mantén un control estricto do seu corpo como o poden ter pobres e non poderosos. Sen embargo, non temos dúbida de que Douglas tomou fielmente imaxes que atopamos en culturas distintas e isto, por outra banda, está a miúdo reforzado por medio de representacións rituais.

No contexto español, o desfile de xigantes e cabezudos quizais sexa o exemplo máis explícito e penetrante de tales representacións (por exemplo: Brandes 1991). Consideremos primeiro os *xigantes*, que son, polo menos simbolicamente, monarcas: rei e raíña. Na maioría dos sitios son de aspecto maxestuoso, elegantes nos movementos e controlados no porte e na marca que manteñen ó avanzar polas rúas das vilas e cidades. Pola contra, os cabezudos son torpes, ridículos, desorganizados, espontáneos e agresivos. Igualmente, o seu status social tamén é marxinal. Con frecuencia o máis representado entre os cabezudos son figuras humanas tales como asiáticos, mouros e negros africanos, así como figuras imaxinarias ou caricaturas como de bruxas ou de animais bravos antropomórficos. Noutras palabras, os *xigantes* non só representan o extracto social máis elevado, senón que simbolizan humanidade na forma máis familiar para os españois en tempos tradicionais. Os *cabezudos*, aínda que humanos, teñen

a figura de estranxeiros, descoñecidos e en moitos casos inimigos históricos dos españois. Representan claramente O Outro. A súa aparentemente incontrolada conducta corresponde ó seu status simbólico, así como a natureza mesurada e controlada dos *xigantes* é comprensible á luz da súa realeza. Estou a falar, claro está, en termos ideais. O contraste entre os dous tipos de representacións pode mostrarse en gran ou menor parte segundo a onde miremos. Pero non hai dúbida de que o desfile de *xigantes* e *cabezudos* xeralmente representa e reforza unha relación entre o control social e o control corporal.

A pesar da súa relativa pobreza e da súa dependencia política, as minorías étnicas a miúdo se ven a si mesmas como mellor controladas que os seus superiores sociais. Isto é, probablemente sosteñan alguhas das mesmas ideas sobre os seus superiores economicamente das que estes manteñen deles. Un bo exemplo dánolo a antropóloga americana Keith Basso na análise dos Apaches occidentais, establecidos no estado de Arizona, no sudoeste dos Estados Unidos (Basso 1979). Moitos brancos perciben ós apaches dende o modelo dado para os negros americanos e para os xitanos españois: sucios, perigosos, incontrolados e intelectualmente inferiores. Pola súa parte, os apaches fan chistes entre eles de tal xeito que revelan similares estereotipos dos brancos.

Por exemplo, un home apache pode chegar a casa dun amigo cando xa outros están reunidos e entrar sen chamar. Sorprende ós seus amigos berrando forte, «¡Eh amigo! ¿Como estás? Todo ben. ¡Sentade!». Tal acción tan só dura uns segundos, constitúe unha sofisticada imitación humorística dun comportamento inapropiado dos brancos tal como é percibido polos apaches. Dixen inapropiado porque, en primeiro lugar, os apaches nunca entran nunha casa sen chamar; facelo é considerado de mala educación. Máis aínda, os apaches contemplan as preguntas sobre a saúde dun ou o seu estado de ánimo como intrusas; unha persoa terá sempre a oportunidade de sacar a colación eses tópicos sen ser forzada por alguén a facelo. Logo, tamén, os apaches nunca tocan a outra persoa en público; este tipo de comportamento expresa excesiva intimidade, incluso entre membros dun mesmo sexo. Por último, as condutas do honor apache esixen que unha persoa nunca debe ordenar a outra facer algo, incluso mandala sentar; tales asuntos son expresados correctamente como un rogo antes que como unha petición. As imitacións humorísticas que os apaches fan dos brancos incorporan todas esas infraccións sociais. É a través das imitacións humorísticas que os apaches fan dos brancos e incorporando todas esas infraccións dos brancos como os apaches retratan a súa visión do Outro, e dese modo reforzan o sentido do que significa ser apache. De modo non sorprendente, os apaches percíbense a si mesmos como máis autocontrolados e polo tanto moralmente superiores ós brancos.

Sen dúbida, en moitas partes de España, e de feito en toda a zona mediterránea, moitas das características persoais valoradas altamente son diametralmente opostas a esas idealizadas polos apaches. En gran parte da península

Ibérica, confianza e pertenza a un grupo son establecidas e maniféstanse a través de amigos tocándose uns a outros en público, entrando uns nas casas dos outros sen chamar, falando relativamente alto, xesticulando moito, e facendo peticións unha e outra vez. Pero, con todo, a miña impresión é que esas condutas, que se impuxeron baixo circunstancias maiormente de tradición e no medio rural, están cambiando. Polo menos nas cidades e entre a clase media emerxente, outros tipos de discurso e comportamento máis constringidos son mirados con favor crecente; modelos anteriores son rexeitados porque significan atraso ou clase inferior.

O asunto é que a sustentación de calquera cultura —as crenzas e comportamentos que son aprendidos, compartidos e transmitidos dentro dun grupo— está continuamente cambiando. Os apaches de 1920 non son os apaches de hoxe, nin é a Galicia actual o mesmo lugar que foi hai medio século. Mais ninguén pode discutir a persistencia da identidade apache ou galega. O contido dun grupo cultural pode cambiar radicalmente sen ameazar a existencia do grupo. En gran parte ó explicar este fenómeno, ó parecer paradoxal, Fredrik Barth (1969) desenvolveu a súa influínte teoría das fronteiras étnicas. Segundo Barth, os grupos étnicos defínense non por un trazo cultural particular ou algún detalle substantivo concreto polo que poidan ser momentaneamente identificados. Máis ben os grupos étnicos defínense a si mesmos por como se diferencian dos outros grupos étnicos; as fronteiras entre culturas, non o seu contido, é o que establece o ingreso nun grupo. As fronteiras son creadas cando un pobo está imbuído dunha particular crenza ou práctica con inusual significación, e tal cousa convértese no elemento definidor dese pobo. Un bo exemplo na península Ibérica é a lingua; a relixión en Iugoslavia é outro. Con frecuencia, ó que consideramos asuntos secundarios do folclore dáselle un valor principal na definición das fronteiras de grupos: comidas de festa, danzas tradicionais, supostos traxes tradicionais, todas esas cousas e moitas outras a miúdo chegan a asociarse inseparablemente con grupos concretos. Por exemplo, é imposible escoitar a sardana sen pensar en Calaluña. E sen embargo, como sabemos, a *sardana* como se baila e representa hoxe ten a penas uns cen anos de antigüidade, mentres Cataluña hai preto dun milenio que existe (Brandes 1985).

É fácil entender por que grupos moi populosos e a grande escala poden manter a súa identidade étnica a través do tempo. Máis difícil é comprender como relativamente grupos minoritarios poden reter a súa separación durante séculos, a pesar do feito de viviren á beira de grupos maioritarios, economicamente e politicamente poderosos. O falecido antropólogo americano, Edawar Spice (1980), tratou este problema identificando, primeiramente, os grupos minoritarios que el de diversas maneiras chamou «pobos perdurables» ou «pobos persistentes» e, en segundo lugar, tratando, de definir o que eses pobos teñen en común.

Entre os centos de pobos perdurables de todo o mundo, Spicer escolle para analizar os indios iaquí, que se estenden polo sudoeste dos Estados Unidos e o

noroeste de México; os indios hopi; os xudeus; os galeses; os indios maia; e, na Iberia, os cataláns e os bascos. (Os galegos forman outro exemplo evidente do fenómeno que Spicer trata de explicar, aínda que el non menciona este grupo especificamente.) De acordo con Spicer, eses grupos tenden a ter alomenos seis características:

1. Os membros do grupo cren que eles son bioloxicamente parentes nalgún grao, aínda que sexa remotamente. É importante advertir aquí que os membros do grupo poden ou non realmente estar emparentados bioloxicamente; o que é importante é que eles o cren.

2. Os membros do grupo cren na existencia dunha terra nativa.

Como sinalou Spicer, o contacto directo coa terra natal é relativamente insignificante para o mantemento da identidade étnica. Incluso a existencia coetánea dunha terra nativa é insignificante. O que realmente importa para que un grupo minoritario persista é a terra natal como idea, como punto focal dos símbolos, mitos e aspiracións do grupo.

3. Os membros do grupo cren que falan unha lingua ou un dialecto único ou que o seu grupo está historicamente identificado con algunha lingua distintiva. Non é preciso que cada membro do grupo realmente fale esa lingua, só que todos compartan unha identificación común con ela.

4. Un pobo perdurable terá experimentado unha historia común, ou polo menos deberá identificarse cunha serie de episodios históricos que cren que foron compartidos polos seus antergos e que determinaron o destino do grupo. Este criterio, segundo Spicer, quizais sexa de todos o que máis influíu no mantemento da identidade do grupo étnico.

5. Un pobo perdurable identifícase con sitios sagrados, que relaciona plenamente con mitos e lendas tanto como a historia do grupo para definir o territorio nacional. Os lugares sagrados encarnan a esencia do pobo, que pode ou non realmente residir alí, segundo as circunstancias históricas particulares de cada grupo.

6. Un pobo perdurable comparte folclore, incluíndo bailes, cancións, narracións e semellantes. Cren nunha orixe remota do seu folclore, se ben, como sabemos, o máis del pode caer categoría do que os historiadores Eric Hobsbawm e Terrence Ranger (1983) chamaron «tradición inventada» e de orixe relativamente recente.

Esas seis condicións encargaríanse de proporcionar os mínimos prerequisites para a supervivencia dos grupos étnicos minoritarios, algúns dos cales viviron durante séculos no medio de poboacións maioritariamente hostís e poderosas. Spicer fala debidamente en termos de crenzas de grupo antes que de realidade. O que importa é o compartir ideas e símbolos entre xente que considera ter unha ascendencia biolóxica común. Menos importante para o mantemento do grupo é se a particular visión da súa historia é unha interpretación correcta

do pasado ou se o seu folclore ten verdadeiramente varios séculos de antigüidade. O que queda parcialmente sen resolver nas varias teorías de identidade étnica e formación de fronteiras é por que algúns grupos reteñen as crenzas e comportamentos que os manteñen unidos mentres outros grupos foron absorbidos por pobos circundantes e desaparecen.

Con referencia específica ó caso galego —unha historia de supervivencia— esta comunicación presentada aquí fai un longo camiño para proporcionarnos algunhas solucións provisórias a este problema.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, Fredrik. (1969) Introduction, En: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, páx. 9-38. Boston: Little, Brown.
- BASSO, Keith (1979) *Portraits of «The Whiteman»: Linguistic Play and Cultural Symbols Among the Western Apache*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDES, Stanley (1980) Los gitanos y la autoimagen andaluza: análisis psicocultural. En: *La Antropología Médica en España* (Michael Kenny e Jesús de Miguel, eds.), páx. 103-120. Barcelona: Anagrama.
- (1985) La sardana como símbolo nacional catalán. *Revista de Folklore* 59. 162-166.
- (1991) *Metáforas de la Masculinidad*. Madrid: Taurus.
- DOUGLAS, Mary (1973) *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- HOBBSAWM, Eric e TERENCE RANGER, edss (1983) *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPICE, Edward (1980) *The Yaquis: A Cultural History*. Tuscon: University of Arizona Press.



# A ARQUITECTURA TRADICIONAL NOS LÍMITES GALAICO-LEONESES: OS POMBAIS DO BIERZO E A SÚA SIGNIFICACIÓN

J.L. Alonso Ponga

## INTRODUCCIÓN

Na invitación que me cursou o Sr. Secretario do Consello de Cultura Galega para participar no Simposio *Lindeiros da Galeguidade* insinuábame a posibilidade de presentar unha comunicación sobre cultura material. Posibilidade que fixen miña inmediatamente, por estar de acordo coa liña de traballo de campo e investigación que levei a cabo na comarca do Bierzo.

Despois de sopesar diferentes temas, decidínme pola arquitectura tradicional, e dentro dela, dunha maneira máis específica, polo *pombal*.

Cando me puxen a traballar sobre el, fíxeno sabedor do pouco xogo que daba o tema, consciente das limitacións dun tipo de construción escaso e concentrado nunha determinada zona. Quizais para un traballo de investigación sobre arquitectura tradicional se prestaran mellor outros edificios máis *representativos*, ou máis chamativos, máis agradecidos en suma, á hora de facer formulacións xerais próximas á antropoloxía cultural. Pero a pesar de todo elixín o pombal, e fíxeno por dúas razóns principalmente: unha delas, polo descoñecemento que existe do mesmo, non direi xa fóra desta comarca (en Castela crese que o pombal é propio só das chairas de Campos e símbolo da súa arquitectura tradicional) senón dentro dela (investigadores de temas bercianos, sorprendéronse da súa existencia cando lles preguntei algo sobre os mesmos).

Outra razón fundamental era que, ó estaren concentrados nunha zona restrinxida, podíase intentar un estudio en profundidade, non só desde o punto de vista tipolóxico, senón principalmente económico-social, que ampliara horizontes de cuestionamentos que ata agora non se fixeran no estudio destas construcións.

Se, como dixen anteriormente, intuía grandes dificultades para facer este estudio, as sospeitas fixéronse realidade pouco a pouco, a medida que, despois de realizar un exahustivo traballo de campo para detecta-los exemplares que aínda quedan en pé, entrei no traballo de arquivo.

Á escasa variedade constructiva, cómpre engadir unha non menos obstinada falta de documentos.

Despois do aparente baldeiro medieval, encontrámonos co mutismo case absoluto das *Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, que apenas é

mitigado por algúns datos de *Las Comprobaciones*, onde só en sete pobos<sup>1</sup> se citan rectificacións das rendas dos pombais. Destes sete pobos, só en Salas dos Barrios se fai mención dos nomes dos seus propietarios. Pero nin sequera neste caso houbo sorte, xa que no puidemos localizalos todos nas *Respuestas Particulares*.

Loxicamente, tratar exhaustivamente o tema debería levarnos á consulta de tódalas Respostas Particulares do Catastro, e dos Protocolos Notariais, onde fixemos algunha que outra cala infrutuosa. Agora ben, cremos que isto, por mor da avultada documentación, é máis propio dunha análise máis ampla, que quizais algún día haberá que afrontar.

Unha dificultade engadida é a recollida de datos en traballo de campo, que se fai agora, cando estes edificios carecen xa de senso, pois están case todos baldeiros e, ou ben están en ruína total, ou perderon a súa funcionalidade, de maneira que a valoración dos mesmos só a podemos coñecer polas referencias que nos dá a xente maior.

Para comprendérmo-lo valor económico dos pombais, contamos tamén cos datos da contribución urbana levada a cabo entre os anos 1929-1935 e conservados no Arquivo Histórico Provincial<sup>2</sup>. Pero aquí encontrámonos con outra dificultade. A maioría dos pobos onde se localizan na actualidade faltan no Arquivo, o que recorta aínda máis a base de datos cos que operar e a partir dos cales sacar conclusións.

Por outra parte pódese ver que, desde esta data ata agora, variou o número das construcións, desapareceron moitas das que alí se citan, e encontramos algunhas que non se amosan nas fichas, feito que fai supoñer que se construíron máis tarde.

## AS POMBAS

Hainas, coma en todas partes, de dous tipos, as que na zona chaman *mansas* e as *bravas*<sup>3</sup>. As primeiras críanse en número bastante reducido sen lugares especiais destinados a elas, apenas uns caixóns para aniñaren en alpendres, faiados ou na parte da casa que máis acomode ó dono. Este tipo de pomba non se asusta da xente que convive con ela, que come na casa e aínda que voe fóra da propiedade non o fai nunca moi lonxe, é animal doméstico ata tal punto que os veciños do pobo coñecen as parellas e os propietarios das mesmas. Son algo

<sup>1</sup> Son os pobos de Arganza, Tombrío de Arriba, Tombrío de Abaixo, Fresnedo, Congosto do Bierzo, San Xusto de Cabanillas, e Salas de los Barrios.

<sup>2</sup> En diante A.H.P.L.

<sup>3</sup> Esta distinción dista moito de ser científica, pero é a recollida en traballo de campo. En definitiva quérese facer distinción entre dous tipos de pombas que son domésticas. Contrasta, como pode verse, coa definición que fai das pombas bravas GONZÁLEZ GONZÁLEZ F. *El habla de Torenó*, Zaragoza 1983, p. 119.

máis grandes cás bravas, de cores brancas con pintas en tons castaños, grises, azuis ou negros.

Pola contra, as bravas son máis pequenas e de cores pizarrosas e azuladas. Son máis asustadizas. Críanse en maior número, nun lugar da casa especialmente preparado para elas con nichos, afastadas do balbordo da xente e demais animais domésticos que as poden asustar e facer fracasa-la encubación; ou en edificios separados, (os pombais propiamente ditos). Aínda que se alimentan na casa e volven sempre ó pombal, voan lonxe para buscar comida no campo, polas terras sementadas e as praderías.

Na actualidade case non quedan exemplares e a súa desaparición débese, segundo os testemuños dos veciños, ás seguintes causas:

a) A caza abusiva: «hace veinticinco años había tres cazadores, hoy hay más de treinta, así que la paloma que sale, esa cuenta que no vuelve, porque o la mato yo o la mata este o quien sea.»<sup>4</sup>.

b) A escaseza de terras sementadas: «Ahora ya casi no se siembra, antes mucho. Hay allí un valle, allá arriba, que antes tenía de todo, trigo, centeno, así que comían lo que querían, pero ahora el que las quiera las tiene que dar de comer en casa, y luego se las matan, así que pa que le vale.»<sup>5</sup>.

c) Pola acción dos *bichos*: Os propietarios dos dous pombais que aínda teñen pombas (un en Carucedo e outro en Noceda) quéixanse en termos parecidos: «matengo el palomar porque era de mi padre, yo las echo de comer y limpio el palomar, pero no comemos pichones. Andan los buhos y las lechuzas y las espantan, y cuando no las ratas comen los huevos. Le mantengo más por afición que por otra cosa, por no dejarlo caer.»<sup>6</sup>.

d) Pola falta de rendibilidade, que é a consecuencia lóxica de todo o antedito.

Aínda que a súa cría nunca tivo especial relevo na economía berciana, os testemuños da súa caza non faltan, incluso nas lendas piadosas.

## UNHAS POMBAS SAGRADAS

Non podemos pasar por alto o protagonismo destas aves nunha das tradicións máis significativas de Ponferrada. Pola súa mediación descubrese un sacrilexio e a profanación das Hostias da ermida de S. Pedro, extramuros da localidade.

<sup>4</sup> Segundo testemuño en Viñales de D. Benjamín Cubero, 60 anos, o 18-V-91.

<sup>5</sup> Segundo testemuño do Sr. R. de 58 anos 20-V-91.

<sup>6</sup> Segundo testemuño de dona Encarnación de Paz, 82 anos, 19-V-91.

D. Augusto Quintana Prieto, nun libro escrito ó respecto<sup>7</sup>, relata como un tal Juan de Benavente roubou a arquíña co Santísimo e tirou as «Formas» nunha silveira para agocha-lo seu pecado, pero o intento saíulle bastante mal, porque ó momento comezaron a xurdir arredor súa fenómenos estraños, pola noite luzadas resplandecentes, e polo día «muchas palomas blancas que revoloteando y andando, no salían del dicho zarzal y alrededor de él; y aunque algunas personas les tiraban, no se espantaban más de solo levantarse, y luego se volvían a poner sobre el “subiado” como estaban»<sup>8</sup> «algunos muchachos y otras personas comenzaron a tirarles piedras al ver que tan mansas se mostraban. Alzaban ellas el vuelo al golpe y al ruido de las piedras y luego se volvían allí». Os besteiros, cazadores avezados, intentaban matalas pero quebrábenselle-las bestas, ata que finalmente un deles, de nome Nogaledo, muíñeiro de profesión e veciño do lugar, despois de errar algúns tiros, cando foi recolle-lo *birote* que lle quedara na silveira, descubriu a arquíña co Santísimo.

Certamente que, neste milagre, as aves representan as pombas místicas, pero indicannos que os veciños da vila estaban familiarizados coa súa caza cara a mediados do século XVI, que é cando se data o milagre.

## O POMBAL

Cando se emprega este termo no Bierzo, refírese normalmente ós edificios exentos (que son os que nós imos estudar aquí), a pesar de que non faltan casos nos que este nome designa un simple habitáculo situado na parte alta da vivenda.

A convivencia destas dúas modalidades, constátase xa nos datos do Catastro. Tamén nesta fonte, encontramos noticias de edificios exentos, mixtos, dun só corpo con dúas plantas; a inferior serve de corte, lagar, ou simplemente para gardar aparellos; a superior, con nichos, para aniña-las pombas. Así témostemuño de Salas dos Barrios onde, entre os bens de D. Francisco de la Rocha aparece: «Otra casa situada en dicho barrio y calle principal, cubierta de teja que su puerta principal mira al oriente, tiene de frente diez varas y quince de fondo, y seis de alto, vale en renta al año treinta y tres reales de vellón. Son sus oficinas por lo bajo lagar y por lo alto palomar prevenido de palomas...»<sup>9</sup>.

Como exemplo de habitación-pombal no piso alto, pódese menciona-lo dato que nos proporciona a relación de bens de D. Antonio Capelo: «Una casa de alto y bajo cubierta de teja situada en el barrio de Villar y a la plaza de él, que su puerta principal mira al poniente. Tiene de frente treinta varas, catorce de

<sup>7</sup> QUINTANA PRIETO A.: *Un milagro del Santísimo Sacramento*, Ponferrada, 1952.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>9</sup> *Catastro del Marqués de la Ensenada. Respuestas particulares*. A.H.P.L. Caixa 7.957. Atad., 86-87, Fol. 715 v.

alto y treinta de fondo, son sus oficinas por alto dos salas, recibo, cocina y cinco cuartos, solana y otro cuarto que sirve de palomar poblado de palomas y por lo bajo portal, corral, tres oficinas y lagar, y vale en renta anual dicho lagar y casa setenta reales de vellón»<sup>10</sup>. Entre os bens de D. Bernardo Carujo figura «una casa de alto y bajo cubierta de teja, situada en el barrio de Villar y inmediata a la plaza de él, que su puerta principal mira al poniente. Tiene de frente veinte y una varas, doce de alto y quince de fondo. Son sus oficinas por alto cocina, tres cuartos, solana y otro cuarto que sirve de palomar poblado de palomas, y por lo bajo portal, caballeriza dispensa, lagar y dos bodegas...»<sup>11</sup>.

Por último, noutros documentos queda claro que se trata dun edificio exento cun único destino. En Arganza entre os bens do Señor, cóntase: «y dentro de la viña tiene este interesado un palomar con mui pocas palomas que tiene seis varas en cuadro y no redituara a este interesado utilidad alguna y sus confrontaciones son las de la viña»<sup>12</sup>. En Congosto do Bierzo entre as propiedades de D. José Canseco cítase «un palomar en dicho casco, casi despoblado que tiene de frente seis varas y de fondo nueve, linda al oriente poniente y norte y mediodía con huerta del declarante, regulose su renta anual en cuatro reales de vellón»<sup>13</sup>.

## ANOTACIÓNS HISTÓRICAS

Non sabemos, e nesto coincidimos cos tratadistas galegos que estudiaaron o tema nesta Comunidade<sup>14</sup>, de cando proceden estas construcións. Aínda a cría das pombas está testemuñada en Roma polos textos clásicos<sup>15</sup> (se ben parece que estes tratados fan referencia ó seu uso e explotación nas vilas), carecemos de datos que avalen a presenza destas construcións exentas no Bierzo. Nin as fontes arqueolóxicas, nin as históricas, nos din nada ó respecto. Hai que chegar á Idade Media para termos algunhas noticias, aínda que non moi abundantes, dos mesmos.

<sup>10</sup> Ibid. *Respuestas particulares* A.H.P.L. Caixa 7.957, Atad. 86-87, fol. 416 v. e r.

<sup>11</sup> Ibid. *Respuestas particulares* A.H.P.L. Caixa 957, Atad. 86-87, fol. 508 v. e r.

<sup>12</sup> Ibid. *Respuestas particulares* A.H.P.L. Caixa 7.916, Atad. 40, fol. 518 v. e r.

<sup>13</sup> Ibid. *Respuestas particulares* A.H.P.L. Caixa 8.117, Atad. 266, fol. 499.

<sup>14</sup> GONZÁLEZ PÉREZ, C. «Os pombais galegos», en *Cuadernos de estudios gallegos* T. XXXIII fasc. 98, Santiago 1982 en p. 480 di: «Non sabemos polo de agora, cando se empezaron a face-los primeiros pombais na nosa Terra. Coidamos que debeu ser no intre en que o home se decatou que podía ter e criar pombas». En parecidos termos se expresa Pedro de LLANO: «A presenza do pombal en Galicia remóntase, sen dúbida, a etapas históricas anteriores á Idade Media, na que xa podemos atopar numeros documentos de foros, compras e ventas nos que se fai referencia directa á súa presenza» (LLANO, Pedro de. «Os Pombais», en *Arquitectura popular en Galicia*. Edita Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia. Santiago, 1983, Vol. II, p. 353).

<sup>15</sup> VARRON: *De re rustica* III, 7. PLINIO *Naturalis Historia* X, 53. COLUMELA *De Agricultura*, VIII, 8, 1. PALLADIO *De Agricultura*, I, 24.

É digno de reseñar que un dos documentos máis antigos que se coñecen mencionando expresamente o *palumbare*, pertence precisamente ó Bierzo e ten ademais o interese engadido de citar conxuntamente, convivindo no mesmo lugar, tres edificios agrícolas, (o hórreo, a adega e o pombal) que hoxe ocupan zonas ben diferenciadas. Refírese á doazón que fai o presbítero Witiza, no ano 956, á igrexa de Santa Engracia e outros mártires «...vel sociorum eius, quorum Basilica est in villa que vocitant villare superiore ad radices montis que vocitant autario iuxta fluvio discurrante cum territorio Gergidense contesto ad ipsum perfectum locum... domos, cortes conclusas cum omni suo edificio, superato, orreo, Aboteca, refertorio, dormitorio. *Palumbare* foras in illo atrio, casas optimas, lacares cum suo addondo, molino in arrogio de Villare molente et farinam faciente et multa alia, quantum ad me quadrat inter meos heredes»<sup>16</sup>.

Mercedes Durany<sup>17</sup> localiza o pobo en Villar de Arriba (actual Villar de Otero) chamando a atención de que o texto «in villa que vocitant villare superiore ad radices montis que vocitant autario iuxta fluvio discurrante *cum territorio Gergidense*», debería lerse «iuxta fluvio discurrante *Cua territorio Bergidense*».

Máis textos medievais que nos falan de pombais, son un Documento de S. Pedro de Montes do ano 1205 de S. Clemente de Valdueza, S. Juan e Carroper: «Plaza Martino Petri cum sua parra do palumbar III solidos»<sup>18</sup>.

Outro documento, pertencente neste caso ó Mosteiro de Espinareda, referido ó pobo de Canedo, datado en 1270, fala dun «...herdamento... ena villa que dizen Canedo e en S. Martyno su signo de Sta. Marya de Arganza e de S. Miguel de S. Martyno e de Santa Columba de Quilous e con un lagar feyto con todo sou aparelamento. La vendizon de todo herdamento conven a ssaber terras, casas, vinnas arbores, solos *palombares* montes devisos, prados, pascos, entradas, salidos, ygrisarios todo quanto hy puderdes de la mya parte echar ata ena menor pedra»<sup>19</sup>.

Tamén a Espinareda pertence outro texto do ano 1270, referido neste caso á Veiga de Espiñareda: «...ela nossa sessega que avemos en Veyga que foy de Ruy Perez assi como iaz con suas casas et con sua bodega et con sous corrales

<sup>16</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*. Madrid, Espasa Calpe, 1980, T. III, p. 1.383, nota 37. Este mesmo texto, resumido, pode verse en SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Una ciudad de la España Cristiana hace mil años: Estampas de la vida en León*. Quinta Edición. Ediciones Rialp, Madrid, 1966, Apéndice II, p. 181.

<sup>17</sup> A profesora Mercedes DURANY CASTRILLO na recompilación dos datos para as súas obras: *S. Pedro de Montes el dominio de un monasterio benedictino en el Bierzo*, Institución Fr. Bernardino de Sahagún, Excm. Dip. de León C.S.I.C. León 1976. e *La Región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media 1070-1250*, Univ. Santiago de Compostela, 1989, chega a estas conclusións partindo do *Regesto* da Biblioteca Nacional Manuscrito 4.357. Quero agradecer á citada profesora que me facilitase os datos dos documentos medievais que aparecen neste traballo.

<sup>18</sup> QUÍNTANA PRIETO, A. *Tumbo viejo de S. Pedro de Montes*, n. 279.

<sup>19</sup> A.H.N. Clero, Espinareda, carpeta 835, nº 15.

et con sous solos et con sous exitos et con sus corrada et con sous arbores et con sou *palombar* salvo ende ela casa con sou lagar que esta cabo ela ponte que fique al abedencial da cozina con que faga sou vino»<sup>20</sup>.

Destas mencións medievals, como vemos esquemáticas, non podemos deducir nin a súa forma nin a súa cabida, cousa que non poderemos enxergar ata os escasos textos do Catastro. Para o S. XIV non existe, que eu saiba, no ámbito do noroeste, ningún estudio que nos axude a comprender aproximativamente estes problemas, só posuímos documentos doutro horizonte cultural (onde o pombal ten máis importancia), no que se dá noticia da cabida e da forma dos mesmos, pero dubido moito que estes datos poidan extrapolarse á nosa zona<sup>21</sup>.

Para o século XV temos un documento do 20 de abril de 1475, polo cal «Lope Alvaro de Sésamo vende a Alvaro su hijo un terreno del palomar en Sésamo. Precio CC maravedies»<sup>22</sup>.

A comezos do XVII (o 10-8-1601), Jerónimo Buelta, Señor de Toreno dera en foro «un palomar... que no tiene palomas y está caydo y mal reparado... en la tierra de la Llana de dicho señor»<sup>23</sup>.

O baldeiro que vai desde esta data ata os datos do Catastro, esperamos que axiña sexa cuberto con estudos que están a punto de aparecer<sup>24</sup>.

Os datos máis relevantes do Catastro do Marqués de la Ensenada son os referidos ós seguintes lugares:

ARGANZA: «Un palomar que es de muy pocas palomas, teniendo presente los reparos del palomar, y cebo en esta forma: treinta y seis reales de cevo en el invierno y diez reales de reparos al año, rebajados estos de setenta de su producto que se reguló en los libros, deja de producto líquido al año veinte y cuatro reales»<sup>25</sup>. Esta comprobación fai referencia ó declarado polos peritos ó final da pregunta 40 nestes termos «y habiendo vuelto a leer esta su deposición enteramente se ratifican en ella; y añaden por haberse omitido por olvido en su lugar, que un palomar perteneciente al Señor de esta villa, que tiene en una viña frente de su casa, les parece produce de utilidad cada un año setenta reales de

<sup>20</sup> A.H.N. Clero, Espinareda, carpeta 835, nº 16.

<sup>21</sup> SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. «Las construcciones populares medievales: un ejemplo castellano de comienzos del S. XIV» en *Studia Historica* Vol. VIII, Univ. de Salamanca, 1989, p. 127-153.

<sup>22</sup> A.H.N. Espinareda, cod. 4.967, p. 75. Rexistro de escrituras de Juan Márquez.

<sup>23</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, F. *El habla de Toreno*. Zaragoza, 1983, p. 272.

<sup>24</sup> Neste senso esperamos con interese a publicación da *Historia del Señorío de Arganza* de D. Pedro Alonso Álvarez, que estudia as posesións entre o século XV e o XIX, onde, segundo comunicación persoal, aparecen mencións de pombais.

<sup>25</sup> Dirección General de Rentas (D.G.R.) primeira Remesa (Comprobacións) Archivo General de Simancas (En diante A.G.S.) Atad. 1.449, fol. 10.

vellón, considerando las pocas crías que da por ser corto el número de palomas y no a propósito este país para estas aves»<sup>26</sup>.

TOMBRÍO DE ABAIXO: «A cada palomar de los de este pueblo declaran de producto anualmente cuarenta reales de los que baja por razón de la ceba que se da a las aves y refacción del palomar veinte reales y queda de util a su dueño cada año otros veinte»<sup>27</sup>.

TOMBRÍO DE ARRIBA: «A un palomar declararon los peritos que atendiendo a su alimento y reparos de la casa no le consideran de utilidad alguna»<sup>28</sup>.

FRESNEDO: «A un palomar se le regula su producto anual en cien reales, a esto se le rebaja por los alimentos de las palomas quarenta y ocho reales por tres anegas de trigo que se les dan y por los reparos de la casa palomar diez reales, que todo compone cinquenta y ocho reales que restados con los cien reales le queda de utilidad anual quarenta y dos»<sup>29</sup>.

CONGOSTO DO BIERZO: «Item declaran; que de los dos palomares; que espresa la operación el uno se arruinó del todo, y el otro no tiene palomas; por lo que no se les considera utilidad y se les rebaja los ocho reales que tenían cargados»<sup>30</sup>.

SAN XUSTO DE CABANILLAS: «Un palomar utiliza cien reales a este se les rebaja quarenta y dos reales en su manutención... se les baja por los reparos del palomar quarenta reales»<sup>31</sup>.

SALAS DOS BARRIOS: «También declararon haber en las casas y huertas muradas de los otros barrios de esta villa diez palomares con poca caza; el uno pertenece a D. Narciso González Carbajo; otro a D. Manuel Valcarce otro a D. Francisco de la Rocha Perito; otro a Doña Magdalena Carvajo; a los cuales y a cada uno le regularon de utilidad hechas deducciones de su ceba doce reales de vellón: Otro de D. Bernardo Carujo; otro de D. Gaspar de la Carrera; otro de D. Francisco Carral, otro de D. Roque García; otro de D. Miguel García a los cuales regularon de utilidad hecha deducción de su ceba seis reales de vellón anualmente; y el otro restante es propio de D. Antonio Capelo Perito, al que regulan de utilidad con la misma consideración tres reales de vellón»<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> *Catastro.Respuestas Generales* A.H.P.L. Caixa 7.915, Atad. 39. Preg. 40.

<sup>27</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol. 16.

<sup>28</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol 17.

<sup>29</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol. 20.

<sup>30</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol. 23.

<sup>31</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol.51.

<sup>32</sup> D.G.R. Primeira Remesa (Comprobacións) A.G.S. Atad. 1.449 fol. 38.

## CONSTRUCCIÓN

Están construídos xeralmente de cachotería e seixo unido con barro. Nalgunhas ocasións e aínda que a construción xeral sexa de cachotería, engaden nas partes superiores adobes. Nos exemplares cadrados e rectangulares refórzanse as esquinas con pedras de cantería.

Na zona de Cabañas Raras onde a fábrica principal é de *tapial*, este érguese sobre unha base de pedra que serve de illamento da humidade do chan. Nas reformas e melloras empregouse ladrillo.

En xeral, se exceptuamos un exemplar de S. Xuan da Mata construído todo el de pedra, non se distinguen estes edificios pola nobreza da súa fábrica, senón máis ben pola fragilidade da mesma.

Todos eles están ou estiveron encalados, no que seguen unha longa tradición dos tratadistas que escribiron sobre este tema: Palladio<sup>33</sup> aconsella te-los muros lisos e branqueados. Varrón recomenda rebozar con estuco as paredes e os nichos<sup>34</sup>. Gabriel Alonso de Herrera a comezos do século XVI deixa escrito: «sean las paredes bien blanqueadas por dentro y por fuera y muy lisas, por que lo uno por ellas no pueda gatear ni sobir nada, y aun porque con lo blanco se huelgan mucho las palomas, y vienen más a los palomares; y siendo las paredes muy lisas no puede subir nada que les dañe; viven más seguras y sin temor, que son muy temerosas, e así viven más»<sup>35</sup>. No século XVIII León Baptista Alberti escribe a propósito do pombal «...y finalmente que todas las paredes del palomar estén bien fortalecidas de cal, y costra y blancas por dentro y por fuera; porque este color es muy agradable a los ojos de las palomas»<sup>36</sup>.

## PARTES DO POMBAL

A) O tellado: cóbrese con grandes lousas. A súa armadura de madeira depende da tipoloxía do edificio.

Nos cadrados cubertos a unha auga, da zona de Bembibre, son característicos os cortaventos que protexen o tellado por tres dos seus lados. Como excepción, algúns circulares de Folgoso da Ribera e Villaviciosa de San Miguel, posúen cortaventos, formados por unha lixeira elevación da parede na súa metade posterior. Os cortaventos son sinxelos, de liñas rectas, e só en casos moi raros

<sup>33</sup> PALLADIO I, XXIV.

<sup>34</sup> VARRON, *De re rustica*, III, VII.

<sup>35</sup> ALONSO DE HERRERA, G.: *Agricultura General* (1513) Ed. de Eloy Terrón. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Agricultura, Madrid 1981, T. III, C. XXXIII.

<sup>36</sup> BAPTISTA ALBERTI, L.: *De Re edificatoria o los Diez libros de Arquitectura*. Ed. Facsímil, Oviedo, 1975, c III.

(un exemplar de San Esteban de Toral) se insinúa un lixeiro festonado ondulante que recorda, aínda que sexa de lonxe, ós da Tierra Llana Leonesa<sup>37</sup>.

B) Entradas para as pombas: (cfr. Lámina I): nuns casos fanse no tellado mediante unha lixeira graduación do mesmo, que a veces percorre diametralmente a media vertente (exemplar de Villaviciosa de San Miguel) ou por simple levantamento dunha especie de lumieiras (*troneras*) moi rebaixadas. (lam. I, D.).

As máis comúns son uns buratos cadrados, colocados sobre as repisas de lousa que sobresaen do muro a unha certa altura, ou debaixo do beirado (*veral*) (exemplar circular de Folgoso da Ribera). Nos cadrados, adoitan estar distribuídos só na parte frontal, pero nos circulares poden aparecer espallados todo arredor ou agrupados na parte que dá ó nacente. Non faltan exemplares (Salas da Ribera), nos que os orificios de paso están resgardados entre dúas lousas de pizarra, que protexen do vento as pombas cando permanecen no asoleirado (*repisa*). (Lam. I, D.). Os pombais de 'tapial' da zona de Cabañas Raras, teñen os pasos das pombas, case sempre, no *cumbrero*. Son de sección cadrada ou triangular (Lam. I, A e B), poden estar feitos de ladrillo ou formados por un burato a falta dun adobe; aínda que carece dun asoleirado en sentido estricto, ten debaixo do burato, un pequeno saínte de lousa onde se pousan as aves antes de entrar<sup>38</sup>.

C) Repisa: A maioría dos pombais teñen unha asoleirada formada por grandes lousas que sobresaen da parede a unha certa altura próxima ó tellado. A súa función é, por un lado, facilita-la permanencia das pombas fóra do recinto nos días de sol, e por outro evita-la subida de roedores.

D) As portas non teñen nada de notable, simplemente que as xambas están collidas por unhas pedras que atravesan o muro e que teñen un pequeno escote no centro para encaixa-lo marco e evitar que se movan. As pedras distribúense a ambos lados, dous na parte superior e dous na inferior. Ademais a porta adoita ter uns furados formando debuxo para daren luz e ventilación.

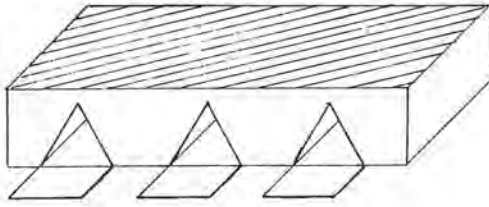
E) Cando as portas carecen deses orificios, dispóñense pequenas lumieiras con arames que serven para dar luz ó interior nos días de caza, cando as aves permanecen encerradas.

F) Os nichos son variados (Cfr. Lámina II). Polo xeral están formados por lousas de pedra, embutidas na mesma parede. Aprécianse lixeiras diferencias

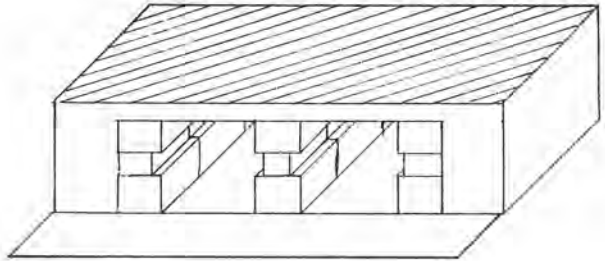
<sup>37</sup> Cfr. ALONSO PONGA, J.L. «Las construcciones de barro en la Tierra Llana Leonesa» en *Arquitectura popular en España*. CEA GUTIÉRREZ et al. Coordinadores, C.S.I.C. Madrid 1990, p. 454 e ss.

<sup>38</sup> Nesto séguese a recomendación de tratadistas como Batista Alberti que di: «En las ventanas pongase coronas de piedras o tablas de oliva salidas afuera por un codo, donde se recoja la ave dentro de la entrada y torne otra vez a volar». BATISTA ALBERTI, L. o.c. Lib. 5<sup>o</sup>. p.150.

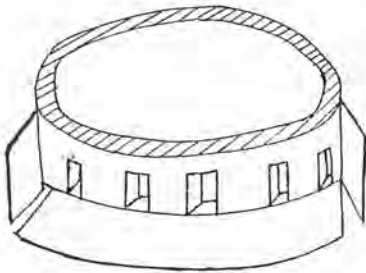
## Paso de Pombas



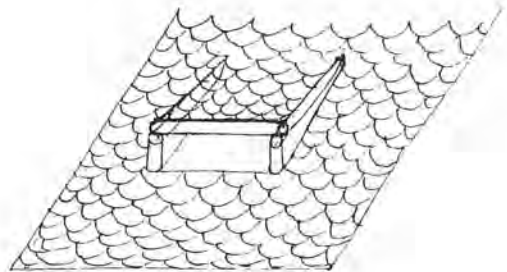
A



B



C



D

Lámina I: (Paso de pombas)

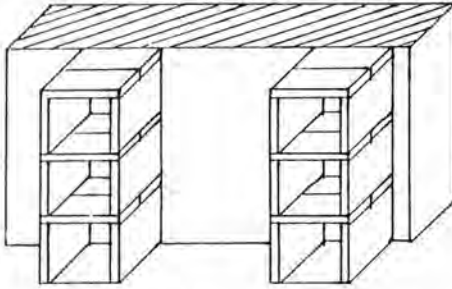
A.-Orificios triangulares con pequenos saíntes de lousa.

B.-Orificios formados por ladrillos.

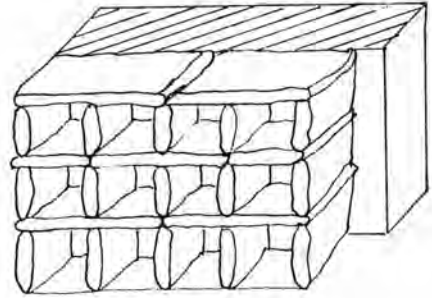
C.-Paso de pombas sobre repisa, entre dúas lousas que amparan do vento.

D.-Paso de pombas a modo de lumieira baixa sobre o tellado.

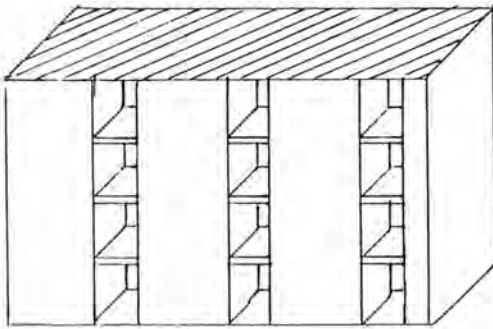
## Tipos de nichos de pombas



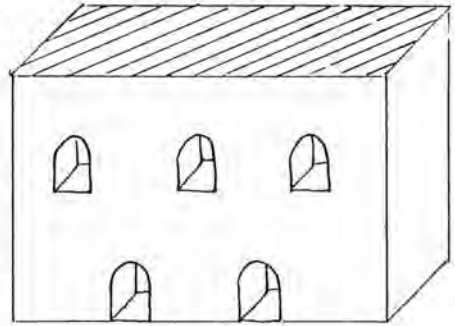
A



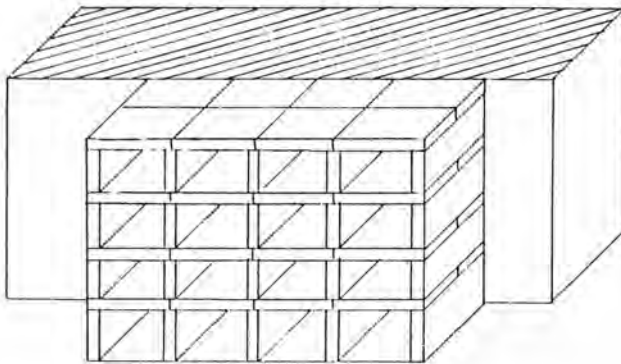
B



C



D



E

Lámina II: (Nichos)

- A.-De ladrillo apegado á parede interior a modo de columnas.
- B.-De lousas de pedras informes.
- C.-Afundidos na parede formando ringleiras.
- D.-De cuarto de esfera excavados en 'tapial'.
- E.-De adobes sobresaíndo da parede de seixo.

na súa disposición, pois mentres uns están colocados ordenadamente formando retícula, outros abríronse na máis absoluta desorde. En Noceda do Bierzo existe un pombal no que os nichos están furados en ringleiras verticais separados entre si por uns 50 cm de parede (Lam. II,C). Na zona de Carracedo están construídos con adobes colocados ó interior do muro de seixo (Lam. II,E). Nalgunhas reconstrucións máis modernas (un exemplar en Viñales) erguéronse filas de nichos de ladrillo que sobresaen da parede como columnas emparelladas (Lam. I,A). En Cabañas Raras son de cuarto de esfera, e están excavados no "tapial" (Lam. II, D). Nun exemplar desta localidade, que está xa abandonado, os niños só están na unión dos dous "tapiales". Cóntanse ata catorce nichos nas paredes longas, por doce nas curtas. Teñen só tres filas en cada unha.

G.-Tódolos pombais posúen unha especie de mesa, que moitas veces é unha táboa grande pendurada do teito, onde cebar as pombas. Só un de Carucedo, segundo nos informaron os seus donos, ten unha especie de corpo central elevado do chan no que posúan unhas lousas sobre as que se deposita o gran.

## TIPOLOXÍA DOS POMBAIS

A tipoloxía non é moi variada se a comparamos con outras como a de Tierra de Campos<sup>39</sup>. Un estudio comparativo achéganos máis ós modelos galegos<sup>40</sup>. As formas que máis abundan son:

### A) A Circular:

Formada por un corpo cilíndrico sempre dunha soa parede. Dentro desta hai que diferenciar algunhas variantes que proveñen:

a) Da súa cuberta.

b) Da súa utilización.

c) Desde o punto de vista da cuberta, sempre de lousa como xa se dixo, distínguense dous tipos fundamentais: o cónico (Lam. III), no que o armante descansa sobre dous tirantes coas súas respectivas tesoiras, que sosteñen un madeiro vertical do que parten en abano os pares, que apoian sobre a parede e sosteñen as lousas (outras veces estas pezas substitúense por uns pequenos 'rolizos' que apoian en paralelo sobre as tesoiras); e o circular con tellado a unha vertente (Cfr. Lámina IV), no cal dous tirantes sosteñen o madeirame sobre o que se colocan as lousas. Cabe sinalar que neste tipo o corpo principal está

<sup>39</sup> A obra clásica desde o punto de vista das tipoloxías dos pombais de Campos é a de ROLDÁN MORALES, F.P. *Palomares de barro de Tierra de Campos*. Obra Cultural da Caja de Ahorros Provincial de Valladolid, Valladolid, 1983, sobre todo a partir do C. 7º p. 95.

<sup>40</sup> Cfr. LLANO, Pedro de. *Arquitectura Popular en Galicia...* p. 354 GONZÁLEZ PÉREZ, C. *Os pombais Galegos* p. 485 e ss. BAS, B *As construcións populares: un tema de etnografía en Galicia*, Ed. do Castro. Sada 1983, p. 148 e ss.

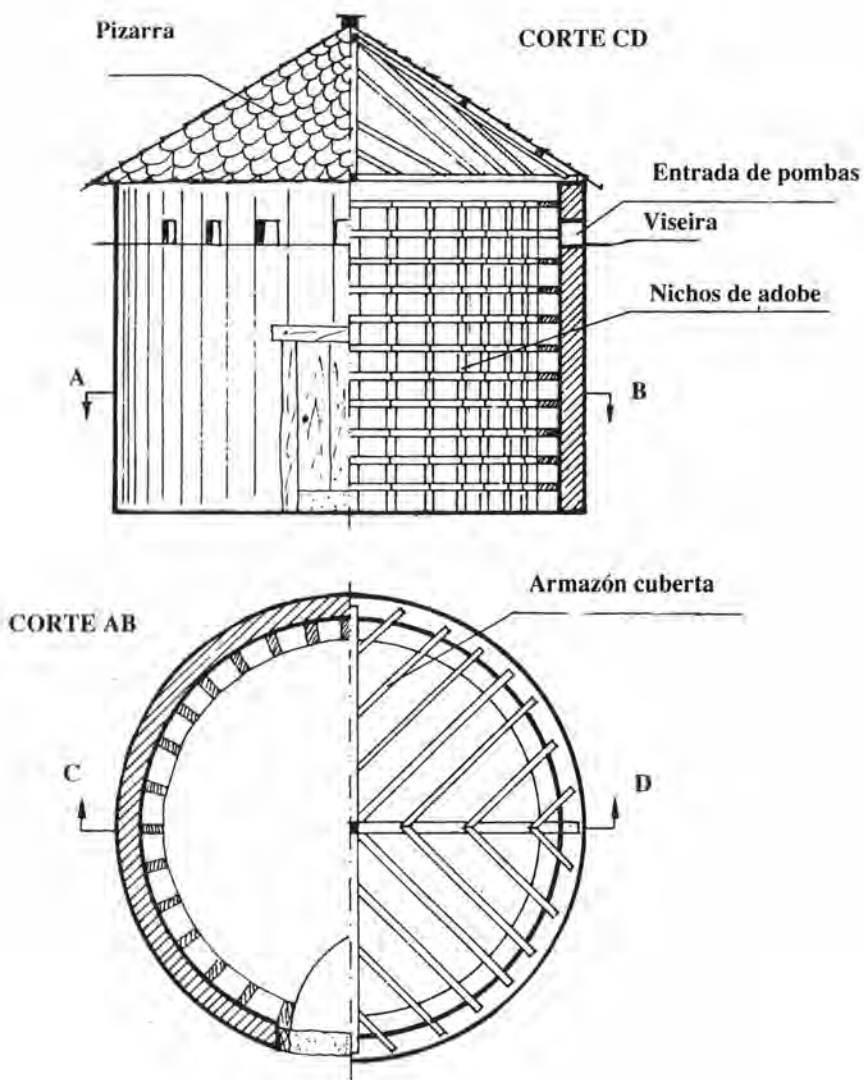


Lámina III:

Pombal circular con cubierta cónica. Obsérvese a colocación dos pequenos «rollizos» entre as tesoiras.

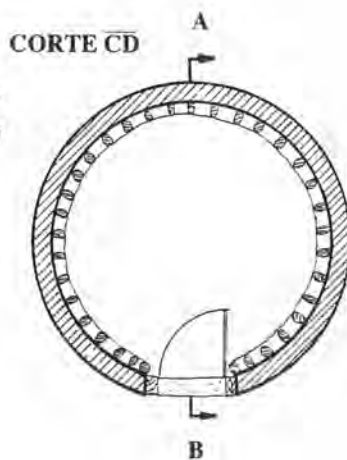
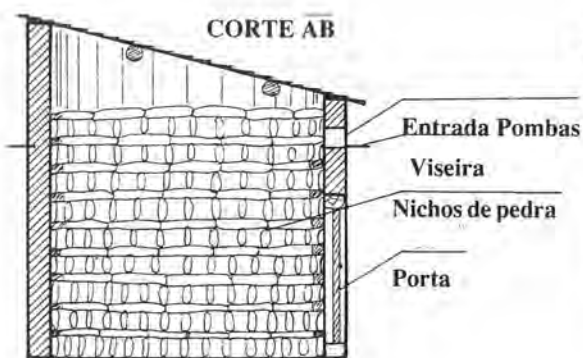
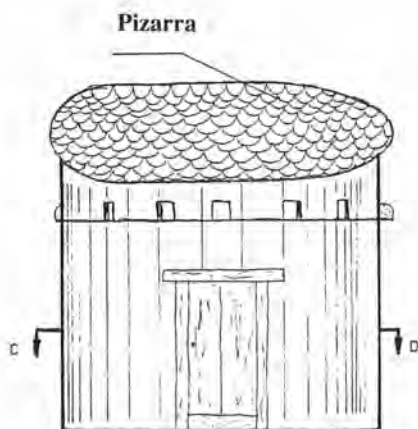


Lámina IV:

Pombal circular con cuberta a unha vertente.

constituído por unha parede de nichos non superior ós 2'5 m sobre a que se practica un realce na parte traseira, buscando dar ó tellado a caída óptima.

Como rareza constructiva atopamos en Salas da Ribeira un exemplar circular con cuberta piramidal, que se obtén a partir das dúas tesoiras que sosteñen o tellado.

b) Desde o punto de vista da súa utilización, ó clásico da cría de pombas hai que engadí-los edificios de dobre finalidade, representados en, alomenos tres exemplares que se conservan en Santalla. Teñen dúas portas porque o seu interior está dividido en senllos pisos: o inferior para gardar aparellos e ocasionalmente animais, e o superior cos niños das pombas. Ámbolos dous están separados por unha dobraxe de vigas e táboas<sup>41</sup>.

A estrutura circular é a que máis abunda no Bierzo, tanto se nos atemos ós datos do traballo de campo, como se rastreámo-las noticias e esbozos que figuran nos documentos das contribucións urbanas de 1929-35. Aínda que o pombal circular está estendido por toda a comarca, concéntrase nas cuncas dos ríos Sil e Cúa, aparecendo esporadicamente na do Boeza (San Esteban de Toral, Folgoso da Ribera, Villaviciosa de San Miguel).

#### B) *Cuadrangulares e rectangulares:*

Atópanse en dúas grandes zonas: unha nos vales do Boeza e Noceda e outra arredor de Cabañas Raras.

Os primeiros son cadrados ou lixeiramente rectangulares, con tellado a unha auga mirando ó sol nacente e con cortaventos decorados con pináculos, abrigando o tellado (Cfr. Lámina V). A súa fábrica é de seixo ou cachotería unida con cal.

Arredor de Cabañas Raras hai un conxunto de exemplares rectangulares de 'tapial' dunha cor avermellada que contrasta co grisáceo das cubertas de lousa. Uns están cubertos a dúas augas (Cfr. Lámina VI) e outros a catro (Cfr. Lámina VII).

#### C) *Poligonais:*

Como dato curioso e saíndose da tónica xeral, témo-lo pombal de San Xuan da Mata, todo el de pedra escuadrada, de planta octogonal. Os pináculos do tellado son de tradición culta. Probablemente pertenceu ó mosteiro de Vega de Espinareda, sendo a data de 1853 e o nome do dono D. Manuel Juarez, que figuran no revoco, un propietario ou usufructuario posterior, do que serían dignas de estudo a súa formación e ideoloxía a teor da decoración que ostenta, a modo de escudo, unha cruz que atravesa un corazón sobre unha especie de disco solar ou viril radiado de custodia. A súa influencia formal nótase noutro de Cortiguera,

<sup>41</sup> Lémbrase que estas construcións están documentadas no Catastro cfr. nota 9.

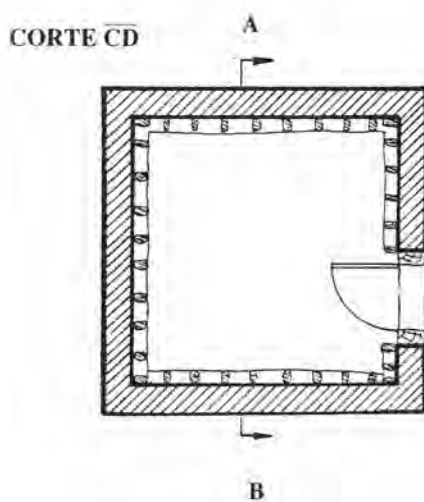
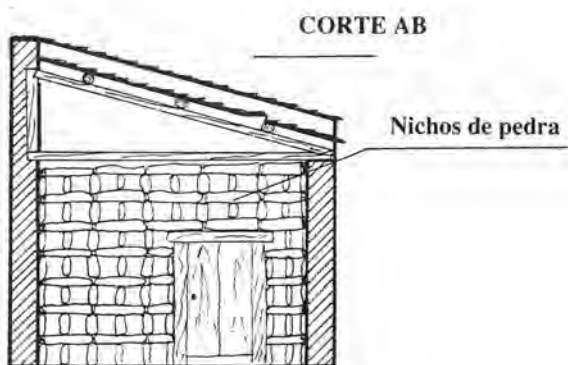
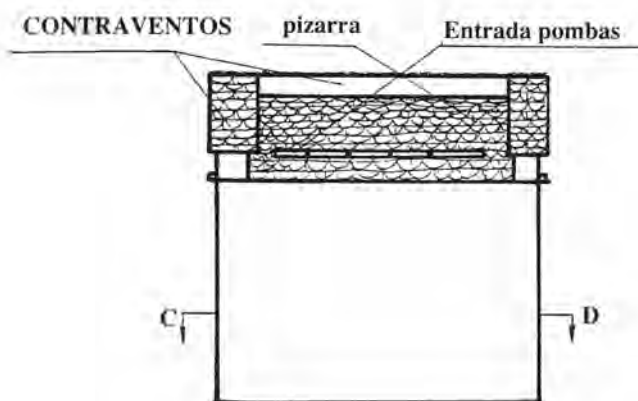


Lámina V:

Pombal cadrado con tellado a unha vertente e cortaventos.

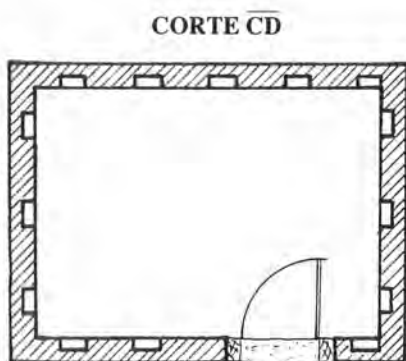
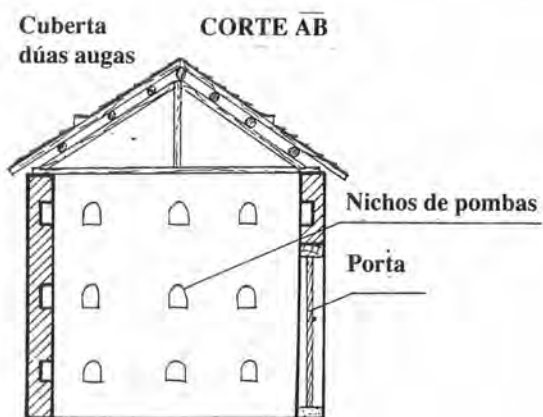
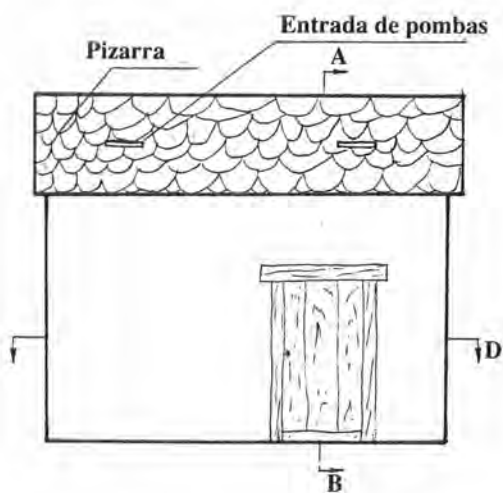
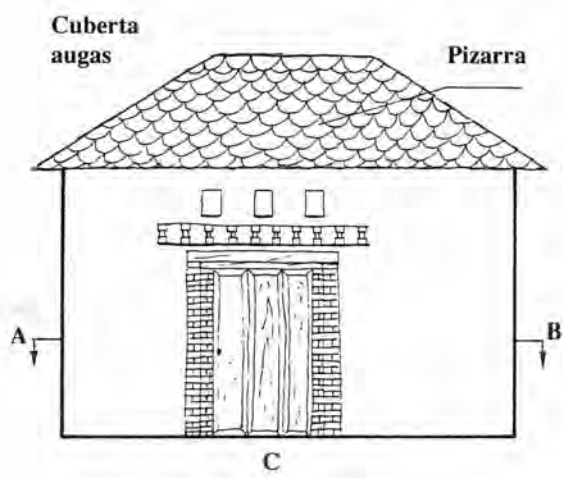


Lámina VI:

Pombal rectangular con tellado a dobre vertente e entrada de pombas por lumieiras no tellado.



CORTE CD

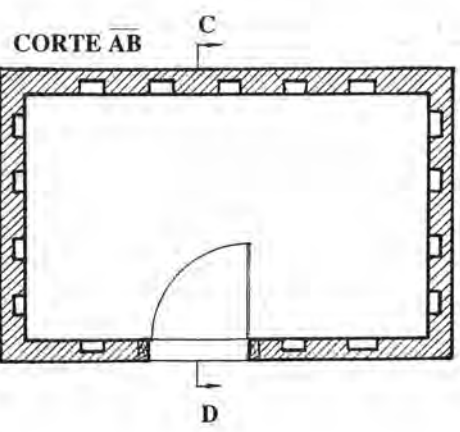
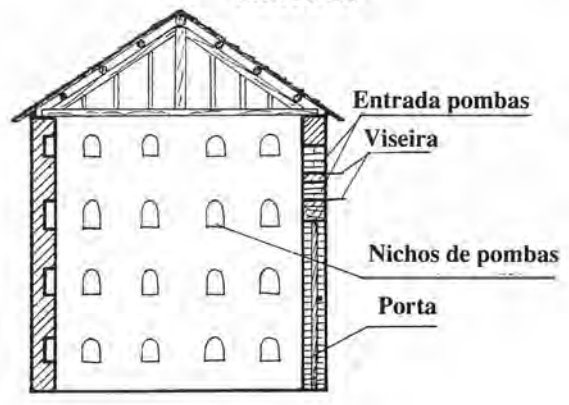


Lámina VII:  
 Pombal rectangular con cubierta a quatro augas. Entrada de pombas por orificios sobre a porta.

tamén poligonal, de tapial con restos de revocaduras de cal. A tirada desta tipoloxía complétase coas noticias que temos da existencia doutro octogonal situado en Campo, na estrada de Molinaseca con 2'10 m de lado. A súa cabida era de 30 m cadrados e rendaba daquela 16 pts<sup>42</sup>. O documento sinala que a parte baixa destinábase a vivenda.

### *Valoración arquitectónica*

Non son destacables pola súa arquitectura, non chaman a atención do viaxeiro, coma os de Campos, pola decoración dos seus tellados e cortaventos, nin pola tipoloxía de pináculos e lumieiras.

Ademais, ó estaren situados, xeralmente, dentro do caserío ou preto del, en hortas e leiras cercadas, apenas se distinguen entre o enmarañado e mesto cortinado vexetal.

Ás veces sobresaen timidamente nas ladeiras asolladas das montañas, como en Carucedo, ou Santalla.

Cando están nas aforas das poboacións, mantéñense case de milagre. Os máis deles arruinados, amosando no seu deterioro a disposición interior dos niños. Nin nun caso nin noutro poden competir co variado tipismo da arquitectura arcaica berciana que atrae con máis forza o interese e curiosidade de propios e estraños.

Na actualidade estase a reducir drasticamente o seu número. Os que están dentro do casco urbano mantéñense, pero pasaron a se converter en estancias utilizadas para gardar herba, aparellos ou outros utensilios domésticos, mentres que os das viñas ou desapareceron ou están en avanzado estado de deterioro. Desta regra xeral exceptúanse algúns exemplares de 'tapial' que pola súa meirande capacidade reutilizáronse como cortes, pallares e incluso como vivendas.

### *Valoración social:*

Os pombais bercianos, se temos que nos ater ós datos recompilados en traballos de campo, eran de familias podentes. Os testemuños neste sentido son abundantes, pero sirvan como mostra estes informes. En Viñales contáronnos: «esos eran los labradores grandes, pero de los mayores labradores, Hombre el que tiene L. que era de P., ese era el mayor del pueblo, y G. el tío S. (alcume) el mayor labrador, y aquí la tía C. también tenían el capital, todos esos eran los que... D.P. que compró aquello, que lo tienen todo tirau ya, eran los amos del pueblo, ahora, hoy no, no quedan palomas»<sup>43</sup>. O mesmo afirma en San Esteban

<sup>42</sup> Urbana, Fichas catastrais, A.H.P.L. Caixa 8.744, nº matrícula 1.874.

<sup>43</sup> Informe de D. Benjamín Cubero, 60 anos, en entrevista persoal o 16-VI-91.

de Toral o Sr. Olano<sup>44</sup>: «La gente pudiente era la que tenía, bueno creo que de los cinco que hay en el pueblo eran tres de una familia de uno que fué Diputado en León que según me contaba mi padre decían que iba a caballo desde aquí hasta León». En Toral de Merayo o informante contesta tallante «los dos que hay uno del más rico y otro del segundo que más tierras tenía». Só nun informe de Noceda do Bierzo e outro de Salas da Ribeira afirman: «el que quería construía el suyo, nadie lo impedía, no había ninguna ley que prohibiese a unos sí y a otros no tener palomar»<sup>45</sup>, informes que cómpre matizar, posto que proceden de propietarios actuais, o que equivalería a admitir pola súa parte que eles pertencen a unha escala social superior.

Isto mesmo demóstrase por documentos anteriores. Así por exemplo, dos catro pombais que se sinalan en Campo, na comprobación Urbana de 1935, tres deles, un poligonal de 30 m<sup>2</sup> e outros dous circulares de 2m. e 2'52m. de diámetro, son do mesmo propietario D. Francisco García Rubio<sup>46</sup>. En Quilós contabilizábanse no mesmo rexistro, levado a cabo neste caso en 1934, sete pombais, dous deles circulares, propiedade dos irmáns Dorinda e Agustín Fernández Lago<sup>47</sup>.

Se nos retrotraemos á época do Catastro, a teoría é máis doada de comprobar. Tódolos propietarios que se citan en Salas dos Barrios son do estado nobre, pero ademais, comparando os seus bens cos dos outros veciños, hai unha diferencia notable ó seu favor. En Arganza o dono do único pombal que se cita é o Señor da Vila. En Congosto do Bierzo un dos pombais pertence a José Canseco, que é o que maior número de propiedades posúe. Pola contra outros que se poden cualificar de grandes propietarios da vila, Antonio de Vega, cura de Folgoso, e Antonio de Sandoval, cura de Congosto<sup>48</sup>, non teñen pombais. Estes datos axudáronnos a confirma-lo fracaso doutra liña argumental que non dera resultado, aquela segundo a cal os mosteiros ou os cregos serían os maiores propietarios deles, como parece ocorría en Galicia<sup>49</sup>. Pois, se ben hai algúns exemplos como en Ferradillo, onde se conserva o da parroquial, ou en Fabeiro, non se pode facer esta teoría extensiva a tódolos pobos.

<sup>44</sup> Informe do Sr. Olano, en entrevista persoal do 17-VI-91.

<sup>45</sup> Informes do Sr. R. de Salas da Ribeira e de dona Encarna de Paz, Noceda do Bierzo en entrevista persoal o 19-V-91.

<sup>46</sup> Urbana. Fichas catastrais. A.H.P.L. Caixa 8.744, nº matrícula 1874-1876.

<sup>47</sup> Urbana. Fichas catastrais. A.H.P.L. Caixa 8.723, nº matrícula 1.362 e 1.371.

<sup>48</sup> *Catastro. Respuestas Particulares*. A.H.P.L. Caixa 8.117, Atad. 266.

<sup>49</sup> LLANO, Pedro de: *Arquitectura Popular en Galicia...* p. 353: «o pombal nas nosas explotacións agrarias reduciuse na maioría dos casos ás fincas dos pazos, mosteiros, rectorais e casas grandes, se ben tamén se pode encontrar nalgunhas comarcas como O Bolo ou O Ribeiro, xunto a eidos de distintos tipos».

Se o pombal está nas mans dos ricos, non significa que este en por si fose un símbolo de riqueza, xa que non tódolos ricos e nobres os tiñan. Ademais a rendibilidade que reportaban estas instalacións no Bierzo era ridícula se a comparamos con comarcas veciñas como a Maragatería. Téñase en conta, por exemplo, que mentres no Bierzo, (sempre segundo os datos do Catastro) o produto bruto dun pombal non supera os cen reais de vellón, en Astorga oscila entre os cincocentos e os dous mil<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> *Catastro. Respuestas Generales*. T. 2º, A.G.S., nº 348, fol 264-265.



Foto 1: Santalla



Foto 2: Campelo



Foto 3: Cabañasraras



Foto 4: Viñales



Foto 5: Cortiguera



Foto 6: Arganza



# ALÉN DA GALEGUIDADE: O TEMA DO ABANDONO DOS VELLOS NA LITERATURA POPULAR GALAICO- PORTUGUESA

*Xosé Antón Fidalgo Santamariña*

## 1. OS DATOS E A SÚA PROBLEMÁTICA

O ámbito da Literatura popular de tradición oral é tan amplo que imos limita-lo estudio ó abandono dos vellos á narrativa popular. Os etnotextos sobre os que fundamentámo-la comunicación aparecen axustados a uns cantos relatos que nos presentan a temática que se recolle no conto-tipo global 980<sup>1</sup> da clasificación internacional de A. Aarne e Stith Thompson. (Helsinki, 1961: 344-345). No marco xeográfico Galaico-Portugués estes etnotextos relativos ó abandono dos vellos, por motivos de velez, aparecen baixo a modalidade de contos, lendas, tamén ditos populares e coplas de tradición oral. Un apertado resumo das versións dos contos e lendas recollidos polos territorios de Galicia e Portugal, que se refiren ó tema, podería ser este: Un fillo decide abandonar a seu pai porque non o podía manter. Lévaio a un monte e déixao cun pan e unha manta. Cando se vai afastando de volta para a casa o pai chámao e dille que leve a metade da manta para utilizala no momento en que tamén él sexa abandonado polo seu fillo no monte. O fillo entón dáse de conta do que está a facer e decide volver co pai para a casa.

Dispoñemos de varios relatos contendo esta temática, que en Galicia nos proporcionaron, sobre todo, V. Risco (1933,I: 597-98) no marco xeográfico ourensán, F. Bouza Brey (1945: 500-501) no de Pontevedra, e o Centro de

---

<sup>1</sup> O conto-tipo global 980 da clasificación internacional de A.Aarne e S.Thompson sitúase entre os contos «novelescos». O grupo dos contos «novelescos» ou «épicos» («Novelle (Romantic Tales)») comprende un total de 149 contos, do conto tipo 850 ó 999. Trátase duns relatos que a diferencia dos demais que se inclúen nas outras tres subdivisións dos «contos propiamente ditos» («Ordinary folk-Tales») non acoden para o seu desenvolvemento ó sobrenatural. A temática do abandono dos vellos aparece recollida en concreto neste Conto-tipo global 980 de dita clasificación identificado por: «Ungrateful son Reproved by Naïve Actions of Own son: Preparin for Old Age. O conto-tipo global 980 divídese nos catro subtipos seguintes, que aparecen identificados así:

980 A The Half-Carpet...

980 B Vooden Drinking Cup for Old Man

980 C Dragging Old Man only to Threshold

980 D Meat Springs as a Toad on the Face of an Ungrateful Son (Cfr.: Antti AARNE/ Stith THOMSON, Helsinki, 1961. Págs.344-345)

Estudios Fingoy (1979: 63-64) no de Lugo. Eu mesmo tiven a oportunidade de recoller outra variante sobre o tema (cfr. Anexo, relato 10) na parroquia de Grixalba (Sobrado dos Monxes, A Coruña). Polo que respecta a Portugal, xa na última década do pasado século F. Martíns Sarmiento (1895, Vol. 1: 145) recollía unha interesante lenda sobre o tema, e tamén, J. Leite de Vasconcelos (1969, t. 2: 169 e 312-313) e T. Braga (1987, II: 156) reproducen nas súas colleitas diferentes versións de contos que tratan desta eliminación dos vellos por motivos de vellez no interior do espacio xeográfico portugués.

Todos estes relatos presentan concretos problemas básicos que é necesario resolver á hora de intenta-la descuberta desa mensaxe que a sociedade campesiña galaico-portuguesa nos quixo transmitir por medio deles. Aquelas catro cuestións que considero dun maior interese abordar en relación co tema, e das que penso ocuparme, son as seguintes:

A) ¿Como se presenta nos relatos de que dispoñemos o tema da eliminación dos vellos?

B) As ideas vertidas nos relatos, ¿son propias do fondo cultural galaico-portugués, ou chegaronnos do exterior constituíndo un reducido segmento dun fondo cultural máis amplo?

C) ¿Constitúen estas ideas unha supervivencia no folclore, de antigas prácticas efectivas, reais, da eliminación dos vellos no ámbito xeográfico no que se atopan, ou son uns meros relatos literarios integrantes da tradición estética desas colectividades?

D) Por último, ¿de que falan efectivamente os relatos e que sentido cultural se lles debe atribuír no seo da sociedade campesiña tradicional?

Presentada deste modo a problemática, no desenvolvemento da comunicación procurarei avanzar unha resposta á mesma. Soamente unha advertencia: se alguén entre os que me len cre advertir no que digo resonancias de F. Delpeche, non as atribúa á casualidade. En efecto, inspireime neste autor, aínda que a responsabilidade dos lapsus, ou deficiencias que poidan advertirse no desenvolvemento do tema é toda miña.

## 1. ANÁLISE DO DISCURSO NARRATIVO DOS RELATOS

Se considerámo-los relatos en conxunto, como constituíndo un pequeno ciclo, é fácil descubrir como o tema do abandono dos vellos se nos presenta formando un continuum que vai desde unha marxinación ou subordinación doméstica centrada no confinamento dos anciáns nun recuncho do fogar, pasando por unha exclusión da casa e da aldea onde conservan o seu círculo de amigos, para rematar na propia eliminación física mediante un abandono definitivo dos vellos, o lanzamento desde o cume dun penedo ou ben algunha forma de suicidio asumido, e de homicidio inducido tal como suxiren varias fórmulas paremiolóxicas que recollen o tema, e concretas mostras do cancionero popular.

Algunhas das mostras máis sobresaíntes desa marxinación doméstica á que se viron sometidas as persoas anciás, constitúenas os relatos 1, 2, 3, 4 e 5, que se reproducen ó final deste estudo (Cfr. Anexo). En todos estes relatos a marxinación á que son sometidos os vellos non sobrepasa o nivel do propio fogar e aparécenos exposta en termos de comensalidade. Ademais, na frase do relato 2, «tremáballe moito a man e rompíalles moitos pratos», recóllese o tema do «prato rompido» relativo ó Conto Tipo 980-B que nesta variante galega se explica pola enfermidade do vello. Tamén o relato 1 reinterpreta o motivo xunguindo o prato á subalimentación da vellez. Pola súa parte, o comportamento repetitivo e non premeditado do neno do relato 2 constitúe o mecanismo que invita ós pais a volver a practicar co vello un tipo de comportamento máis humano; e no relato 1, a presentación do fillo rachando o «cunco» ó mesmo tempo que pronuncia a fórmula conxuratoria: «¡Se é maldición, fóra!», parece querer indica-lo seu desexo de exorciza-la pobreza doméstica que é a que constitúe a principal razón da marxinación e malos tratos ós que se ve sometida a poboación máis vella.

Os relatos 6, 7, 8 e 9 (Cfr. Anexo) sitúanno-lo tema da eliminación dos vellos nun nivel máis radical. Aínda que conservan unha estrutura narrativa similar á que presenta o grupo anterior, neles exclúense ós vellos do domicilio familiar. Trátase agora dunha expulsión do fogar, e mesmo da propia comunidade na que viven. Ó compararmos estas versións coas anteriores obsérvase que aparece de novo o contexto económico como o factor determinante da exclusión da vellez. O pai é levado ó monte porque «non o podía manter» (relato 6), porque «mantelo era para el (fillo) moi pesado» (relato 7), ou ben debido a que pola súa idade xa non podía «percorrer os montes em busca da caça» para alimenta-la familia (cfr. relato 9). Tamén o relato 8 nos pon en escena a dificultade da cohabitación entre ascendentes e descendentes, atribuíndolle á liña afín a principal causa da exclusión dos vellos do fogar<sup>2</sup>. En todas estas versións do tema, o abandono dos vellos, baixo esta forma de exclusión familiar, sitúase nun espacio exterior falto dunha clara delimitación e identificación. Trátase de «un monte moi apartado» (relato 6), «un monte» (relato 7) «un asilo» (relato 8), ou «umas veredas da montanha» (relato 9), sempre afastadas dos núcleos humanos habitados. Ó mesmo tempo, tódalas versións recollen un momento en que o fillo se decata do que vai facer, e a exclusión nunca se fai efectiva. A máis tardar, esta toma de conciencia prodúcese no momento en que o pai está a punto de quedar abandonado (cfr. relato 6), e será entón cando o fillo volva con el para a casa. Doutro lado, nos relatos que estamos a comentar, obsérvase que a acción que se trata de realizar non é algo persoal e ocasional senón que, como se subliña expresamente nos relatos 6 e 7, trátase dun vello «costume» da xente que habita estas rexións. É, efectivamente, unha norma ben inscrita dentro dos «mores» sociais destas poboacións, que veu provocando este continuado movemento

<sup>2</sup> Este parece se-lo sentido do seguinte texto do relato 8 (Cfr anexo), que expresa: «A nora era moi ruín e sempre lle estaba falando mal ó home de seu pai, ata que o arreminou a levalo ata o asilo».

preorientado que soamente agora o fillo rompe ó transgredila. Convén subliñar, ademais, que non se trata de ningún costume, tradición, ou lei socialmente establecida que invite a desfacerse dos pais. As versións do tema que se recollen neste grupo de contos soamente din que se segue un costume sen especificar en ningún momento quen o instituíu. Por isto, a norma que transgrede o fillo non é unha norma social, senón de tipo moral. É unha regra de moral cristiá se se quere, que implica o respecto ás persoas anciás e o amor ós pais; e coa transgresión do costume implantado o fillo non fai outra cousa que restaura-la vella orde moral perdida e volver ó equilibrio do sistema moral tradicional<sup>3</sup>.

Nalgún destes relatos dedúcese, dunha forma indirecta, que os anciás faleceran efectivamente en plena natureza, ou no asilo, froito desta exclusión do fogar familiar. As frases do tipo: «Aquí non, meu fillo, aquí non me deixes... porque foi aquí que eu deixei teu avó...» (relato 7), ou ben: «levas-me onde eu levei teu avô» (relato 9) indícanos esta exclusión e aínda a morte efectiva no lugar no que agora se pon en escena a interrupción da viaxe e a volta ó fogar. Doutra parte, tamén nestas dúas versións do tema se integra unha dimensión cronolóxica suplementaria ó facer intervir catro xeracións no panorama da toma de conciencia do fillo, como medio de indicarnos que a exclusión xa funcionou no pasado, e que o fillo está a punto de perpetua-la reprodución dunha expulsión futura da que el mesmo será vítima. Por último, nestes dous relatos tampouco a exclusión é unha iniciativa individual senón que se trata dun costume seguido pola xente en xeral. Os fillos limitáanse a seguir este «costume adoptada naquela terra» (relato 7) ou que existía «entre os povos bárbaros que habitavam a região...» (relato 9) onde se conservan os relatos. Tampouco os vellos da zona protestan nin rogan ós fillos que troquen a súa actitude para con eles. O único que fan é sinalar que os lugares onde se deteñen, ou a onde se dirixen, son os mesmos onde eles abandonaron a seus pais na derradeira viaxe.

Un terceiro nivel de exclusión (eliminación) dos vellos, dentro deste continuum subliñado, é o que representa outra serie de contos, lendas, refráns, ditos e outros etnotextos que remiten a unha eliminación efectiva da vellez por parte das xeracións máis novas. Neste terceiro grupo de relatos chéganse a especificar espazos e lugares concretos onde se levan a cabo as prácticas de eliminación definitiva da vellez.

Xa do conto 7 recollido por Bouza Brey en Moscoso, (Redondela, Pontevedra) podíamos deducir indirectamente esta eliminación efectiva dos vellos

---

<sup>3</sup> Pódese dicir tamén que algúns destes relatos tenden a unha ampliación da conciencia do individuo, invitándoo a concebirse coma unha malla dunha cadea á vez xenealóxica e moral. De seguida a regra de reprodución social reclamárase soamente unha forma calcada de pervivencia da 'lei do talión' que se pode formular así: Ti vas sufrir dos descendentes o que ti fixeches ós ascendentes. De aí que unha actividade ben fundamentada que integre á vez a memoria do pasado e unha previsión anticipada do futuro, vai desembocar nunha nova situación superadora da 'situación', rompendo a cadea reproductora do desenlace fatal.

mediante a práctica do abandono definitivo en plena natureza. Pero a acción está máis claramente expresada nos relatos 10, recollido persoalmente dunha contadora que dixo telo aprendido de seu avó na segunda década deste século, na parroquia rural de San Xulián de Grixalba (Sobrado, A Coruña), e no 11, que reproduce dunha colleita ofrecida por Leite de Vasconcellos (Cfr. Anexo). Un nivel semellante de eliminación definitiva dos vellos atópase tamén noutra serie de informes de campo, como estes que proporciona F. Bouza-Brey ó escribir: «Nun sitio chamado Os Mociños, pertencente ó partido xudicial de Bande e provincia de Ourense “levaban —refíreo unha veciña de Loureiro— a xente vella á cima dun monte e deixábana quedar”» (BOUZA BREY, 1945:499); e nunhas liñas máis adiante recolle o texto dunha lenda que sitúa na parroquia de Vencias, moi preto de Portugal, na que existe un lugar noutro tempo poboado, chamado «Porqueiras», no que sitúa a versión desta lenda que «refíreo que alí levaban ós anciáns, e un deles, ó ser levado polo seu fillo, díxolle: “Déixame a min como te han deixar a ti”. O fillo, ó oír tal, rompeu o costume, levando para casa a seu pai» (BOUZA BREY, 1945. 499-500). Tamén na área xeográfica portuguesa do baixo Miño o tema da eliminación dos vellos aparécenos tratado por medio dunha interesante lenda que se coñece como «lenda do Picôto do Pai». Trátase dunha lenda etiolóxica na que se fala dun moi antergo costume de dar morte ós vellos. O seu recolledor, F. Martíns Sarmento, deixou escrito o que segue sobre ela: «O Picôto do Pai...nada tem de singular, a não ser a lenda que se lle asocia, não sei se com boas bulhas. A lenda em si é popular em muitas partes. Reza ela que nos tempos antigos, quando os velhos ultrapassavam uma certa idade, os filhos punham-nos nun carro e levavam-nos a un monte deserto, deixando-lhes uma manta e uma broa de pão. O Picoto do Pai sería o sitio escolhido pela gente desta região para o abandono dos miserandos macróbios. Sábese como acabou a péssima costumeira. Una vez um dos velhos aconselhou o filho a que lhe deixase só metade da manta e levase a outra metade para quando chegase o seu turno. Preguntoulhe o moço, muito admirado, se também havia de vir morrer no monte: "Pois então?, até aqui trouxe eu meu pai, tu trouxeste-me a mim, e teu filho ha-de-te trazer a ti". O filho apressou-se a repor o velho no carro; voltou com ele para casa e o seu exemplo começou a ser geralmente seguido» (MARTINS SARMENTO, 1933: 427).

As referidas lendas non nos merecerían unha maior atención a non ser polos novos datos que achegar para o desenvolvemento do tema. Dun lado, o tema da eliminación parece mobilizado nelas a un nivel diferente do que fan os contos dos que xa nos ocupamos, pois nomeando un lugar específico como «Porqueiras», ou «Picoto do Pai», no que a sociedade se vén desprendendo dos vellos, estas lendas pasan do plano moral no que se desenvolven os contos, ó social no que elas sitúan o tema. No caso da lenda portuguesa recolle o motivo da «casa-partida» relativo ó Conto Tipo 980-A, que aquí se expresa polas palabras «metade da manta». Fálase en ambas dun abandono en plena natureza aínda máis abandonada e salvaxe que a que presentan os contos. Aquí trátase dun

abandono que veu sendo efectivo, real, e que conduciu a unha morte segura e irremediable, e a «manta» e «broa de pão» que o fillo deixa ó pai, na lenda portuguesa, suxíren moito máis que a idea dunha supervivencia dos vellos, unha maneira sutil de declina-la responsabilidade no acto que se leva a cabo e de acepta-la realidade social efectiva do falecemento por abandono. Doutro lado as dúas lendas presentan o tema da eliminación nun marco xeográfico ben localizado que nos aparece como escenario dun verdadeiro mito de fundación: ó renunciar á eliminación efectiva de seus pais, por abandono definitivo, volvendo con eles para a casa, os fillos rompen con ese costume enraizado na zona que se vén practicando neses lugares concretos a partir dunha certa idade, e inauguran unha nova orde que o conxunto do grupo se vai preocupar de consolidar despois deles. Deste modo a transgresión da vella norma imperante serve de feito para inaugurar unha nova continuidade na vida social que xa non obriga ós individuos a verse tratados polos descendentes como eles trataron ós ascendentes. De agora en diante as clases de idade implicadas nos relatos son complementarias, e os vellos útiles por canto son os depositarios da esperanza e sabedoría que se obxectivan nos consellos que fan tomar conciencia ós fillos da importancia dos actos que van cometer<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Un trazo básico que presentan o conto extraído de Leite de Vasconcellos así como o dado pola informante de Grixalba (Sobrado dos Monxes), é o da confirmación da expulsión definitiva e o conseguente falecemento dos vellos fóra do fogar. Na versión portuguesa, esta morte efectiva no «sitio certo e próprio» desértico escollido para deixa-los vellos é recollida expresamente (Cfr. Anexo, o Relato 11). Con respecto á versión recollida en Grixalba, o abandono definitivo no asilo, co conseguente falecemento nel do pai dedúcese indirectamente do relato; pero esta constatación do falecemento aparécenos máis clara se engadimos á versión xa porporcionada, as respostas dadas pola contadora ás seguintes cuestións formuladas en relación co relato. A conversa seguiu nestes termos:

- ¿Recorda se nalgún momento da viaxe o fillo lle fixo caso ó pai e se volveu con el para a casa...?
- Contadora: «Non, non o trouxo para a casa; non. O fillo levouno ó asilo, e foi alí onde o deixou. Por eso se di: “Pai eres, fillo serás; segundo as fixeres, así as verás”».
- ¿Recórdase dalgún outro conto deste tipo, pero no que remate volvendo o fillo con seu pai para a casa...?
- Contadora: «Pois mira, contos con ese remate eu non os sei. A min con esa parte non mo contaron. Pero ti fálasme de contos, e isto que me contou meu padriño (enténdase “avó”) non é conto: é verdade, que pasou na casa de (...); pero non deas o nome da casa que lles pode parecer mal». A circunstancia de carecer de versións recollidas no ámbito desta provincia da Coruña, de contos que tratan este tema do abandono dos vellos, por motivos de vellez, xustifica por si soa, a inclusión neste traballo tanto da versión do conto proporcionada pola informante (Cfr. Anexo, relato 10) como estes comentarios que fixo en relación co mesmo.

### 3. A HERDANZA INDOEUROPEA DO TEMA DO ABANDONO

Identificados os tres niveis do continuum nos que aparece representado o tema do abandono (subordinación doméstica, exclusión da aldea, morte inducida, ou asumida) dos vellos por motivos de vellez nas formas narrativas da Literatura popular de tradición oral galego-portuguesa, paso a estudia-la segunda cuestión formulada relativa a se as ideas vertidas nos relatos achegados constitúen unha tradición autóctona, nacida do fondo cultural galego-portugués, ou se nos chegan aquí como un préstamo doutras culturas facendo parte dun fondo cultural máis amplo.

Convirá ter en conta, en principio, sobre esta cuestión, que tanto nas outras rexións de España, coma en moitos países de Europa e Asia, América, aparecen referencias ó tema da eliminación dos vellos en relatos moí semellantes ós recollidos en Galicia e Portugal. Bastaranos con nomea-las versións proporcionadas, ou datadas, por Boggs (1930: 116-117) noutras rexións do territorio español, en Porto Rico por Mason e Espinosa (-1929), en México por Wheeler (1943: 6-7), e en Lituania, Eslovenia, Rusia, China, Xapón, etc. polos investigadores A. Aarne's e S. Thompson (1961: 344-345), para desacreditar calquera pretensión de defende-la exclusividade galego-portuguesa deste interesante segmento das formas narrativas do folclore popular de tradición oral.

Despois de que Bouza Brey deixase formulado, nunha das conclusións dun traballo de 1940 dedicado a estudia-las «referencias a unha eutanasia familiar primitiva no folclore galego-portugués», o problema de inquirir por onde chegou á nosa tradición oral este tema do abandono dos vellos, por causa da vellez (Cfr. BOUZA BREY, 1982: 91), este polígrafo galego subliñaba na terceira das conclusións dun segundo estudio do tema levado a cabo en 1945, que a orixe de tales referencias posiblemente fose «un conto da fabulística francesa medieval que debeu ser difundido por libros de pasatempo e por exemplos de predicadores relixiosos para moraliza-los costumes» (Bouza Brey, 1945: 513). Aínda que esta conclusión non veña precedida dos datos pertinentes para que a poidamos compartir, ten o valor de deixarnos constancia dunha procedencia foránea do tema en cuestión.

Non compartímo-la referida opinión de Bouza Brey sobre todo porque nos relatos analizados nos aparecen unhas representacións máis «arcaicas» e máis «míticas» cás que presentan os textos medievais, pero tamén porque relatos coma estes tratando de explicar como e porqué os homes de tal e tal sociedade deixaron un día de elimina-los anciáns, atópanse espallados por todo o mundo como xa constatei noutro lugar. Respecto dos relatos que se recollen, se ben nos presentan uns motivos que son estraños ós presentados nos textos da fabulística e os «exempla» medievais, e os seus derivados posteriores, tales motivos aparecen a miúdo nas versións escritas e orientais do tema, e segundo este feito é posible postula-la herdanza indoeuropea do mesmo. En efecto, tal como amosan os estudos levados a cabo por Dumézil na obra *Romans de Scytie et d'alentour*

(1978), a epopea Oseta componse dun conxunto de relatos épicos cheos de arcaísmo a través do heroe Urizmaeg, que representan os últimos estadios da civilización Escita. En dita epopea tamén se conserva a lembranza destas prácticas de abandono dos vellos ó termo da vida. Nos relatos, vellos nartos —nome que reciben os cidadáns Osetas— poñen eles mesmos fin á súa vida como era habitual entre os Escitas, precipitándose desde o cume dun monte, ou dun precipicio; mentres que noutros relatos o heroe líbrase da morte despois de introducirse dentro da pel dun boi, trocando así a morte humana pola morte do animal. O relato Escita que se somete á análise (Cfr. Anexo, relato 12) recollido da citada obra de Dumézil (1978: 265-266), é unha lenda Tcherkesa que este investigador tomou, en 1951, dunha colección kabarda. Nesta lenda, igual que acontece nos contos e lendas de Galicia e Portugal, o heroe lémbrralle ó fillo que lle espera cando sexa vello a mesma sorte cá del agora. E a solución que se dá é igualmente moi similar á contida nos nosos relatos. O fillo renuncia a dar morte ó pai a pesar do costume existente, pero en vez de traelo para a casa escóndeo ata que os nartos abolan o costume antivellez. En dita lenda amplamente estudiada, en especial por F. Paudler, quen lle dedicou unha monografía (Cfr. PAUDLER, 1937), menciónase unha «cesta» na que se leva o pai ata o cume da montaña da vellez onde se prové dunhas «grandes rodas de pedra» para rodala pendente que conduce ó precipicio. Esta «cesta» non vén a ser outra cousa que un substituto do «lombo» do fillo, ou do «carro», sobre os que se transportan os pais, nas versións dos contos e lendas galego-portuguesas. Igual que os relatos da nosa área xeográfica, na variante Tcherkesa constátase a chamada de atención que o vello fai ó fillo antes da separación e, de igual modo, os consellos que o ancián pai lle dá, que neste caso lle van permitir supera-lo problema social dos nartos que recolle a última parte dos relatos, e promove-la abolición da lei que obrigaba a mata-los vellos. Por último, a pregunta do fillo «Pai por que ris», e a resposta daquel cando está detido á beira do precipicio, evoca esa toma de conciencia do fillo conducente á transgresión do costume, que nos nosos relatos se fai por medio das respostas inocentes dos netos, ou as recomendacións ós fillos que fan seus pais.

Tal como deixou dito G. Dumézil sobre a lenda que comentamos, esta constitúe unha variante local «dun relato amplamente espallado», o que está evocando novamente o problema da orixe e da circulación destes relatos de tradición oral. Os datos achegados por Dumézil sobre o tema sinalan que os pobos escitas foron chamados a desempeñar un rol importante como transmisores da mitoloxía e ideoloxía indoeuropea a outras partes, de aí que a presenza da liquidación por abandono e morte dos vellos tamén apareza na tradición oral doutras moitas sociedades antigas e modernas.

Refire Dumézil que case tódalas sociedades onde os autores gregos e latinos sinalaron un tal uso, as tradicións modernas parecen seguir conservando a lembranza do costume (Cfr. DUMEZIL, 1978: 267). Así, o tema aparece entre os sardos, antigos habitantes da Sardeña, que segundo o escritor Timeo sacri-

ficaban a Kronos os seus pais cando superaban sesenta e cinco anos de idade, golpeándoos cuns caxatos e precipitándoos nuns barrancos (Cfr. Dumézil, 1978: 267). Tamén entre os cántabros, ancestrais dos vascos franceses, vascos españois e navarros, mantíñase o costume de autoeliminárense os vellos interrompendo o curso da vida botándose desde o «cume dun penedo», a dicir do español Silius Itálicus (Cfr. DUMEZIL, 1978: 269); e de igual modo, entre os antigos gregos da illa de Céos, onde Estrabón apunta que nos tempos antigos existía unha lei que prescribía que os sesaxenarios fosen envelenados con cicuta para que a sociedade dispuxera de suficientes víveres, práctica que se facía amigable e colectivamente no decurso dunha festa (Cfr. DUMEZIL, 1978: 272). Aínda hoxe se conserva no folclore actual da illa unha forma atenuada do vello costume consistente no feito de sacrificar non os «vellos humanos» senón varios «animais vellos» que se leva a cabo no decurso dunha festa, e que conclúe nunha abundante distribución de alimentos ós pobres presentes (Cfr. DUMEZIL, 1978: 272). Paréceme sensato, pois, concederlles a estes pobos escitas e ós do seu contorno ese papel protagonista que merecen como enclaves privilexiados de recolleita e paso das tradicións indoeuropeas, e pensar que estes últimos países do mar Negro e do mar Caspio foron as terras de espera e de paso de tradicións do tipo que estudiamos. É de supoñer, polo tanto, que estas semellanzas que presentan as nosas versións do tema con esta lenda escita teñan moito máis que ver con reencontros culturais e préstamos destas tradicións orais indoeuropeas, que co azar, a supervivencia dalgún segmento da fabulística ou dos «exempla» medievais de procedencia gala, ou cunha xénese autónoma no interior das comunidades galaico-portuguesas que aínda as conservan.

#### 4. ¿REALIDADE SOCIAL OU FICCIÓN LITERARIA?

A terceira cuestión formulada era a relativa a se estas referencias ás prácticas de eliminación dos vellos por abandono, exclusión, homicidio, suicidio inducido, etc., tiveron verdadeiramente unha existencia real, efectiva, ou constitúen una mera ficción literaria froito da nosa creación estética.

Polas investigacións etnolóxicas e históricas sabemos que a liquidación dos anciáns decrepitos é bastante común nas sociedades ditas «primitivas», ou «simples», nas que como subliña o profesor R. Valdés «adopta varias formas (morte violenta directa, abandono, incitación ó suicidio, trato diferencial conducente á desnutrición, acusación de bruxería), e é máis posible onde a residencia é inestable, a provisión de alimentos discontinua, e a subsistencia baséase na caza, a recolección, a pesca ou, sobre todo, o pastoreo (VALDES, 1989: 10). Pero unha situación desta natureza xa non era a que caracterizaba as comunidades galego-portuguesas posuidoras dos nosos relatos no tempo en que os escritores antigos se ocuparon deste costume entre os seus poboadores. Doutro lado, pensamos que dos testemuños destes escritores clásicos considerando a existencia destas prácticas de abandono, suicidio e homicidio de persoas adultas, por va-

rios motivos, —prisioneiros de guerra, condenados a morte, parricidas, doentes, crenzas relixiosas, etc.—, entre os pobos asentados na Iberia, en especial, entre os «Lusitani», «Gallaeci», «Celtici», «Artabri»... que hoxe poboan o noroeste peninsular, non se pode deducir razoablemente que ditas prácticas de eliminación efectiva se deran naquelas poboacións. Un exemplo ilustrador destes testemuños antigos sobre a presenza, entre nós, destas prácticas de eliminación, constitúeo o escrito polo xeógrafo e historiador grego Estrabón, que é quen máis claramente as recolle no libro III da *Xeografía* dedicado á descrición da «Iberia». Nun dos capítulos descríbese que Cnaeus, despois da súa derrota refúxiase en «Carteia» e «de alí embárcase de contado con rumbo a unha meseta elevada que domina o mar e alí fíxose matar» (ESTRABON, 1966: 33); e noutro lugar onde se describe a «Lusitania», que inclúe entre outros pobos os Gallaeci (Gallaecia), dísenos que «sacrificaban a Ares un macho cabrún, os prisioneiros de guerra e cabalos», engadindo de seguido que «Precipítase desde o alto dos penedos ós parricidas, pero lonxe das montañas e das correntes de auga. As cerimoniais matrimoniais son as mesmas cás dos gregos. Os doentes, como se facía antigamente entre os exipcios, son expostos na vía pública para suscita-los consellos por parte daqueles que teñen experiencia nas mesmas doenzas» (ESTRABON, 1966: 58).

Ás referidas informacións sobre a eliminación e abandono provenientes da antigüidade, pódenselle engadi-los datos achegados por Bouza Brey, nos estudos citados, sobre as prácticas de morte violenta directa efectuada ós vellos nas sociedades antigas e actuais máis tradicionais. Pero ditos informes que o autor ofrece baixo a rúbrica de «homicidios de piedade social» (Cfr. BOUZA BREY, 1882,(1): 87), ou de necesidade social, aínda que se poidan comprobar hoxe nalgunhas poboacións marxinais cun modo de vida ambulante, nada implica que ditas prácticas se deran entre os nosos aborixes prerromanos e romanos sedentarios. Sobre estas poboacións antigas sabemos, tamén por Estrabón, que a idade era entre elas unha cualidade valorada positivamente. O autor subliña que polo menos entre os antigos Gallaeci a idade posibilitáballe ós vellos acceder a un lugar preferente nos banquetes, nos que os asentos se ocupaban por orde de «idade e rango» (ESTRABON, 1966: 58); e tocante ás sociedades tradicionais máis simples, igualmente convirá subliñar, complementando os datos achegados, que nesas culturas en que se dan estas prácticas de matar, ou de provoca-la morte das persoas anciáns, non teñen fundamento na idade senón que afecta por igual a tódalas categorías de persoas que supoñen, polas súas condicións físicas, un impedimento ós logros dos obxectivos do grupo; así, onde se dá morte ós vellos, tamén se levan a cabo infanticidios e eliminación de doentes incurables non anciáns e incapaces, feito que entre os antigos Lusitani e Gallaeci non ocorría. Polo contrario, os doentes era costume deixalos na vía pública non coa intención de que feneceran nela abandonados senón para que atopasen unha receita ou remedio eficaz á súa doenza proporcionados polas persoas que transitaban por ela.

Baseándonos nas probas achegadas podemos concluír, pois, a cuestión deixando constancia da insuficiencia de datos que sirvan para proba-la existencia dunha eliminación efectiva dos vellos por parte das xeracións mozas de Lusitani e Gallaeci que nos precederon, da que o contido dos relatos resulte ser unha supervivencia conservada no folclore actual de tradición oral. Cos relatos que nos falan da eliminación dos vellos non se trata, pois, de constata-la existencia desta clase de feitos sociais, ou de prácticas eutanásicas reais, efectivas, conservadas na literatura narrativa popular galego-portuguesa. Pero as ideas vertidas neste ciclo de relatos que tratan do tema están igualmente lonxe de constituír nunha mera ficción literaria integrante da creación estética dos pobos que os conservan. Trátase, sobre todo, de ideas que fan referencia a realidades propias da vida cotiá nos grupos de cidadáns que conservaron e aínda transmiten estes etnotextos. De tales realidades ocuparémonos a continuación, na seguinte sección do estudio.

## 5. O SIGNIFICADO CULTURAL DAS VERSIÓNS DO TEMA DO ABANDONO DOS VELLÓS

¿Que tipo de realidade social constitúe a base da creación deste segmento do folclore representado por estes relatos? ¿Que sentido se lles debe atribuír? ¿Que mensaxe tratan de comunicar á sociedade tradicional galego-portuguesa que os segue conservando?.

Unha busca do significado profundo dos relatos e da comprensión da mensaxe específica que tratan de transmitir a tódolos que saiban percibilo implicaría a observación detallada de todo aquilo que sucede na estrutura social da sociedade campesiña posuidora dos mesmos, e en especial dos trazos que caracterizan a estrutura da familia tradicional que vén a constituí-la condición obxectiva motivadora da aceptación, asimilación, expansión, e supervivencia histórica deste segmento do folclore no seu seo. A partir dos estudos feitos en Galicia polos antropólogos Carmelo Lisón (1979), Fernández de Rota (1984), González Reboredo e Rodríguez Campos (1990), e no norte de Portugal por B. J. O'Neill (1984), J. de Pina Cabral (1989), C.B. Brettell (1991), sabemos que na sociedade rural de Galicia e norte de Portugal veu prevalecendo un sistema familiar moi desfavorable ás persoas anciás. Atopámonos nunha área cultural na que predominan, nunha parte un sistema de herdanza unilateral, patrilineal ou matrilineal no que un fillo (zona de mellora) ou filla (zona de manda) van herdar máis cós demais, e noutra parte un sistema de herdanza bilateral onde tódolos fillos herdan normalmente en partes iguais (zona de partillas) pero na que debido ó sistema da «congra» (Ourense) ou do «herdeiro preferencial» (norte de Portugal), o resultado vén a ser semellante ó propio da herdanza unilateral. Estas estratexias producirán nas áreas de influencia respectivas un status desfavorable ós vellos que ben mirado é o que nos presentan os relatos que comentamos. Eles non nos poden transmitir ningunha referencia a que se teña dado morte

ás persoas vellas porque tal feito non temos probas de que acontecera entre as comunidades de campesiños galego-portuguesas. O que si veu sucedendo foi que aqueles vellos que fixeron a mellora ou as partillas e chegada unha idade xa non servían para traballar, pero querían seguir mandando na casa, van ser obxecto dunha eliminación dos seus dereitos, dunha subordinación e incluso desprezo por parte dos fillos cos que viven no fogar, que vén a ser, en síntese, o tema fundamental que presentan todos estes relatos de tradición oral. Pero observemos máis detidamente os trazos polos que se veu caracterizando a estrutura da familia campesiña tradicional nas referidas áreas xeográficas, de cara a unha mellor comprensión da mensaxe que os relatos transmiten a quen a saiba descifrar.

É sabido que durante moitos séculos unha extensa parte de Galicia (A Coruña, Lugo, Pontevedra) se veu caracterizando pola supervivencia de certas modalidades de herdanza ligadas á extensión do dereito visigótico, chamado a Mellora, que permite ó testador a posibilidade de mellorar nunha certa cantidade de, xeralmente, un «tercio e quinto» ou «dous tercios» a un dos fillos a expensas dos outros (Cfr. LISON, 1979: 174-176). Pero, en Galicia a Mellora outorgada en vida polo testador a un dos fillos ou fillas vai asociada á obriga por parte do beneficiado de afrontar certas cargas de entre as que destacan «vivir coa muller/marido e os nenos na casa de seus pais, traballar tódolos bens deles, baixo a súa dirección e gratuitamente sen outro dereito que a recibir alimentos, practicárlle-las debidas honras fúnebres, admitir na casa os irmáns que non reclamaron a súa parte», etc. (LISON, 1979: 171). Esta mellora faise con ocasión das capitulacións matrimoniais do herdeiro que é «casado na casa», é dicir, que renuncia a ter unha casa propia para vivir na casa de seus pais.

Un sistema planificado deste xeito debería asegurar ós pais unha vellez tranquila e feliz no seo do fogar. Pero sobre todo naqueles casos en que a vellez dos pais se prolonga demasiado, e con ela tamén o estado de dependencia dos fillos mellorados, que debe afrontar coas respectivas esposas/os sen por outro lado ser xefes das explotacións toda a carga dos anciáns pais que queren seguir mandando, a circunstancia vólvese propicia para a existencia de conflitos manifestos unhas veces, e latentes as demais, que os referidos contos recollen na trama discursiva do relato.

Unha segunda circunstancia orixinante de antagonismos e de conflitos no seo familiar, é o feito común da submisión das noras á autoridade dos sogros nas familias patrivirilocais (que recolle o conto 8) nas casas dos cales han de vivir como unha especie de criadas, e tamén dos xenros nas matriuxorilocais onde a miúdo permanecen coma un «Xan» (Cfr. LISON, 1979: 269), é dicir, sen mandar nada.

Doutro lado, as vantaxes da mellora coa que se trata de compensa-lo peso das obrigas contraídas van sendo cada vez máis pequenas. A medida que crece o desenvolvemento socioeconómico do mundo campesiño, e que se introducen

no campo as novas formas de sociabilidade marcadas por un individualismo crecente, unha maior autonomía dos matrimonios, unha valoración cada vez maior dun posto de traballo asalariado, unha maior dependencia do diñeiro que dos bens mobles, dun soldo mensual que das terras, do universo urbano que da casa tradicional, etc., váise estendendo tamén un sentimento igualitarista dos herdeiros que os leva a rexeitar tanto o cometer calquera tipo de funcións subalternas na casa como verse provistos desa parte da herdanza que os levaría a vivir menos libremente. O estado de infantilización e de dependencia económica farase cada vez máis insoportable sobre todo cando o pai xa non pode traballar pero persiste en mante-la autoridade e a súa posición dominante. Nesta situación tenderase a desexar máis ou menos inconscientemente a súa desaparición (eliminación), e a aproveita-la súa vellez para libera-la agresividade latente e aproveitarse do poder doméstico. A relación de forzas longo tempo favorable ós pais, vai pouco a pouco invertíndose e en numerosos casos son incluso maltratados os «vellos». Os demais fillos «non mellorados» tampouco se considerarán responsables da sorte dos pais por canto, en certa medida, os defraudaron deixándolle máis bens a un irmán.

Tamén na área xeográfica de Partillas que observei con motivo desta análise, e que abrangue soamente a provincia de Ourense e a zona norte de Portugal, pódese dicir que ocorre algo semellante ó dito sobre a zona da Mellora. Aquí, nas unidades domésticas da referida zona, os pais que deciden facer «partillas» en vida resérvanse o dereito de vivir e dirixi-la casa na que tamén ten cabida o fillo ou filla casados que lles correspondeu, a recibir a «congra» ou renda anual que cada fillo debe dar ós pais, así como os debidos coidados e gastos por doenza que lles puidese sobrevivir. A estratexia parece que aínda debería asegurar mellor cá anterior a vellez dos pais por canto compromete a tódolos fillos por un igual nas obrigas e coidados que deben darlles se non queren perde-la súa parte, en lugar de a un só como ocorre no caso do mellorado. Pero tamén este procedemento contribúe, igual que no sistema da «mellora», a favorece-lo campo dos conflitos familiares que amosan os relatos. En efecto, no caso do fillo casado vivindo cos pais por terlle correspondido a casa, a súa posición é semellante senón peor cá do fillo mellorado vivindo cos seus, por canto se atopa sometido a unhas obrigas parecidas pero con máis pequenas vantaxes, dada a imposibilidade de traballar no presente e de percibir no futuro unha porcentaxe de terras igual que aquel. Incluso naqueles casos nos que as partillas non se herdan mais que á morte do cónxuxe que sobreviviu ó outro, porque o pai, ou nai, non outorgou a «congra», nin na propia estrutura da familia se dan as consabidas presións sogros-nora, sogros-xenro, cuñado-cuñados, como pode suceder nunha estrutura natolocal ourensá estudada por Lisón (1979:310-331), ou na portuguesa de Trás-os-Montes (cfr, O'Neill, 1984: 339-77), as condicións da estrutura familiar que van conducir á creación desta clase de literatura seguen estando presentes. Porque este tipo de estrutura vai obrigar a que o matrimonio mozo deba permanecer separado por un período variable de tempo, e que os fillos/as

casados con fillos deban vivir con súas nais e avós maternos. Nestas circunstancias a propia estrutura familiar fai que non dean acadado a súa maioría de idade posto que non toman decisións nin teñen diñeiro, nin manexan a autoridade que reteñen os pais. Nestas circunstancias os relatos estan avogando pola supresión desta situación, e en todo caso de invertila e dar á xeración «anulada» dos fillos o status que lles corresponde, isto é, o de persoas adultas casadas con fillos. Tal é o desideratum da poboación que traballa: «os que traballan que manden», poderíamos entender que nos veñen a dici-los relatos que estamos estudando.

Se agora nos fixamos máis detidamente na zona norte de Portugal, sabemos polas investigacións citadas de J.B. O'Neill, J. de Pina Cabral, e C.B. Brettell, que aínda sendo o ideal entre as persoas das áreas xeográficas comprendidas nestes estudos o «sistema de partillas» como forma tradicional de herdanza, na práctica maioría dos casos é un fillo/a só o que se mantén no papel central dentro da liña da familia, e é el o que é informalmente escollido para no futuro dirixi-lo grupo familiar. A este «fillo privilexiado», escollido, pódesele deixar parte do patrimonio: «um terço do património» como máximo, deixa constatado B. O'Neill entre os residentes dun municipio de Trás-os-Montes (cfr. O'Neill, 1984: 364) e presionalo para que contribúa a dirixi-la explotación; «um terço», observa tamén J. Pina Cabral que se dá ó fillo privilexiado no concello de Viana do Castelo (Cfr. PINA CABRAL, 1989: 39), e «um terço da metade da propriedade», constata Brettell que se fai no concello de Ponte da Barca da provincia do Minho (Cfr. BRETTELL, 1991: 60-74). Pero como polo xeral, a dicir dos autores mencionados, estes patrimonios os pais planéanos ata o mesmo momento da morte como unha fórmula para asegura-la vellez, é de supoñer que estes contos e lendas portuguesas estean transmitindo, alí onde se atopan, unha idéntica mensaxe que a das versións galegas do tema.

Enténdese así que estes relatos nos están poñendo en escena as situacións xeradas pola estrutura social inmediata, propia das colectividades que os conservan e transmiten. Nunha organización familiar das características que se mencionan os sentimentos individuais pasan a estar condicionados pola estrutura e a situarse nun segundo plano. De aí que os relatos poñan en escena esas situacións xeradas pola estrutura que se refiren moito menos ós casos particulares de abandono e liquidación efectivas dos vellos, que á situación xeral en que as persoas anciás se atopan no sistema social campesiño galaico-portugués, e á necesidade de modificala, e a ben ser, de abolila, co fin de superar esa realidade social e de crear outra mellor, isto é, un sistema social e unha orde social novos. Estes contos, lendas, ditos, e demais xéneros da Literatura popular de tradición oral son, pois, a miúdo, un reflexo das prácticas sociais da vida cotiá. Eles foron —aínda son— os encargados de poñer de manifesto as normas que rexen os casamentos e a residencia posnupcial, as relacións conflictivas entre nora e sogros, xenro e sogros, que afectan a moitas esferas de acción, a oposición entre consanguinidade e afinidade, o risco dos pais á hora de desprenderse

en vida dos bens en favor dos fillos, e doutras moitas realidades que concirnen á condición dos vellos no seo da nosa propia sociedade. Penso que de todo isto veñen a ser un reflexo fiel todos estes relatos que constatamos. Xunto cos demais etnotextos que presentan a mesma temática do abandono por motivos de vellez, estes contos e lendas de Galicia e Portugal veñen a constituí-las últimas manifestacións dunha tradición moi antiga, —supoñemos que mítica—, que aínda sendo renovada e interpretada na Idade Media con propósitos morais, e éticos, segue conservando entre nós certas formas e os seus significados primitivos máis ancestrais. Traéndonos a escena, entre outros feitos sociais, esa ingratidade dos fillos que se teñen beneficiado do reparto de bens patrimoniais dos pais, ou da intervención negativa da muller nas relacións entre marido e sogro, da marxinación do pai avellentado que xa non serve para traballar, etc., non fan senón dicírno-lo que pasa na vida cotiá dos membros da sociedade que os conta.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Conforme o que levamos exposto, todos estes relatos analizados sobre o tema do abandono (subordinación, exclusión, homicidio e suicidio inducido, etc.) dos vellos poden ser interpretados como unha transposición a nivel narrativo dos conflitos latentes que existen no seo da sociedade que os conta. Constitúen unha transposición no plano da ficción literaria das situacións reais, dos sentimentos vividos cada día polos personaxes dos relatos concebidos como persoas reais. Poñendo en escena a abolición dunha práctica nociva que trae consigo a fundación dunha nova sociabilidade, o segmento de folclore analizado está amosando unha contradición entre os sistemas de valores da colectividade que os transmite e o sistema social da mesma, entre a moral linear que invita á piedade filial e ó respecto ás persoas anciás, e os condicionantes da estrutura sobre os individuos que consisten nunha serie de presións que tenderán a invertirse a medida que aumenta a idade e diminúe a forza de traballo do individuo, e que invita a considerar como bo e desexable o caso dos pais que morren de contado despois de face-lo testamento. Pero tampouco debe esquecerse que estes vellos relatos aparecen obxectivando sobre esta parte do territorio peninsular un moi vello debate indoeuropeo que veu xerando durante séculos e en moi diferentes culturas unha multitude de mitos, lendas e contos do tipo dos analizados a través dos que se propoñen solucións e 'mediacións' diversas entre polos extremos como, por exemplo, a complementariedade entre as xeracións de mozos (os fillos) posuidores da forza de traballo e encargadas de producir, e as xeracións de vellos posuidores da experiencia e que pensan, aconsellan e dispoñen da 'sabedoría'. Trátase dun moi antigo debate unido á ambivalencia do que hoxe chamamos 'terceira idade' nesta civilización occidental, que se nos presenta fundada sobre a base dunha valoración da consaguinidade (lazos de sangue), da linealidade (xeralmente de tipo patriarcal), e da transmisión verti-

cal das cualidades. Unha civilización que se gaba de exaltar como motor da súa propia renovación a xuventude impetuosa e guerreira que ignora deliberadamente a decadencia e a morte representada no grupo de persoas anciás que sustenta. Porei remate á exposición subliñando que do que en definitiva se trata con este tipo de relatos, e o sentido que se lles pode atribuír no interior dos grupos que os seguen conservando, é ese xa referido de subministrar un modelo lóxico para superar por substitución no plano fantástico, irreal, os variados problemas da vida diaria que evocan. Unha superación que se consegue soamente en aparencia posto que na práctica eses problemas, que son reais, quedan forzosamente sen resolver.

## ANEXO

RELATO 1: «Era un home casado, con fillos, ó que lle vivía seu pai velliño, a quen facían comer moito caldo e non xantaba á mesa cos demais. O fillo, unha vez, para que se fartara de caldo, pois outra cousa non lle daban, fíxolle un cunco e ó velo os nenos preguntáronlle ó pai: “Que fai, meu pai?” “Un cunco para o avó para que se farte de caldo.” “Entón —dixeron os rapaces—, cando vostede sexa vello tamén lle habemos facer un!” Entón o pai dos nenos colleu a machada e rachou o cunco decindo: “Se é maldición, fóra!” E dende aquela o velliño comeu á mesa con todos o que lle apetecía e non quería tanto caldo». (Bouza Brey, 1945, I: 499).

RELATO 2: «Unha vez era un velliño que tiña un fillo casado na casa, pero, como xa era tan velliño, tremíalle moito a man e rompíalles moitos pratos. Cada vez que o vello rompía un prato, a nora armaba un barullo de tódolos díaños, e fíxolle ó home facer unha cunca de madeira para darlle de comer a seu pai. O matrimonio tiña un neno pequeno, e un día encontrárono labrando un cacho de madeira, e preguntáronlle que estaba facendo. E o neno contestoulles todo cheo de razón:

– Estou facendo un maseirín para darlles de comer a vostedes nel cando sexan vellos coma o padriño.

O matrimonio quedou coa boca aberta pensando na ocorrencia do pequeno, e desde entón trataron ben ó vello, e dábanlle de comer en prato coma ós demais». (CENTRO DE ESTUDOS FINGOI, 1979: 64).

RELATO 3: «Un vello reparteulles ós fillos o que tiña para que o coidaran ben. Ó comezo, así foi, mais despois cansaron, e dábanlle mal de comer, traíanlo mal vestido, con roupa vella e esfarrapada, etc. Que fixo o vello? Pedito diñeiro emprestado a un seu compadre, metíase no seu cuarto, pechábase con chave e pasaba o tempo contando nos cartos. De principio, os fillos non repararon naquilo, mais desde que se decataron, preguntábanse: “que demos fará o vello aí metido?...”. Puxéronse á espreita, e sentiron o ruído dos cartos. Un día abesullaron polo ollo da chave, e viron que andaba contando onzas de ouro... Un día que non estaba, entráronlle no cuarto, e atoparon un gran arcaz moi pechado, que pesaba coma o diaño. “Chacho, dixeron, aquí é onde ten os cartos, moitos debe ter!”. E, dende aquela comenzaron a mirar por el, fíxéronlle roupa nova, dábanlle bo xantar e peperetes, agarimábano, bailábanlle a auga diante, todo por mor do que ian herdar del... Morreu, enterrárono con moita honra, e logo foron abri-lo arcaz, para colleren os cartos: o arcaz estaba cheo de pedras, e enriba unha gran moca cun letreiro que dicía: “O que dá do que ten antes que morra, merece que lle dean con esta moca”». (RISCO, 1933: 578).

RELATO 4: «Certa mulher dera à sua filha em dote quanto possuía; e depois, assim ela como o genro a desprezavam e lhes aborrecia em casa como carga inútil.

Vendo isto a velha:

– Já sei (disse consigo) como emendar o erro meu.

Dalí por diante fingia que se furtava aos olhos dos domésticos para se retirar a certo aposento interior, onde tinha uma arca com dissimulação afectada, abria, vazava, contava e tornava a guardar, em lugar de patacas, pedacinhos de louça quebrada, espreitando entretanto se fora sentida a mesma que o desejava ser. Também entre a conversação deixava cair algumas palavras prenes, que indicavam testamento feito, ou quantidade de outras semelhantes. Do que tudo vieram a filha e o genro a entender que a velha tinha dinheiro escondido e logo deliberaram dar-lhe bom trato e falar-lhe com agrado e sujeição. Tanto que chegou o seu dia e passou desta vida, foram muito sofregos registrar o que havia na arca, suave tormento de suas esperanças, mas o que acharam entre os telhos, foi só um papel com estas palavras:

– Filhos meus, se os tiverdes, não vos esqueçais de vós no dar-lhes estado; este desengano que tenho vos deixo, em lugar do dinheiro que não tenho». (BRAGA, 1987, II: 156).

RELATO 5: «Achava-se certo pai com duas filhas capazes já de tomarem estado, e querendo dar-lho com mais grandeza lhes consignou em dote quanta fazenda possuía. Supôs que os consortes nunca deixariam de corresponder a esta liberalidade com igual gratificação provendo-o depois do que necessitasse, servindo-o e tratando-o com aquele amor que podia prometer-se de pessoas tão próximas no parentesco como obrigadas pelo benefício. Mostraram-lhe os esposos ao princípio algumas demonstrações de afecto, mas faltando-lhes pouco a pouco as esperanças de conseguirem já nada do velho, que lhes tinha dado tudo, começaram-no a maltratar de sorte, que bem cedo conheceu o erro em que caíra, reduzindo-se à pobreza. Vendo-se o velho reduzido a tão triste estado, e cuidando no remédio da sua necessidade, lhe ocorreu enfim indústria, que lhe saiu bem sucedida e acertada. Tinha um amigo particular, e pediu-lhe certa quantia bastante de mil cruzados, a qual sem falência alguma lhe restituiria passado aquele termo. Conseguiu prontamente o dinheiro, e levando-o às escondidas para a sua câmara que ficava próxima às dos genros e filhas, vazou o saco sobre uma mesa e pôs-se a contar o dinheiro, manejando-o de sorte que tinisse e soasse fóra o estrondo. Parceberam as filhas o som, acudiram logo ao reclamo, espreitaram pela fechadura da porta, e vendo sobre o bufete tanta soma de moedas, comunicada a novidade aos maridos, assentaram que convinha mudar de estilo e dar ao velho outro tratamento: Como lhe supunham ainda algum cabedal, temerosas de talvez o deixasse a pessoas estranhas, julgaram que importava ganhar-lhe a vontade para segurarem deste modo toda a herança. Assim como o resol-

veram o executaram, e para mais se certificarem, em cousa, e quanta soma de dinheiro de que dispusesse.

Respondeo o acautelado velho, que alguma quantia reservara para fazer seu testamento. Que sua tenção era deixar a soma dos mil curzados, que lhe restavam, a suas filhas, deixando a uma ou outra mais ou menos, conforme os obséquios e serviços que delas recebesse naquela sua velhice necessitada de tantos.

Bastaram estas palavras para acenderem nas filhas o apetite do dinheiro, e cada qual logo à porfia começou a ganhar a vontade e benevoência do pai, servindo-o em tudo e gozando-se ele dissimuladamente do bon sucesso que surtira o estratagema. Passado algum tempo adoeceu de morte o velho, e chamando as filhas e os genros, disse-lhes ser chegada a sua última hora, e que assim tanto que esperasse, acabados os sufrágios, receberiam dos Frades a chave da caixa, a qual abrissem, por porque de quanto estava dentro as deixava igualmente por herdeiras. Apenas o bom velho expirou, prontamente se desseram missas, e recebendo as filhas com alvoroço a chave, abriram a arca mui ligeiras, mas não estava dentro uma só moeda; somente acharam um malho, que tenha estas letras ao redor escritas:

“Com este malho se dê na cabeça de quem não tratando de si, deixa a sua fazenda a outrem”», (BRAGA, 1987,II: 156-57).

RELATO 6: ««Eran un pai e un fillo, e eran pobres, e o pai xa non podía traballar. O fillo determinou de leva-lo pai ó monte é deixalo alí, porque non o podía manter. Díxollo, e o pai respondeu que xa que non había máis remedio, que o levase. Con que, colleu unha fogaza de pan e máis unha manta, e marcharon os dous. Foron andando, andando, ata que chegaron moi lonxe, a un monte moi apartado. Alí estiveron os dous unha miga falando, sentados, o pai dicíndolle o que había facer para gobernarse, e o fillo preguntando e escoitando. Ó mesmo tempo, o fillo ía triste e o pai moi sereno. Por fin, o fillo ergueuse, e díxolle:

– Bueno, papa, aquí lle queda esta bola de pan e esta manta, que eu téñome que ir.

– Adeus logo, meu fillo —repondeu o pai— e que che vaia ben.

Comenzou a anda-lo fillo, e cando aínda non ía moi lonxe, o pai chamouno. Volveu o fillo e preguntoulle:

– E logo, que quere, papa?

– Olla —respondeu o vello— quedei matinando que é mellor que leves a metade da manta, para cando te traian a tí, que a min chégame ben coa outra metade.

O fillo decatouse entón de que, cando fora vello, se cadra, tamén o traerían a el para o monte, e dixo:

– Ai, non, papa! Veña, e volvamos os dous para a casa. E os dous volveron, e o fillo non volveu pensar en leva-lo pai ó monte».(RISCO, 1933: 597-98)

RELATO 7: «Un home, que xa era pai de familia, tiña o seu paiciño moi velliño e como o mantelo era para el moi pesado, seguiu o costume adoitado naquela terra e fixo un foliño de mantementos e agarrou o pai, púxo o lombo e foino levar ó monte para que acabase alí os seus días, sen grandes traballos para os seus.

E pousa aquí, e descansa máis adiante, e andando e andando deu con el nunha encosta ó soalleiro, refrescada por unha fontenla correntía e ensobrado por outros cons sobrepostos que facían un abrigueiro nativo moi agasalladeiro. Como o lugar lle pareceu ben doado para o fin que el quería, pousou o vello alí e púxolle o fol entre as pedras nun cantiño e ía deixalo cando aquel auguriando lle dixo:

– Aquí non, meu fillo, aquí non me deixes. Lévame máis para diante, que aquí non podó quedar, porque se me afixe o corazón...

– Vostede non sabe o que di, meu pai; olle que mellor cantiño ca este non o hai por todas estas redondeces, abrigadiño, raxeirente, boa sombra e boa auga; ata parece feito a propósito.

– Non, non, meu fillo, porque foi aquí que eu deixei a teu avó...

O fillo deu a volta, repensou e recadou o fol e o vello e tornou con eles para casa, porque tivo medo que o seu fillo lle fixese o mesmo».(BOUZA BREY, 1945,I:500-501).

RELATO 8: «Unha vez era un velliño que tiña un fillo casado na casa. A nora era moi ruín e sempre lle estaba falando mal ó home de seu pai, ata que o arreminou a levalo ó asilo.

Cando ían polo camiño adiante, sentaron a descansar nunha pedra, e o vello dixo:

– ¡Válame Deus, como son as cousas! ¡Nesta pedra tamén sentou o meu pai cando eu fun levalo ó asilo!

Entón o fillo rascou a cabeza e púxose a cavilar, dicindo:

– Non sexa que mañá o meu fillo me faga a min outro tanto. E volveu para casa co padre. E desde aquela tratárono a corpo de rei». (CENTRO DE ESTUDOS FINGOI, 1979: 63-64).

RELATO 9: «Perto do Sistelo, concelho de Arcos, é vulgar ouvir-se o seguinte, que remonta a tempos antiquísimos.

Era costume, entre os povos bárbaros que habitavam a região, que os fillos fossem os executores de seus pais, quando estes, tornados inúteis pela idade,

não pudessem nem defender a tribo das investidas do inimigo nem percorrer os montes em busca da caça, que havia de alimentar a família. O lugar do suplício era o sítio conhecido pelo nome de Portocales.

Madrugada ainda, dois homens caminham pelas veredas da montanha. Um é vigoroso e forte: o outro é um pobre velho, alquebrado de forças, octogenário trémulo, cego, quase na noite da sua existência. Adivinhava-se que eram pai e filho.

O mais novo, fatigado da marcha vagarosa que trazia, tomou às costas o ancião. Desta vez caminhava seguro, apressadamente, com passo firme,

Foi assim durante algum tempo.

– E longa ainda a jornada, meu filho?

– Para perto —respondeu este bruscamente.

Um sorriso de melancolia passou então nos lábios trémulos do velho, e a sua voz, triste como um gemido, murmurou clara:

– Ben sei, meu filho; levas-me aonde eu levei teu avô e aonde teu filho te há-de trazer um dia.

Bastaram estas simples palavras do ancião para mostrar ao jovem quanto aquela lei era brutal. O filho não comentou o parricídio, e o costume bárbaro cessou desde esse momento». (LEITE DE VASCONCELLOS, 1969, t.2; 313).

RELATO 10: «Contábame o padriño que hai moitos anos, xa antes de vivi-lo avó de meu pai, había na aldea de Dombrete unha casa cun fillo que trataba mal ó pai. Andaban rifando case sempre entre os dous e certo día que empezaron a discutir coma de costume, o fillo agarrouno e baixouno a rastro polas escaleiras do cuarto. O pai dicíalle que o deixara, e unhas escaleiras antes de chegar con el ó fondo berráballe dicindo:

– “Déixame aquí fillo, déixame aquí que foi aquí onde eu deixei a meu pai”.

Pero mira se era malvado aquél fillo —que despois quedoulle algo de sona diso a esa casa, que era a casa de (nome), pero iso non o collas que lles pode parecer mal— non lle facía caso ó pai e seguiu con el a rastro ata montalo nun carro. Camiñou con el anda que te andarás, ata un sítio moi lonxe onde había un asilo e foi alí onde o deixou.

O vello ía no carro berrando, e cando pasaba polas aldeas a xente escoitaba como lle decía ó fillo:

– “Para fillo, para e déixame aquí, que eu quero morrer na casa. Non me fagas ti como eu lle fixen a meu pai”.

E acabouse o conto». (Relato recollido o día 17/01/1991. Contadora: MARIA SANTAMARIÑA ARES. 78 anos, San Xulián de Grixalba. -Sobrado dos Monxes. A Coruña- ).

RELATO 11: «Contam que em outros tempos, os filhos, quando viam seus pais carregados de velhice e impossibilitados de tudo, metiam-nos dentro de um carro de bois e levavam-nos, o resto do caminho, às costas para pontos desertos e longínquas serras. Chegados ao sítio certo e próprio alí queriam deixá-los, mas os velhos sempre lhes diziam: “Aquí não, meus filhos, porque foi onde deixei vosso avô: portanto, mais adiante” Depois os filhos colocavam-nos no chão, embrulhados numa manta e com uma broa de pão ao pé, até que assim lá morriam». (LEITE DE VASCONCELLOS, 1969, t. 2: 312).

#### RELATO 12:

«C’était chez les Nartes un usage encien, lorsqu’un homme s’affaiblissait au point de ne plus pouvoir, avec trois doigts, tirer l’épée du fourreau, ni se mettre seul en selle ou chausser ses bottes, ni bander l’arc à la chasse, ni tenir le râteau ou dresser une meule de foin, ni se retenir de dormir en gardant le troupeau, de le poser dans *une corbeille tressée* et de le porter hors du village jusqu’au *sommet de la Montagne de la Vieillese*. Là, ils attachaient à la corbeille de grandes *roues de pierre* et la *faisaient rouler sur la pente* rapide que aboutissait au précipice.

Arriva le temps où Baden, père de Badoneq<sup>o</sup>e, ne fut plus qu’un vieillard décrépité: cela n’était pas étonnant, puisque le temps avait déjà argenté la tête de Badoneq<sup>o</sup>e. Badoneq<sup>o</sup>e aimait son père et il se désolait à la pensée de le pousser dans le précipice. Mais comment rompre la coutume des Nartes? Cachant donc son chagrin, il tressa une corbeille, y plaça son père, le porta sur le sommet de La Montagne de la Vieillese, attacha deux grosses pierres à la corbeille et dit:

– Père, je vais te faire périr. Ne m’en veuille pas: c’est la coutume des Nartes, pardonne-moi.

Baden ne répondit rien et ce silence pesa lourdement sur le coeur de Badoneq<sup>o</sup>e. Il poussa la corbeille qui commença à rouler sur le chemin de la mort. Plus elle approchait de l’abîme, plus violemment battait le coeur de Badoneq<sup>o</sup>e. Juste sur le bord, la corbeille s’arrêta, accrochée à une souche. Le vent se mit à la balancer et à agiter la barbe blanche de Baden en sorte que le *vieillard éclata de rire*.

– Père, *porquoi ris-tu? demanda Badoneq<sup>o</sup>e*.

Sans cesser de rire, Baden répondit:

– Je me suis dit que, quand tu seras décrépité et que ton fils te fera rouler du haut de la Montagne de la Vieillese, ta corbeille s’accrochera peut-être à la même souche. N’y a-t-il pas de quoi rire?

Le bon rire de son père voué à la mort blessa Badoneq<sup>o</sup>e au fond du coeur. Il accourut et lui dit, comme un homme qui prend une résolution difficile:

– Que les Nartes fassent de moi ce qu’ils voudront, mais je ne t’enverrai pas sur le chemin de la mort!

– Si tu veux savoir la vérité, mon fils, dit le vieillard, je n'ai pas grand goût à traîner sans rien faire en ce monde: une vie inutile est certainement pire que la mort. Mais ne suis-je vraiment plus en état de servir les hommes? Si je ne puis plus travailler, je puis penser.

Badoneq<sup>o</sup>e retira son père de la corbeille, jeta la corbeille dans le précipice et porta le vieillard dans une caverne de la montagne. Il l'installa sur un lit d'herbes et lui dit:

– Père, vis ici dans le secret, sans que personne sache rien de toi. Autrement, les Nartes s'irriteraient de cette violation de la coutume. Chaque semaine, je t'apporterai de quoi manger.

Le temps passa ainsi.

Dans les années qui suivirent trois fléaux mirent les Nartes dans une grande détresse: tous les fruits de leurs vergers se flétrirent, puis tous les béliers de leurs troupeaux périrent, puis la grêle détruisit tout leur millet. Chaque fois, Badoneq<sup>o</sup>e confia sa peine à son père qui, chaque fois, lui donna le conseil salutaire: en s'y conformant, il trouva dans un bois un pommier et un poirier qui avaient encore des fruits dont les pépins servirent à produire une nouvelle génération d'arbres féconds; il mena les brebis flairer le lieu où le génie des troupeaux avait fait paître les premiers béliers, et elles conçurent; il laboura le champ et l'aire où le génie des cérpeales avait fait les premières opérations agricoles et y trouva encore des grains de millet. Pleins d'admiration, les Nartes lui demandèrent d'où lui étaient venues ces heureuses idées. Il avoua sa faute, et les Nartes abolirent la règle qui leur faisait tuer leurs vieillards» (DUMEZIL, 1978: 265-266).

## BIBLIOGRAFIA

- AARNE, A.; THOMPSON, S. 1961. *The types of the Folktales. A Classification and Bibliography*. Academia Scientiarum Fennica. (F.F.C. N° 184). Helsinki
- BOGGS, R.S. 1930. *Index of Spanish Folktales*. Academia Scientiarum Fennica. (F.F.C. N° 90). Helsinki
- BOUZA BREY, F. 1940: «Referencias a una eutanasia primitiva en el Folklore Gallego-Portugués». *Actas do Congresso Nacional de Ciencias da População*. Vol. II. Porto. (Artigo reimpresso en: BOUZA-BREY TRILLO, F. 1982. *Etnografía y Folclore de Galicia*, (1). Vigo. Edicións Xerais de Galicia, 1982. Páxs. 81-91.
- BOUZA BREY, F. 1945. «El tema del abandono por senectud en el folclore gallego-portugués» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 1 (3 y 4). Madrid. Páxs. 496-513.
- BRAGA, T. 1987. *Contos Tradicionais do Povo Português*. Tomo II. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- BRETTELL, C. B. 1991. *Homens que partem, mulleres que esperam*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.

- BREMOND, C.; LE GOFF, J. SCHMITT, J.-C.: 1982 L'«Exemplum». Prepols. Turnhout-Belgium.
- CENTRO DE ESTUDIOS FINGOY. 1979. *Contos populares da provincia de Lugo*. Galaxia. Vigo.
- DELPECHE, F. 1987. «L'élimination des vieillards: Recherches sur quelques versions ibériques». *Litterature orale traditionnelle populaire*, Fondation Caluste Gulbenkian. Centre Culturelle Portugais. París. Páxs. 439-499.
- DUMEZIL, G. 1978: *Romans de Scythie et d'alentour*. Payot. Paris.
- ESTRABON. 1966. *Geographie*. Societe D'editions «Las belles Lettres». Livre III-IV. Paris.
- FERNANDEZ DE ROTA, J.A. 1984: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. CIS. Madrid
- GÓNZALEZ REBOREDO, J.M.; RODRIGUEZ CAMPOS, J. 1990. *Antropología y Etnografía de las proximidades de la sierra de los Ancares*. Vol.I. Servicio de Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial. Lugo
- LEITE DE VASCONCELOS, J. 1969. *Contos populares e lendas*. Tomo 2. Universidade de Coimbra. Coimbra.
- LISON TOLOSANA, C. 1979. *Antropología cultural de Galicia*. Akal. Madrid
- MARTINS SARMENTO, F. 1933. «“Cidade velha” de Monte-Cordova». *Dispersos*. Imprensa Universidade de Coimbra. Coimbra. Páxs. 423-427. (Artigo reproducido de: O Archeólogo Português. Vol. I, Nº6. 1895. Lisboa.)
- MASON, J.A.; ESPINOSA, A.M. 1929: «Porto-Rican Folklor: Folk-Tales». *The Journal of American Folklore*. Nº 42.
- O'NEILL, B. 1984. *Proprietários, lavradores e Jornaleiras. Desigualdade Social numa Aldeia Trasmontana, 1870-1978*, Publicações Dom Quixote. Lisboa
- PAUDLER, F. 1937. *Die Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung*. Academia Scientiarum Fennica. (F.F.C., Nº 184). Helsinki.
- PINA CABRAL, J. de. 1989. *Filhos de Adão, filhas de Eva*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- RISCO, V. 1933. «Etnografía. Cultura espiritual». En: R. Otero Pedrayo (Ed.): *Historia de Galiza*. Vol.I. NOS. Buenos Aires. Páxs. 255-777.
- VALDES, R. 1989. «Marxinación e terceira idade». *III Curso de Antropoloxía Social de Galicia*. Original cedido ó «Arquivo do Laboratorio Ourenán de Antropoloxía Social». Ourense.
- WHEELER, H.T. 1943. *Tales from Jallisco Mexico*. Filadelfia.

# GALEGOS E PORTUGUESES EN TUI. ESTEREOTIPOS, DIFERENCIACIÓNS E ASIMILACIÓNS DEFINITORIAS DAS IDENTIDADES COLECTIVAS DESDE A PERSPECTIVA GALEGA

*Enrique Couceiro Domínguez*

Agradecéndolles ó Consello da Cultura Galega e á coordinación deste Simposio de Antropoloxía a oportunidade de me dirixir a Vds., vou expoñer de seguido unhas impresións sobre a representación da especificidade identitaria dos portugueses desde a óptica dos habitantes do Baixo Miño na zona de Tui e inmediacións.

O Baixo Miño tudense, complexa combinación de manchas forestais, veigas de viña e policultivo, e innumerables encraves formados por casas de pedra e baranda, é o imperio da estrema, dos límites significados baixo mil formas, fundidos a diversas utilidades e referidos á politomía de niveis e á heterotopía de aspectos que configuran a representación da identidade colectiva. Emparrados, regos, marcos e valados sinalan a tensión «outrazadora» entre identidades doméstico-veciñais. Soterradas baixo a pel boscosa dos montes, discorren así mesmo as *estremas* interparroquiais. Neste mosaico agroforestal, dédalo de propiedades pétreas e vexetalmente delimitadas, taraceando identidades domésticas e parroquiais, amoréanse as 140 freguesías dos 13 municipios do Baixo Miño. Aмоса a paisaxe a estrutura socio-económica tradicional, froito da integración simbiótica entre policultivo, gandería doméstica e obtención de esquilmos forestais, no marco dun microfundismo e hiperfragmentación parcelaria que quizais sexan os máis extremos do agro galego. O microfundismo derívase do desenvolvemento secular dun sistema de herdanza por partillas equivalentes, cun efecto pulverizador que só era contrarrestado por medio do «xunta-lo capital» a través do matrimonio entre veciños. A práctica totalidade da poboación comarcal dependeu exclusivamente desta fórmula agropecuaria ata a década dos sesenta do presente século, pero unha converxencia de factores, entre os que destaca o despegue urbano-industrial do eixo Vigo-O Porriño, a emigración a Europa e a asimilación de pautas «urbanas» de relación, traballo e lecer, incidiu na conversión de tal poboación agricultora noutra de obreiros-agricultores, con predominio do primeiro factor, ó longo dos anos 70-80. Foise consolidando no decurso de tres décadas a nova fórmula de economía doméstica, que integra o emprego renumerado non agrícola, exercido polo «home», e

secundariamente unha agro-gandería que complementa a capacidade adquisiti-va daqueles ingresos e que é asignada á «muller». Tal fórmula mixta consolidouse neste preciso contexto xeográfico debido a que o transvasamento sectorial masculino xeralmente non implicou un transvasamento residencial ou emigración «aldea»-cidade. A adopción de novas pautas de relación erosionou a convivencia veciñal e fixo desaparecer desde as «axudas» recíprocas veciñais, ata as «tardeadas, seráns, muiñadas» e a tradicional endogamia parroquial. O descrito proceso de cambio verificouse en menor medida en municipios distantes ou arredados (Crecente, Arbo, Oia), e na banda portuguesa; as diferencias canto a dimensión e diversidade da oferta de emprego reenumerado propiciaron unha acusada emigración de portugueses a Vigo durante os últimos anos.

Paisaxe e estrutura socio-económica amosan ó Miño simbolizando acuaticamente a vertebración e unificación en continuidade de gran comarca de ámbalas bandas, e en sentido contrario separando ámbalas terras coa rotundidade dunha fronteira internacional. A «fronteira» preséntase osmótica, flexible, ó observa-la analoxía ou identidade entre diversos elementos e estruturas socio-culturais dunha e outra marxe, tanto na orde da cultura material —casa campesiña, útiles, sistemas de elaboración da augardente ou «cachaça»; artes de pesca fluvial coma o «trasmallo, alerife, cabeceira e pesqueiras»—, coma na orde da cultura organizativa —os «lugares» e parroquias, ámbitos socio-territoriais de integración veciñal, constitúense en ámbalas ribeiras nos principais niveis e referentes topolóxicos onde se ancora a identidade comunitaria—. Tamén son similares as romarías en honra ós Santos epónimos e «festas»; as estratexias da cultura simbólico-ideativa con que se simboliza e outorga concreción de realidade a aqueles niveis de identidade. A similitude acada o terreo da relixiosidade popular e é patente no desenvolvemento do proceso ritual de formulación e cumprimento de «promesas» a «Santos avogosos» por parte dos «ofrecidos». Tantas e tan sistemáticas similitudes son efecto do carácter permeable da «fronteira» ou, paradoxicamente, de que esta nunca existiu como «estrema» infranqueable, senón en tanto que territorio de transición socio-cultural. A estreita relación interribeirá foi existindo, en parte a pesar de e en parte mercé a, ou instrumentalizando socio-economicamente a discontinuidade político-territorial; unha consolidada vinculación secularmente temperada na forxa dunha dinámica interrelativa polifacética, sensiblemente máis intensa nas parroquias directamente abocadas ó gran río. É certo que séculos de confrontación político-xurisdiccional constituíron o principal factor e acicate para a emerxencia e consolidación da conciencia de mutua alteridade nacional, facendo diversificarse e opoñendo linguas e identidades nacionais de ámbalas ribeiras; pero a realidade da intensa e constante interrelación, da vinculación de ámbalas poboacións practicamente en tódolos sentidos, rebata a opinión de Murguía ó respecto de que a cristalización de fronteira fluvial e alteridade colectiva supuxesen que se «echaran ciegamente» ningún «límites infranqueables». A «fronteira», para as poboacións miñotas, é tan ambigua coma as augas que a representan. Certamente, as aduanas e a

«fronteira» en conxunturas bélicas representaron serias trabas para a pasaxe, comercio e pesca fluviais. Pero en cambio, a cesura que supón a fronteira, as diferencias de prezos, ofertas e demandas de produtos e servizos que instaura, sempre constituíron, paradóxica pero lóxicamente, a clave do comercio e do contrabando —este tipo de transacción que un informante do Tomiño denomina desapaixonadamente «intercambio de mercancías»— que, representando unha das principais fontes de riqueza para a poboación ribeirá, foron en calquera época nutridos caudais que flúen perpendiculares ó Miño.

En Tui, escenario principal do contacto dos galegos da comarca cos portugueses, o aspecto con que o discurso asocia inmediatamente o tema das relacións cos portugueses é «o comercio»; deste xeito implican que a relación mercantil cataliza privilexiadamente a vinculación interribeirá, aglutinando, se non unha comunidade, si un ámbito de intereses recíprocos. Os ámbitos habituais de relación comercial en Tui son o mercado semanal dos xoves e os numerosos establecementos dedicados á venda de bacallau e ultramarinos, carnicerías, ferreterías e froiterías. Ó gran mercado semanal concorren multitude de compradores tanto de Valença, Gamfei e Friestras, en Portugal, coma do municipio de Tui e parroquias lindantes. Esta concorrencia acode a «face-lo jueves» —comprar vantaxosamente no mercado— nos postos de roupa e zapatos dos «zamoranos». Este colectivo fórmano familias xitanas adicadas ó comercio itinerante nos mercados comarcais, ós que a poboación baixomiñota chegou co tempo a diferenciar e disociar identitaria e moralmente, en tanto que «zamoranos», dos «xitanos», nunha comparación notablemente máis vantaxosa para os primeiros. Outro dos colectivos tradicionais máis característicos da relación mercantil eran as «raianas»; estas mulleres que cargando 40-50 Kgs de mercadoría por 8-10 Pts (hai 3-4 décadas), mercando e vendendo peixe ou leite, vencellaban mercados e xentes en virtude do precioso «pase de raiana» do que dispoñían; transmitían mercadorías e noticias: mediaban, nunha palabra. E de mediaren a cabalo do límite co seu duro traballo, obtiñan a súa identidade e subsistencia. O comercio tudense, e con el toda a cidade, viviu e medrou gracias á súa disposición fronteiriza e á súa clientela portuguesa, realidade recoñecida tanto polos comerciantes —«Bo, aquí en Tui os comercios con quen máis vivían era cos portugueses que cos españoles»—, como polos habitantes dos arredores —«Tui, Tui vive dous comercios e do mercado que ten. Son os portugueses que dan a Tui esa riqueza». Sen embargo, o comercio tudense con Portugal declinou nos últimos tempos, debido a que se triplicou en 15 anos o valor de cambio da peseta con respecto ó escudo; a que o soldo do empregado portugués non representa senón a terceira parte do español —sendo moito menor, polo tanto, a súa capacidade adquisitiva—, e á competencia case insuperable que comezaron a exercer os comercios de grandes superficies instalados en Vigo. A situación poderá agravarse se a apertura do tramo fronteirizo da autoestrada do Atlántico marxina Tui do tránsito internacional.

Estas novas pautas dos compradores portugueses —que supoñen de feito unha translocación da fronteira, alomenos como punto de contacto, máis alá de Tui— causaron un controvertido impacto na opinión dos tudenses. Algúns responden con actitude desdeñosa, ancorada en expresións de superioridade, imaxinando unha dependencia unívoca da economía ou iniciativa española por parte portuguesa: «Nosotros nos defendemos mejor sin ellos, que ellos sin los españoles». Outras actitudes son sensiblemente máis matizadas: «Agora van (os portugueses) desde que puxeron os supermercados en Vigo, van máis a Vigo que quedan aquí, porque como en Vigo compran cousas máis baratas... Eu comprendo o que fan, anque hai quen non os mira ben por iso». Pero o certo é que o pulso económico de Tui e Valença segue acelerándose nos días festivos; as grandes ocasións para negociar ante a visita multitudinaria de habitantes do respectivo país veciño, entre as que tamén se conta a gran feira dos mércores de Valença. Nas grandes festas patronais de Tui, San Telmo, a apoteose do negocio comarcal noutros tempos, observámo-la intersección das dúas grandes dimensións formalizadoras da interrelación galego-miñota tradicional, a festiva e a mercantil: «Aquí os comerciantes o que querían era a festa de San Telmo, porque... en Tui estaba aberto todo. (...) O día de San Telmo, antes os comercios, aquí, era tremendo, pero agora o que dicen os comerciantes é que o día de San Telmo xa é calquer día». Era San Telmo, xunto cos sábados e os días de mercado ou feira cando, conseguindo pases, a afluencia duns e outros tornábase masiva. Antano, a afluencia de compradores españois a Portugal era máis reducida, pero a feira de Valença foi sempre concorridísima: «Alí, o que realmente atopa o español... por sorte hoxe non temos necesidade de nada... pero teñen os portugueses unhas manitas, que chamamos nós manitas de prata: traballan artesanalmente fenómeno. Prós muebles de madeira; mesmo de forja, pois fan cousas que son maravillosas. Teñen a habilidade esa pró traballo, que a levan na sangue». A de habilísimo artesán xunto coa de excelente cocineiro e a de traballador incansable —aínda que este cliché sexa contradito por algúns— son quizais as máis positivas caracterizacións coas que se representa a especificidade identitaria do portugués na zona. A gastronomía en concreto é un dos aspectos co que comunmente enaltecen os galegos o concepto do veciño de ribeira: «La cuestión gastronómica tiene allí una pujanza enorme motivado a que, como ellos dicen y presumen de ello con razón, tienen cien variedades de preparación del celebre “bacalhau”. Cien platos distintos; y realmente el español se da cuenta de que tienen unha mano especial para la cocina».

A participación en festas e romarías moldeou a vinculación galego-portuguesa con non menor relevancia cós intercambios mercantís. A conxunta concorrencia de romeiros e «ofrecidos» reduce, ata evaporala, a tensión outreizadora. Nalgunhas romarías o Miño deixa de ser «fronteira». Propíciara a multidimensionalidade e aberta estrutura daquelas; a súa capacidade de integrar diversas actitudes, intencións e condicións, debida ó seu carácter de panópticos onde os procesos escénicos, rituais e lúdicos simbolizan a diversidade de aspectos

da cosmovisión tradicional. O caudal de miñotas que durante os días santos e sobre as súas barcas de pasaxe ou transitando a ponte alcanzaban unha ou outra ribeira, sobrepoñía o poder escisor do gran río. Os cruces multitudinarios negaban festivamente a idea oficial de separación de súbditos, o simbolismo fluvial de supremo límite entre xentes. A alteridade entre «galegos» e «portugueses» quedaba eclipsada, desprovista de resonancia significativa, por gracia da común concorrencia festiva; unha concorrencia que se tecía alternativamente nun e noutro sentido, rebaixando o poder dissociador da alteridade espacial. As festas, representando o momento da distensión da alteridade galego/portuguesa, identifican a ámbalas xentes nunha unidade rexida por, e imaxinada en, a esfera do sagrado; representada polos «Santos» e «Santas» festexados; canalizada pola devoción e a diversión, pero desprovista dun xentilicio imposible, xa que a bipolaridade nacional, anque festivamente eclipsada, informaba ética e cognitivamente toda interacción no plano da realidade cotiá. A lenda sacra de *Os sete irmáns* reafirma a simboloxía festivo-relixiosa da unidade galaico-portuguesa, só factible como irmanamento entre divindades, na esfera do «suprahumano». Dise así: «Había sete irmáns que unha vez subiron enriba dos montes pra mirarse e saludarse entre eles, os uns ós outros. E os montes ós que subiron son onde agora hai capillas. Eran San Xulián no monte Aloia, San Bonfín en Portugal, que está contra o Porto; Santa Tegra na Guarda, San Cibrán, San Antonio, que está nun coto en Couso, indo pra Gondomar; Santo Ouvido, que tamén está en Portugal, e San Nomedio. Iso contaban antes os vellos». Os «saludos» entre «Santos», unindo moralmente ámbalas bandas a través do Miño, simbolizan a pre-figuración e o pre-sentimento dalgunha forma de unidade ética e identitaria: unha suxerencia de «irmandade» entre os copartícipes das mesmas augas. Outra serie de lendas, que falan da existencia de «túneles» que pasando baixo o Miño unen Tui con Valença, o Castelo de Entienza coa torre de Lapela xunto a Troporiz, ou Salvaterra con Monçao, apuntan, na miña opinión, no mesmo sentido cá de *Os sete irmáns*. «Vínculo subxacente», «unidade solapada», «unidade raíz e inefable» ou «comunicación que contradí a superficial fronteira-outreidade colectiva» son, na miña opinión, ideas que prefiguran este tipo de lendas de *túneles*. Se a dos *Santos* formula similar idea desde a altura dos montes, desde a superioridade do «divino», as lendas dos túneles fano desde a extrema e escura inferioridade duns hipoxeos que cruzan o Miño ó xeito clandestino dos traxectos do contrabando. Porque o nivel medio e superficial, o epixeo ou ámbito da vida real, cotiá, estrutúrase fundamentalmente na idea da alteridade colectiva entre «españóis» e «portugueses».

Volvendo ás festas, a máis concorrida polos portugueses na banda galega é San Telmo, e tamén San Lázaro e San Roque en Goián, Virxe da Rocha en Caldelas de Tui, a Asunción no monte Castelo, en Pesqueiras, e outras. As romarías portuguesas máis concorridas polos galegos eran, sobre todo, a da Nosa Señora do Faro, en Valença, Santa María da Cabeza e o Corpus de Monçao; Santo Ouvido no mesmo Faro, ou Nosa Señora da Agonía en Viana do Castelo.

Aquí limitáremos a sinalar que a masiva interrelación festiva poñía de manifesto, ademais, os vínculos de amizade persoal entre habitantes das ribeiras fronteiras (había que se valer de tales amizades para poder pasa-la fronteira, en tempos pasados); e por outra parte servía de escenario para iniciar noivados que derivaban en frecuentes matrimonios mixtos. En virtude do carácter heterotópico e relacional da identidade colectiva, a dinámica das relacións na vida cotiá unifica baixo categorías como «amigos», «parentes» ou «matrimonio» a moitos daqueles que son disociados pola adscrición a distintos xentilicios de nivel nacional. Esta dialéctica entre tensión bipolarizadora e distensión unificadora é quizais o que máis eficazmente patentiza o carácter relativo e gradual do feito fronteirizo.

Por razóns de tempo, non farei aquí senón mención doutros dous dos máis relevantes modos históricos de interrelación que teceron a tupida trama da vinculación galego-portuguesa: as alianzas matrimoniais mixtas e a emigración de naturais dunha ou doutra ribeira alén do Miño, dependendo do momento histórico. Os matrimonios mixtos foron constantes e frecuentes, nas parroquias ribeirás, a pesar de que refráns como «De Portugal, nin bo vento, nin bo casamento», a súa réplica invertida «De Espanha nin bom vento nin bom casamento», ou «Eu non vin bon vento de Braga, cepa torta dar pau dereito, nin portugués casado en España levar muller de proveito» desaconsellasen en tempos pasados o matrimonio interribeirán, quizais por preserva-la mutua alteridade identitaria, destacando a idea de alteridade topolóxica e moralmente definida fronte á erosión que a idea de identidade definida polo emparentamento pode producir sobre a tensión «outrazadora». Da emigración, límítome a sinalalo importante fluxo de inmigrantes laborais portugueses, principalmente cara a Vigo, que se produciu nas últimas décadas, dando orixe a unhas actitudes segregadoras nas grandes cidades.

A ideación da alteridade entre «os portugueses» e ese «nós» que case sempre se formula como «os españois» fundaméntase lóxicamente na asignación de distintos xentilicios, e de opostos ou diversos atributos reiterados acriticamente, ou tópicos. Neste punto básico, o consenso parece ser total: existe certa discontinuidade identitaria. Agora ben, a partir de aí varían tanto os atributos imputados como especificadores con que se representa diferenza e diverxencia entrámbolos colectivos, como o grao de diferenciación, de «distancia moral» ou de «proximidade emotiva». Nesta variabilidade inflúe fundamentalmente a frecuencia do trato persoal cos portugueses. Así, a relación cotiá, laboral ou de lecer habitual no país veciño, matiza e reduce a radicalidade da tensión disgregadora implícita en versións estereotipadas que perfilan a identidade portuguesa desde unha hostilidade aldraxante, unha actitude de superioridade ou, sen máis, como subalterna, dependente. Por esta mesma maior frecuencia e índole polifacética da relación cotiá, a poboación das inmediacións dos pasos fronteirizos vén realizar definicións do «carácter portugués» máis complexas, detalladas e menos restrinxidas a rudas afirmacións tópicas. Tamén status, idade e

residencia aldeá ou urbana son variables a considerar; a mocidade actual medrou nunha situación sociopolítica e de desenvolvemento das comunicacións, pola que os contactos cotiáns interribeiráns son incomparablemente máis frecuentes cós experimentados polos maiores de 40 anos na súa xuventude, cando eran precisos «pases» extraordinarios para o tránsito.

Por outro lado é notorio que determinado sector de poboación acomodada, tanto en Tui coma noutras vilas comarcais, viña facendo uso do castelán e o rexeitamento do galego; de se atribuír unha orixe madrileña, viguesa ou coruñesa e do desprezo cara ó portugués e os portugueses, un método de fuxir da identidade raiana; de se desmarcar da ambigüidade fronteiriza, evitando o «se contaminaren» polas connotacións de carácter «marxinal», «eticamente mixto» ou «equívoco» e de «pobreza» que tal sector asocia á sociedade fronteiriza e, en concreto, ó «ser da aldea» na comarca. Trátase, ó par, dun método de «solemne illamento elitista», de procura de distinción na emulación de referencias identitarias doutros colectivos urbanos. Para este sector acomodado, tanto a distinción español/portugués coma a urbano/«de aldea» enténdense xerárquica, asimetricamente, quedando a preeminencia asignada ó primeiro termo. Deste modo, as diferencias de nacionalidade, asentamento, ocupación, idioma e renda destácanse e instrumentalízanse para marcar diferencias de estrato social. Un vello habitante de Tui lémbrao deste xeito: «Antes a xente, aquí en Tui, a maior parte da xente... tal (acomodada) non quería saber de galego nin nada ¿eh?. Toda a xente (que dicía) 'Somos españoles' ¿eh?... case case tññanse por castellanos ou por algo; pois aquí en Tui, moitos tññanse por madrileños (...) E ¡Aí non!, se eras portugués ¡caralooo! moita xente... Nada máis, aquí os portugueses nada máis eran polo negocio. Aquí en Tui, sobre todo había unha distinción de clase brutal. Si, a clase alta sempre; aquí o español, antes, en Tui, non ouvías case unha palabra nin en galego ¿eh?. Tiñas despois, inda moita xente empezou polas aldeas a ensinarlle ós fillos falar co castellano, que non o galego». Como sinalei, as respostas dos informantes invariablemente decántanse por recoñecer que media a alteridade entre «españóis» e «portugueses»: pero tal recoñecemento pode ser radical, facendo explícito que existe vontade de que a ribeira galega siga considerándose española, ou pode ser moito máis matizado, ata o punto de consideralas diferencias a penas significativas. Un exemplo do primeiro caso: «Bueno, identificarse hasta cierto punto. Yo, por lo que oigo y veo, puedo decir que no... Si mañana nos propusieran pasarnos a Portugal, ¡eso ni soñarlo!. Ahora, ellos, los valenzanos, si se lo propusieran, casi diría que un 60 o 70 por ciento estaban dispuestos a firmar mañana mismo para pasarse a España». Este é un exemplo do que denomino «concepción do portugués como subalterno», da discontinuidade identitaria concibida como asimetría, pola que, máis paternalista ca pexorativamente, perflíase ó «outro» como antivalor, como imaxe moral invertida e empequenecida do concepto idealizado da propia identidade grupal.

No outro extremo témo-la postura dos que denuncian explicitamente comportamentos e expresións discriminatorias cara ós portugueses, estrañando ós que os levan a cabo. Presentando un Miño moralmente moito máis transitible, propoñen, sen diluíla totalmente, unha alteridade entre colectivos moito máis tenue no tocante á gran comarca do Miño. Fan súa esa tradicional frase «O Minho une, não separa». Asemade, tales informantes, xeralmente xente nova, denuncian a existencia dun límite moral interno «ós españois»: o xerado en certa segregación desenvolvida por habitantes das grandes urbes costeiras cara á así chamada *xente da aldea*, e cristalizado en expresións minusvalorativas dirixidas contra esta última, coma «os do monte», «os que baixan da montaña» ou «xente ignorante». Constatan que, en cambio, a relación de diversión en Portugal pode resultar máis distendida aínda sendo menor a oferta de locais; presentan ós «portugueses» como un colectivo moral e emotivamente quizais máis próximo dos «de Vigo» ou «os madrileños».

Algúns estereotipos e descrições de carácter pexorativo: —«Si. Eu por orixen son portuguesa, a parte de por sangue son portuguesa (...) Pero tragar non os trago ós portugueses; porque non me entran, porque son moi desconfiados.»; «Nosotros decimos “El portugués que non caga á entrada, caga á saída”. Es que los tienen como muy falsos. Yo he convivido con ellos 44 años. Si, mucho cumplimiento, pero por detrás te pegan unas». «Valen máis vinte dedos de eiquí, dun español, que cen portugueses»—. O informante, ancián e acomodado, minusvalora a capacidade laboral do portugués, contradicindo aquel tópico de «as manitas de prata» do veciño de ribeira. Outro estereotipo actualmente esgrimido é «a pobreza» das condicións de vida dos portugueses; un suposto quizais orixinado nas cidades que, imaxinándoos específico, fai indigno de admiración o “modus vivendi” dos mesmos; pero un estereotipo decididamente cuestionado por informantes de economía máis modesta, xa que estes recoñecen o paralelismo na estreiteza de condicións de vida que sempre existiu entre as poboacións labregas dunha e outra ribeira: «(...)Aquí pasaban (os portugueses), iban a la cuneta de las carreteras y trabajaban desde la salida del sol hasta la noche. Porque es gente que pencan con lo que les den; van a lo que sea y ganando cuatro pesos, porque allí tienen mucha pobreza. Hay sólo dos clases de portugueses; los que tienen todo y los que no tienen nada; no hay término medio». En cambio: «Eles teñen unha renta moi baixa, pero ¡buenooo!; nós tamén empezamos tela un pouco tal, pero hasta agora tamén vivíamos con moita pobreza por aquí; inda hai ¿eh?, inda hai».

Entre as expresións que conciben discontinuidade identitaria como asimetría, como relación desequilibrada, un mesmo informante sinala que «Tamén temos que mirar que as relación entre as persoas son moi boas; ou sea, nós, cas facilidades que hoxe temos na aduana e na policía, pois vamos con frecuencia e intercambiamos opinións cos portugueses. Eles senten o de España tanto como nós. Eles son máis amantes de España que nós de Portugal», para continuar máis adiante, sen embargo: «O español téñ outra mentalidade. Os

portugueses, eles de España teñen moita envidia porque saben que, en tódolos tempos, que a historia dícenolo e nós podemos asegurar... que somos bastante superiores nos aspectos económicos, e na cultura; anque tamén eles non é despreziable nin moito menos». Outras expresións que redundan nesa perspectiva de destaca-la alteridade na presunción da superioridade do español son, en fin: «Eles, se queres, buscan a amizade do español, porque aprenden bastante dos españoles»; «Nós temos unha agricultura máis moderna que a de eles. Eles inda andan bastante anticuados»; «A muller portuguesa estivo moi reprimida ¿non?, e alí o machismo estaba á orden do día. A pobre non era a esposa, senón que era a criada; casada unicamente pró servicio»; «Llegando a Tui y a Vigo y a Santiago, que son las ciudades que más visitan ellos; y hasta La Coruña, pues se encuentra que tenemos siempre las puertas abiertas; que somos de hospitalidad especial y, claro, eso a ellos les encanta porque siempre fueron muy amigos de la libertad, después de haber tenido cerca de 50 años una dictadura en que estaban muy sujetos». Esta apoloxía da «hospitalidade» española para cos portugueses choca frontalmente contra a actitude marxinal, se non hostil, que outros informantes imputan, critican e denuncian nas cidades españolas. A seguinte expresión amosa a paradóxica idea que un informante tén dos estereotipos que considera forman a imaxe dos españois entre os portugueses: «En Portugal, nós temos fama de caritativos pra eles, e tamén temos fama de gitanos». Entre as expresións que remarcen a distensión ética e identitaria galego-portuguesa: «Alá pola Guardia non miramos mal ós portugueses. Bueno, por esta zona (Tui) eu penso que xa non hai desprecio, pero hai moito trato cos portugueses. É tamén porque convén, polo comercio. Pero non é ese desprecio que hai máis por alí, Vigo e tal. Aquí despreza a xente que fala así como superior ¿non?; superiores ós portugueses. Pero nós non somos superiores ¿eh? (...) Os campesinos e os portugueses sempre se levan ben, moi ben.»; «Si, si; agora non, non hai moita fronteira coma antes; eu penso que estamos moi igualados así, en plan de avance; en cultura estamos moi igualados; fan o mesmo que aquí. O traballo é ou único diferente; o diñeiro de aquí vale máis, pero é o único.»; «Ó mellor inda lles caemos pior nós a eles, que eles a nós; os portugueses ós españois. Eles téñennos como chulos ¿non?, como se fóramos así, que nos déramos o pote máis que eles.»; «Sempre apetece ire hasta Portugal, polo horario, e a fala mesmo, o trato... a fala de alí, non escoitas castelán en ningún lado, e ¡bueno! sénteste alá un pouco mellor cós portugueses ¿non?, e non estando por aquí, así, entre casteláns ou madrileños. Eles, os portugueses, son máis enrollados e non tés nengún problema. En Vigo hai outro ambiente (...) pero non se tratan contigo se ven que vés da aldea». O valor das dúas seguintes informacións estriba en que os informantes sintetizan nunha breve imaxe metafórica toda a súa representación das relacións cos portugueses: «A fronteira non se pode considerar fronteira actualmente; pódese considerar, hoxe, como se dixéramos, un campo de fútbol; o primer tempo xugámolo nun lado, e o segundo xugámolo noutro lado.»; «Esa mentalidade de desprecio polos portugueses leva cambiado moito, por sorte.

Hoxe mirámoslos, non digo coma irmáns, pero como primos irmáns, si». Esta última metáfora traduce a idea de que «a proximidade moral e relacional non é tan estreita que exista unha identidade colectiva “directa”; pero tampouco é tan tenue que mutuamente se teñan por estraños, senón que caben uns firmes e privilexiados lazos de solidariedade e mutua cooperación».

Como mostra de discurso crítico das minusvaloracións cara ós portugueses: «Si, os portugueses míranse mal nalgún lado. Claro, algúns, ó mellor aceptámoslos mellor, pero hai outros que non ¿eh?. Digo, xa non é coma en Vigo; en Vigo os ven, ¡Pfff!, que non quero dicir nada; ou en Coruña. En Coruña os portugueses teñen unha fama de g... e a hostia. Dicen que se déixanche todo feito unha merda, ¿non?. Pero... como se foran gitanos, ¿non?; como os gitanos de... discriminados. ¡Home!, non pode ser esa superioridade de boquilla. Por aquí non; por aquí quereselles máis que pola Coruña (O “por aquí” indica a franxa da fronteira). Home, ó mellor chamábanlles a veces iso de “¡portugués rabudo!”; e eles tamén “¡Galego rabudo!”, pra meterse contigo ¿non?; pero por aquí non, aquí hai moita máis amizade». Con respecto á denuncia da discriminación urbana cara á “xente da aldea”: «Sí, eso suelen decir (na cidade, denominando «os do monte», ós que proceden da «aldea»). O sea, que tu llegas... Eres de aldea, ¿non?, y no tiene nada que ser que seas da aldea o que seas del... del infierno ¿non? (...) Pero vamos. Siempre te pueden tratar más bajo de lo que eres tú, ¿non?; porque tal como lles digas que eres da aldea, pues se meten contigo. Con frecuencia, además (...) Pero vamos, eso tienes que pasarlo de largo».

Xa que a lingua constitúe un capítulo de preocupación preferente á hora de analiza-la autodefinición indentitaria dunha comunidade, como sinala o profesor Fernández de Rota na súa introducción a *Os lindeiros da galegitude I*, voume referir á representación das relacións lingüísticas cos «portugueses» nesta zona do Baixo Miño.

A práctica totalidade dos informantes salienta a estreita similitude existente entre o galego e o portugués falados na comarca miñota; que a relativa facilidade de comprensión entre lusoparlantes e galegoparlantes é propiciada pola intensa relación cotiá que todos recoñecen; e que, sen embargo, todos perciben o galego como idioma diferente ó portugués. Algún propón ó primeiro como idioma mediador, limiar por excelencia: o que faculta a quen o fala tanto para se comunicar co «español» —o castelán parlante— como co «portugués». Isto non impide que, en oposición ó portugués e ó castelán, hoxe en día se asuma o “galego” como idioma propio e distintivo, en neto contraste, ó parecer, co que acontecía hai décadas. É a lingua o elemento que máis destacadamente se percibe como diferenciador da propia identidade colectiva, ata o punto de que “falar galego” adoita denotar inmediatamente “ser galego”. Aínda que este extremo debe tomarse en termos relativos: é frecuente escoitar nas áreas rurais afirmacións como «O que falamos nós aquí non é o galego auténtico; o galego verdadeiro é o que aprenden agora na escola», o que suxire algún tipo de ‘alienación lingüístico-identitaria’ da poboación baixomiñota fronte a un galego normali-

zado, oficial e en boa medida urbano. Se non un límite, tamén se percibe unha distancia con respecto a outras variantes do galego —“o galego de Ourense ou de Lugo”—, que leva a considerar “outra” a identidade lingüística de lugueses e ourensáns: «O galego galego, é o que falan alá por Ourense ou Lugo»; unha alteridade que certamente senten como paradóxica, desde o momento no que recoñecen unha identidade colectiva galega compartida cos mesmos. Outro aspecto que resalta nas informacións é a recorrente afirmación de que o portugués comprende mellor o galego, có galego o portugués. Pode interpretarse tal aserto, ata certo punto, como unha forma indirecta de significar un maior ou menor distanciamento fronte ó portugués, xa que presenta unha relación recíproca (boa comprensión mutua), pero asimétrica (o galego comprende menos o portugués ca viceversa), como se o falar galego connotase certa prevalencia sobre o falar portugués, o que suporía unha manifestación máis dese tradicional modo de representación “xerarquizada” da identidade/alteridade colectivas: «Non, o galego nós non o deixamos (...) o portugués, fálanse así, unhas palabras cos portugueses, e tal, pero sen problema ¿non?... Agora, aquí fálase galego».

Como conclusión, que a grande amplitude da gamma de lugares comúns e estimacións ós que se recorre para tentar definir identidade colectiva e «ethos» dos «portugueses», e que tales estereotipos, matizacións, adhesións e rexeitamentos sexan diversos, análogos ou contradictorios entre si, son efectos das diversas formas de enfoca-la experiencia dun medio socio-económico e cultural ambiguo como é o territorio da fronteira; de asumir ou rexeita-la propia identidade raiana, e de cortar aquela experiencia desde a diversidade dos respectivos condicionamentos económicos, de prestixio, oficio, idade e nivel de estudos. Tan diversos e controvertidos discursos resultan tamén da necesidade de establecer un certo equilibrio, un compromiso ou compensación entre esa tensión polarizadora que definindo en mutua alteridade a portugueses e españois posibilita instituílos, así, en termos de interrelación sistemática; e, no outro prato da balanza, esa distensión que matiza e reduce a ‘distancia moral’ estimada entre uns e outros, que se soporta no recoñecemento e expresión dos múltiples vínculos mediadores existentes, e que activa na realidade cotiá a interacción entrámbolos termos. Entre quen reproduce unha concepción xerarquizada das diferencias entre “o español” e “o portugués”, recorrendo dese xeito a intensifica-la alteridade, a tensión outreizadora á conta da distensión asimiladora; e os que propoñen un concepto equilibrado minimizando as diferencias e o seu grao ata o pundo de remarcar ó máximo o predominio dunha distensión identitaria interribeirá, a xeralidade convoca distensión e tensión, para contrapesalos nun matizado discurso verbo do portugués: afirma a “fronteira” en certo aspecto, para negala noutro. Metaforicamente, a poboación do Baixo Miño levanta fortalezas de estereotipos diferenciadores, ó tempo que estende pontes onde o tránsito transmuta ó rival en “primo irmán” aliado. Dito doutro xeito, o baixo-miñoto nada nas vizosas augas dunha relación pluridimensional co veciño de ribeira, mentres garda a roupa afirmando en case tódolos casos a identidade

“española”, da banda tudense. Pero este “lindeiro” exterior dunha identidade colectiva que subsome «os galegos» en «os españois» fronte a «os portugueses»; un “lindeiro” politicamente neto e lingüisticamente permeable, difuso —algunha traza de similitude ou identidade idiomática estímase alomenos ata Viana, en oposición a un portugués lisboeta— e franqueable en múltiples aspectos, constitúe só un dos límites da identidade colectiva raiana, baixomiñota. Trátase, si, do «lindeiro da galegitude»; pero este coexiste cun lindeiro de galegitudes interno, máis encuberto có anterior, pero radical desde o momento en que marca —e preserva— acusadas diferencias socioeconómicas; é esa «estrema» entre cidade e «aldea» non trazada pola canle dun gran río, senón polo uso ou a evitación da gheada, e en xeral do galego tradicional fronte ó castelán ou ó galego normativo; un lindeiro marcado por tipos de emprego (o «ir ó peixe» no porto de Vigo, ou o «cava-las viñas» nas veigas) e por niveis de renda; detectable pola evitación de trato persoal informal e da concorrencia ós mesmos lugares de lecer; un «lindeiro» gornecido, en fin, polo uso de expresións disociadoras e de intencionalidade marxinatora, como «vir do monte» ou «bajar de la montaña».

#### BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA Y LACUEVA, F. (1852): *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado*. Manuscrito 1852. Arquivo da Catedral de Tui.
- BAQUERO MORENO, M. (1984): «Áreas de conflicto na fronteira galaicominhota no fin da Idade Media», en *Actas do II Coloquio Galaico-Minhoto*, Vol. 1º. Santiago de Compostela, 14-16 de abril de 1984.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, X.A. (1990) «Introducción y Perspectivas emic-etic sobre las posibles barreras etnográficas», en Fernández de Rota y Moter, X.A. (Director) *Nos lindeiros da galegitude I* Consello da Cultura Galega. Santiago.
- IGLESIAS ALMEIDA (1988): *Notas históricas del Bajo Miño. Puertos, barcas, pesqueras*. Tui.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1983) *Antropología social y hermenéutica*. F.C.E. Madrid. p. 148-149.
- LUCAS LABRADA, J. (1971): *Descripción económica del Reino de Galicia*. Galaxia Vigo.
- MURGUÍA, Manuel (1982): *Galicia*. Ed. Xerais. Vigo. Vol. 2º.
- PALMÁS, R. (1984): «La emigración», en X.R. Barreiro Fernández; F. Díaz Fierros; G. Fabra Barreiro e outros: *Los gallegos*. Ed. Istmo. 2 Ed. Madrid. p. 514.
- RISCO, Vicente (1979): «Etnografía. Cultura Espiritual». En Otero Pedrayo, R. (Director) *Historia de Galiza*. Akal. Madrid. p. 365.
- VICETTO, B. (1979): *Historia de Galicia*. T.V. Ferrol, 1872. Ed. Facsímil de Alvarelos. Lugo.
- VILLARES, R. (1979): *Historia de Galicia*. Alianza. Madrid. p. 78 -onde cita a José Matosso-

# GALEGO ORIENTAL: O BIERZO, AS PORTELAS E O VAL DE VERÍN

*Francisco Fernández Rei*

## I. INTRODUCCIÓN

Na miña exposición vou facer unha breve caracterización do galego oriental, para logo singulariza-las áreas centroorientais do actual territorio lingüístico galego e tratar de delimita-la posible fronteira lingüística co portugués trasmontano, baseándome en trazos fonéticos e morfolóxicos. A continuación o profesor Taboada\* analizará a zona sudoriental, fixándose especialmente no léxico e na problemática da actual fronteira política e lingüística desta zona coa portuguesa veciña.

Antes de realiza-la caracterización lingüística obxecto da miña comunicación, permítaseme facer unhas breves consideracións sociopolíticas relativas á *franja exterior* do galego, pois hai uns días conmemorouse en Tui o centenario dos *Xogos Florais* celebrados o 24 de xuño de 1891, nos que se estableceu por primeira vez que os poemas tiñan que estar necesariamente en galego, pero coa particularidade de que tamén podían empregarse as variantes da lingua falada na Galicia non administrativa («Todo-l-os traballos han de ser rigurosamente inéditos y-escritos en galego antigo ou moderno, berciano ou dialeuto d'o pais asturiano comprendido entre o Eo e o Navia»<sup>1</sup>).

A problemática da galeguidade destas comarcas está presente en autores do século XIX desde o comezo do noso Rexurdimento. En 1861, Antonio Fernández Morales, nacido en Astorga pero coñecedor da variante galega do Bierzo por ter vivido en Cacabelos, trataba a problemática identidade desta comarca nos seguintes versos: «Cual tesoro q'a codicia / de dous avaros escolta / con xusticia, óu sin xusticia / tira por éla Galicia / máis Castilla non a solta»<sup>2</sup>.

---

\* O profesor Taboada Cid, fillo de D. Xesús Taboada Chivile e autor dunha tese sobre a fala de Verín, participou xunto con Francisco Fernández Rei neste simposio.

<sup>1</sup> *La Patria Gallega. Boletín-Revista Organo Oficial de la Asociación Regionalista*, Santiago, 30 de abril de 1881, 1-2.

<sup>2</sup> A. Fernández Morales, *Ensayos poéticos en dialecto berciano*, León: Establ. Tipogr. Viuda e Hijos de Miñón, 1861, 191. Esta obra, escrita na variante do Bierzo baixo, é a primeira enteiramente en galego no S. XIX.

Anos despois, en 1865 Manuel Murguía salientaba a galeguidade histórica e lingüística das terras fronteirizas coa actual Galicia. Verbo do idioma, este patriarca do noso Rexurdimento político dicía que se fala «el gallego y sus dialectos en Galicia y comarca del Bierzo, y pudiera añadirse, que en el territorio portugués de Braga y el país de Asturias comprendido entre el Eo y el Nalón (*sic*). Nada más natural, tales eran en tiempo de los romanos los verdaderos límites de Galicia, que no falta quien los extiende hasta el Duero»<sup>3</sup>.

Galeguistas e nacionalistas anteriores a 1936 defendían a identidade galega das comarcas limítrofes, ata o punto de que incluíron no Estatuto de Autonomía de Galicia de 1932 (refrendado en xuño de 1936) o artigo 2 polo que se establecía que podería agregarse a Galicia «cualquier territorio limítrofe de características históricas, culturales, económicas y geográficas análogas»<sup>4</sup>.

Verbo da problemática sociolingüística dos «lindeiros orientais» da galeguidade cómpre salientalo feito de que na Lei de Normalización Lingüística, que o Parlamento aprobou en xuño de 1983, hai un apartado específico referido á protección do galego nestas comarcas, actualmente totalmente desprotexidas legalmente<sup>5</sup>. E igualmente é un feito digno de mención que o Consello da Cultura Galega aprobara por unanimidade unha proposta discutida hai un ano nunha das sesións dos *Lindeiros da Galeguidade*, na que se instaba ó Ministerio de Educación e Ciencia a introduci-lo estudio da lingua e da literatura galega nos centros escolares de Asturias, León e Zamora de fala galega<sup>6</sup>.

## 2. GALEGO ORIENTAL. O BIERZO E AS PORTELAS

### 2.1. Delimitación e caracterización do galego oriental

A fronteira lingüística do galego na parte oriental, de norte a sur, é a seguinte: no concello asturiano de Navia o límite entre o galego e o asturiano

<sup>3</sup> M. Murguía, *Historia de Galicia I*. Libr. de E. Carré, 1901<sup>2</sup>. A cita está tirada da edición facsímile de 1901 da *Historia de Galicia* de M. Murguía e B. Vicetto, editada pola Gran Enciclopedia Vasca, 1979, III, 330.

<sup>4</sup> Cf. Castelao, *O estatuto de Galiza. Antecedentes e comentarios*. Bos Aires: Ed. Nós, 1975, 65-66. Verbo da modificación do ámbito territorial no anteproxecto do Estatuto de 1932 véxase X. Vilas Nogueira, *O estatuto galego*, A Coruña: Ed. do Ruedo, 1975, 232-235.

<sup>5</sup> O art. 21.2 establece que o Goberno Galego «fará uso do previsto no artigo 35 do Estatuto de Autonomía a fin de protexe-la lingua falada en territorios limítrofes coa Comunidade Autónoma».

<sup>6</sup> Consello da Cultura Galega, *A implantación do galego no ensino nas zonas galegofalantes de Asturias, León e Zamora*, Santiago de Compostela, 1991. A proposta do Consello ó MEC publicouse como apéndice documental en X.M. González Reboredo / X. A. Fernández de Rota (coords.), *Actas do Simposio de Antropoloxía «Lindeiros da Galeguidade I»*, Santiago: Consello da Cultura Galega / Ponencia de Antropoloxía Cultural (1991), 173-181.

occidental está no río Freixulfe, máis alá do río Navia, se ben tanto neste concello coma no veciño de Villallón non se pode falar dunha fronteira tallante entre os dous dominios lingüísticos. Polo contrario, nos tamén concellos asturianos de Allande e Ibias varios cordais (El Palo, Os Lagos, Valledor, Valvaler, Valdebois e Rañadoiro) permiten separa-lo galego oriental do asturiano veciño.

No noroeste do Bierzo o límite aproximado está na divisoria dos ríos Cúa e Sil, mentres que contra o sur desta comarca os límites administrativos de Ourense e de León case coinciden. Polo que respecta á Terra das Portelas, a divisoria está no Padornelo<sup>7</sup>.

O actual territorio lingüístico galego pode dividirse en tres grandes bloques lingüísticos, tal como se aprecia no mapa 1. O bloque occidental é, en xeral, innovador, mentres que o oriental, ó que pertencen O Bierzo e As Portelas, presenta conservadurismo e innovación. O bloque central, que é no que mellor aparece reflectido o actual galego común, é unha especie de corredor ó que van dar trazos propios das áreas dos bloques veciños. Nun recanto deste bloque central, veciño do galego oriental, está o Val de Verín, que hai anos estudiara con detalle M. Taboada<sup>8</sup>.

O galego falado nas CC. AA. de Asturias e Castela-León e o do leste de Lugo e de Ourense constitúe o bloque oriental, delimitable do bloque central pola isoglosa *cas / cais* (singular *can*) e do asturiano e leonés polas isoglosas *pèdra, ròdal / piedra, rueda e irmao, chao / hermano, chano*.

Os fenómenos máis característicos deste bloque son os seguintes:<sup>9</sup>

a) Ditongo *ua* en formas como *cuatro, guardar*, fronte ó galego común *catro, gardar*.

b) Ditongo *oi* en formas como *noite e coiro*, pero ditongo *ui* en palabras como *muíto e truita*, e variantes *muto, mutio e truta, trutia*, correspondentes a *moito, troita* do galego común.

c) Formas *baxo e caxa*, no canto de *baixo e caixa*.

d) Terminación *-in* de formas como *camín, padrín*, agás no sur deste bloque onde se rexistra *camiño e padriño*.

e) Plural *-is* nos nomes e adxectivos co singular rematado en *-n* (*cais, lambois*), fronte ó mantemento desta consoante nas formas do bloque occidental, que corresponden ás do galego común (*cans, lambóns*).

<sup>7</sup> Os criterios lingüísticos e extralingüísticos que permiten delimita-la fronteira oriental do galego poden verse no meu traballo «Trazos lingüísticos nos límites orientais da galeguidade», publicado nas *Actas do Simposio de Antropoloxía «Lindeiros da Galeguidade I»*, 113-128.

<sup>8</sup> M. Taboada, *El habla del Valle de Verín*, Anexo 15 de *Verba*, Univ. de Santiago, 1979.

<sup>9</sup> Cf. F. Fernández Rei, *Dialectoloxía da lingua galega*, Vigo: Xerais, 1991<sup>2</sup>, 139-141.

f) Plural *-is* en palabras como *animais*, *caracois*, especialmente na zona centrooriental. En parte das falas galegas do Bierzo e nas de Asturias consérvase o *-l* do singular.

g) Formas *cantein*, *cantén* e *cantarein*, *cantarén*, coma en zonas do bloque occidental, fronte ó galego común *cantei* e *cantarei*.

h) Sufixo número-persoal *-is* na P<sup>5</sup> das formas verbais (*cantais*, *cantabais*, *colleis*), no canto da terminación *-des* do galego común, que é a máis estendida no galego oral.

No interior do bloque oriental existen tres áreas lingüísticas, con trazos moi característicos, que son a área asturiana, a ancaresa e a zamorana, e unha cuarta menos marcada, a oriental-central. No mapa 2 poden verse as isoglosas de fenómenos caracterizadores de áreas do galego oriental, trazadas co material do *ALGa*.

## 2.2. Área oriental-central: O Bierzo

A esta área corresponden as falas non encadradas nas outras tres do bloque oriental (A Terra da Fonsagrada, O Courel, O Bierzo, O Valdeorras e A Terra de Viana), tal como se pode ver no mapa 1. Nelas rexístranse os trazos acabados de citar para o galego oriental, sendo descoñecido o artigo *el* do galego de Asturias e do ancarés, as formas *padriús* e *madría* da área asturiana, a nasalidade e a gheada ancaresa e os perfectos *collí* e *fice*, propios das áreas zamorana e ancaresa.

Coas isoglosas da terminación *-in* (plural *-iños*) / *-iño* e *llelo* / *lle* (=lles + *o*), coincidentes no seu trazado, delimitáanse dúas subáreas: A Fonsagrada-O Courel-O Bierzo ó norte, coas formas *camín*, *padrín* e o encontro de pronomes *llelo*, trazos propios tamén da área asturiana e da ancaresa; e O Valdeorras-Viana, no sur, coas formas *camiño*, *padriño* e o encontro de pronomes *llo* (= lles + *o*), fenómenos da área zamorana e do galego do Val de Verín.

Deixando á parte Os Ancares de León, o galego berciano é semellante ó falado no Valdeorras e nas zonas de Lugo veciñas<sup>10</sup>. Nos concellos galegofalantes do Bierzo máis afastados de Galicia rexístranse solucións conservadoras, coma o mantemento do *-L-* latino (*moler*, *animales*), a existencia dun hiato nos plurais en *-n* (*caes*, *ladroes*) ou a desinencia *-ste* na P<sup>2</sup> dos perfectos (*cantaste*, *partiste*), fronte á innovación da perda do *-L-* (*moer*, *animais*), ós plurais con ditongo (*cais*, *ladrois*) e á terminación palatalizada de *cantache* e *partiche*, propias dos concellos próximos á Galicia administrativa.

Outras veces son estes concellos os conservadores, con solucións semellantes ás do galego común, como se observa nas formas verbais *colleu*, *collera*, *collise* (con vocal temática *e*) e na acentuación paroxítona de *cantabamos*,

<sup>10</sup> *Ibidem*, 147-151.

*cantaramos*, mentres que na zona galega oriental do Bierzo esas formas presentan innovacións, ben na vocal temática (*colliu, collira, collise*), ben no acento (*cantábamos, cantáramos*).

### 2.3. Área zamorana: As Portelas

A área zamorana, delimitable coas isoglosas *haio / haino e collí / collín*, comprende os catro concellos situados entre A Portela da Canda e A Portela do Padornelo (Porto, As Pías, Lubián e Hermisende) e o concello ourensán da Mezquita.

Son propios dos falares desta área os seguintes fenómenos:

a) Confusión nos ditongos *oi, ou*. Ademais das formas do galego común *noite, dous, touro, despois*, etc., existen outras como *noute, dois, toiro, despois*, segundo os puntos.

b) Ausencia de ditongo en palabras como *muto, truta*, que se corresponden co galego común *moito, troita*.

c) Terminación *-iño* en *camiño, padriño*, en contraste co *-in* caracterizador do galego oriental.

d) Plurais do tipo *verdais, peis* (sg. *verdá* ou *verdaí, pé*).

e) Pronome persoal *nós, vós* con o fechado etimolóxico, fronte ás formas con timbre aberto, comúns en galego.

f) Pronome *te* para as funcións de complemento directo e indirecto (*vinde na praia, deite o libro*). Na zona norte da área hai distinción no uso de *te* e *che*, coma no galego común.

g) Pronome átono *o(s), a(s)* despois de calquera forma verbal terminada en ditongo (*haio, seio, partiuo, canteio*). No resto do galego, o común nestes casos é a aparición do alomorfo pronominal *no(s), na(s)*.

h) Vocal temática *i* en formas como *collimos, collistes*. No concello ourensán da Mezquita a solución é a do galego común *collemos, collestes*.

i) Ausencia do sufixo número-persoal *-n* en formas de perfecto como *collí, partí* ou *fice*, trazo propio da área ancaresa, pero inexistente no resto do dominio lingüístico galego.

As Portelas posúen fenómenos comúns ás falas ourensás veciñas e ás falas pontevedresas que contribúen a individualiza-la área zamorana dentro do bloque oriental. Entre outros trazos está o uso do pronome *lle* (ou *le*) para singular e plural e a inexistencia dunha oposición entre *llo* e *llelo*, o verbo *ouvir* (*ouvo, ouves, ouvía, ouva*, etc.) e o verbo *pór* (*pomos, pondes, puña...*).

Na área zamorana pódese separar unha subárea ó norte (a de Porto), con uso diferenciado dos pronomes *te* e *che* e outra ó sur (a de Lubián-Hermisende), con teísmo.<sup>11</sup> En Lubián e mais en Hermisende o pronome *lle* do galego común

<sup>11</sup> *Ibidem*, 145-147.

é *le*; por outra parte, neste concello existe un sistema de seis sibilantes xordas e sonoras, en total retroceso, semellante ó dos concellos da Limia Baixa ourensá e de zonas trasmontanas veciñas.

Hai algún fenómeno que se rexistra ó norte e ó sur da área zamorana, como ocorre coa palatalización de *a* átono en Porto e Hermisende, fenómeno fonético non descoñecido doutras zonas do galego.

### 3. ÁREA ORIENTAL DE TRANSICIÓN: O VAL DE VERÍN

Na zona sudoriental, encaixonada entre o bloque oriental e o bloque central está a área oriental de transición (cf. mapa 1), á que pertencen as falas do Val de Verín.

Esta área posúe trazos propios do bloque central, como é o plural tipo *cas*, *ladros* (sg. *can*, *ladrón*) e outros que o galego central comparte co oriental, como a terminación *-ao* (masc.) e *-á* (fem.) de *irmao*, *verao*, *irmá*, *mañá* ou a vocal temática *i* etimolóxica na P<sup>2</sup> dos perfectos fracos (*colliches*, *vendiches*).<sup>12</sup>

Característico da área oriental de transición é o sufixo número-persoal *-ndes* na P<sup>5</sup> das formas verbais (*cantandes*, *collendes*, *cantabandes*), propias tamén do galego pontevedrés do Baixo Miño. Verbo das falas veciñas ourensás, a área oriental de transición presenta as formas *este*, *ese*, *aquel* e *el*<sup>13</sup> do galego común, no canto das formas hipercaracterizadas *iste*, *ise*, *aquil* e *il* caracterizadoras do galego ourensán e do sur de Lugo.

Carece esta área dos plurais *cais*, *ladrois* do galego oriental, pero por ser transición a este bloque poden rexistrarse nas falas veciñas á area zamorana e á Terra de Viana solucións orientais, como a terminación verbal *-is* de *cantais*, *cantábais* e as formas *multo*, *truita*.

Na parte sur do Val de Verín, nos concellos de Oímbra e Vilardevós, é característico o uso da terminación *-an*, no canto de *-a*, en formas como *mazán*, *ran*. Tamén se pode rexistrar nesta zona próxima á fronteira portuguesa o plural en *-ns*, propio do bloque occidental, así como o imperfecto *ía*, e non *iba*, forma esta xeral no galego oral.

### 4. GALEGO SUDORIENTAL E PORTUGUÉS TRASMONTANO

Tódalas falas galegas comparten co portugués setentrional varios fenómenos fonéticos, como os ditongos *ei* e *ou*, o fonema africado *ch* e a inexistencia da labiodental fricativa sonora *v*. No portugués centromeridional *ei*, *ou*

<sup>12</sup> *Ibidem*, 127-128.

<sup>13</sup> No Val de Verín o deíctico é *este*, *ese*, *aquel* cando funciona como pronome e *iste*, *ise*, *aquil* en función adxectiva. Cf. M. Taboada, *op. cit.*, 68 e 123.

monotongou (ou evolucionou a *ai* e *oi*), o *ch* desafricou e creouse unha distinción entre a bilabial *b* e a labiodental *v* (mapa 3).

A distribución das áreas léxicas permite apreciar que en galego e nos falares portugueses do noroeste e do centro-norte consérvanse palabras de orixe latina ou visigoda, que se corresponden con termos árabes do resto de Portugal. É o caso de *soro* (mapa 4) e *segar* do galego e do portugués norteño, fronte a *almece* e *ceifar* do centro e sur de Portugal.<sup>14</sup>

Existen, por outra parte, fenómenos propios do portugués que teñen a súa continuidade no galego da área zamorana, como as formas *colhi*, *partí* (gal. común *collín*, *partín*), ou ben aparecen no Val de Verín, na Mezquita e nas Portelas (e en todo o galego oriental), como ocorre coas formas *cantais*, *partís*. Outros fenómenos do portugués son comúns a case todo o galego meridional, non só ó sudoriental; é o caso do pronome *tu* e das formas *cuatro*, tal como se pode ver no mapa 5.

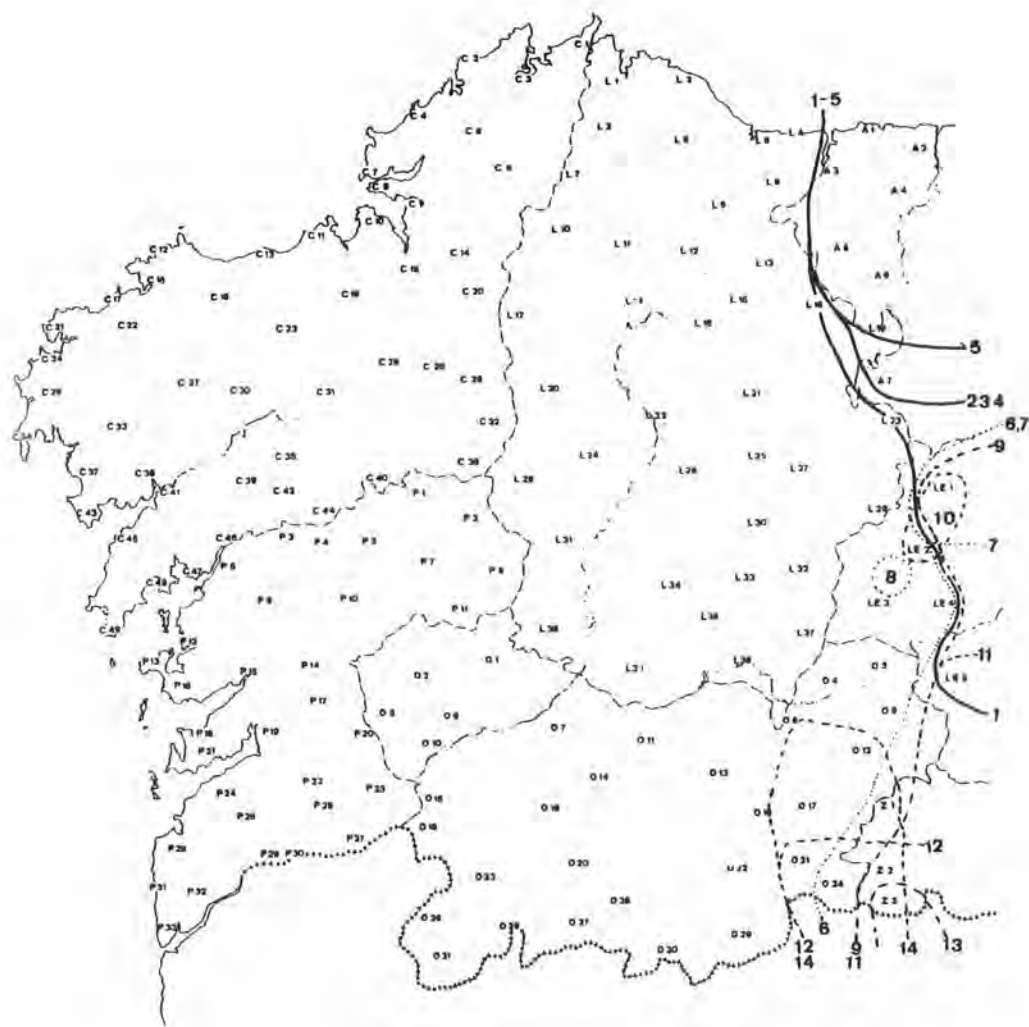
Tamén existen trazos comúns ó portugués setentrional, especialmente trasmontano fronteirizo, e ó galego meridional, como ocorre co arcaico sistema de seis sibilantes xordas e sonoras de Trás-os-Montes, semellante ó xa citado de Hermisende e da Limia Baixa ourensá. Outro exemplo é o verbo *ouvir* e as formas *ouvo*, *ouva*, *ouvas*, etc. de falares trasmontanos e galegos veciños, que contrastan con *oiço*, *oiça*, *oiças*, etc. do portugués común e con *oio*, *oia*, *oias*, etc. do galego común.

Fenómenos como a ausencia de vocais nasais semellantes ás portuguesas ou a inexistencia de sibilantes sonoras en galego (mapa 3), coas excepcións acabadas de citar, permiten establecer unha fronteira lingüística entre o galego meridional e o portugués setentrional. A aspiración do *g* en formas como *ghato* e *amigho* tamén afasta lingüisticamente o portugués do galego, agás na zona situada máis ó sudoeste, onde as falas galegas carecen da innovación fonética da gheada.

A publicación dos tomos léxicos do *Atlas Lingüístico Galego* e a edición do *Atlas Lingüístico de Portugal*, do que aínda non rematou a fase de realización dos inquéritos, fornecerá no futuro de abundante material para que os investigadores analicen esta zona da *franxa exterior* do galego, así como as semellanzas e as diferencias de todo o galego meridional co portugués miñoto e trasmontano.

<sup>14</sup> Sobre a distribución léxica dalgunhas áreas ó sur do Miño cf. L. F. Cintra, «Áreas lexicais no territorio portugués», *Boletim de Filologia*, XX (1961), 1962, 273-308. Reproducido na colectánea do autor *Estudos de Dialectologia Portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1983, 55-94.



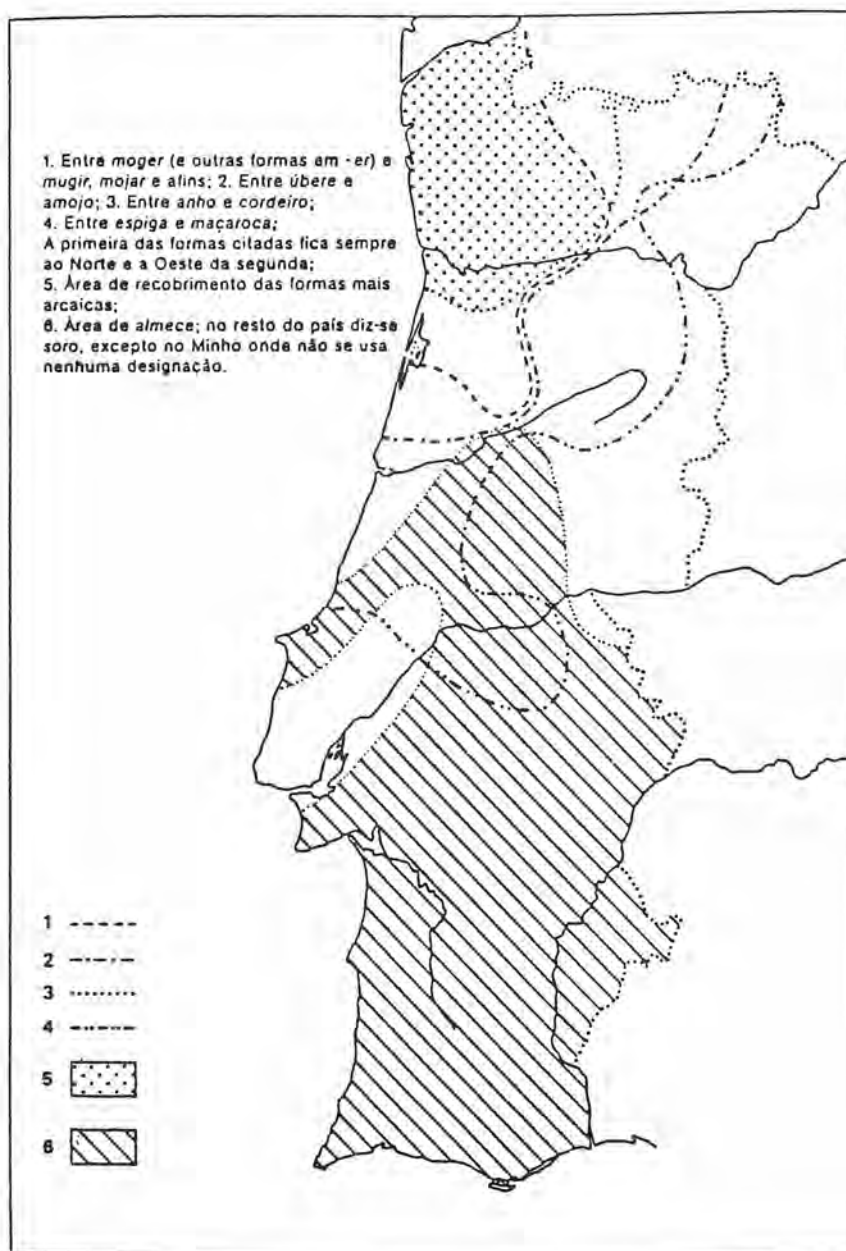


VII. Áreas do galego exterior: asturiano, leonés e zamorano.

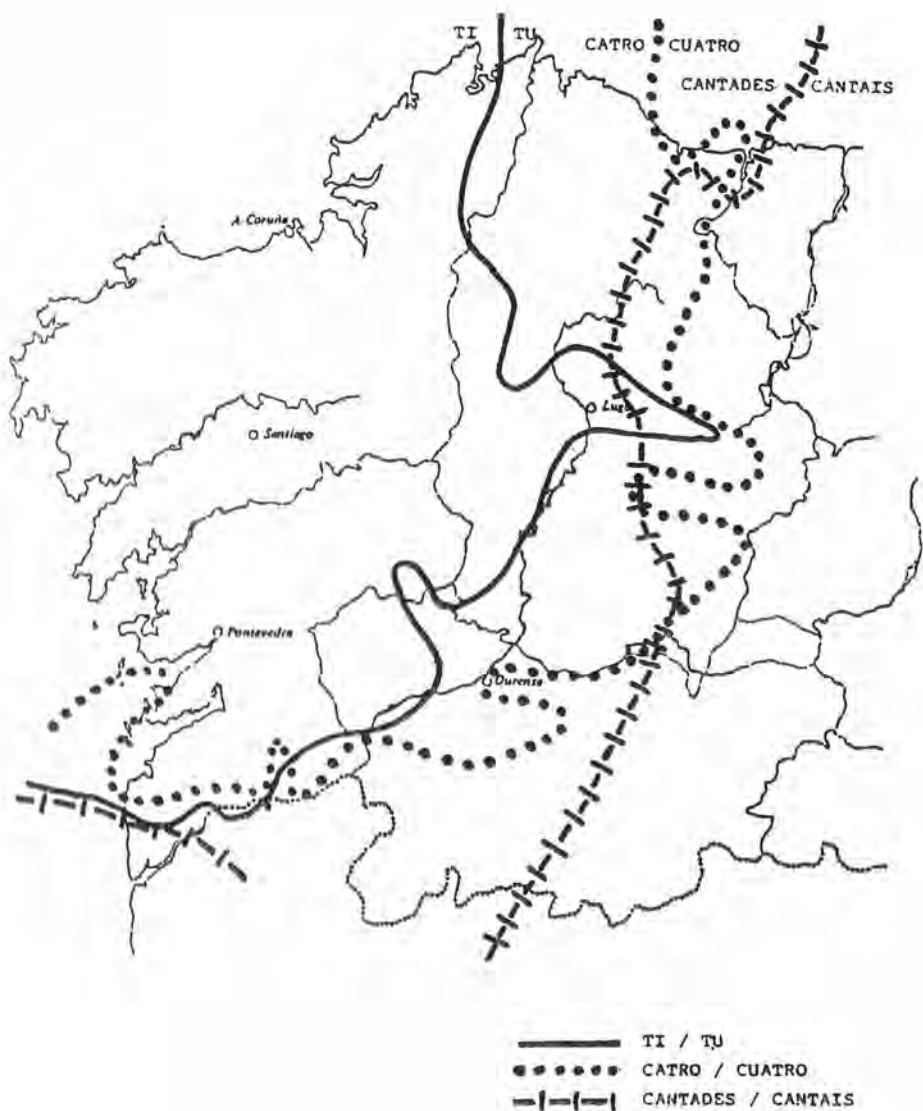
- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>síntoo / sintono, sintono</i>                 | 8. <i>galo / ghalo</i>                                  |
| 2. <i>collèmes / collèmes</i>                       | 9. <i>cantastes / cantastes, cantastes</i>              |
| 3. <i>viçña, viçñus / viçña, viçñus (Cf. 7)</i>     | 10. <i>muíto, muíto / muíto (Cf. II, 5; III, 4)</i>     |
| 4. <i>ladrón / ladrón (Cf. II, 9; V, 11)</i>        | 11. <i>lle / le</i>                                     |
| 5. <i>lomos / lomos</i>                             | 12. <i>che-te / te (Cf. II, 2; III, 2; V, 7)</i>        |
| 6. <i>collin parin, dison / collin parin, dison</i> | 13. <i>[z], [ʒ] / [s], [ʃ] (Cf. V, 1, 2)</i>            |
| 7. <i>viçña / viçña</i>                             | 14. <i>moíto, muíto / muíto (Cf. 10; II, 5; III, 4)</i> |

Mapa 2. Isoglossas de fenómenos caracterizadores das áreas lingüísticas do «galego exterior». Tirado de A. Santamarina, «Dialectoloxía galega: historia e resultados», en D. Kremer e R. Lorenzo (eds.), *Tradición, actualidade e futuro do galego. Actas do Coloquio de Tréveris*, Santiago: Xunta de Galicia / Consellería de Cultura (1982), páx. 184.





Mapa 4. Algúns límites lexicais portugueses. Tirado de C. Cunha e L. Lindley Cintra, *Nova gramática do Português Contemporâneo*. Lisboa: Sá da costa, 1984, 26.



Mapa 5. Xeografía das formas conservadoras *cuatro* e *tu* e da forma innovadora *cantais*, comúns co portugués. Tirado de F. Fernández Rei, *Dialectoloxía da lingua galega*, páx. 27.

# OS REGADIOS TRADICIONAIS EM TRAS-OS-MONTES: A AGUA E O HOMEM

*José Francisco Gandra Portela*

## I. INTRODUÇÃO

Devemos começar por reconhecer que o saber de que a comunidade científica e técnica dispõe sobre os regadios tradicionais de Trás-os-Montes, e de Portugal em geral, é muito limitado<sup>1</sup>. A necessidade que sentimos de contribuir para a redução desta lacuna e a forte suposição de que entre os regadios tradicionais de Trás-Os-Montes e os da Galiza não haverá falta de *semelhanzas, diversencias e peculiaridades*, levaram-nos a aceitar o desafio de contribuir para o *Simpósio de Antropoloxia - Lindeiros da Galeguidade II*. Anima-nos ainda a esperança que esta reunião propicie o conhecimento e a comunicação frutuosa entre os que de um e do outro lado da fronteira estão interessados na investigação ou na acção sobre um recurso endógeno de extraordinário valor, quer no passado, quer no presente e eventualmente no futuro.

Como dissemos, desejamos contribuir para o alargamento dos horizontes do saber sobre os regadios tradicionais, designadamente os de Trás-os-Montes. Buscaremos este desiderato mediante a formulação e fundamentação de três proposições básicas. Na primeira afirmamos que, apesar da sua enorme importância, os regadios tradicionais foram até há pouco tempo ignorados por aqueles que ditavam a política agrícola nacional. Começamos, pois, por situar tais recursos no contexto nacional e regional. Numa segunda tese sustentamos que as recentes acções de intervenção estatal nos regadios tradicionais de Trás-os-Montes, embora constituam casos de relativo êxito, têm um carácter limitado. Com efeito, o âmbito e o volume daquela intervenção poderão ser extraordinariamente acrescidos. Na terceira proposição defendemos que o regadio tradicional em Trás-os-Montes é uma realidade complexa, dinâmica e diversa, integrando várias dimensões, a menor das quais não é certamente a organização social dos regantes. Procuramos então formular uma definição de regadio tradicional. Finalmente, dos elementos aduzidos e das nossas próprias observações extraímos algumas ideias-força, que julgamos relativamente generalizáveis. Isto é, apesar dos riscos que o acto comporta, tentaremos um salto indutivo, ou seja, ensaiaremos a passagem do conhecimento particular para o geral.

---

<sup>1</sup> A lista bibliográfica junta não é exaustiva, mas dá uma indicação de que, entre nós, são em número reduzido os trabalhos específicos sobre regadios «tradicionais».

Os dados a nível regional e nacional foram extraídos da bibliografia citada. Para a formulação das conclusões tivemos ainda presente observações e inquirições que efectuámos entre os anos de 1980 e 1990, designadamente no período em que estivemos envolvidos na avaliação de acções de melhoria de regadios tradicionais, acções essas promovidas pelo Projecto de Desenvolvimento Rural Integrado de Trás-os-Montes (PDRITM)<sup>2</sup>.

O quadro geográfico-sociológico de referência que tomamos é Trás-os-Montes e embora não caiba aqui um tratamento específico e pormenorizado dessa realidade regional, devemos, pelo menos, assinalar dois dos seus traços essenciais: Trás-os-Montes é uma região verdadeiramente singular e a individualidade regional não excluiu uma certa heterogeneidade interna. A singularidade de Trás-os-Montes assenta em numerosos pilares: geografia física, flora, sistema de colonização, paisagem agrária, alfaías agrícolas tradicionais, usos e costumes comunitários, falares e sentimentos socio-psicológicos face ao território. A diversidade regional traduz-se em termos como Terra Fria e Terra Quente, mas ainda nas realidades geográficas e sociológicas seguintes: Barroso, Lomba, Serra, Lombada e Terra de Miranda<sup>3</sup>.

## II. EM PORTUGAL OS REGADIOS TRADICIONAIS SÃO UMA REALIDADE OMNIPRESENTE. PORÉM, ATÉ MUITO RECENTEMENTE, FORAM IGNORADOS PELOS QUE DITAVAM A POLÍTICA AGRÍCOLA NACIONAL

Como em muitos outros países, a política nacional relativa á irrigação tem-se preocupado quase exclusivamente com «aproveitamentos hidráulicos» novos, de grande dimensão, requerendo financiamentos volumosos e orientados para o desenvolvimento de empresas agrícolas «viáveis», remontando a primeira obra a 1933-1939. Numa breve visão panorâmica poderá caracterizar-se a situação desde os anos 30 até meados dos anos 70 do modo seguinte: os novos «perímetros de rega» foram concentrados nas zonas relativamente secas e despovoadas do sul do país, amiúde onde não havia tradição de rega. Os serviços oficiais, orientados sobretudo para a construção de «obras» de engenharia hidráulica procuravam irrigar grandes superfícies, sendo os aproveitamentos geridos muito frouxamente por associações de regantes impostas pela legislação e onde dominavam os grandes proprietários e os técnicos que representavam o Estado. Com frequência gritante, os aproveitamentos não funcionavam conforme o previsto: a diferença entre as áreas efectivamente regadas e irrigáveis eram enormes; as culturas planeadas eram substituídas por outras, por vezes mais exigentes em água e não contribuindo para a redução do desemprego rural: o

<sup>2</sup>Daqui em diante, para designarmos este projecto utilizaremos a respectiva sigla.

<sup>3</sup>Elaboramos estas duas perspectivas em J. Portela (1989). Sobre duas práticas comunitárias que estudamos veja-se J. Portela (1986a) e (1986b).

arrendamento e a parceria aumentavam; não se chegavam a fazer investimentos nas empresas agrícolas, e as taxas de exploração e conservação do regadio, bem como as quotas da associação de regantes não eram pagas. A recuperação dos investimentos era, pois, muito fraca. Numa visão sintética poderemos dizer que o corpo técnico nacional e os políticos se preocuparam com a água, mas não com o Homem.

O fracasso dessa política é claro. Enviesada para a grande escala, ignorando o regante e privilegiando a água e a obra, tal política não poderia dar resultados prometedores. E confrangedor apurar que em Portugal, ao contrário do que se verifica a nível do globo, não se observa um crescimento da superfície regada. Entre 1968 e 1979 há sim uma redução da ordem dos 7%, embora nas explorações agrícolas pequenas (classes de área inferiores a 4ha) se tenham observado mesmo acréscimos globais de área regada, da ordem dos 15%. Consoante as fontes consultadas, achamos estimativas diversas para a área regada total (579.000ha, 597.000ha e 680.000ha)<sup>4</sup>, mas mesmo admitindo que a área de regadio nacional (com inclusão de culturas de sequeiro na rotação) sobe até 758.000ha, podemos estimar que a área beneficiava nos «aproveitamentos hidroagrícolas em exploração» ascende a cerca de 78.500ha, ou seja, representa menos de 12% da área de regadio em Portugal. Isto é, tem sido sobretudo sobre esta pequena parcela do regadio nacional que a atenção dos poderes públicos e o dinheiro dos contribuintes se tem concentrado. A maior parte da área de regadio nacional, constituída por regadios tradicionais e individuais, foi durante décadas votada à inação estatal.

Mas vejamos a distribuição e a importância regional das áreas regadas em Portugal: em 1979 o Norte e Centro Litoral mais o Norte e Centro Interior (Entre Douro e Minho-Beira Litoral+Trás-os-Montes-Beira Interior) possuíam cerca de 400.000ha de área regada, o que representava cerca de 2/3 do total nacional. O Sul (Alentejo e Algarve) detinha uma quota pouco inferior a 15% e a Zona do Ribatejo e Oeste pouco menos de 20%. Para toda essa zona Norte do País o Productio Agrícola Bruto imputado ao regadio em 1980 ascendia a 50%<sup>5</sup>.

Apesar do quadro acabado de descrever revelar inequivocamente o peso das zonas regadas no Norte do país e conseqüentemente a importância fulcral da pequena e média agricultura portuguesa no contexto do regadio e do Productio Agrícola Bruto imputado ao regadio (em contraste com o peso reduzido do regadio do Sul), só muito recentemente (na prática, a partir de meados de 80) é que a política agrícola portuguesa, secundada por financiamentos externos, passou a considerar o potencial dos regadios tradicionais. No contexto nacional, as acções do PDRITM para melhorar os regadios tradicionais constituíram, na verdade, feitos pioneiros.

<sup>4</sup>As fontes aqui referidas são respectivamente F. Avillez (1984), F. Avillez (1988) e M. Fonseca (1983)

<sup>5</sup>F. Avillez (1988:108)

### III. EM TRÁS-OS-MONTES TÊM-SE REALIZADO ACÇÕES DE MELHORIA DOS REGADIOS TRADICIONAIS, MAS O «CAMPO DE MANOBRA» QUE HÁ PARA O SEU DESENVOLVIMENTO É AINDA MUITO VASTO

Descreveremos brevemente neste item a intervenção estatal ao nível da melhoria dos pequenos regadios em Trás-os-Montes, a qual representou uma ruptura com o immobilismo até aí corrente. Mas para ganharmos perspectiva e bem avaliarmos do significado daquela acção convém que comecemos por ter uma visão global do peso e características dos regadios tradicionais naquela região.

Segundo um inventário nos finais da década de 70 pelos serviços oficiais do Ministério de Agricultura e Pescas<sup>6</sup>, na região transmontana, nos concelhos a Norte do Douro e excluída a Terra Quente, há cerca de 900 regadios tradicionais, cobrindo uma área aproximada de 30.600ha (ver Quadro I). Os regadios tradicionais localizam-se sobretudo nas zonas de montanha e dos vales submontanos. Nestes espaços agrícolas concentram-se cerca de 90% do total de regadios indicado e a respectiva área ascende a 95% do total.

#### Quadro I

Dados sobre os regadios tradicionais de Trás-os-Montes, na zona a norte do rio Douro, excluída a Terra Quente

Zona	Total de regadios		Area actualmente regada		Area actualmente regada por regadio	
	(N)	%	(ha)	%	(valor medio)	(valor medio)
VSM*	442	51	12931	42	29	1,00
Montanha	346	40	15853	52	46	1,22
P. Mirandês	78	9	1812	6	23	0,28
Total	866	100	30596	100	35	1,01

\* VSM - Vales Sub-Montanos

Fonte: DRTM-DGHEA (1979/80) e DRTM-DGHEA (1980).

Os regadios são relativamente pequenos, quer do ponto de vista da área regada, quer do comprimento do canal principal. A área regada têm em média cerca de 35ha, e os de maior dimensão localizam-se na zona montanhosa. Aqui a média da área regada por regadio é da ordem dos 50ha, enquanto nos vales

<sup>6</sup> DRTM-DGHEA (1979/80) e DRTM-DGHEA (1980).

submontanos é de cerca de 30ha e no Planalto Mirandês pouco mais de 20ha. Especificamente nos concelhos de Montalegre e Bragança o valor daquele indicador é da ordem dos 80ha e 50ha. Em Trás-os-Montes, na zona a norte do rio Douro e excluída a Terra Quente, a área regada por regadio varia consideravelmente: entre menos de 15ha (Mogadouro - 4ha; Murça - 9ha; Macedo de Cavaleiros - 12ha) e pouco mais de 80ha (Bragança - 81ha; Sabrosa - 62ha; Montalegre - 52ha). Quanto ao comprimento do canal a amplitude é também notável: em média, entre cerca de 100m a 200m (respectivamente em Miranda do Douro e Macedo de Cavaleiros) e pouco menos de 2km (Vila Real - 1,8km e Bragança - 1,9km). Os regadios que se posicionam seguidamente são dois de montanha (Montalegre e Boticas, com valor idêntico, 1,6km) e um de vales submontanos (Sabrosa - 1,5km). Segundo o trabalho de inventariação já referido, os regadios com maiores possibilidades de acréscimo da área regada localizam-se sobretudo na zona de montanha, particularmente Montalegre, Vinhais e Bragança.

Como dissemos, a partir de meados da década de 80, iniciaram-se acções de melhoria de regadios tradicionais em Trás-os-Montes, promovidas pelo PDRITM. Vejamos então o que foi realizado e depois os respectivos efeitos. Começamos por notar que o conceito melhoria significa sobretudo redução das perdas de transporte da água mediante a impermeabilização de canais de terra e construção de tanques. A (re) construção de açudes cabia também na definição de partida efectivamente realizada num período de cerca de 7 anos (2º semestre de 1983 a Março de 1990) visou 116 regadios tradicionais. Até Março de 1990, tinham-se realizado intervenções em 125 açudes, 119 tanques e cerca de 181km de canal. As intervenções nos açudes correspondiam ao planeado e eram superiores em 28 unidades no que respeita aos tanques. Relativamente à impermeabilização dos canais de terra verificava-se um saldo negativo diminuto: 2km. Em termos financeiros as obras são de pequena monta: acham-se valores médios de 60 contos/ha (1983-86) a 140 contos/ha (1988-90). A acção do Projecto estendeu-se a um numero elevado de concelhos (alguns a Sul do Douro) mas foi particularmente marcada na zona NW e N. Até Março de 1990, as acções no arco Vila Real-Vila Pouca-Chaves-Vinhais-Bragança representavam cerca de 3/4 do total.

Os efeitos destas acções de melhoria dos regadios tradicionais foram notórios. Observou-se um certo acréscimo dos caudais (permitindo regas mais abundantes e oportunas) e da productividade das culturas, a elevação da autonomia e flexibilidade dos regantes no uso da água, a realização de investimentos nas explorações, a eliminação da rega nocturna, a simplificação do trabalho de rega e a redução das tensões; nalguns casos cresceu a área e o número de regantes, reduziram-se despesas com a rega, e fizeram-se obras complementares como acessos. A par destes efeitos positivos há a assinalar algumas insuficiências. A acção surge com um carácter tardio e limitado, não satisfazendo aspirações locais, antigas e profundas, de se obter uma maior

captação e represamento das águas. Nalguns casos tidos por prioritários as obras não chegaram a ser concretizadas e noutros regadios o canal «moderno» prejudicou a tradicional rega de lima. A intervenção não induz á meta difícil de uma repartição mais equitativa da água, pois a sua distribuição permanece segundo os «usos e costumes», mantendo-se ou reforçando-se a diferenciação sócio-economica existente. Isto é, a aspiração dos pequenos regantes a uma redistribuição de água mais equitativa também não foi atingida. A formalização e reforço organizativo das Juntas de Agricultores Regantes não é alcançado e as acções no sentido da intensificação do sistema produtivo tradicional são limitadas. O balanço global é, porém, positivo e está bem traduzido na aprovação dos regantes cujos regadios foram objecto de intervenção; no avivar do interesse dos demais regantes por acções similares e até mesmo na solicitude dos políticos face a essa *necessidade sentida* localmente. Atente-se no facto notável de praticamente desde o início da intervenção até Junho de 1990, o número total de pedidos de obras de melhoria nos regadios tradicionais entrados nos serviços de agricultura ascender a cerca de 400. Isto é, os regantes de 40% dos regadios inventariados (no geral mediante petição da respectiva Junta de Freguesia) manifestaram já claramente o desejo de verem os seus sistemas de rega melhorados.

Para uma apreciação do vasto «campo de manobra» que há para o desenvolvimento dos regadios tradicionais, mesmo numa perspectiva de impermeabilização das levadas maiores, atentemos nos dados seguintes: a acção de melhoria referida abrangeu uma área de 5700ha, que, embora represente 75% do inicialmente previsto, é equivalente a menos de 20% da área de regadios tradicionais transmontanos a Norte do Douro, excluída a Terra Quente (ver Quadro I). Se tomarmos o valor, certamente muito subestimado, de 870km para o comprimento total dos canais principais dos regadios inventariados naquela zona [(cerca de 1km/regadio num total de 866 (ver Quadro I)], verificamos que a intervenção feita nos canais tradicionais, no âmbito do PDRITM, representa apenas 20% daquele comprimento total. Em resumo, há muitos regadios tradicionais em «lista de espera» e muitos canais a impermeabilizar. O volume de trabalho potencial será extraordinariamente acrescido se ainda tivermos em conta que o comprimento total da rede de canais num sistema de irrigação tradicional pode ser relativamente grande. Veja-se, por exemplo, o caso do regadio tradicional de Corva. Aquele indicador ascende ali a cerca de 12,4km, sendo só de 1,8km o valor do canal principal da levada que serve mais casas na aldeia<sup>7</sup>.

Em resumo, mais do que olhar para trás e comprazermo-nos com a partida e o trilho feito, devemos ver adiante o longo caminho que é preciso romper.

<sup>7</sup> E. Prins (1991: 55,56)

#### IV. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL É UMA DIMENSÃO VITAL DOS REGADIOS E EM TRÁS-OS-MONTES ACHAMOS UMA GRANDE DIVERSIDADE DE FORMAS NA SUA GESTÃO. NÃO SE PODE, POIS, FAZER QUALQUER INTERVENÇÃO DE FUNDO NO REGADIO SEM O RECONHECIMENTO DE QUE O HOMEN É O SEU ELEMENTO CENTRAL

Até aqui apresentamos uma dada visão dos regadios tradicionais, em Portugal e em Trás-os-Montes. Uma visão quantitativa, parcial. Demos números sobre áreas regadas, açudes, tanques, canais e calculámos razões e percentagens. Mas os regadios tradicionais (e os aproveitamentos hidroagrícolas igualmente) não se reduzem a terra, água e estruturas físicas. São muito mais do que tudo isso junto. Vejamos então, a título ilustrativo, alguns outros dados de natureza qualitativa, que nos mostram outras vertentes inextricavelmente ligadas àquelas e que são cruciais para se definir o que é um regadio, tradicional ou não<sup>8</sup>. Por outras palavras, evidenciaremos que a organização social é uma dimensão vital dos regadios e que em Trás-os-Montes achamos uma grande diversidade de respostas a questões básicas da sua gestão. Numa imagem breve, o Homem (e com ele, o poder) está indissociavelmente ligado à água.

Nos regadios tradicionais, tal como nos outros, há um certo número de questões básicas a que se tem de dar resposta. Uma delas é a seguinte: **quem tem direito à água de rega e/ou a regar?** só quem possua terra? só os residentes locais, perdendo o direito caso emigrem? As respostas variam, é claro, mostrando que o direito à água de rega pode assentar em critérios distintos. A residência na aldeia pode ser um deles, como acontece, por exemplo, em Vilar de Izeu (Chaves). Aqui «mesmo que um habitante não tenha terreno na zona regada, tem direito à água» de uma poça, isto é, uma *poçada*. A desigualdade sócio-económica a nível local também se reflecte notoriamente na repartição da água. Em Medeiros (Montalegre), por exemplo, os *lavradores* têm direito a uma poçada (água armazenada desde o pôr ao nascer do sol), mas os *cabaneiros* têm apenas direito a água represada de dia, durante 3 horas. Como bem raro que é, a água pode ser objecto de troca monetária, sendo apropriado obviamente pelos que mais recursos financeiros possuam. O *leilão da água*, aos Domingos, observa-se em Martim (Bragança) e Celes (Vinhais). Aqui a receita reverte a favor da Igreja. Em Rebordãos há uma situação sensivelmente semelhante: aos Domingos a água não é dividida, mas sim leiloada. As receitas são para a Igreja no primeiro Domingo de cada mês e para a Junta de Freguesia nos Domingos restantes. Em Pereira (Montalegre) um emigrante retornado comprou recentemente a um vizinho um dia de poça para garantir a rega duma dada parcela de milho. Em

<sup>8</sup>Note-se que a informação relativa às normas institucionais e aos comportamentos dos regantes seguidamente facultada só pode ser plenamente compreendida no seu contexto específico. Os exemplos aduzidos foram extraídos sobretudo do trabalho de inventariação já referido; DRATM (1988).

Corva, também há pouco tempo se observou a partilha dum dada nascente, tendo o novo utilizador dessa fonte de rega pago a quantia de 100 contos para a aquisição do respectivo direito de utilização<sup>9</sup>.

Nos regadios é fulcral que esteja claramente definido **quando é que cada um rega**. A água é um recurso escasso e portanto disputado. Rega-se de dia e de noite em Fundões (Alijó), o que igualmente se verifica em Soutelo (Bragança). Aqui, no dia em que limpan o rego, fixam a divisão da água: *metade da aldeia* fica com a *água de dia* e a outra com a *água da noite*. A ordem pela qual os utentes dos regadios tradicionais regam pode ser estabelecida por sorteio anual, como, por exemplo em Roriz, Avelas e Tronco (Chaves). Aqui este acto realiza-se no dia de reparação da levada e entre os que cooperaram em tal tarefa. Nesta mesma ocasião, em Cimo de Vila de Castanheira, os presentes são inscritas num **rol** á medida que chegam ao local do trabalho. E esta ordem de chegada á operação de conservação do rego que mais tarde serve de critério para a fixação da prioridade de utilização da água. Os faltosos á operação perdem o direito á rega, no respectivo ano. A definição da vez de regar pode relacionar-se com a situação no ano anterior, promovendo-se uma situação de alternância. O regante que num dado ano teve acesso á água em último lugar, no ano seguinte tem o benefício de ser o primeiro. Isto sucede, por exemplo, em Vilar do Pôrro (Boticas).

Para além das questões relativas ao quem e ao quando da rega há ainda a respeitante á do **quanto regar**. Ora a dotação de rega atribuída a cada regante pode ser função de vários critérios. A área da parcela é uma opção vulgar (ocorre, por exemplo em Pereiro de Agrações, Chaves), mas não é a única. O trabalho prestado á comunidade é uma outra possibilidade, eleita no caso de Vilarinho (Bragança), onde há *horas e meias horas* segundo os contributos de trabalho prestados por cada casa. O quanto regar pode estar relacionado com as disponibilidades hídricas, que variam ao longo do tempo. Na gestão social da água está-se obviamente atento ás condições ecológicas locais. Em Paredes (Montalegre) existe uma *relação* que estabelece a ordem pela qual cada um rega e o número de horas a que cada regante tem direito, mas há duas *voltas*. A primeira chamam-ihe *bilhete singelo* e á segunda *bilhete dobrado*. A volta, mais rápida no primeiro caso, demora cerca de oito dias. Nos regadios tradicionais, como nos outros, há uma **tecnologia de mensuração**. Esta é baseada no saber e engenho locais. Em Medeiros (Montalegre) as *horas de água* são calculadas mediante as sombras projectadas por pedras, devidamente localizadas, e por cruces inscritas nas paredes dos reservatórios. Outros instrumentos podem ser utilizados. Em Pereiro de Agrações (Chaves) o volume de água a distribuir por cada regante é calculado, mediante uma vara, onde estão gravadas certas marcas. Cada uma delas corresponde a determinada dotação, que é função da área da parcela a regar.

<sup>9</sup>D. Prins (1991: 62)

Uma outra questão fundamental tem a ver com **o que regar**. Nas normas colectivas sobre o uso da água consideram-se os objectivos de produção e fixam-se claramente prioridades, por exemplo, no que respeita às culturas a regar. Em Carroceiras (Vinhais) a água é atribuída às hortícolas quatro dias por semana. Os lameiros são regados nos dias restantes. Em Pereira (Montalegre) tem havido igual prioridade. Assim, a água passa para «afruitar», mas actualmente emergem certas tensões, pois há quem considere que «hoje a erva já é fruta».

Nos regadios colocam-se questões relativas a **quem realiza a distribuição e vigilância** das operações de rega e podemos encontrar indivíduos com funções específicas na gestão do sistema, designadamente na distribuição da água. E, por exemplo, o caso do **zelador(a)** ou **coiteiro(a) da água** de Travassos do Rio (Montalegre) ou **guardador(a)** da rega de Sezelhe (Montalegre). Aqui, todos os anos, por meados de Junho, a pessoa que se encarrega da gestão e vigilância da rega é achada por leilão. É escolhida, naturalmente, a que se oferecer para desempenhar a missão pelo preço mais baixo. A função de **dividir a água de cada dia** por dois proprietários, regando um durante o dia e outro durante a noite, é realizada pela Junta de Freguesia em Espinhoso (Vinhais). O trabalho exigido pela gestão do regadio tem de ser remunerado e há portanto uma questão de taxas. Estas são frequentemente em espécie. Em Sezelhe, por volta de 1980, cada utente pagava ao guardador da água cerca de 6 kg de centeio por cada hora de rega a que tinha direito em cada volta. Na mesma data, em Travassos do Rio o zelador recebia cerca de 5 kg de milho, por cada hora de rega que cada agricultor tem direito em cada volta.

Aqui chegados, e tendo em atenção a mencionada diversidade de respostas institucionais e organizativas a questões básicas na gestão do regadio, podemos tentar definir o nosso conceito de partida: regadio tradicional. Digamos como primeira ressalva que o termo «tradicional» tem-se prestado a equívocos e conotações pejorativas, mas estas não fazem parte da nossa definição. Ao falarmos de regadios tradicionais referimos-nos a regadios *antigos*, «com história», isto é, construídos há muito tempo e ao longo do tempo e onde os utilizadores têm *saber e experiência de rega*; regadios que nasceram pela força, quer anímica, quer muscular, dos produtores e que são actualmente *explorados e conservados pelos próprios regantes*; regadios em que os papéis dos utilizadores e as normas institucionais poderão fazer parte unicamente da *cultura oral*, mas não é de excluir a presença de códigos manuscritos; regadios de *pequena escala*, cujo canal de distribuição principal tem, no geral, menos de uma dezena de km e que serve uma área normalmente com menos de uma centena de hectares; regadios com um *carácter local*, isto é, cuja área irrigada constitui a parte dominante do termo de uma única aldeia ou outra mais; regadios com uma *tecnologia simples*, mas não necessariamente ineficientes e onde se podem achar mesmo soluções engenhosas.

A quase totalidade dos regadios de Trás-os-Montes são do tipo acabado de descrever e não produtos duma «política hidroagrícola» do Estado e de

financiamentos públicos. Não possuem Associações de Regantes formais, mas a sua «capacidade de laboração» não é, no geral, gravemente condicionada pela indefinição e incumprimento de normas de exploração e conservação, tal como sucede frequentemente em «perímetros de rega». Os regadios tradicionais de Trás-os-Montes são, afinal, sistemas onde do Homem tem tido e continuará a ter um papel central. Isto quer dizer que acções de fundo sobre os regadios tradicionais, no sentido dum desenvolvimento local auto-sustentado, exigem uma compreensão aprofunda da natureza e significado das relações regante-sistema produtivo, regante-regante e regante-agentes externos.

## V. CONCLUSÕES

Nesta parte final retomaremos e vincaremos questões anteriormente afloradas, procurando ligar e mesmo fundir perspectivas em diferentes planos: o local, que acabámos de passar em revista; o regional, que tratámos na secção intermédia ao caracterizarmos os regadios de Trás-os-Montes e as intervenções feitas recentemente; e o plano nacional, que aflorámos logo no início deste escrito. As observações específicas e os conhecimentos de que dispomos sobre os regadios tradicionais de Trás-os-Montes são, é claro, limitados, mas suficientes, cremos, para tomarmos como generalizáveis as ideias-força seguintes.

**No Norte de Portugal o regadio tradicional é um recurso endógeno omnipresente, que tem sido ignorado pelos técnicos e políticos, mas também pelos investigadores.** Vimos já que o corpo técnico e a classe política nacional têm estado completamente dominados pela grande escala, como se esta fosse necessariamente boa e viável. Mas os (poucos) investigadores sociais portugueses também tem estado distraídos. A dimensão institucional do regadio e a organização social dos regantes são campos ainda inexplorados. É claro que o desconhecimento existente sobre a dimensão social do regadio não favorece o sucesso das acções de desenvolvimento e alimenta intervenções de carácter limitado. Perante o quadro acima descrito, pleno de questões de investigação, é caso para dizer com o poeta António Aleixo: «Queremos ver sempre à distância o que não está descoberto, sem ligarmos importância ao que está à vista e perto».

**O regadio tradicional é um recurso estratégico para o desenvolvimento local. A sua melhoria é certamente um ponto de partida. Não pode ser, é claro, um ponto de chegada.** Nos regadios tradicionais há conhecimentos valiosos sobre o meio físico e a organização social local e há uma tradição e capacidade de rega. As obras de melhoria dos regadios tradicionais exigem poucos recursos financeiros e a recuperação dos investimentos é rápida; a engenharia hidráulica requerida é simples, mas a engenharia social não pode ser ignorada; intervenções adequadas geram afeitos muito positivos e estimulam investimentos nas explorações. Em suma, a melhoria dos regadios tradicionais é um bom ponto de partida para o desenvolvimento local, mas, como vimos, o sucesso deste tipo de intervenções pode crescer. Para tanto, porém, é necessário

identificar e valorizar mais os recursos endógenos: o saber e o saber-fazer locais sobre o meio físico, a organização social, a agricultura e a rega. Para tanto é ainda indispensável descobrir entre os regantes as relações de poder e dependência, bem como as suas motivações, conflitos e temores mais profundos.

**O regadio tradicional é um recurso estratégico para o desenvolvimento local. A sua melhoria é certamente um ponto de partida. Não pode ser, é claro, um ponto de chegada.** Nos regadios tradicionais há conhecimentos valiosos sobre o meio físico e a organização social local e há uma tradição e capacidade de rega. As obras de melhoria dos regadios tradicionais exigem poucos recursos financeiros e a recuperação dos investimentos é rápida; a engenharia hidráulica requerida é simples, mas a engenharia social não pode ser ignorada; intervenções adequadas geram efeitos muito positivos e estimulam investimentos nas explorações. Em suma, a melhoria dos regadios tradicionais é um bom ponto de partida para o desenvolvimento local, mas, como vimos, o sucesso deste tipo de intervenções pode crescer. Para tanto, porém, é necessário identificar e valorizar mais os recursos endógenos: o saber e o saber-fazer locais sobre o meio físico, a organização social, a agricultura e a rega. Para tanto é ainda indispensável descobrir entre os regantes as relações de poder e dependência, bem como as suas motivações, conflitos e temores mais profundos.

**O regadio tradicional é um recurso muito valorizado localmente e que poderia servir como meio de organização dos respectivos produtores.** Ao contrário da percepção dominante entre o corpo técnico e a classe política nacional, o regadio tradicional é tido pelos próprios regantes como um recurso precioso. Eles sabem bem que «a água é o sangue da terra» e que sem sangue não há vida. Grande parte da economia local (autoconsumo familiar e produção forrageira e de feno) gira em torno desse recurso, pelo que acções no sentido da sua melhoria são socialmente viáveis e por vezes activamente procuradas. Lembremos que há aqui e ali obras efectuadas pelos próprios regantes e que em todo o país tem havido numerosas solicitações aos serviços oficiais para que os regadios tradicionais sejam melhorados. Isto é, do ponto de vista do desenvolvimento local há aqui um vasto campo de acção. Não só ao nível da melhoria das estruturas físicas, mas também do melhoramento das culturas e do fortalecimento das organizações de regantes. O desenvolvimento auto-sustentado reclama, sem dúvida, uma capacidade local de representação com o meio exterior e esta poderia iniciarse ou consolidar-se mediante Juntas de Agricultores Regantes fortes e dinâmicas.

**O regadio tradicional não é só um recurso. É uma realidade complexa.** A água de rega é valorizada não só pelo seu papel «alimentador» no verão, mas ainda pela sua função «protectora» no inverno. A rega não é uma operação única, mas uma cansa permanente. A água não é desviada, armazenada ou conduzida só de dia, mas ainda durante a noite. Neste período regam-se lameiros, mas a água pode estar ou não partida. Da rega dos lameiros tratam os homens e

das hortas as mulheres. A água não é canalizada para um espaço e uma cultura «especializada» e «de rendimento», mas para uma multiplicidade de locais, produções e actividades (abeberamento do gado moenda de grão e lavagem de roupa inclusivé) criando-se uma interdependência funcional marcada. Face à escassez de água de rega, a prioridade é claramente atribuída às culturas hortícolas, base do autoconsumo familiar. Idealmente, nos regadios tradicionais cada regante não pode regar quando e quanto quer, mas quando e quanto o código permite, mas na prática há alguma margem de manobra (desvios), embora por vezes a «manobra» possa ser arriscada. A posse e o uso da água e das estruturas físicas de rega pode tomar um carácter individual, grupal ou colectivo, ou mesmo misto.

**O regadio tradicional é uma realidade complexa, mas também dinâmica. Tem sempre uma história.** Importa notar que o número de regantes não é fixo. Varia ao longo do tempo e num mesmo ano pode variar consoante a cultura regada; os regantes dos lameiros são em número inferior aos regantes das hortícolas. Ao longo do tempo o regadio tradicional está ainda sujeito a sucessivas intervenções de líderes e consortes locais, ou agentes externos, designadamente os políticos. Recordemos, por exemplo, que se abrem «minas» e que há vendas de água e partilha de poças e obras de melhoria das estruturas físicas. Lembremos ainda as alterações causadas pelos encanamentos de nascentes para utilização privada ou para abastecimento público.

**Os regadios tradicionais são muito mais do que uma unidade hidrológica, uma obra hidráulica ou uma questão agronómica. São tudo isso, mas também um conjunto de instituições e estruturas sociais.** Rega-se a terra porque há poças, ribeiras, augueiras, preseiras e enxadas, mas ainda porque há regras esperadas (isto é, há padrões ideais de comportamento) e regantes em interacção permanente que as cumprem e se desviam delas. Os regadios tradicionais são, na plena acepção da palavra, um recurso endógeno, mas o seu desenvolvimento total pressupõe que sejam conhecidos e compreendidos nas suas múltiplas dimensões. Ora, sublinhe-se, enquanto é relativamente corrente a preocupação acerca do sistema físico é mais difícil encontrar quem atente nos padrões de comportamento esperados e nos modelos organizativos, todos eles inextricavelmente presentes. Dito de outro modo, para um pleno desenvolvimento do regadio tem faltado o contributo indispensável da sociologia da irrigação.

**Dado que o regadio (tradicional ou não) é uma realidade complexa, dinâmica e diversa, é preciso «conceptualizá-lo».** A um dado nível analítico, que ainda pode ser aprofundado, podemos perspectivar o regadio como uma «situação social» onde há *actores, lugares e actividades*<sup>10</sup>. Os actores no regadio

<sup>10</sup> Recorremos aqui o conceito apresentado por J. Spradley (1980).

são internos e externos e podem colocar-se a diferentes níveis: *individual, grupal e colectivo*. Os actores podem ser *distantes ou próximos, públicos ou privados e vizinhos ou próprios*. As actividades a realizar no regadio são múltiplas<sup>11</sup>. Dizem respeito às *estruturas físicas* [concepção, (re)construção, operação e conservação], à *gestão da água* (captação e armazenamento, atribuição e distribuição e drenagem). Para a realização das actividades anteriores é preciso outras, que dizem respeito à *organização social*. São elas a comunicação, a tomada de decisões, a mobilização de recursos e a gestão de conflitos.

Para consolo dos «académicos», sublinhemos que este modelo deve ser enquadrado na histórica e na economia (local, regional e nacional) e que mesmo assim é parcial. Para tranquilidade dos «práticos», digamos que a melhoria do modelo analítico aqui apresentado não dispensa obviamente o seu contributo específico.

#### BIBLIOGRAFIA

- Araújo, José A. de (1990). Reabilitação de perímetro regados. V Jornadas Técnicas da APRH: «Aproveitamentos Hidroagrícolas». Associação Portuguesa de Recursos Hídricos.
- Avillez, Francisco X.M. (1988). La producción agrícola del regadío en Portugal: situación actual y evolución previsible. Revista de Estudios Agro-Sociales, nº 143, pp. 105-128.
- Avillez, Francisco X.M. (1984). Desenvolvimento agrícola pelo regadio-política agrícola, adesão à CEE e desenvolvimento do Regadio em Portugal. Recursos Hídricos, Vol 5, nº 3, pp. 43-60.
- Baptista, F.S. de Oliveira. (1984). Política Agrária (anos 30). Tese de Doutoramento. Lisboa: Instituto Superior de Agronomia, Universidade Técnica de Lisboa.
- Barrote, I; Pereira, M & Oliveira, G. (1985). Regadios Tradicionais - Levantamento da Situação. Porto: Direcção Regional de Agricultura de Entre Douro e Minho.
- Bernardo, H.A. (1984). Apontamentos sobre as Regas Tradicionais no Nordeste Transmontano. Brigantia, Volume 4, nº1, pp. 159-182.
- Caldas, E. Castro (1981). Quelques Apports à l'Histoire de l'Irrigation au Portugal. Session Spéciale sur l'Histoire des Irrigation, du Drainage et du Contrôle des Crues. XI Congrès de la Commission Internationale des Irrigations et du Drainage. Grenoble, pp. 77-86.
- Cano, F.J. Cervero (1985). Transformaciones en regadío, Agricultura nº 632, Madrid.
- Carvalho, A. & Fragata, A. (1986). Recuperação dos regadios tradicionais na região de Entre-Douro e Minho. Gazeta das Aldeias nº 2926, pp. 21-23

<sup>11</sup> Para a análise destas actividades socorremo-nos da matriz de Uphoff et al (1985)

- Coward Jr., E. Walter (1985). Technical and social change in currently irrigated regions: rules, roles and rehabilitation. in Machael M. Cernea (de.), Putting people first- sociological variables in rural development. World Bank, Oxford University Press, pp. 27-51.
- Coward Jr., E. Waltger. Principles of social organization in an indigenous irrigation system. Human Organization, Vol. 38, nº 1, pp. 28-36.
- DREDM (Direcção Regional de Agricultura de Entre Douro e Minho) (1986). Programa Regional de Recuperação de Regadios Colectivos. Porto.
- DRTM (Direcção Regional de Trás-os-Montes) e DGHEA (Direcção Geral Hidráulica Engenharia Agrícola) (1979/80). Projecto de desenvolvimento rural integrado de Trás-os-Montes. Inquérito aos Pequenos Regadios Tradicionais, Volume I. Ministério da Agricultura e Pescas.
- DRTM (Direcção Regional de Trás-os-Montes) (1980). Projecto de desenvolvimento rural integrado de Trás-os-Montes. Inquérito aos Pequenos Regadios Tradicionais, Volume II. Ministério da Agricultura e Pescas.
- Ferrando, Simon G. (1988). Situación actual y perspectivas del regadío en España. Revista de Estudios Agro-Sociales, nº 143, pp. 9-29
- Ferreira, José Paulo C. Torres. (1991). Estudo do regadio tradicional de Corva. Relatório Final de Estágio. UTAD, Vila Real.
- Fonseca, Maurício Soares (1983). A Água na Agricultura Dia Nacional da Água. Associação Portuguesa de Recursos Hídricos, p. 55-65.
- Gonçalves, D.A. (1985). A Rega de Lima no Interior de Trás-os-Montes. Vila Real: Instituto Universitário de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Guerreiro, M. Gomes (1979). O valor da água nos climas secos. A actividade agrícola e o problema de Alqueva. Simpósio sobre o aproveitamento de Alqueva. Lisboa.
- Horst, L. (1984). Irrigation water management in Indonesia. International Journal for Development Technology, Volume 2, pp. 211-221
- Jenkins, Robin (1983) Morte de uma aldeia portuguesa. Editora Querco, pp. 37-65
- Oliveira, Isaurindo M. (1986). A problemática da agricultura de regadio em Portugal. Painel Perímetros de Rega do Algarve - Silves e Alvor (Tema V). Associação Portuguesa de Recursos Hídricos.
- O'Neill, Brian Juan. (1987). Pul Eliya in the portuguese mountains. A comparative essay on kinship practices and family ideology. Sociologia Ruralis, Vol XXVII, Nº 4 Lisboa, pp. 278-303
- Pereira, Luís Santos (1988). Portugal: actualidad y futuro del regadío. Revista de Estudios Agro-Sociales, nº 143 pp. 75-103.
- Pinto, M. (1983). Da água de rega à água ritual: apontamentos sobre o caso da freguesia de Sobrado - Valongo. Estudos Contemporâneos, Nº 5, pp. 117-149
- Portela, J. (1986a) Trabalho Cooperativo em Duas Aldeias de Trás-os-Montes. Porto: Editora Afrontamento, 79p.
- Portela, J. (1986b) Terras e arremates em Fontim, Brigantia, nº 2-3-4, Vol. V, pp. 683-694, Bragança.

- Portela, J. (1987). PDRITM - Melhoria de Regadios Tradicionais: Metas, Realizações e Perspectivas. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Portela, J. (1988). Rural Household Strategies of Income Generation - A Study of Northeastern Portugal, 1900-1987. Unpublished Ph. D dissertation. Swansea: University College of Swansea, University of Wales.
- Portela, J. (1989). Trás-os-Montes: Região Verdadeiramente Singular, in Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos de Etnologia, pp. 619-627.
- Portela, J. (1990a). PDRITM- Melhoria dos Regadios Tradicionais. Relatório Final de Avaliação. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Portela, José (1990b). Farmer-managed irrigation systems in the Trás-os-Montes region of Portugal. in Robert Yoder and Juanita Thurston (org.). Design Issues in Farmer-Managed Irrigation Systems. Proceedings of an International Workshop of the Farmer-Managed Irrigation Systems Network. International Irrigation Management Institute. Colombo, Sri Lanka.
- Portela, José (1990c). Organização social dos regadios e desenvolvimento agrícola -uma reflexão crítica sobre o conceito de regadio. Comunicação apresentada às «1<sup>as</sup> Jornadas sobre o Mundo Rural», Bragança 30/11/90 a 2/12/90.
- Pradhan, Prachanda (1989). Irrigation development in Bhutan. IIMI Working Paper nº 13. International Irrigation Management Institute.
- Prins, Erik (1991) Corva-Tradicional Agriculture and Irrigation. Unpublished Final Thesis Irrigation. Agricultural University Wageningen.
- Prista, P. (1989). Aguas Tiradas e Aguas de Rojo - Autonomia e Cooperação nas Hortas do Alto Barrocal Algarvio. in Estudos de Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira. INIC. Centro de Estudos de Etnologia.
- Ramos, Mário V.P. (1990). Os Regadios Tradicionais. V Jornadas Técnicas da APRJ «Aproveitamentos Hidroagrícolas». LNEC, Lisboa.
- Rebelo, V. (1988). PDRITM/Melhoria dos Regadios Tradicionais - Efeitos sobre a Produção Agrícola. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Rocha e Silva, Severiano (1988). Situação actual dos regadios melhorados pelo PDRITM. Direcção dos Serviços de Extensão, Vila Real.
- Rocha, Jose A.R. (1988). Comercialización y transformación de los productos agrícolas del regadío portugués. Revista de Estudios Agro-Sociales, nº 143, pp. 130-149.
- Schiafini, C.(1988). Italia meridional: Actualidad y perspectivas de regadío. Revista de Estudios Agro-Sociales, nº 143, pp. 31-45.
- Silva, Severiano R. (1988). Situação Actual dos Regadios Melhorados pelo PDRITM. Vila Real: Direcção Regional de Agricultura de Trás-os-Montes.
- Spradley, James P. (1980). Participation Observation. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Uphoff, Norman; Meinzen-Dick, Ruth and Julien, Nancy St. (1985). Getting the process right: farmer organization and participation in irrigation water management. A State-of-the-Art Paper prepared at Cornell University for the Water Management

Synthesis II Project, Consortium for International Development, Cornell University, Ithaca, NY.

- Vieira, A. (1984). Reabilitação dos Regadios Tradicionais - Caminho Crítico para o Incremento da Produção de Milho. comunicação apresentada ao II Encontro Nacional de Economistas, Lisboa, Portugal.
- Yoder, Robert e Naresh C. Pradhan (1989). Improving irrigation system management through farmer-to-farmer training: examples from Nepal. IIMI Working Paper nº 12. International Irrigation Management Institute.

## AS DISTANCIAS DO MARIÑEIRO GALEGO EN TERRANOVA

*Joseba Zulaika*

É doado para tódalas culturas ser fronteirizas, bordeadas desde o exterior de territorios estranxeiros e desde o interior doutros pensares e sentires, pero no caso do mariñeiro galego de Terranova os lindeiros e as distancias son, e non só literalmente, oceánicas. O mariñeiro é o home das distancias —distancias físicas, psicolóxicas, cognitivas—.

En primeiro lugar, está materialmente lonxe, lonxe non só en distancia física, senón incluso en distancia de elementos naturais, pois non é o mesmo estar a unha distancia que se poida percorrer en tren ou coche e ter acceso por medio do teléfono ou o correo; mergullarse no mar é xa cruzar unha fronteira para se adentrar en terra de ninguén; a figura do mariñeiro dicindo adeus desde o barco que xusto se está facendo ó mar é xa unha figura remota perdida na lonxanía e que suscita un silencio emocionado. Sobre todo é dramático o momento do retorno ó porto cando depois de meses no mar os homes, cargados de distancia, regresan ás súas familias.

Xa se sabe, está lonxe sobre todo psicolóxicamente. «Mentres estás no porto aínda non o sentes, pero así que saes ó mar a cabeza énchese de lembranzas», como me dicía un. Inda ben non deixa o porto, o mariñeiro pertence xa a outro mundo. Para facer de ponte entre mar e terra, a imaxinación e o desexo do mariñeiro están constantemente proxectados sobre a terra; a tarefa afectiva máis decisiva é estar sen máis «volvendo», ás veces sen saber con seguridade de onde a onde, pero en todo caso volvendo e volvendo. O tema do retorno é fundamental á experiencia do mariñeiro; este retorno emocional exprésase diariamente en conversas e lembranzas, e dramaticamente no canto prolongado de cancións que insisten no tema do «volver, volver, volver, a tus brazos otra vez...». Retornar é elimina-las enormes distancias interiores que o mariñeiro experimenta no mar.

Un terceiro tipo de distancias vividas polo mariñeiro, e parte integral das outras, téñ que ver coas condicións mentais nas que se realiza a pesca. Básica e dramaticamente, case todo depende da sorte. E vivir da sorte é un estado se se quere poético e aventurado, pero tamén desacougado en extremo, sobre todo se se téñ en conta que para o mariñeiro a súa sorte e a da súa familia son unha mesma cousa. As distancias cognitivas que establece o pescador entre as técnicas, traballos, disposicións, preparacións, etc., que el pón pola súa parte, e o feito azaroso de que haxa pesca, son distancias tan absolutas e fóra do control humano que só un concepto coma a sorte, realidade metafísica e case máxica, pode facer

de ponte. Entra dentro da experiencia máis corrente do mariñeiro, como nos pasou a nós, non pescar nada en 15 días, e logo pescar 50 toneladas en dous días. Cando en cada lance é preciso pregar ó deus da sorte, non hai previsións posibles nin seguridade de ningún tipo en nada. A gratificación económica e a posibilidade de regresar á casa dependen igualmente da sorte. Non é de estrañar que esta mentalidade da sorte teña que afectar intimamente ós mariñeiros, facéndolles vivir nun mundo de incerteza e risco no que a lonxanía emotiva depende tamén do azar. As distancias son tan enormes, tanto a nivel físico, psicolóxico, como conceptual, que só as pode percorre-la clemencia da sorte.

¿Tén isto algo que ver coa galegitude? Os mariñeiros cos que eu fixen a campaña do outono de 1976 eran certamente galegos. Falaban galego, cantaban en galego, a presenza da terra e a paisaxe galegas eran constantes nas súas conversas. Pero, aínda que as súas querencias estiveran aquí en Galicia —a familia, o lugar, os amigos— os seus traballos e as súas vidas estaban lonxe do territorio galego. ¿Como é a relación entre estes dous mundos do mariñeiro?

Ante todo cómpre dicir que esta dicotomía de mundos, a esquizofrenia entre mar e terra que o mariñeiro experimenta no máis íntimo da súa persoa, é de seu unha característica fundamental que resume a vida do mariñeiro. Os mariñeiros cos que eu naveguei cinco meses, normalmente facían dúas mareas anuais nas que botaban de cinco a sete meses no mar seguidos dun período de vinte a trinta días na casa. Non é de estrañar, polo tanto, que a súa relación coa familia e o lugar fose principalmente unha relación a nivel de proxección mental e afectiva, non é unha relación de convivencia real. Ata se podería dicir que as relacións de fantasía —o «retorno» emotivo continuo do mariñeiro desde o momento mesmo no que abandona o porto ó que fixemos alusión antes— adquiren de feito máis relevancia cás relacións reais.

As premisas básicas da relación entre o mar lonxano e a terra de ensoño tenden a ser estas:

1. «O mar» é a condición de traballo que o mariñeiro debe aceptar para gaña-la vida; «Terra» é o estado máis xeral: o mar afástao dela e a ela debe retornar.

2. A estadía no «mar» é temporal, e só a fan soportable os límites temporais; «terra», pola contra, parece ser un lugar intemporal que o mariñeiro abandona ou ó que regresa, e non hai nada máis desexable que vivir na terra.

3. O mar experimentase como un cárcere no que reina a privación en tódolas ordes; terra é o lugar onde tódalas necesidades afectivas son satisfeitas.

4. O mar é onde o mariñeiro se aventura, arríscase co posible, gaña e perde; na terra non debe haber incerteza ningunha, todo debe ser estable e seguro.

5. No mar, a sorte éo todo; na terra, éo todo a familia.

As definicións básicas do mar danse en negativo a base de sinala-las privacións da vida a bordo: non familia, non casa ou lugar, non sexo, non des-

canso, non estabilidade, non horario fixo de traballo, non participación relixiosa ou política, non comunicación coa terra. En resumo, a vida a bordo é «non real» ou simplemente é «non vida», definicións que un se farta de oír entre os homes do mar. A vida real, xa se sabe, é a vida na terra, vida que para o mariñeiro non é, dez meses dos doce do ano, senón fantasía lonxana, pero lonxanía que chega a obter unha realidade en por si, ata o punto que chega a desbancar de relevancia propia a vida de a bordo. Nunha palabra, o traballo arreo que un realiza a diario, a intensa convivencia cos compañeiros de a bordo, o barco que fai posible o mantemento da súa familia, todo isto é sinxelamente «non real», «un cárcere» como tamén se lle chama seguido ó barco, case un pesadelo irreal. Pero a imaxinación do lugar e os amigos, as idealizacións da muller e a familia, as relacións de fantasía co mundo distante de terra, iso é o real.

A distancia afecta por suposto á percepción da realidade máis ordinaria. escoitar a un mariñeiro falar constantemente da súa familia é do máis grato. Estas son, como exemplo, palabras do contrameste: «Para min, regresar á casa é coma unha nova lúa de mel. Non hai palabras para expresar esa felicidade. A muller e os fillos veñen recibirte. Os nenos chámanche “papá” e choran, e eu choro, e ese día todo é simplemente fermoso. É como o día no que casas, ou como se debe sentir un astronauta o primeiro día que pisa a Lúa, coa diferenza de que el pódoo acadar só unha vez, mentres que para un mariñeiro iso pasa cada cinco ou seis meses. Eu estiven traballando de mariñeiro aquí en Terranova tres anos, e a satisfacción que teño o día que volvo á casa despois deses meses non ten nada comparable durante eses tres anos... Xa o ves, o mariñeiro só ten ese anaco pequeno de felicidade, pero disfrútao máis do que outros disfrutarían unha vida de pracer constante». Así están as nosas experiencias condicionadas pola ausencia. A distancia emocional do mariñeiro é tal, que cada vez que regresa é, como gustan dicir, «como se todo fora novo outra vez». O capitán adoitaba citar a miúdo a un cura amigo seu que dicía que «o mariñeiro tén resoltos máis do 50 por cen dos seus problemas matrimoniais polo feito de que cada vez que volve do mar é coma unha nova lúa de mel».

## O DILEMA DO MARIÑEIRO

O prezo que o mariñeiro tén que pagar por esta vida de idealizacións e proxeccións emotivas é enorme. Cando volve á casa, como é de esperar, tén de feito gran dificultade en se adaptar á vida de terra. Todo o que sabe é sobre redes e peixe, non pensou noutra cousa que non fose a sorte e a familia. Segundo unha estatística dos anos 1970, o 60 por cento dos mariñeiros confesaba que os seus mesmos fillos os miraban coma a estraños; e máis do 50 por cento das súas mulleres non lles gustaba o traballo que realizaban. Durante meses non leu un xornal nin mirou a televisión. «¿De que podo falar eu con alguén que vive en terra? Empecei a ir cear semanalmente con algúns amigos de terra, pero tiveron que deixalo porque non tiña nada de que falar». Outro dicíame: «¿Leches ti al-

gunha vez un xornal de hai dous días? Eu pídolles que me garden os periódicos e cando volvo boto horas léndoos para me poñer ó día. Na casa míranme sorprendidos: ¿pero como podes estar lendo un xornal de hai dous meses?».

Unha fonte principal das dificultades do mariñeiro en se adaptar á terra ten que ver coa mentalidade de sorte que impera no mar e que o converte nunha especie de xogador que prefire arriscar ó azar antes que estar sometido á rutina dun traballo organizado e monótono. É doado evidenciar isto baseándonos na constante invocación á sorte que se oe a bordo. Historias de mariñeiros que pretenderon quedar en terra e non conseguiron adaptarse, son correntes. O meu cociñeiro, por exemplo, (digo «o meu» porque eu era o seu axudante, o «choíno» supeditado celosamente ás súas ordes, obxecto de historias dificilmente imaxinables en terra) é un cociñeiro excelente que tivo repetidas ofertas de restaurantes, pero rexeitounas «porque non sabería como funcionar coa xente corrente». E iso que foi quen de tratar ós mariñeiros durante anos con «coidado maternal» (a cociña é o lugar máis caseiro do barco e ó cociñeiro tócalle frecuentemente facer de nai). Outros mariñeiros aducían «o aborrecemento» como razón pola que non procuraban traballo na terra. O capitán adoitaba contar que a súa nai lle dera un só consello á súa muller: que non o obrigara a el a abandonalo mar, que é o que ela fixo co seu pai, e do que estaba moi arrepentida. Quen internaliza a psicoloxía especial que xera supedita-lo traballo e maila vida dun á sorte, dificilmente cambia de mentalidade para se adaptar a un traballo metódico e sen a excitación que produce a maxia do azar feito realidade; esta psicoloxía describiúma así un compañeiro do barco: «así como a auga se filtra lentamente a través das paredes da adega, mentres o bacallao está a secar, así tamén a sorte entra na túa cabeza. Seino porque antes de me facer mariñeiro eu era labrego».

Velaí o dilema do mariñeiro: mentres está no mar, os seus pensamentos e desexos non teñen outro obxectivo que regresar á terra, e cando está en terra non pode senón botar de menos o mar e vese obrigado a volver ás distantes augas que, de novo, o farán sentir coma desterrado nun cárcere e o obrigarán a soñar cada día o momento feliz do retorno. «Terranova é un vicio», que din eles. En breve, o mariñeiro non téñ un lugar no que o seu corpo e a súa mente se reúnen. Intenta cubri-la constantemente anovada distancia, xa sexa no mar ou na terra, pero esa distancia convértese en condición imaxinaria e afectiva da súa vida de mariñeiro.

## AS FRONTEIRAS DA SORTE

As fluctuacións da pesca son extremas en Terranova. Non é nada estraño, como nos pasou a nós, que un día se pesque máis que nos seguintes quince días. Non sendo un mínimo garantido, tódalas ganancias do pescador de Terranova dependen do que se pesque. Esta incerteza do que a natureza vaia proporcionar, e que se traduce no concepto da sorte, é, polo tanto, básica na ocupación da pesca. Esta relación primaria do mariñeiro coa natureza asume as seguintes premisas:

1. Aínda que o mar como provedor de peixe e o mariñeiro como explotador desa riqueza están nunha proximidade íntima, de feito os produtos do mar non son en si directamente accesibles ó home.

2. O traballo é o medio polo que o mariñeiro se achega e téñ acceso ó mar; de todas formas, o traballo en si non garante de ningún modo un resultado causa-efecto.

3. Entre o traballador do mar e mailo obxecto do seu traballo (a pesca), hai un baldeiro que ningún esforzo humano pode cubrir; a ponte que fai que esta barreira natural sexa superada enténdense como unha probabilidade azarosa. O feito de que non poida existir unha relación causa-efecto no modo de produción da pesca fai que apareza unha distancia peculiar entre os mariñeiros e o mar, xa que non hai disposición ningunha de traballo ou técnica coñecida que produza éxito «ata que chegue o tempo apropiado».

4. Porque o resultado da combinación do traballo humano e das fontes naturais do mar é descoñecido e incontrolable, a probabilidade de que isto suceda categorízase como un elemento novo que é lóxicamente necesario. Este novo elemento conceptualízase como sorte.

5. Xa que, coa súa acción, provoca a concorrencia dos dous factores independentes (traballo e peixe), o mariñeiro constitúese en mediador entre dúas realidades que doutro xeito son inconectables, e lógrao coa axuda da sorte, que é unha variable que non pertence nin á orde natural nin á orde humana.

A orde natural preséntase ó mariñeiro como irregularidade e arbitrariedade completa; o seu pensamento concéntrase no problema de como regular esa irregularidade da natureza, en como establecer unha ponte que conecte a distancia abismal entre a orde natural e a humana, entre o traballo e a pesca. Esta conexión misteriosa verbalízase e conceptualízase como sorte. Os diversos niveis da realidade son intercambiábeis simbolicamente: a orde natural produce peixe, como a orde económica produce cartos, como a orde lóxica produce a sorte. Aínda que peixe, diñeiro e sorte son equivalentes, o que fai posible os outros dous e o que é imaxinativamente máis importante é precisamente a sorte. Esta esfera de posibilidades que é a sorte tende a se converter nunha entidade cosmolóxica substantiva.

As varias fronteiras que a sorte salva poderían caracterizarse como: cosmolóxica (acceso ás fontes naturais), lóxica (actualización das posibilidades), psicolóxica (obte-las expectativas), económica (o salario), afectiva (fai posible a vida familiar), social (fai levadeira a vida de a bordo).

Todas estas distancias súmanse cando non hai sorte. A sorte imaxínase ante todo coma unha entidade que se «tén» ou non se téñ, como un estado que «sucede» ou non. Tamén pode ser cuantificada («un pouco de sorte», «moita sorte», «moi pouca sorte») e cualificada positiva e negativamente como «boa sorte» e «mala sorte». Pero o realmente duro non é tanto a mala sorte á que se lle pode atribuír algunha causa, como mal tempo, fallo técnico, enfermidade, senón a «non

sorte» á que non se pode aplicar explicación ningunha. Coa ausencia de sorte, ningunha das devanditas fronteiras pode ser cuberta.

Como dicimos, este mundo de azar permea enteiramente a psicoloxía, as expectativas económicas, as condicións de traballo, así como as posibilidades de retorno á casa. As fronteiras da sorte tradúcense tamén en distancias territoriais e afectivas. Xa está cantando: «Que vida máis escraviña a vida do mariñeiro». E xa está a lembrar á Virxe do Carme, e a cantar ós lugares e ríos da súa Galicia. Todo está tan lonxe que non lle queda senón a invocación da sorte e a pregaria da canción.

## CONCLUSIÓN: A ANTROPOLOXÍA DA DISTANCIA

Poderíamos contemplar unha cultura calquera como unha integración de distancias —ausencias, contrastes, negatividades non resoltas—. E o antropólogo como especialista nos dilemas e paradoxos que se derivan desas ausencias.

«Terranova é unha roda moi redonda», é a definición última que me deron os mariñeiros. É o que o *pescar* me respondía cada vez que o felicitaba polo que estabamos a pescar. Para o mariñeiro, que ten a percepción espacial dominada polo horizonte circular e para quen o sentido do movemento é de constante balanceo xiratorio, a metáfora do redondo é de fonda significación. O círculo que atrapa visualmente ó mariñeiro é tamén unha presenza constante dos movementos contradictorios da vida en alta mar, pois por unha banda o barco está en constante balanceo, pero por outra parte está inmóbil en relación ó círculo do horizonte —este movemento inmóbil está encerrado polo círculo visual que é o único punto de referencia e que pode facelo sentir claustrofóbico—. Redondas son as xaneliñas do barco, redondo o tímón, e mesmo o contrato de traballo indicaba que a duración da nosa campaña sería a dunha «campaña redonda» (é dicir, sen límite establecido, ata que o decida o armador). Ás veces oínlles ós mariñeiros comentar que no mundo todo é redondo. E entre as súas cancións preferidas están as que fan referencia alegórica a que «una pedra en el camino, me enseñó que mi destino, era rodar y rodar...»

O redondo visual do horizonte marítimo convértese facilmente en imaxe da vida interior do mariñeiro. A pesar da súa vida axitada e do continuo vaivén, a penas pode percorre-la distancia que o arreda do horizonte das súas aspiracións. É unha distancia traidora que ningún movemento en ningunha dirección pode facer diminuír de inmediato. Os cartos do mariñeiro, dicíanme, son cartos «redondos»; é dicir, que veñen e se van con facilidade, que parecen ser e non ser á vez, como a sorte mesma, e como todo o mundo de proxeccións e idealizacións do home do mar. Neste mundo redondo e movedizo a penas pode haber referencias estables: as direccións, por exemplo, están indicadas pola proa, popa, babor, estribor, que por suposto cambian continuamente de sentido en relación ó horizonte. De feito parece como se as referencias temporais e espaciais quedarán conxeladas no momento no que o barco sae do porto; por exemplo, non é

raro escoitar a mariñeiros, despois de levar xa dous meses no mar, que estiveron con alguén «a semana pasada», querendo dici-la semana anterior a saíren do porto; ou, ó lle preguntar de onde é, responder que «de aquí», querendo dicir da cidade á que pertence o barco. A definición de que «isto non é vida», que se aplica ó barco, esténdese así a que «isto non é tempo» ou «isto non é espacia». Tódalas referencias válidas están, pois, en terra, fóra do mundo real no que se move o mariñeiro. A distancia convértese na realidade suprema.

A vida do barco foi unha fonte rica en metáforas da existencia humana —a travesía inestable deste mundo, cargada de vicisitudes e saudades, ata chegar a bo porto—. E desde a nosa perspectiva de caracteriza-la cultura coma un compendio de contrastes, diferencias, ausencias, podemos aprender dos mariñeiros de Terranova como se integra unha cultura en torno a distancias cognitivas e afectivas dificilmente superables. Cada cultura vese forzada a delimitar un círculo de significados que se nutre de paradoxos internos. E, se unha situación ocupacional tan reducida como Terranova pode estar enfrontada a tantos límites e obrigada a mediar tantas distancias, ¿que será cunha cultura coma a galeguidade que inclúe ocupacións tan diversas de xente tan heteroxénea? As distancias multiplícanse e a cultura común enriquecese coa multiplicidade de lindeiros que teñen que ser integrados.



## PRESENTACIÓN DO TRABALLO EN CURSO SOBRE OS LINDEIROS DA GALEGUIDADE

Director: *José A. Fernández de Rota y Monter*

Despois da publicación dunha primeira fase deste traballo de investigación e do seu comentario desde un punto de vista interdisciplinar na anterior reunión celebrada sobre este tema o ano pasado, imos ofrecer para o debate algunhas das novas suxerencias xurdidas nesta segunda fase investigadora.

Na fase primeira buscamos como lugares de traballo de campo, comunidades situadas xunto ós límites administrativos de Galicia. Sen descoida-la profundidade do camiño alí iniciado, abrimos algo máis ó leste outras calas investigadoras ben significativas. Buscamos apoia-lo noso traballo nunha barreira lingüística actual. Barreira que esbozamos a nivel de hipótese inicial, a poucos quilómetros ó oeste de Ponferrada, seguindo cara ó norte entre os ríos Cúa e Sil e avanzando por Asturias cara á desembocadura do Navia. Indo cara ó Sur de Ponferrada, a fronteira achégase máis ós límites administrativos de Galicia, resultando que nalgúns vales soamente unha vila é considerada como galego falante, e adquirindo algunha maior distancia na provincia de Zamora.

Non nos referimos aquí ós posibles límites ou barreiras que os filólogos nos seus estudos poden descubrir entre as características lingüísticas de distintas falas comarcais tradicionais. A nosa barreira ten un carácter fáctico actual de grande importancia para o antropólogo. Ó oeste desa barreira, nas zonas tipicamente rurais, o proceso de normativización do idioma español non chegou a calar en profundidade na fala da convivencia familiar e veciñal. É dicir, quen sorprende unha conversación habitual, vindo doutras rexións, entende que se está falando nun idioma en boa medida distinto do español, que se lle pode facer moitas veces difícil de entender. Todo o mundo, empezando polos propios naturais, adoita considerar que o que falan é galego, debido á súa proximidade con Galicia.

Sen embargo, camiñando cara ó Leste desta referida fronteira, as xentes de ambiente rural adoitan falar familiarmente un español no que só chama a atención do forasteiro o peculiar acento -considerado próximo ó galego- e o feito de incluír, como é habitual noutras comarcas rurais, certos termos ou xiros pouco coñecidos para o forasteiro, especialmente en todo o referente a tarefas agrícolas, nomes de animais ou plantas, oficios tradicionais, etc... Desta forma, adoita entenderse, empezando polos propios naturais, que nestas zonas se fala «castelán».

A constatación sociolingüística da existencia actual desta barreira evócanos un proceso histórico pouco estudado e coñecido, que é o do avance desde o centro peninsular cara ó leste e cara ó oeste de áreas onde cada vez a normativización do español calou máis profundamente na conversa cotiá popular. Parece que aínda a finais do XIX se falaban en case todo o ruralismo asturiano as falas locais e que aínda nas primeiras décadas do noso século se empregaban estas en todo o Bierzo.

A atención antropolóxica ó estudio desta fronteira ofrécenos claramente a imaxe dunha dinámica histórica comprobable sobre o espacio e a nivel xeracional. Nunha vila como Columbianos soamente subsisten unha cantas familias das cales os membros de máis de sesenta anos falan na casa o «galego». Uns quilómetros máis ó oeste pode atoparse unha vila na que non soamente toda a xeración da terceira idade adoita falar en galego, senón que tamén o falan con frecuencia persoas de corenta ou cincuenta anos, e algunha que outra vez pódese escoitar un mozo falando ou intercalando frases en galego. Resulta por tanto tanxible nestas dúas coordenadas o movemento progresivo cara ó oeste dunha máis habitual utilización do español.

Por suposto que se nos referimos a falar en «galego» ou en español normativo, o estudio detallado da fala clasificable popularmente nun ou noutro idioma ofrécenos outro importante número de variantes. ¿Que densidade de elementos non españois normativos, de tipo sintáctico ou de vocabulario empregan aqueles que dicimos que falan galego?. A súa densidade parece en liñas xerais decrecer tamén na medida en que nos aproximamos á fronteira. Poderíamos preguntarnos por que tipo de vocabulario, e por tanto que tipo de campos semánticos son máis españois ou «galegos» segundo xeracións, status social e áreas xeográficas. Poderíamos mesmo preguntarnos se as construcións sintácticas que se conservan teñen tamén algunha relevancia semántica concorde coas nosas preocupacións. Con iso a base sociolingüística da nosa análise comezaría a camiñar cada vez máis decididamente cara ó campo da Antropoloxía Semántica, tan central nas preocupacións da nosa disciplina.

Sen dúbida a nosa inquietude non remataría aquí. É importante preguntarse por todo o xogo de valoracións recíprocas que os grupos de falantes dun ou doutro idioma realizan habitualmente. Terá un especial interese na nosa inquietude a existencia de grupos e asociacións preocupadas e comprometidas coa revitalización nestas áreas do idioma galego. ¿Que tipo de formulacións e estratexias lles serven de fundamento?. Deberemos analizar así mesmo o eco que as súas actividades teñen nos ambientes rurais ou en ambientes urbanos destas comarcas e a que tipo de reaccións e actitudes adoitan dar lugar.

Por suposto campo de moi especial atención deben se-las actitudes da xuventude e a educación dos nenos e os efectos desta. Indubidablemente un elemento extraordinariamente significativo, non só nestas zonas fronteirizas senón en toda Galicia, foi o feito de que desde hai uns anos as novas xeracións

saiban falar cun suficiente grao de corrección o español. Ata non hai moitos anos gran parte dos mozos da Galicia rural saían da escola primaria -caso de que asistisen con certa regularidade a ela- sen un auténtico dominio do español. Esta nova posibilidade cultural ten unha certa compensación lingüística na Galicia administrativa gracias ó importante desenvolvemento educativo e práctica oficial do idioma galego. En cambio, na zona estudada dáse a primeira circunstancia sen a compensación da segunda. Desta forma a diminución no uso do galego parece que se pode acelerar notablemente se non cambian de forma significativa as circunstancias. O estudio en zonas xeográficas desta barreira lingüística permítenos así estudar multitude de elementos tamén significativos en temas referentes a barreiras de idade e a outro tipo de barreiras culturais que poidan ser extrapolables con certos cambios a outras áreas xeográficas máis amplas.

Aínda que este tipo de interrogantes e de análises están ocupando unha parte fundamental da nosa actual etapa de investigación, non descoidamos en ningún momento a atención a outros tópicos fundamentais. O estudio de festas, romarías, santuarios, a atención ó variado mundo de costumes, crenzas relixiosas..., os símbolos e cosmovisión subxacente, seguen xogando un papel ben significativo na nosa tarefa. Desta forma atendemos, por unha parte, á observación de accións expresivas non verbais e á observación da fala en ambientes tan espontáneos como nos é posible, e por outra estamos atentos e suscitamos todo tipo de interpretacións do un e do outro por parte dos naturais destas áreas. A partir das relacións entre estes dous campos temáticos xorde a propia interpretación do antropólogo que trata de comprender en profundidade a realidade sociocultural. Esta comprensión dos seus mundos e mundiños de vida humana adoita resultar chea de suxestións para quen quere sinceramente entende-la problemática real de humanos colectivos concretos.



## SIGNIFICADO SOCIAL DA FALA GALEGA NO BIERZO

*Milagros Rumbo Torres*

Esta comunicación é unha primeira aproximación ó estudo do significado social da fala galega no Bierzo, comarca situada ó noroeste da provincia de León, lindeira con Asturias, Galicia e Portugal, e ó leste, coa comarca leonesa da Maragatería, definida por eles como un «mundo á parte». Esta comarca ten unha superficie aproximada de 3.450 km<sup>2</sup> e unha poboación, en 1988, de arredor de 150.000 habitantes (densidade de poboación, 50 ha/km<sup>2</sup>) cunha marcada tendencia da poboación a se asentaren nos núcleos principais e despoboa-las zonas máis rurais.

Xeograficamente está formada por unha depresión ou cubeta tectónica, a chamada *hoya berciana* e varias cadeas montañosas que a circundan, illándoa en certa forma. Serán precisamente as cadeas montañosas situadas ó norte e ó oeste, lindantes co territorio administrativo galego, as zonas onde o galego será a fala predominante, o mesmo que na zona do foxo berciano máis próxima a Galicia, coincidente co antigo partido xudicial de Vilafranca do Bierzo. Esta zona será considerada polos demais habitantes do Bierzo como Galicia, case Galicia ou dirán deles «esos son ya galegos».

Para os seus habitantes, nesta comarca fálanse dúas linguas: o castelán e mailo que eles denominan «chapurreado», definido por uns como unha mestura de galego e castelán e por outros, como propiamente galego. Estas dúas linguas coexisten na súa vida cotiá pero ó mesmo tempo identifican dúas grandes áreas onde predominan unha ou outra: o galego predominaría no Bierzo Occidental, ó que uns identifican como o máis deprimido e outros, referíndose en concreto ó foxo berciano, como o máis rico. O castelán predominaría no Bierzo, tomando como punto de referencia ou de separación entrámbolos idiomas —aínda que non dunha forma drástica— o río Cúa, a cidade de Ponferrada... As puntuacións pobo a pobo serán moi numerosas, o mesmo que entre val e montaña.

Menéndez Pidal no seu xa clásico estudio *El dialecto leonés* estableceu a liña divisoria destas dúas falas entre as cuncas do río Cúa e do Sil. Máis tarde, García Rey na súa obra *Vocabulario del Bierzo* de 1934, establécea no Sil, é dicir, máis ó leste ca Menéndez Pidal.

Dado o obxecto de estudo, será precisamente esta zona, a dos límites entre estas dúas falas, a escollida como campo de estudo. Os pobos onde realicei o estudo foron elixidos fundamentalmente aténdome ás informacións que os propios habitantes do Bierzo subministraban de onde eles situaban esa liña

separatoria. Así, nunha primeira aproximación esa liña pasaría desde A Ponte de Domingo Flórez ó sur, seguindo cara ó leste polos municipios de Borrenes, Carucedo... ata os lugares distantes 4 ou 5 km de Ponferrada. Polo norte poderíase trazar unha liña perpendicular desde a cidade de Ponferrada ata as zonas mineiras lindantes con Asturias. No centro quedaría «o corazón do Bierzo» de fala galega: Cacabelos, Quilós, Carracedelo... e, como xa anteriormente indiquei, os considerados polos habitantes destes «límites» como galegos ou «case, case, galegos»: Corullón e os demais lugares situados arredor de Vilafranca. Precisamente en Corullón editase a revista *A Coruxa* e desta zona procederán a meirande parte dos membros da *Mesa para a Defensa do Galego do Bierzo*.

Todos estes lugares relacionaranse fundamentalmente entre si e con Galicia. Así as festas e as romarías ás que acudirán, á parte das do seu contorno, o seu «cerco», serán a Galicia: á zona que limita con Ourense, ó Barco de Valdeorras, e a que limita con Lugo acudirá á romaría do Santo Milagre no Cebreiro, fundamentalmente a partir da mellora das comunicacións. Pero non vai acontece-lo mesmo coa comarca da Maragatería, coa que a penas se relacionarán a pesar de pertenceren á mesma provincia.

O municipio da Ponte de Domingo Flórez é tradicionalmente de fala galega, tanto na capital do municipio coma nos lugares que o integran. Isto vese favorecido pola histórica e continua relación coa comarca ourensá do Barco de Valdeorras e dos frecuentes matrimonios entre galegos e persoas deste municipio. Sen embargo, a xente de idade lembra como hai anos se sentían apoucados por falaren galego, xa que falar galego era sinónimo de inculto, ignorante. Existe quizais un maior esforzo no municipio por se separar ou diferenciarse de La Cabrera, zona ancestralmente illada e pobre —aínda que a súa situación se transformara radicalmente gracias ás explotacións de lousa— ca en se distanciar de Galicia, xa que a comarca do Barco de Valdeorras non é a Galicia pobre, non representa para eles sinónimo de miseria e pobreza.

La Cabrera, ó sur do Bierzo —aínda que administrativamente parte dela pertenza agora ó Bierzo—, é considerada xa como de fala castelá ou cunha fala «moi rara» mestura de castelán, bable e galego. Así o primeiro lugar de La Cabrera que atopamos na estrada, Pombriego, é considerado de fala castelá e está situado a tan só 4 km de Castroquilame, lugar pertencente ó concello a Ponte de Domingo Flórez, municipio que uns consideran pertencente a La Cabrera e outros ó Bierzo e que é de fala galega. A Ponte de Domingo Flórez expresará a súa boa relación coa comarca de Valdeorras, para eles simbolizada no Barco, indo, por estar a menor distancia que Ponferrada, a «salir, divertirse» e mesmo, a estudar B.U.P., motivo que aduce a xente para non rexeita-lo ensino do galego no colexio comarcal da zona, colexio compartido con Quereño e con outros lugares galegos lindeiros. En La Cabrera o falar galego será considerado como inculto, rudo, inferior a eles, e dos galegos dirán que «viven como animais» e será para eles sinónimo de miseria. Sen embargo, a xente máis nova, moi relacionada coa

comarca do Barco por traballo e enlaces matrimoniais, non expresa xa esta valoración.

Ó leste da Ponte de Domingo Flórez, seguindo a estrada, Carucedo, Borrenes, Santalla... expresarán o galego como «norma» diferenciadora entre uns lugares e outros, entendendo «norma» como «norma valorativa». Así en Santalla dirase que «los de Borrenes hablan gallego» e o galego será un sinónimo de atraso, ignorancia... Deste xeito os de Borrenes serán considerados como «loucos, brutos», máis pobres.

Ó norte, Sancedo, Fresnedo, Oceró, seguen a utilizar ás veces nas súas conversas os nomes galegos dos seus pobos: Sanceu, Oceiro.... En Sancedo dirán: «Fresnedo también habla mal, todos estos pueblos, Cueto, Oceró.. cada uno tenemos un dialecto, pero mal. Cacabelos ya son gallegos también, pero por aquí arriba ya casi, casi son como propios gallegos». Os máis novos en xeral non falarán galego, aínda que si o entenden e participarán ás veces desa infravaloración do galego corrixindo seguido expresións ós seus pais, avós... «eso no se dice así, eso está mal dicho, habla bien»... fundamentalmente os que están en período escolar.

En toda esta área vemos que unha das fronteiras da fala galega será a idade. Arredor aproximadamente de 1960 prodúcese a masiva escolarización en castelán, o que fai aumenta-lo emprego deste, e serán os menores de 35 anos os que máis o usen e incluso sexa a única lingua que utilizen practicamente, aínda que comprendan perfectamente o galego e poidan seguir tranquilamente un relato lido en galego no colexio ou un programa da T.V.G. O galego é utilizado fundamentalmente en contextos familiares e en conversas entre os veciños do lugar e cos lugares de arredor cando se atopan nos camiños, terras, tabernas... Así oírse como unha nai de 20 anos de Borrenes interrompe a súa conversa en castelán para rifarlle á súa filla pequena en galego, aínda que despois siga a falar só en castelán. É, pois, utilizado fundamentalmente na esfera privada, familiar, para falaren entre eles e cos fillos de mediana idade, a pesar de que a xeración que conta agora arredor de 30 anos comenta que os seus pais, aínda que falasen galego entre si, con eles xa non o usaban, porque non lles parecía ben, querían que fosen cultos, que falasen castelán.

As persoas de máis idade fundamentalmente utilizan o castelán en contextos sociais públicos, con xente de fóra ou ó iren a Ponferrada, a onde continuamente acudirán para solucionar todo tipo de asuntos administrativos, de sanidade, emprego. Así mesmo, o galego é tamén utilizado nas conversas en bares e tendas entre o dono e os clientes habituais —e entre estes entre si—, dono que fala castelán directamente se entra algunha persoa que non sexa do lugar, e nas tendas, nos pequenos grupos que se forman dentro da tenda no momento da compra, estea ou non presente un castelán falante, tamén falan galego, aínda que á hora de se dirixiren a el usen o castelán.

Pero o seu vocabulario, tanto nos de máis idade coma nos máis novos carecerá de termos casteláns para se referiren ás terras, ás súas divisións, culti-

vos, formas de traballalas, elaboración dos produtos, aparellos, carros, actividades complementarias como os «fiandoís» ou «filandóns» e a tradicional mantanza onde continuamente se falará en galego tanto os vellos coma os mozos.

En xeral marcaranse máis as diferencias e a superioridade do castelán cando se fala en contextos sociais públicos e en pequenos e grandes grupos e remarcarase a maior afinidade con Galicia e o aprecio pola súa fala, o «chapurreado», en conversas familiares e máis privadas. Serán os inmigrantes a outras zonas de España, Barcelona, Madrid... fundamentalmente nos anos 60, os que máis rexeiten o galego e o identifiquen como «cerrado, bruto, feo» e bastante frecuentemente se indignan cando fóra do Bierzo son identificados como galegos polo acento, tendo en Galicia unha imaxe de miseria, pobreza e atraso, imaxe compartida, por outra parte, co resto do estado español..

Quizais unha das reticencias fundamentais será a identificación que fan os seus habitantes entre lingua e pertenza a unha comunidade. Así expresarán: «Se falamos galego, seremos galegos ¿ou non? Iso nos gustaría saber a nós, se somos galegos ou de León. Non sabemos nin o que somos». «Non somos, non queremos ser, pero algo tenemos que ser por el habla».

## «OENCIA»

*M<sup>a</sup> del Mar Pérez Negreira*

Falar de límites é facer unha separación entre dous elementos, facendo explícito o final dun e o principio do outro. Se nos referisemos a elementos concretos e tanxibles, o noso único problema sería vidualizar ese principio e ese final. Cos conceptos abstractos, sen embargo, a vista resúltanos de pouca utilidade.

Falar de galeguidade é asumir-la existencia dun modo de ser, de sentir e de actuar en relación directa coa rexión da que o nome deriva. A galeguidade supón asumir-lo ser partícipe dunha personalidade colectiva propia e derivada do feito de ser galego e por tanto considerarse como tal. Intentar delimitalo é unha tarefa difícil, posto que a galeguidade pode chegar a un barrio de Montevideo, e pode non atoparse no mesmo centro de Santiago de Compostela. Así, dicir que a galeguidade se prolonga polo Bierzo, chegando a Oencia, vila obxecto do meu estudo, é unha afirmación inexacta. Máis preciso sería dicir que hai trazos desa galeguidade que sobreviviron á imposición dos límites administrativos ou á creación de barreiras e diferencias artificiais.

É curioso comprobar como hai vinte ou vintecinco anos, non existía en Oencia a conciencia de non ser galego, e como, hoxe, vai cobrando cada vez máis forza, xunto coa aparición dunha conciencia colectiva berciana. Así, o que antes era un nós continuo, hoxe divídese entre un nós e un vós, creando así unha conciencia de identidade fronte a outra de estranxeiría, antes impensable.

Unha vez creada esta, é necesario argumentar e avala-la dicotomía establecida. Para iso, en primeiro lugar resáltanse as diferencias de carácter, personalidade e incluso físicas, desde a brutalidade e a fealdade dos galegos, á simpatía, alegría e beleza dos oencianos. Non é tampouco simplemente casual, nin procede dunha súbita necesidade de diferenciación. É, polo contrario, un modo de resposta a determinados estímulos, máis ou menos conxunturais: o illamento espacial en Oencia, a perda do sentido ritual que antes tiña o pasar un día nas feiras da veciña Galicia, o cada vez máis frecuente parentesco con moitas e variadas comunidades e países debido á emigración e, por se iso fose pouco un agravante: o persoal laboral das canteiras de lousa galegas traballa en peores condicións cós seus compañeiros de empresas bercianas e/ou castelás.

Nun intento de buscar trazos definatorios e diferenciadores, acábase por seleccionar determinados acontecementos históricos, trazos comúns e exclusivos da comunidade, e que acaben sendo mitificacións asumidas polo grupo

convertidas en realidade a base dunha continua repetición e exaltación. A memoria dos oencianos non só é selectiva, senón claramente diferenciadora: así, en Oencia afirman non ter meigas, pero si mouros. Deste modo conservan soamente os elementos simbólicos positivos, suprimindo a carga negativa que o elemento meiga leva consigo. Igualmente, a montaña ten un carácter negativo que se incrementa proporcionalmente á altitude. Os espazos máis altos có propio son peores. Os espazos máis baixos, sen embargo, han de ser descalificados con outros argumentos, e para iso elúdese a altitude e recórrese á falta de alegría, de limpeza ou de cultura. Así, Xestoso, máis alto ca Oencia, é peor; pero Oencia, máis alto ca Arnadelo, non pode ser peor porque é máis alegre, máis vital.

A linguaxe acusa tamén este intento de diferenciación, de dúas formas diferentes:

1º) A diferenciación fronte a unha Galicia da que non conseguen diminuí-la influencia. Palabras como Trona, Onite, Entroido ou Cando caeron en desuso a favor de Tormenta, Oite, Carnaval e Cuando.

2º) A diferenciación fronte ás vilas veciñas e fronte ás cales o intento de distanciamento é aínda maior, dado o risco que hai de que alguén poida confundilos ou facer duns unha prolongación doutros. Palabras como Bolinchar, Tazar, Zampa ou Estiñar forman parte dunha especie de xerga propia e que só os oencianos empregan dentro do Concello.

Non son, sen embargo, máis que adaptacións locais dos vocábulos galegos Boligar, Tazar (palabra galega sen ningunha modificación), Zampa (substantivación do verbo galego Zampar) ou Estiñar.

En ámbolos casos, o obxectivo é evita-la ambigüidade e crear códigos internos que permitan, nun momento dado, manter á marxe o forasteiro, ese estraño que non ten un rol nin un status social dentro da comunidade. E só é posible abandona-lo estado de estranxeiría cando, despois dun longo período de proba e adaptación, se lograse non só identificarse, senón, o que é máis importante, que os demais te identifiquen coa comunidade. E todo iso acompañado, case necesariamente, dun vínculo de parentesco dentro do grupo.

A modo de exemplo, eu mesma experimentei ese proceso de integración pasando do status de forasteira ó de case oenciana. No meu primeiro mes en Oencia, cando alguén preguntaba quen era e de onde era eu, a resposta dos oencianos era clara: «é da Coruña», ou «é galega». Nos últimos meses, sen embargo, a resposta diferenciábase en función de que quen preguntase fose de Oencia ou doutra vila. Se a pregunta a facía un oenciano, a resposta seguía sendo que era galega, pero se a facía alguén doutra vila, a resposta non deixaba lugar a dúbidas: «é de Oencia», e mesmo chegaban a dicir: «da casa da Silvina». Eu son, aínda que a expresión sexa incorrecta, máis oenciana ca alguén de Arnado, pero menos oenciana ca alguén do barrio do Campo.

E, aínda que son aceptada e integrada, é soamente porque teño xa un rol, unha función dentro da comunidade, que os oencianos comprenderon e, o que é máis importante, aprobaron, e porque creei un vínculo case familiar coa casa en que me aloxo. Pasei de ser cliente a ser unha invitada máis durante as festas e matanzas. Existe un vínculo de participación, pero non un sentido de identidade.

Sen embargo, para os oencianos non ten sentido pensar en que existan distintos graos de oencianidade, e tampouco ten aquí sentido falar de ser máis ou menos galego. Só para aqueles que están fóra da galeguidade é posible pensar nunha gradación; para aqueles que participan da galeguidade ou dunha identidade galega, non existen graos de identidade, senón, en todo caso, graos en canto ó modo de manifestala ou exteriorizala, ou graos de vinculación coa comunidade.

Non dubido, pois, en afirmar que Oencia ten moito en común con Galicia e aínda que unha parte importante da comunidade, despois de oenciana, séntese galega, pero sempre en segundo lugar, porque primeiro e por riba de todo, os oencianos están dispostos a defende-lo seu sentimento de identidade como pobo, afirmación fronte a outros pobos, que corroboran dúas expresións moi significativas e coas que un nativo intentaba deixarme ben clara a diferenciación:

a) «Neste país...»

b) «Claro, cada país é distinto, ten os seus costumes».

Oencia afirma, pois, ser un país claramente diferenciado dos países que o rodean: un territorio diferente, unha xente diferente e uns costumes diferentes; as similitudes e vínculos con outros pobos, e en concreto con Galicia, se ben non se negan, a conciencia colectiva prefire mantelas en silencio. Sábense pero non se comunican. É máis fácil crer nunha cultura propia ca sentirse en débeda coa rexión veciña, sobre todo se esta deixou de se-la principal fonte de ingresos económicos, demandadora de persoal laboral e creadora de novos lazos familiares.

A comunidade oenciana ten agora postos os seus ollos na comarca berciana. Segue, sen embargo, sen conseguir desprenderse da influencia galega. Atrapa-da pola súa historia, non «é» Galicia pero tampouco «é» O Bierzo.



# BOAL, UN MUNICIPIO DO OCIDENTES ASTUR ENTRE ASTURIAS E GALICIA (NOTAS DUN ESTUDIO ANTROPOLOXICO)

*Xerardo Pereiro Pérez*

Teño que comezar agradecendo a José Antonio Fernández de Rota, ó Consello da Cultura Galega e ós meus compañeiros, a súa axuda, guía e amizade.

Como sinala o título, o que vou dicir aquí son unhas notas antropolóxicas someras, que están afondadas nun traballo moito máis amplo. Con todo hai que recalca-la necesidade de afondar máis, se cabe, na investigación.

Como sabemos, no occidente astur as zonas culturais non acostuman a coincidir nos seus límites coas demarcacións administrativas. A idea do estudio e investigación en Boal é coñece-las pautas culturais e de identidade desa zona afastada do límite administrativo Galicia-Asturias.

## BOAL

Debemos sinalar algúns trazos xeográficos para situarnos mellor no contexto de estudio.

Boal é un concello de occidente astur, afastado da costa, cara ó interior, montañoso e atravesado de sur a noroeste polo río Navia.

A 1-1-1990 tiña 3250 habitantes, (poboación de dereito), fronte ós 6213 do 1960, (Poboación de feito). Sufrindo un proceso de emigración e despo-boación. A dedicación fundamental é a agrícola-gandeira, xunto a ela, pero con menor importancia, destaca o sector Servicios, e non podemos esquece-la importancia das pensións dos maiores.

O concello de Boal limita ó norte cos de Coaña e El Franco, ó leste con Villallón, ó sur con Eilao, e ó oeste con Vilanova de Oscos e Castropol. Hai que insistir na difícil orografía. Dista Boal de Navia 26 km por estrada, 147 de Oviedo, 45 de Ribadeo e 119 de Lugo, pola Veiga, a Pontenova e Meira, (123 por Fonsagrada). Formado por 7 parroquias, é o cuarto concello en extensión do occidente astur (119, 78 km<sup>2</sup>).

Os boaleses teñen unha forte identidade municipal e parroquial. O diferente chámase «Arriba» (que son os municipios cara ó sur, de alta montaña) e «Abaixo» ou «Abajo» (os municipios costeiros, «A Ribeira»). Para remarca-la delimitación municipal apóianse discursivamente no río Navia, (algúns tramos do límite leste con Villallón), na Ponte de Valga (límite oeste), na Ponte de Lestrove (límite sur).

Os boaleses chámalles ós de Navia «besugos» e «pixotos», pola contra os boaleses son chamados «llatos», «montuños», alcumes relacionados coas actividades económicas, (pixota = pescada).

Para os boalenses Galicia está perto, moi perto, está a 36, 37, 40 km, e Oviedo a 147, 150 km. A segunda resposta é tallante, firme, exacta, numérica, sen matizacións; de primeiras o seu pensamento suscita a dúbida, as incertezas e as matizacións. O seu refuxio é a autoctonicidade; fronte á ambigüidade de seren galegos ou asturianos, reafírmanse como boaleses.

O que sempre sinalan son as súas similitudes culturais con Galicia, as súas relacións comerciais, lúdicas, sociais, etc.

As visións que teñen dos galegos clasifícoas en 3 tipos:

A. Despectiva, de superioridade cara ós galegos, con comentarios incluso racistas: «Moi brutos», «Moi atravesados en Galicia, no se lavaban», «Os galegos veñen comerciar, como os gitanos», «Del puente pa alla sois medio aportuguesados».

B. De familiaridade, de convivencia diaria, de igualdade cultural reafirmada: «Os veciños do lado», «Nuestros primos hermanos», «Las costumbres son gallegas, aquí comemos caldo gallego, no fabada», «La música, aquí es más bien gallega que asturiana».

C. De superioridade galega, sobre de todo no traballo, «xente moi traballadora, sacan dunha pedra ouro», «A artesanía, os canteiros, a boa música, as orquestras están en Galicia».

As relacións cos galegos establécense a nivel:

Comercial-económico, (feiras, compras en Ribadeo, subministración de mercadorías dende Galicia, etc), lúdico-festivo (romarías, fin de semana en Ribadeo...), vacacións, familia, estudos, traballo... en Galicia.

Un aspecto moi importante é o tema da lingua; algo que esperta polémica no occidente astur. O primeiro que cuestionamos é o nome que lle dan á súa fala.

Se lles preguntas ós mozos qué idiomas falan, case todos dirán que castelán, español, inglés, ou francés; apartando ou excluindo comentarios sobre a definición da fala local nun primeiro intre, que logo definen como: Galego-Asturiano, bable de aquí, chapurriau, nin galego nin asturiano, asturiano, galego.

Os boalenses de 30 anos en diante onde din bable engaden «este», «de aquí», «occidental», «el local», «de Boal».

Respostas nada comúns son as de asturiano e galego-asturiano; e as maioritarias son as de «gallego» e «chapurriau», engadindo matizacións como «este que falamos aquí», «a nosa fala», «el boalense», «el de aquí, chapurreo este».

Para eles fálese máis galego cara ó oeste (Castropol), distinto no sur (Eilao ou Illano), e no leste (Villallón), e moi distinto en Luarca.

A liña maioritaria é a de simpatía coa súa fala, á que poden definir como galega ou non. Eles non queren a pretendida implantación da «llingua asturiana». Sucede asemade un proceso desgaleguizador, con progresiva castelanzación dos máis novos.

No eido da política municipal resumiremos dicindo que, coa Democracia recién chegada, foi a UCD o partido máis votado, pero logo o PSOE comezou o seu goberno en maioría, hoxe relativa; o PP como segundo, e logo IU e o CDS, tamén na oposición. Coincidencia asombrosa é a de que os dous líderes políticos maioritarios, sendo inimigos políticos, os dous sinalan que no Concello de Boal non hai esquerda nin dereita; para ser de esquerda non está preparada a xente. É de destaca-la simpatía por Galicia dos votantes do PP, relacionando a Don Manuel Fraga con ela, facéndose partícipes do seu triunfo en Galicia, e felicitándose por ter tan magnífico presidente.

As casas de pedra, os «horros», «cortines» ou «cotíos» para defende-lo mel dos osos, os muíños, as casas de indianos na vila e as escolas feitas polos cubanos son algúns elementos da paisaxe de Boal.

O número de persoas por familia é de 3,36; pero lonxe da frialdade do dato, o certo é a ruptura da familia troncal extensa, aínda que hai excepcións (por exemplo na parroquia de Castrillón).

O sistema de herdanza era o da mellora, ata que nos 60 entrou en crise, pola emigración dos mozos; hoxe a variedade é o que caracteriza o sistema.

En Boal vila os días de feira son capitais; os luns, cada quince días, é o día en que a xente do concello aproveita para face-las súas compras, resolver asuntos no banco, Casa do Concello, etc. Os boaleses din que as feiras xa non son o que eran antes, o lugar tradicional foi cambiado de sitio cara a dúas naves modernas.

Elementos agora esquecidos un tanto son os seus xogos (bolos, liría ou billarda, guá e tantos outros), os seus xoguetes (pións, ou buxainas...), a súa música, os seus instrumentos musicais (gaitas, pandeiretas...), os seus bailes (a iluitia, que chaman celta), a artesanía dos ferreiros, das forxas, antes case unha en cada casa.



## TESTEMUÑO

NOTA.- As páxinas que seguen conteñen o texto correspondente á intervención de D. Felipe Lubián no Simposio. Fillo dunha localidade zamorana sita nos lindeiros de Galicia, Felipe trasmítenos unha mensaxe sentida de galeguidade militante que respectamos na versión por el redactada. Sirvan as súas verbas de mostra dunha actitude sociocultural nada ambigua no medio das ambigüidades, moitas veces interesadas, que xeran os difusos lindeiros.



## INQUIETUDES GALEGAS DA OUTRA GALICIA

*Felipe Lubián*

Parece ser que eu non son galego. Non o sei moi ben. Cada vez que penso na miña indentidade, comezan a doerme os miolos. E inda non fun capaz de achar un intre de serenidade pra saír do meu atoladeiro.

Vós, que sondes galegos desa Galicia de máis alá, non sabeis a sorte que tendes, lambois, de vivir lonxe das nosas mornezas e das nosas misturas.

A división do Estado Español en provincias foi feita, segundo os meus datos, no ano 1789. Daquela, os meus xenes deixaron de ser galegos por arte de maxia oficial pra comezar a ser pucelanos de Valladolid.

No 1822 rexeitouse a división provincial, e as miñas orixes pasaron a ser galegas de Ourense deica o 1.833. Nesta data viraron outra vez a miña identidade, e desde aquela seica son «castellano-leonés» de Zamora.

Pero a cultura non morre nin vira de súpeto; e o cambio de identidade non supuxo ter que deixar de falar dun xeito pra facelo doutro, nin cantar outros cantares, nin esquece-los xogos nosos, nin os costumes, nin os nomes dos nosos eidos.

Casi douscentos anos leva a resisti-la nosa galeguidade, a pesar do esgallamento da nosa identidade. Ou polo menos, eso é o que penso eu.

Pero non é o que pensa José M. García Osuna, que non sei que raios é, nin me importa. O señor García Osuna utilizou a prensa provincial hai pouco máis dun ano pra chamarme «paródico, esperpéntico, individuo que dice falsedades y nuevo eureka» por face-las manifestaciois que hoxe estou a facer eiquí.

Esa persoa, ademais de non estar de acordo co que levo dito, púxose na prensa a reivindica-lo Barco de Valdeorras, territorio de astures, pra un reino que el bota en falta na actualidade española: o Reino de León. Dice o señor García Osuna que os Borbois outorgaron durante moito tempo anacos de Ourense á provincia de Valladolid.

Pero por riba dos Reis está o pobo, e inda máis no cimo a cultura dese pobo. E si trasdantonte fomos galegos, antonté valisoletanos, onte galegos e hoxe zamoranos, ¿que é o que teríamos que ter feito nós ó longo da historia? ¿Mudalla fala e a cultura cada vez que a raia cambiou de lugar?

Os Reis poideron cambia-las fronteiras; pero nós non precisamos pra nada das fronteiras. Chéganos coa nosa cultura, a nosa lingua, os nosos xogos, o noso xeito de ser, vaia a raia por alá ou por acá.

Casi douscentos anos resistindo o noso feixe de cultura. ¿Chegou o intre de suplantala?

Nestes derradeiros anos foron aparecendo pais de rapaces que xa non lles falan o galego ós fillos, como si eso fora un atraso de paletos, polo que toda a nosa cultura, douscentos anos a resistir, pode estar en perigo de desaparecer en dous días se non somos capaces de dignifica-lo galego, con ou sen axudas das institucións galegas.

Moitos son os que din que nós non falámo-lo galego. O señor García Osuna opina que falámo-lo bable-leonés, e hainos que dicen que falámo-lo «chapurriau», unha xaropa de castelán, galego e portugués. Pero ¿quen en toda Galicia pode dicir que fala millor ca nós?. Unha lingua viva está chea de variedades, de matices e de acentos. E canto mor sea esa variedade, máis rica será a lingua. As bocas dos nosos avós fóronse cheas de palabras propias destas serras, palabras como curriacho, cheiragateiras, calicheiro, tanxón, cacaragalo... e mil máis, palabras que eu non quero esquecer nin velas perder.

E se chegara o día en que xa naide falara así en Lubián ¿que falarían? ¿o castelán?

Non. Falarían o «castejano del poniente», como xa lles ven pasando ós veciños que quixeron esquece-la nosa fala natural.

Ides permitir que vos conte un conto, se é que non é xa un conto todo o que vos estou a falar.

Un rapaz de Lubián, despois de pasar todo un ano no estudio, esqueceuse do galego, e cando volveu falaba así:

«Hoy voy con las vacas para la Fuente Arbillá con el jenco de mi tío. Ya puedo tener cuidado con el bojo, no me vaya a escornar y me eche entre las gestas. Antes de que yo viniera, ya le quiso escornar al vicero cuando estaba entretenido en cortar una gaja de castañero para hacer una gaita.»

O rapaz, inda que «castejano del poniente», traballaba coma un galego. Coma un galego traballador, quero dicir.

Aquel verao facía máis calor que no inferno. Pero máis traballo pasaba inda o rapaz pra chamarlle «ajeda» á aixeda, «espajadera» á espalladeira, «chaveja» á chavella, «estatujo» ós estadullos,... Claro que os rapaces de hoxe xa non saben o que son esas cousas...

Un día de tantos estaba o rapaz apalleirando un carro de herba no Lombo do Muíño co seu pai, a súa nai e mailos irmaos. E sinalando pra un engazo que estaba deitado no terrón do prado, perguntou:

«Papá, ¿y esta cosa de madera con tantos dientes cómo se llama?»

«¿Qué cousa, fillo?» —respondeu o pai desde o alto do carro.

É o rapaz, pra sinalala millor, pisoulle nos dentes á cousa, e a cousa empinouse e veu darlle co mango un bon belortazo nos fociños. Nese mesmo intre voceou:

«¡Carallo no engazo!»

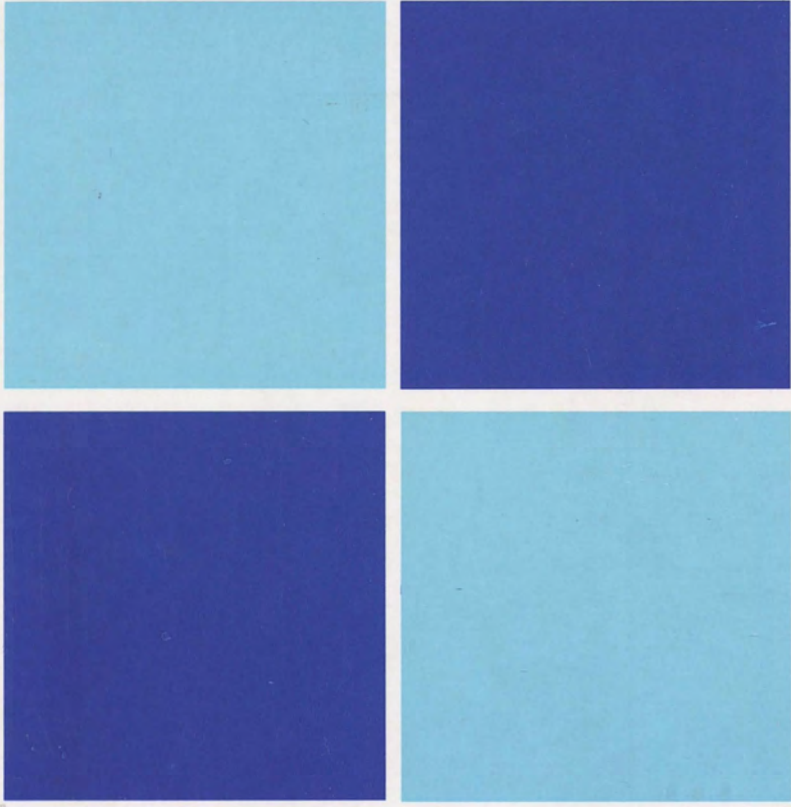
Así foi como este rapaz recuperou a facultade da lingua galega, unha vez que o mango remexeu os seus miolos, e deixou dunha vez o «castejano del poniente» pola lingua que primeiro saíra polos seus beizos cando inda deitaba no berce.

Hoxe xa é un home de pelo no peito. E fala o galego cos seus veciños e cos galegos, sexan da Vilavella ou de Bueu, que tanto lle ten, e o castelán cos españois e os estranxeiros que tamén o falan.

Pero cos «castejanos del poniente» fala o galego, ¡Faltaría máis!







CONSELLO DA CULTURA GALEGA