

**SCRITA** CONTEMPORÁNEA

N

ASOCIACIÓN DE ESCRITORES EN LINGUA GALEGA

ACTAS DAS **III** XORNADAS DE LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

# Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasma



Encaes minas acellia aceno Enó Ence a  
Modelno es muelna xplimo e lode v  
Pae e Ydugro de ma ca ddao Enue dlo  
v e n f e n d i o t r e n c h m m b u o n a V i d a d e  
t u t a d o s a c o n n i d a e v i o o r i g o s e n u e c o r a



Actas das **III** Xornadas de Literatura de Tradición Oral

**Mitoloxía da morte:  
agoiros, ánimas e pantasma**

Consello Directivo da AELG	Presidencia Cesáreo Sánchez Iglesias Vicepresidencia Antía Otero Secretaría Xeral Mercedes Queixas Zas Tesouraría Marta Dacosta Vogalía de Lugo Isidro Novo Vogalía de Pontevedra Elvira Riveiro Vogalía de Vigo Francisco Castro Vogalía da Coruña Francisco Souto Vogalía de Ourense Xerardo Méndez Vogalía de Relacións coa Lusofonía Carlos Quiroga Vogalía de Relacións Internacionais Xavier Queipo Vogalía de Literatura de Tradición Oral Antonio Reigosa
Coordinadores das III Xornadas de Literatura Oral	Isidro Novo Antonio Reigosa
Secretaría Económica e Técnica	Ana M. Carril Vázquez e Ernesto E. Calo
Gravación e Edición do DVD	Xosé Miguel Castro (Ollo de vidro - A. C. Alexandre Bóveda)
Tradución do español e revisión lingüística	Ernesto E. Calo
Deseño base da capa	Imago Mundi Deseño
Imprime	Gráficas Mera
Edita	Asociación de Escritores en Lingua Galega (AELG) <a href="http://www.aelg.org">www.aelg.org</a> / <a href="mailto:oficina@aelg.org">oficina@aelg.org</a>
D. L.	VG-1293-2005
ISSN	1989-7340
Imaxes	Primeira e derradeira 'O triunfo da Morte' de Bruegel Imaxes internas a cor Retallos de 'O triunfo da Morte' de Bruegel Imaxes internas en B/N tomadas das webs <a href="http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Danse_Macabre_(Holbein)">http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Danse_Macabre_(Holbein)</a> <a href="http://www.archive.org">http://www.archive.org</a> <a href="http://www.dodedans.com">http://www.dodedans.com</a>

© Dos respectivos autores/as

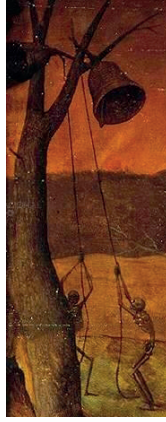
© Asociación de Escritores en Lingua Galega (AELG)

Actas das **III** Xornadas de Literatura de Tradición Oral

## Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasma







Este é xa o terceiro ano consecutivo no que presentamos estas Xornadas de Literatura de Tradición Oral que organiza a Asociación de Escritores en Lingua Galega, e que desde a Área de Cultura da Deputación decidimos apoiar desde un primeiro momento para que se desenvolvesen en Lugo.

Se o primeiro ano o protagonista das Xornadas, co permiso dos relatores de recoñecido prestixio, foi o demo, e o ano pasado foi o mito do lobo, este ano vai ser a nai de todo medo, e incluso moitas veces parella, aliada simbiótica ou escudeira do demo, A MORTE.

Tal e como se recolle nestas actas, segundo os relatores que se deron cita en Lugo, a morte é no noso país e na nosa tradición un elemento central, ao redor do que orbita toda unha histórica relación dual de respecto vida-morte. En Galiza, sobre todo na profundidade do noso rural, a morte aínda mantén esa presenza imponente e profunda nos idearios da xente.

Ademais, tivemos tamén a oportunidade de comparar a nosa cosmovisión sobre a idea da morte na nosa tradición co que ocorre noutras nacións do Estado, achegándonos á Morte na cultura popular catalá da man de Joan Soler.

Desexamos profundamente desde a Área de Cultura da Deputación que estas xornadas teñan servido para que todos os/as que participen dalgún ou doutro xeito nelas, ben como relatores/as ou oíntes, puideran reflexionar sobre o ideario que os galegos mantemos sobre a morte, recollido na nosa literatura oral, e así afondar nas cuestións particulares cómo esta idea propia da morte nos afirma na identidade como galegos e galegas.

Sen máis, remato agradecendo profundamente a organización destas III Xornadas de Literatura de Tradición Oral á Asociación de Escritores en Lingua Galega, e máis concretamente aos coordinadores destas, Isidro Novo e Antonio Reigosa, por darnos a oportunidade de reparar novamente neste aspecto particular do noso acervo a través da análise da morte na nosa cultura.

Xosé Antón Bao Abelleira  
*Vicepresidente primeiro da Deputación Provincial de Lugo*







Iniciamos estas III Xornadas co noso agradecemento á Vicepresidencia Primeira da Deputación Provincial de Lugo, na persoa de Antón Bao, e aos coordinadores Antonio Reigosa e mais Isidro Novo.

Quizais o verso de Cesare Pavese «*E virá a morte e terá os teus ollos*» nos dá idea de que a imaxe da morte pode ser tamén a imaxe da beleza: os ollos do amor que nos dan morte con dourado puñal.

Mais a morte e a súa mitoloxía que vimos reflexionar nestas xornadas veñen dos camiños da tradición oral, do humus anónimo que fai crecer as máis vizosas plantas dunha cultura.

Toda cultura se define e singulariza até a máis fonda cerna do seu ser no territorio das súas crenzas, no seu xeito de se situar ante a morte, de interpretar con símbolos e imaxinarios o antes e o despois do morrer, de dar solución ao acontecer, cando xa somos parte do alén e, dalgún xeito, nos negamos a non ser, a só sermos materia baleira, po na terra inerte.

Non falamos da morte e as representacións do poder que nela se mostra obscenamente torpe, falamos de como a cultura que a sensíbel man, que o delicado pensar das clases máis populares elabora, e así transmite ao longo de séculos, de milenios, interpretacións máis aló do seu ser efémero, da súa temporalidade. Falamos de cultura cando falamos de cómo á morte se aproxima o noso pobo, de como se sitúa a carón dela e a entende, de cómo, con ferramentas culturais, estamos a interpretala e así enxendrar de novo cultura.

Non somos os únicos, certo, que damos respostas culturais á morte e ao seu arredor, respostas universais e ao mesmo tempo concretas e diferenciadas para esta terra e para cada tempo de noso. E cando un viaxeiro polas culturas do mundo coma min chega a outros pobos, sitúa a propia cultura como referente para comprender as alleas.

Síntome tan próximo ao poeta xaponés Fusen:

*Hoxe, pois, é o día  
No que o boneco de neve que se derrete  
É un home.*

Culturas como as árabes que até a chegada das radios facían toda a vida pública nos cafés, levados das voces máxicas dos narradores orais.

Cómo entender a morte ollando os cemiterios do mundo senón comprendendo e coñecendo previamente os propios, os da propia cultura e o seu devir actual. Os cemiterios musulmáns, verdadeiramente anónimos, con catro montonciños de coios dinnos que é un enterramento. Ou un cemiterio coma o do Cairo, de dous millóns de habitantes, que fan vida normal habitando dentro das tumbas, ao tempo que as coidan e gardan. Unha cidade de vivos e mortos noutra cidade de 22 millóns de habitantes.

Mais a que máis me ten conmovido é a cultura da morte do pobo vietnamita, polo que ten de próximo no imaxinario. Os vietnamitas teñen a crenza de que existe vida despois da morte e son as almas dos mortos as que protexen aos seus descendentes desde o alén. Segundo as crenzas vietnamitas, unha alma sen descendencia vagará eternamente. Así, no *Festival do Día das Almas Errantes*, que é a festa máis grande da segunda parte do ano en Vietnam, acostúmase a facer ofrendas de comida e presentes nas casas e pagodes das almas errantes que ficaron nun tránsito inacabábel, infinito. Todos os mortos esquecidos, ese día son celebrados.

Paréceme dunha inmensa humanidade que unha das maiores festas dunha sociedade sexa a de lembrar aqueles que non teñen quen os lembre, almas que doutra maneira estarían sumidas no eterno desamparo.

Con esta tenrura, con esta humanidade, o noso pobo construíu o seu convivio coa morte e o seu arredor de agoiros, ánimas e fantasmas.

Cesáreo Sánchez Iglesias  
*Presidente da Asociación de Escritores en Lingua Galega*





## Limiar

*Vén a morte e non sabemos de que sorte*, sentenza o noso refraneiro para informarnos de que, sabendo como sabemos que nacemos para morrer, sen embargo ignoramos como vai ser. É por iso polo que o antes, o despois e o mesmo intre da agonía se converten no epicentro das preocupacións de todas as culturas e relixións, o eixe sobre o que pivota a humana existencia. Desta incerteza nacen os nosos medos e tira vantaxe a Morte para gobernar tiranicamente as nosas vidas.

A Morte ten mil nomes e mil cualificativos, ás veces contraditorios: mala, negra, boa, fea, aviso, agoiro, señora, parca, pálida... A Morte disfrazase en milleiros de figuras para advertirnos da súa existencia e para que vexamos os estragos que causa; é omnipotente e temida pero xusta. A Morte é a deusa (ou o deus) que administra o noso destino, a que -se atendemos aos contos tradicionais- nos pode acompañar na vida exercendo de padriño ou madriña, axudándonos ou revelándonos os sinais precisos para prepararnos para cando decida darnos o pasaporte forzoso para a viaxe que conduce ao Outro Mundo. Unha viaxe, así o quere a nosa cultura tradicional, de ida e volta, con retorno, aínda que xa nada será igual a como era antes de recibir a súa sinistra visita. A Morte que avisa tamén pode ser compasiva pero sempre é inexorábel; ninguén a pode enganar.

Un antigo apólogo que ten a orixe na cultura hindú, con versións persas, semíticas, árabes e hebraicas, circula polo mundo como lección moral que sintetiza dunha maneira efectiva a inexorabilidade da Morte. O texto máis antigo coñecido, procedente do Tratado Sukka 53<sup>a</sup> do *Talmud de Babilonia* (século VI), di así:

*O rei Salomón tiña dous escribas kusitas: Elicoreph e Achiihah, fillos de Shisha. Un día Salomón observou que o Anxo da Morte estaba triste. E Salomón preguntoulle: «Por que estás triste?» E el respondeu: «Porque me foi encargado que leve canda min os dous kusitas que te serven». Salomón ordenou aos demos que conducisen os dous escribas polos campos camiño da cidade de Luz, onde ninguén morre, pero a morte sorprendeunos antes de entrar nas portas da cidade.*

*Ao día seguinte Salomón viu que o Anxo da Morte estaba ledo, e preguntoulle: «Por que estás tan alegre?» E el respondeu: «Porque mandaches os teus dous escribas ao lugar exacto onde debía recollelos.»*

Nestas III Xornadas de Literatura de Tradición Oral, organizadas pola sección correspondente da Asociación de Escritores en Lingua Galega, co patrocinio da Área de Cultura da Deputación de Lugo, decidimos enfrontarnos á Morte baixo o título *Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasmas*. Convocamos especialistas que desde a antropoloxía, a lingüística ou a investigación da literatura de tradición oral e da mitoloxía popular, achegasen os seus diferentes e complementarios puntos de vista sobre un tema tan basto e, ao tempo, atractivo. E, como axiña comprobará quen lea os interesantísimos textos resultantes tanto dos relatorios como das mesas programadas, as conferencias e debates resultaron dun nivel extraordinario.

**Marcial Gondar Portasany** ilustrounos sobre as narrativas e estratexias arredor da morte, confrontando as diferentes maneiras en que as sociedades tradicionais, coma a galega rural e mariñeira, e a urbana actual conducen o transo definitivo. Falounos dos protocolos ditados pola tradición para xestionar a angustia, fórmulas solidarias, patrimonio do grupo, da colectividade, e dos que usan as nosas sociedades modernas nun intento inútil por agachar o paso da Morte desde a privacidade e a soidade.

**Joan Soler i Amigó** informounos sobre parecidos e singularidades sobre o tema na Cataluña tradicional e na actual, comentando representacións teatrais de tanto interese coma *La Dansa de la Mort*, que se desenvolve cada ano desde moi antigo na vila de Verges.

**Camión Noia Campos** iluminounos sobre a Morte presente en moitos contos tradicionais de noso e da tradición oral universal. A través de numerosos exemplos amosounos como a personificación dun ser abstracto como a Morte tivo e segue a ter un afán moralizante e de gran efecto didáctico.

**Xoán Ramiro Cuba** conduciunos polo esvaradío e amplo, inmenso mundo imaxinario das ánimas e dos aparecidos na tradición galega, esas que se nos poden presentar calquera noite en calquera lugar, sen previo aviso, individualmente ou en grupo -en Compañía-, sempre para negociar connosco algunha contraprestación.

As dúas mesas redondas permitiron dar resposta a moitas interrogantes do numeroso público que asistiu a estas xornadas e que tamén achegou información de grande interese para seguir aprofundando no coñecemento desta divindade que se arroga o papel de intermediaria inexorable, irrecusable, entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Quédanos agradecer aos relatores e ás persoas que asistiron ás xornadas a oportunidade que nos brindaron para aprender con eles, aos compañeiros da oficina, aos membros do Consello Directivo e aos Socios/as da Asociación de Escritores en Lingua Galega que participaron nesta actividade o alento e traballo desenvolto, e aos responsábeis da Área de Cultura, Vicepresidencia primeira da Deputación Provincial de Lugo, o imprescindible apoio prestado. A todos eles, polo seu traballo e estímulo, grazas.

Isidro Novo e Antonio Reigosa  
*Coordinadores das III Xornadas de Literatura Oral*





## Programa

III Xornadas de Literatura de Tradición Oral  
“Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasmas”  
Lugo, 5 e 6 de novembro de 2010

**As narrativas sobre a morte na cultura tradicional galega:  
estratexias de posta en valor** (conferencia)

Marcial Gondar Portasany

**Da morte á Morte na cultura popular catalá** (conferencia)

Joan Soler i Amigó

**A morte pre-vista** (mesa redonda)

Marcial Gondar Portasany e Joan Soler i Amigó

**Moderador:**

Antonio Reigosa

**Representacións da morte na narrativa oral** (conferencia)

Camiño Noia

**Ánimas, aparecidos e mortos en compañía na tradición galega** (conferencia)

Xoán Ramiro Cuba

**Mortos de ida e volta** (mesa redonda)

Camiño Noia e Xoán Ramiro Cuba

**Moderador:**

Isidro Novo





## As narrativas sobre a Morte na cultura tradicional.

### Semántica e Pragmática da *Ars moriendi* galega

Marcial Gondar Portasany

#### *A modo de marco*

Nesta reflexión, quería comezar por sinalar un feito: desde pequenos na escola, despois no instituto e, mesmo, cando se chega á universidade, cando estudamos a materia de Lingua, estudamos unicamente gramática (sintaxe, ortografía, fonética, etcétera). Gustaría que recordáramos que a Lingua non só é gramática senón que ademais é semántica e tamén pragmática. Este déficit na nosa formación fai que, cando escoitamos unha narración, tendamos a quedarnos coa parte externa do relato e non saibamos decatarnos do seu sentido profundo (a súa semántica) nin, menos, da función política (a pragmática) que todo relato leva no seu fondo.

Un exemplo tirado do cantigueiro pode valernos para explicitar o que estou a dicir. Hai unha estrofa que todo galego coñece e que soa así:

*Ollos verdes son traidores,  
azuis son mentireiros,  
e os verdes e acastañados  
son firmes e verdadeiros.*

Se eu preguntara *Que é isto?*, diríase-me, con razón, que é un cantar. E se eu continuara a preguntar *Para que se canta?*, coa mesma razón, poderíase-me responder que *Para divertirse, para pasalo ben*, froito dese certo nivel de alcohol en sangue despois do que xa ven ‘Asturias, patria querida’.

Imos agora ollar esa mesma estrofa pero non xa cos ollos inocentes do esmorgante senón coa sospeita e o coidado de quen non quere comungar con rodas de muíño. Cómpre, en



primeiro lugar, non esquecer que a literatura popular, a diferenza da maioría da culta, non se esgota na estética e na estilística, senón que acostuma ser sempre literatura de combate, isto é, arma de arrebolar que nos serve para atacar ou defendernos, nunha palabra, para andar pola vida. Non é, pois, posíbel analizar a literatura popular sen ter en conta a súa conexión coa realidade, o seu contexto de uso.

Na procura dese contexto, imos preguntarnos: cal é a cor de ollos dominante na poboación galega? Os datos sobre pigmentación de ollos na Galiza sinalan que case que dous terzos dos galegos e galegas teñen os ollos escuros mentres que as cores claras non chegan a afectar nin sequera ao trinta por cento da poboación.

Gardando este dato biolóxico na memoria, imos confrontarnos agora cun problema de teoría económica. As relacións entre mozos e mozas desde o punto de vista do atractivo físico, os moceos, están sometidas ás leis do mercado e, nomeadamente, á máis importante de todas elas, á lei da oferta e da demanda. Quérese dicir, acontece aos moceos o que aos pementos de Padrón: cando, ao final da primavera, chegan os primeiros, a produción aínda é escasa e o degoro de probalos grande. Que vai pasar? A resposta é fácil: pouca oferta, moita demanda, os prezos dispáranse. Se, en troques, nos atopamos ao final do verán, cando a produción é moita e xa imos indo fartos de pementos, a situación é a contraria: moita oferta, pouca demanda, os prezos caen polo chan. Aplicando a mesma forma de razoamento a este particular mercado que son as relacións de moceo, sempre e cando o resto das características da persoa, naturalmente, sexan máis ou menos homoxéneas, quen xogará con vantaxe? Obviamente, o posuidor ou posuidora do ben escaso, neste caso, os ollos claros. Se o experimento o tivéssemos feito nun país nórdico, onde o claro é o dominante, a situación sería exactamente a contraria, basta pensar no engado que para unha nórdica ten o amante latino, moreno e de ollos negros.

Como pode verse, se se me permite unha certa esaxeración, a situación atenta ao principal dos dereitos humanos: o de non ser tido en menos fronte a outro ser humano por razóns de bioloxía pero, non por iso, a lei de ferro da competencia deixa de se cumprir: unha pequena parte xoga con vantaxe fronte a grande masa da poboación que resulta discriminada.

Como se defende a maioría agraviada? Pois..., cun cantar que proclama unhas mensaxes moi claras e pertinentes ao caso: ollos verdes?, preciosos pero... traidores; azuis?, fantásticos, maravillosos, pero... mentireiros. Se o que se quere non é algo inconstante e enganoso como a fermosura senón permanente e seguro entón a opción é clara: negros e acastañados, que son firmes e verdadeiros.

Verdade que parece que esta lectura non pasa de ser unha broma sen capacidade ningunha para convencer a ninguén? Se non queremos valorar á lixeira a situación, debemos reparar en dúas cousas. A primeira é que ninguén dos que cantan a copla ou de quen a escoitan teñen a máis mínima conciencia de que se lles estea a tratar de convencer de nada. A sensación que todos teñen é a de que estamos, simplemente, a divertirnos e a pasalo ben e, claro, ninguén se defende, nin sequera se pon en garda, fronte a algo ou alguén do que non temos sospeita ningunha de que nos estea a atacar. A segunda é que a copla non fai ningún tipo de argumentación, ningún tipo de razoamento co que se pretenda xustificar as sentenzas que se emiten. Como se ve, estamos diante de afirmacións sen proba ningunha; pouca cousa, a primeira vista, para convencer a ninguén. E digo, con plena conciencia, a primeira





vista, porque baixo esta aparencia tan feble está presente unha das grandes vías que pode adoptar a comunicación persuasiva. Clarear no posíbel cómo opera este instrumento vai ser o meu obxectivo nuclear no que segue.

Mostrado o ámbito no que vou moverme, o que pretendo facer no texto que segue é sacar á superficie a semántica e a pragmática, o sentido profundo e o uso político das narrativas con que, até hai ben poucos anos, a cultura tradicional galega elaboraba a súa particular *ars moriendi* con que xestionaba a angustia que a morte produce. Séxame permitido anticipar a quen lea que, neste texto, uso a expresión *narrativa* para referirme a toda mensaxe semantizada sexa esta elaborada con palabras, con xestos ou, mesmo, con silencios.

### ***Tradición ou modernidade? Perspectivas enfrontadas***

Antes de entrar en materia, vou tentar contextualizar esta resposta á morte dentro das dinámicas socioculturais polas que está a pasar o noso país. Se eu quixera resumir nunha palabra a historia de Galiza nos últimos cincuenta anos, quizais non atopara outra palabra mellor que *cambio*. Pero trátase dun cambio especial. A historia dos pobos nunca estivo parada, con máis ou menos rapidez as cousas sempre ían mudando pero tratábase de cambios que terminaban por ser asumidos desde dentro; o cambio do que hoxe estou a falar non é endógeno senón exógeno. Pouco a pouco foi entrando un mundo de fóra que, en vez de ser integrado polas estruturas propias, foi acabando con elas e configurando un territorio físico e mental que nada ten que ver cos modelos anteriores. A posición hoxe maioritaria a respecto deste cambio pasa por presentar o mundo campesiño tradicional como o lugar do inmobilismo e o atraso fronte ao dinamismo e o progreso que caracterizan á modernidade e do que, por sabido, o exemplo paradigmático é o mundo da cidade e os seus estilos de vida. Se temos en conta que unha boa parte dos políticos comparten esta forma de ver o problema, non é de estrañar que moitas das políticas públicas neste sector estean orientadas a “modernizar” o mundo rural e cando, polas razóns que sexa, isto non se leva a cabo, a permitir o despoboamento e a conseguinte creación dun banco de terras en “mans mortas” para futuras especulacións urbanísticas ou de calquera outro tipo.

Vou determe un chisco nas consecuencias que para as xentes do rural ten este proceso acelerado de pretendida “modernización” do mundo do agro que no último medio século están a padecer.

A partir do comezo dos anos sesenta, as parroquias galegas do rural vense afectadas por un acelerado proceso de cambio inducido pola penetración da economía liberal e polos estilos de vida que os emigrantes primeiro, nas súas cada vez máis frecuentes visitas á aldea, fan chegar (estamos no período de inflexión da emigración americana á emigración europea), e nun segundo momento, pola paulatina influencia dos medios de comunicación (radio e televisión especialmente).

As estratexias que antes permitían gobernar as relacións entre xeracións (dinámica familiar, veciñal, simbólica, etcétera) véñense abaixo, de xeito que se está a producir unha forte sensación de anomía social. O vello que, para asegurarse os coidados ao final da



súa vida, xogaba co engado que representaba ofrecerlle a un fillo (ás veces, valéndose do segredo, a máis de un) quedar na casa coa promesa de melloralo, da noite para a mañá descubre que isto xa non é percibido polo elixido como un premio senón como unha condena que lle impide “facer as Américas”. Nesta mesma liña de descomposición do tecido social e psicolóxico, dous indicadores son abondo expresivos do que acontece co conxunto: a evolución da taxa de suicidios e o consumo de psicofármacos.

Até finais dos anos cincuenta, o rural galego mantiña as taxas de suicidios máis baixas do Estado español (as taxas máis altas estaban en Andalucía, concretamente en Córdoba); ao comezar os 60, a taxa comeza a dispararse de xeito que hoxe estamos a ocupar os postos máis elevados do *ranking* (o rural lugués, de feito, ocupa o primeiro lugar). Se atendemos á desagregación por cohortes de idade, poderemos observar tres picos nesa tendencia á alza: o grupo dos 65 a 75 anos, o grupo de 25 a 35 e, un pouco máis abaixo pero cunha forte tendencia á aceleración, o grupo de 10 a 15. Como vemos, o grupo dos *vellos* que, nun período moi curto de tempo, experimentan que o sistema de valores no que foron socializados e que eles utilizaron para relacionarse cos seus antepasados xa non vale para relacionarse cos seus fillos e veciños; o grupo dos *mozos* condenados a ter que vivir nun mundo que tampouco se corresponde co que os seus pais lle transmitiron (non se esqueza que a socialización informal é a máis importante á hora de configurar o estilo de vida dunha persoa, e esta ten lugar fundamentalmente nos primeirísimos anos); e o colectivo *infanto-xuvenil* que, nunha idade na que deberían primar as actitudes da aprendizaxe informal propias da relación adulto-veno, son conscientes de que no mundo da modernidade (informática, medios de comunicación, hábitos, etcétera) eles son os que “controlan” mentres que os adultos, que por rol deberían adoptar unha actitude formativa, están a velas vir. Non é difícil imaxinar as consecuencias psicolóxicas deste cúmulo de desfases. A situación descrita ten moitos puntos de coincidencia co que está a acontecer tamén no mundo urbano pero cunha diferenza fundamental: a cultura tradicional da aldea empeza a ser percibida polos seus propios moradores como *estigma*. O vello estereotipo do aldeán atrasado e pailán ven sumarse a este cúmulo de descompensacións conformando un síndrome verdadeiramente explosivo.

No que aos psicofármacos se refire, estamos diante da consecuencia de todo o dito. Por máis que a noticia ocupa poucas veces as páxinas dos xornais, no mundo da sanidade galega é perfectamente coñecido que o consumo de psicofármacos no rural é notablemente máis alto que no mundo urbano por máis que nas unidades de atención primaria do rural practicamente non se conta con equipos de psiquiatría. A pesar da carencia de especialistas, o médico de familia rapidamente se decata de que unha non pequena parte das demandas da terceira idade non son outra cousa que somatizacións que teñen detrás os desequilibrios psicosociais a que antes se fixo referencia. Até que se descobre o xogo, o gasto en medicamentos para falsas doenzas non só fan po o fígado do doente senón que, ao tempo, desequilibran as contas do Servizo Galego de Saúde. No caso da xente moza e da xuventude non adoita darse o fenómeno de somatización como no dos vellos, pero si as depresións e o consumo de psicofármacos.



### *Calquera tempo pasado foi... peor?*

Cando se chama a atención sobre as consecuencias traumáticas (as que comentei e moitas outras) que trae consigo este proceso “modernizador” das nosas parroquias do rural, é bastante probábel que nos respondan coa consabida frase de: «É o prezo que hai que pagar polo progreso». Vou determe un chisco nesta resposta porque ten de fondo un prexuízo do que é preciso tomar conciencia se queremos saír desa espiral deshumanizante e mistificadora que quere vendernos como “Progreso” (un valor que ten que ver coa mellora da calidade de vida das persoas) o que na realidade é simple “modernización” (unha técnica de *marketing* que aspira a convencernos de que nos son indispensábeis cousas que para nada precisamos).

O prexuízo que se esconde na opción dos que defenden a necesidade de modernización *radical e a calquera prezo* das sociedades campesiñas tradicionais puidera formularse así: calquera forma cultural que ten que ver co pasado e coa tradición, polo simple feito de ser “pasado”, é obsoleta e caduca e, pola contra, todo aquilo que pertence ao presente máis recente (e máis se pode considerarse como unha anticipación do futuro que nos agarda), polo simple feito de ser moderno, é xa bo e desexábel. Fronte a esta posición tan pouco matizada e maniquea, onde o único cambio que cabe pasa por destruír e desautorizar totalmente a tradición ao tempo que se magnifica e impón acriticamente todo o que se considera moderno, a tese que vou defender aposta por unha visión da modernidade e do tradicional non en clave de branco ou negro senón na dos matices e as precisións. Nunca ao longo da historia houbo sociedade ningunha absolutamente perfecta nin tampouco ningunha que non tivera algo de bo. Mais se o bo e o malo están en todas partes e, por sabido, en todos o momentos históricos, o lóxico debiera ser aspirar a un futuro onde se intenten eliminar os elementos negativos, pertencan estes ao pasado ou ao presente, e onde, pola contra, tentemos integrar os acertos sen pedirlles carné de identidade temporal.

Por que algo tan obvio non se fai e seguimos estigmatizando o pasado? Pídolle ao lector ou lectora que bote unha ollada ao que acontece no seu propio contorno. Son moitas as persoas que, baixo a desculpa de que está obsoleta, planean cambiar de lavadora (ou calquera outro electrodoméstico) porque no mercado acaba de aparecer outro modelo moito máis moderno e sofisticado. Algunhas veces teño preguntado a quen anda nestas lideiras cantos programas ten a súa vella lavadora e, deses, cantos realmente usa. Son poucas as persoas ás que non lles sobran programas no seu vello aparello e, sen embargo, séntense frustradas se non poden acceder ao novo modelo para así poder gozar duns programas de lavado que nunca van utilizar. A quen interesa promover tal conduta irracional? É obvio que aos fabricantes de lavadoras, que conseguen abrir un novo nicho de venda nun mercado xa saturado. Como o lograron? Convencéndonos de que, por ben que funcione e satisfaga as nosas necesidades, unha cousa vella nunca poderá competir cunha nova. O vendedor foi quen de convencernos de que *ser moderno equivale a ser mellor*. Fronte á cosmovisión das sociedades tradicionais onde antigüidade era sinónimo de prestixio vaise xerando outra forma de ver a realidade no que as “novidades” e o “estar á última” son o paradigma do valioso e do desexábel, ou, como moitas veces tamén se di, do “progreso”.



Quen aspire a ter unha conduta racional e a non deixarse seducir por cantos de serea debera someter a análise esa cosmovisión que hoxe todo o invade e que identifica modernidade con progreso. Como banco de probas para levar a diante esta tarefa vou comparar as formas que teñen de enfrontarse ao mesmo problema a sociedade tradicional galega, coa mentalidade dos vellos tempos, e o mundo da modernidade urbana dos nosos días, para poder decidir despois cal das dúas estratexias nos parece máis acaída e valiosa. O problema común do que me servirei para comparar a eficacia das respectivas respostas vai ser a forma que cada unha delas ten de enfrontarse á angustia que a morte produce. Non coñecemos ningunha sociedade no mundo na que o feito da morte non produza ansiedade e desacougo, o que si varía nas diversas culturas que conforman a humanidade é a maneira que cada unha delas ten de xestionar esta angustia e, en consecuencia, a calidade dos efectos terapéuticos que consegue.

### *De aspirinas, avestruces e outras modernidades*

Comezarei pola resposta urbana. Un dos trazos característicos da cultura moderna urbana occidental é a ocultación de todo aquilo que ten relación coa morte. Hoxe en día, cada vez máis, a morte é considerada como un suceso privado, de sorte que logo dun brevísimo período de dó, espérase que a persoa afectada se comporte do mesmo xeito que calquera outra que non tivera que pasar por ese transo. O velorio na casa do defunto practicamente desapareceu, primeiro impedido por aquel “*no se recibe duelo*” que comezou a circular nas necrolóxicas e nas notas radiofónicas, e hoxe con esa expulsión do morto cara aos tanatorios. E falando de expulsións, a primeira de todas elas, cronoloxicamente falando, foi a que se fixo cos cemiterios, que pasaron de estar dentro da igrexa e despois no adro da mesma, a situarse (baixo pretendidas razóns de asepsia) no exterior de pobos e vilas. Se se ten en conta que no adro se celebraban tamén as festas e que o interior da igrexa era o lugar de vodas, bautizos e demais actos festivos, vemos que os mortos pasan de estar presentes en todas as actividades (tristes ou alegres) da comunidade a seren eliminados da mesma, incluso fisicamente, e mellor poder borrar así a súa presenza simbólica. Non rematan aí as cousas. O vestido de loito, por exemplo, xa hai tempo que se mira como un anacronismo que non ten razón de ser; os choros son considerados como un sinal de debilidade máis que como necesidade psicolóxica, e aqueles *prantos* nos que participaban non só os familiares senón as choronas profesionais –as *carpideiras*– hai xa tempo que só figuran nos tratados de etnografía.

Todo isto provoca que os afectados pola morte dun achegado non conten con axuda nin guieiro na crise de soidade que necesariamente van sufrir. En resumo, avanzamos cara a unha sociedade na que os seus membros terán que camiñar sen preparación, non só para soportar a súa propia morte senón, sobre todo, a dos que están ao ser arredor.

Cales, pois, as estratexias coas que o mundo moderno, con esa súa pretendida superioridade, fai fronte ao desacougo que a morte produce? Á vista do dito, penso que podemos utilizar dúas metáforas para visualizar o modo que ten a modernidade de enfrontarse á angustia da morte: a aspirina e a avestruz. A aspirina, como é sabido, é un analxésico, no



mellor dos casos quítanos os síntomas do padecer, pero se o mal está dentro alí segue por máis que nós non o percibamos. Das avestruces cóntase que cando se senten collidas polo seu perseguidor, meten a cabeza na area como se pensaran que por non ver o perigo este xa desapareceu. O mundo moderno fronte á morte compórtase dun xeito semellante, trata de facer desaparecer da súa vista todo o que pode recordarlle a morte como se tivese a oculta esperanza de que ao non ver os problemas estes xa desapareceran.

Chama a atención que nesta operación de *damnatio mortis memoriae* nin sequera as palabras se libraron. Fronte ao que acontecía nas sociedades campesiñas, no mundo urbano falar da morte converteuse nun tema ineducado e de mal gusto. Así como a sociedade vitoriana estaba sobredeterminada polo tabú do sexo, a sociedade moderna, máis ou menos liberada en clave sexual, substitúe aquel vello tabú por outro: o tabú da morte. O problema radica en que, como xa sinalaba Freud, os fantasmas, se pretendemos botalos pola porta, éntannos pola fiestra. Escapar dos problemas nunca foi unha forma efectiva de xestionalos.

Por moito que se busque, non ten o mundo urbano moderno outra estratexia fronte ao desequilibrio que a morte produce que agachar e non querer ver. Salvo que queiramos entender como tal esa proposta de futura eternidade que determinadas empresas reservan para clientes millonarios: a crionización. A oferta, a máis de cara, é simple; trátase de manter conxelado o cadáver até que a ciencia consiga dar cunha solución para o seu mal. Nese momento, só se trata de desconxelalo e mudarlle a peza como se dun auto avariado se tratara. Unha sociedade que chega a acreditar en tales simplezas non parece falar moi ben do seu estado mental como colectivo.

Se despois de contemplar esta panorámica tratamos de ver como se afrontaba ao problema unha sociedade tradicional como a de Galiza antes de que a modernización comezara a facer estragos na súa cosmovisión, teremos ocasión de contemplar un enfoque da situación que está nas antípodas da que acabamos de ver. Ao nos confrontar ao tratamento que unha sociedade tradicional como a nosa facía da morte, eu pediría ao lector que o faga non desde a perspectiva da curiosidade descomprometida de quen contempla como reliquia do pasado algo que foi, pero que por mor do progreso ficou obsoleto e vougo de senso para nós, senón aberto á posibilidade de atoparse con respostas que poden pór seriamente en cuestión moitas das nosas formulacións actuais. O motivo que teño para pedir este voto de confianza cara ao pasado radica en que, como penso ter ocasión de mostrar, moitas das solucións tradicionais que o urbano co seu desprezo está contribuíndo a desprestixiar, e con iso a facelas desaparecer, teñen unha capacidade de xerar saúde e benestar social que para si quixeran as alternativas urbanas correspondentes. Imos velo cun certo vagar no caso da cultura tradicional da morte.

### *O pasado como guía: a morte nas parroquias galegas do rural*

Cando os sinos da parroquia, co toque especial da ocasión, anuncian que un veciño vén de morrer, toda unha serie de canles de información se poñen en acción de xeito que ao pouco tempo case non quedará na parroquia quen non saiba de quen se trata. Apenas



coñecida a morte, os veciños do lugar, da parroquia e mesmo os coñecidos e por suposto os parentes do exterior, comezan a se poñeren en movemento de modo que a casa do defunto non vai estar soa en ningún momento; os afectados pola perda estarán sempre rodeados de veciños, parentes e coñecidos.

Ese grupo de veciños que alí se vai reunindo e renovando para o velorio até o cadáver marchar ao cemiterio –os máis achegados aínda van pasar pola casa unha vez máis á volta para despedirse e, nos vellos tempos (como indican as reprimendas dos visitantes episcopais), celebrar o banquete fúnebre– cumpren unha función semellante á dos anticorpos ao se concentrar na zona magoada do organismo.

Deixamos coñecidos, parentes e veciños correndo para a casa do defunto. Imos agora analizar os comportamentos fundamentais a través dos que o velorio contribúe á normalización das tensións xeradas nos individuos máis directamente afectados, como en xeral do grupo que vive a experiencia. Son estes: a *entrada*, a *leria*, os *xogos e bromas*, o *pranto* e, nos máis vellos tempos, os *banquetes fúnebres*.

### 1. A Entrada

Antes de pasar a tratar os temas de conversa cos que os asistentes “pasan o tempo”, imos analizar a entrada na casa do defunto de todo este grupo de veciños e coñecidos:

*«Cando morreu o señor X. a casa encheuse de veciños que foron axudar á familia a ver o que había que facer... Quen gobernaba a casa eran os de fóra, pois non era de bo ver que os da cas botaran unha man; eles solo tiñan que chorar. Pola noite chegou xente de... e de..., que eran coñecidos de X.»*

Como vemos estamos diante dunha penetración masiva da colectividade no ámbito da casa. Quen teña un mínimo coñecemento da vida nas aldeas coñece o celo con que se mantén a *privacy* do espazo familiar; manter a intimidade pertence á esencia da dialéctica casa-veciñanza. É probábel que as visitas cheguen a penetrar até a cociña, estancia normalmente situada a carón da porta, pero dificilmente traspasarán eses límites; a casa é territorio privadísimo dos seus membros.

Cando chega unha morte, en troques, a intimidade da casa desaparece totalmente, os membros vense baleirados dos seus roles ordinarios que, como vimos, son asumidos polos veciños. Esta ruptura do comportamento cotián é algo que non se vive sen certo traumatismo:

*«Neses momentos hai moita xente que solo ven cheirar, o que lle interesa é saber o que hai na casa.»*

Certamente, sería difícil de entender que se aceptase como natural unha praxe que nega o valor que tal vez con máis dedicación, mesmo ritual, tenta manter a cultura tradicional: a intimidade familiar; pero de ningunha maneira se debe deducir de aquí que sexa un xeito de actuar sen sentido, máis ben todo o contrario. No momento en que, a raíz da morte dun



dos seus membros, a familia ten que soportar unha sobretaxa de tensión, o grupo social a que esta pertence (veciños, coñecidos, parentes, etcétera) penetra dentro e dilúe a súa identidade expresada no cumprimento dos roles cotiás. A familia, non só simbolicamente senón tamén dalgún xeito a nivel real, deixa de ser e disólvese no grupo. O tecido social como conxunto tenta descargar a dor da súa célula danada.

Lembrárase esa actitude receosa que vimos liñas atrás verbalizada a respecto de como se vivía esa penetración da colectividade na intimidade familiar. Se sabemos profundar con certo detalle no sentido deste receo decatáremos do potencial integrador que posúe ese sentimento de desagrado:

*«A min esto de que entre tanta xente na casa é algo que non vexo ben. Hasta non podes estar tranquilo, estás de seguido con aquela cousa, que estarán facendo?, onde estarán?, andarán remexendo algo?...»*

Difícilmente poderíamos destacar de forma máis expresiva o feito da división da atención por parte das persoas afectadas: a dor propia do momento que antes o embargaba todo redúcese por así dicilo á metade porque, ao tempo, tes tamén que atender ao que a xente que tes na casa pode estar a facer. Repárese na frase «*Hasta non podes estar tranquilo*»: o que se nos está a dicir é que esa penetración do colectivo no familiar está continuamente *distraendo* os afectados da vivencia da súa tristura. Como se o cen por cen da angustia fora reducida até a metade por ter que dedicar a outra parte da atención a controlar as condutas dos foráneos que andan pola casa. Lembro unha vella que, falando deste tema, o expresaba con plasticidade suma: «*Tes que estar cun ollo naquelo que che pasa [a angustia e a pena que nese momento te domina] e con outro mirando que estarán a facer.*» Como pode verse, sen necesidade de que ninguén diga nin sequera unha palabra, con só entrar na casa do doente estamos contribuindo a relaxar a tensión do momento.

## 2. A leria

Cando a xente vai a un velorio, o obxectivo perseguido polos asistentes a nivel consciente é “acompañar a familia do finado” e para iso “axudarlles a pasar o tempo”. O medio fundamental que para iso se emprega é “falar” ou, máis exactamente, *leriar* ou *latricar*, que é ese falar pousado, propio de cando non se ten un problema concreto que solucionar fóra de matar o tempo de xeito que as palabras se converten nun fin en si mesmas.

Imos ver algunhas verbalizacións dos propios interesados:

*«No velorio estase toda a noite, os homes estamos abaixo na cociña e falamos de todo. As mulleres tamén falan de todo onde está o morto. Nos primeiros momentos sempre se comeza a falar do defunto, como foi ou como non foi. Non sei como é pero cando se fala deso alí están os agoiros de sempre que parece que non teñen máis memoria que para acordarse de todos os males da parroquia..., que si Fulano tiña o mesmo e morreu..., que si o de máis alá; menos mal que sempre hai quen cambia de conversación e saca a relucir a política ou as vacas ou o que sexa. Pero o máis divertido é cando se empeza cos contos...»*



«Pasabámolo moi ben e faciamos fogueiras e todo o mundo arredor das fogueiras. Alá nas... cando morreu miña abuela era alá polo mes de deciembre, fogueira que te criou e pan doce con caña arredor da lareira; era unha lareira baixa e todo o mundo a cantar arredor da lareira... Iban rapazas e rapaces, sin rapazas non había rapaces. A un velatorio íase mirar, si non había mozas os mozos xa non entraban, e si entraban, ás once ou doce á casa. Pero como houbera foliada de xente tamén estábamos alí hasta o día. Si, había parrandas, había. Contábanse contos pero contos de pillaría, neso había máis humor que hoxe... [Ao insistirille en que contase algún dos contos, a vella que estaba a narrar resistíase dicindo –Non chos conto que son moi pillos. Por suposto que ao final rematou contándoos]: *Mira estábache unha moza para casar cun mozo que era dalí do lado pero que a ela non lle gustaba e cando chegaba xunto dela decíalle:*

–Mira, non cases comigo, home, vai buscar a Fulana e a Zutana e non cases comigo, home. Mira, eu son moi cativa, eu para ti non valgho.

–Pero, a min ghústasme, dicía el.

–Pero como che vou gustar, home, si estou mal, estou enferma.

Como non daba botado aquel home de alí, un día, unha tía súa para axudala díxolle:

–Mira, eu non podo casar porque teño a campanilla rompida.

E cando lle chegou o momento así llo dixo. Nós, bueno, todo o mundo ri que ri, pero ela tan serena... Pero todos os contos que contaban eran con pillaría. Pero, bueno, seguindo co conto, el contestoulle:

–Bueno, muller, pois si tes a campanilla rompida para min é o mesmo. Porque mira, somos de perrancha largha porque de casta nos vén e eu, como son caralludo, a min todo me vai ben.

*Afartámonos de rir con todos eses contos e todos os contos xa eran para rir.»*

A lectura que fan os propios asistentes vainos dar pé para comprender que, unha vez máis, o que parece un comportamento irrespectuoso e fóra de lugar está preñado de sentido. É toda unha estratexia de manipulación de tensións tanto do grupo familiar (os máis intensamente afectados) como dos acompañantes o que aquí está en xogo. Vou tentar amosar como se leva a cabo esta estratexia no primeiro dos grupos.

Se analizamos as verbalizacións é doado ver que baixo a aparente mestura de comportamentos latexa unha única liña que a medida que pasa o tempo vai correndo de xeito gradual do polo da máxima seriedade ao polo festivo. No primeiro momento o tema de conversa é o morto («e como foi, e como non foi»), o paso seguinte son os casos parecidos («que si Fulano tamén tivo o mesmo») a seguir asistimos á transición a temas da vida ordinaria («xa che pariu a vaca?», «E, logo, a túa muller?»), para ir rematar nun contexto festivo («...logo entrábase tamén no teatro. Porque aquilo era un teatro») e, repárese ben, nunha festa na que o erótico é o elemento fundamental («contábanse contos, pero contos de pillaría»).

Deixemos por un momento as lerias do velorio e fixemos a atención na situación dos achegados máis íntimos. Como sucede a calquera persoa que lle tocou vivir en primeira persoa unha desgraza, a súa vivencia fundamental é a de estaren pasando por unha





situación que a fatalidade descargou sobre eles mentres que o resto da comunidade se salvou dela («Por que me tiña que tocar a min isto?»). Pero recordárase que no fío das conversas, despois de preguntar polo sucedido, o segundo tema de conversación consistía en contar casos parecidos («...que si Fulano ou Citrano tamén tiveron o mesmo»). Cando simplemente parece que estamos matando o tempo, esas narracións de casos parecidos están lanzándolle á persoa ou persoas afectadas unha mensaxe moi clara: «Ti non es ningún bicho raro perseguido polo destino senón que a desgraza que ti vives agora, nun ou noutro momento, foi vivida por todos os membros da comunidade». Fronte ao que o refrán di: ‘Mal de moitos, consolo de bobos’ a verdade é que a angustia que xera na psique humana un problema que só afecta a un único membro da comunidade é sen comparación máis forte que cando se trata de algo que todo o colectivo ten que padecer. Ben é verdade que existe tamén outra versión (esta vez correcta) do refrán: ‘Mal de moitos, consolo de todos’.

Despois desta “normalización” da angustia, non remata aquí o proceso compensador senón que a terapia social do velorio segue avanzando. O paso seguinte consiste en, introducindo na conversación temas da vida cotiá, arrastrar o afectado da súa situación de angustia para volvelo integrar nos problemas ordinarios. E é precisamente desde esa plataforma da normalidade desde onde se volve pretender arrastralos a un polo de anormalidade pero, esta vez, de natureza oposta ao que el está situado: a anormalidade da festa.

Quen fose testemuña de dinámicas deste tipo, poderá afirmar comigo que non poucas veces é posíbel sorprender un dos afectados rindo a graza que un dos “artistas de sempre” vén de contar. Inmediatamente se decata do anómalo da súa actitude e volve pórse serio, pero o efecto de desviación da súa atención do problema que o absorbe, desviación non por momentánea menos efectiva, está xa conseguido. Moi probablemente a mesma escena se vai repetir varias veces ao longo da noite.

### 3. As bromas e os xogos

A presenza de algo tan fóra de lugar para unha mente urbana moderna como son os xogos e as bromas dentro dun velorio é un lugar común na etnografía galega en torno ao tema (Fraguas, Taboada Chivite, Rodríguez López, etcétera). O traballo de campo, sen embargo, só detecta hoxe pequenos retallos do que foi exuberancia até ben entrada a década dos vinte.

A fin de conseguir recompor o escenario o máis completamente posíbel, describirei na miña análise como eran os xogos e as falcatruadas na súa época de pleno vigor, o que non resulta excesivamente complicado considerando a frescura con que esta vella práctica se conserva na memoria dos informantes.

Practicamente os últimos xogos que mantiveron a súa vixencia nos velorios tradicionais foron os xogos de naipes; non era así no pasado.

*«Hasta as dez ou as once había un pouco de respecto ao cadáver, logo xa se acababa todo, xogábase, criticábase, ríase. Todo consistía en que o que fora ao velatorio que non dormira; o chiste estaba aí. E había moitas formas de entreterse, xogábase ás cartas, xogábase ao burro, xogábase á man quente, e tamén se xogaba ao xogo da zapatilla..., e ao avión.»*



«Xogar á zapatilla consistía en que uns cantos rapaces e rapazas, bueno, homes e mulleres (que nunca os homes fan a festa solos, nin as mulleres tampouco), entón fan unha roda, colócanse sentados coas cachas pousadas no chan e as pernas dobradas para que por debaixo poida pasar a zapatilla. O que se trata é que todos disimulen para que o que está castigado no medio nunca saiba onde está pasando a zapatilla. A gracia está en que o do medio poida coller a zapatilla. Cando o castigado era un mozo sempre esperaba a que a zapatilla estivese nas mans dunha rapaza para collela. Daquela as mulleres non usaban pantalón e el aproveitaba para mirar o que levaban por debaixo e, si podía, algo máis.»

«O xogo do avión era así: as mozas, primeiro, tiñan que facerse cun mozo para que se puidera xogar. Entón collían e era cando facían o avión. Ou sea: dúas mozas diante agarraban os brazos do que facía de corpo do avión. Entón, outra poñíase detrás e era a que facía de cola e collía ao que facía de corpo. A ver si me entendes: as dúas de diante e a de detrás estaban de pé e o que facía de corpo do avión no aire. Facíanlle pasar as pernas polos ombreiros da que facía de cola e polos tobillos xinguíanlle as pernas cun cordel e as de diante agarrábano cada unha polo seu brazo. Despois, cando o avión estaba preparado para saír, viña unha cuarta moza e afloxáballe o cinto, baixáballe os pantalóns e facíalle cosquillas. E, entón, claro, quedaba co cu ao aire e, ao virlle por debaixo facendo as cosquillas obrigábano a mover as pernas. Ao xogalas así, a de detrás iba coa cabeza e zas!, dispensando, claváballe no cu. O chiste do avión era este, facer rabiarse ao outro con que lle meteran narizadas alí.»

Moitos máis xogos había. Por brevidade, non fago referencia aos múltiples xogos de prendas nas que o “castigo” máis corrente era facerlle unha falcatuada ao morto: «A min tocoume de sacarlle os zapatos ao morto e andar con eles postos hasta que outro perdeu». Pero a cousa non remataba nos xogos: o desexo de diversión da mocidade discorría nunha grande cantidade de bromas e trasnadas. Deixemos falar os propios interesados:

«Ao pé da cociña onde estaba o difunto xuntábase moita xente, claro, alí había..., alí había un feixe de palla. Acórdome unha vez que estaban dúas mozas, X. C. e R. a de..., e de vez en cando berraban como dúas condenadas. Coñécese que había alí no medio delas alguén que non quería perder o tempo.»

«A xente procuraba estar de contos e manter a familia do difunto distraída. Xuntábase xente nova e cando os que estaban co difunto saían para tomar algo ou quentarse, aproveitaban para facer bromas. Isto que vou contar pasoulle a unha prima miña no velatorio dun cuñado. Saíron todos a quentarse e cando volveron, o cadáver estaba de pé; entón a xente empezou a caer do susto, algúns foron polas escaleiras abaixo. Fora unha pandilla de rapazallada que lle dira por facer esta broma. A miña prima rompeu un brazo pois caeu polas escaleiras.»

«No velatorio de... atáronlle o brazo do morto a un neno que estaba durmindo e ao despertar e ver que se movía cara a el metía a de Dios.»

Se logo deste percorrido etnográfico pasamos á análise podemos observar que tanto nas verbalizacións dos xogos como na das bromas se poden constituír dous grupos.



Un primeiro grupo fórmano aqueles xogos e bromas nos que, ademais de atacar ao despistado ou ao durmido, se ve unha clara compoñente erótica. Unha vez máis estamos nesa teimosa insistencia en afirmar a vida fronte a morte, tomando para iso aquilo que é máis significativo: a súa capacidade de reprodución. Vexamos até que extremo se chega nesta oposición. Na sociedade tradicional galega (como polo demais na maioría das sociedades) a muller ten un rol sexual fundamentalmente pasivo no senso de que a iniciativa (por veces: as *loitás* nas mallas e o carnaval son unha excepción no sentido de que se inverten os papeis sexuais) tómaa sempre o home. Na etnografía sobre xogos e falcatruadas de velorio conséntase, emporiso, unha abundancia desusada da postura *activa* da muller nas interaccións eróticas, pero non no senso de inversión de papeis que se dá no carnaval: neste caso dáse unha toma de iniciativa por parte da muller sen os homes abandonaren por iso a súa agresividade erótica. Só a necesidade da amplificación máxima da sexualidade como modo supremo de afirmación da vida explica, no meu parecer, a ruptura do canon ordinario.

O segundo grupo está configurado por todas aquelas prácticas que significan *falta de respecto* ao morto. A broma ao morto é un intento de romper a oposición vivo/defunto. O sentimento de temor aos mortos, en que os galegos coincidimos coa práctica totalidade dos pobos da terra, experimenta un esmorecemento ao facer participar ao defunto no mundo dos vivos en algo tan igualador das diferenzas como é o xogo e a diversión. Esta integración lévase a cabo de dous xeitos: ben borrando a especificidade da súa presenza de xeito que fique reducido a un máis dos espectadores ordinarios, ben integrándoo como un xogador máis ou, cando menos, como un elemento constitutivo do xogo e xa que logo rebaixando, por canto se pon ao nivel dos vivos, a dignidade que ese poderoso mundo do Alén lle confire. Como pode verse, todo este aparello da diversión e dos xogos, por máis que os propios actores non teñan conciencia ningunha desta potencialidade dos seus actos, está cumprindo a función de romper un tabú: o do respecto aos mortos.

Ora ben, un grupo non pode violar os seus propios tabús sen destruírse a si mesmo. Estamos por tanto perante unha contradición: cumprir as leis ou superar o temor que o morto inspira. Imos ver como a estratexia utilizada permite acadar a un tempo estes dous obxectivos a primeira vista antitéticos.

Cando dous nenos están a xogar e un manca o outro, a desculpa que o agresor vai dar ao ferido, sen dúbida, será do tipo: «foi sen querer, foi xogando». A idea que está no fondo é que o xogo delimita un ámbito onde non se dan as responsabilidades da vida ordinaria, de aí que a falta non se poida tratar por igual. Volvendo ao caso que nos ocupa, meténdose nos terreos do xogo, a ruptura do tabú faise moito máis discutíbel e polo tanto o castigo tende a desaparecer.

Pero a estratexia para evitar a contradición ten outros elementos. Lembrarase que quen organiza todas estas bromas e falcatruadas ao morto é a mocidade; tampouco isto é casualidade. Cando, supoñamos na festa do San Xoán, aparecen na parroquia unha serie de falcatruadas, das que a maioría poden cualificarse de bromas moi pesadas, nunca faltará entre os adultos quen trate de xustificalo acudindo a unha expresión case ritual: «é cousa de rapaces». Os mozos, precisamente porque aínda non teñen definidos os seus estatus e roles na comunidade, non teñen os dereitos de que gozan os adultos pero tampouco son tan estritas as súas obrigas.



Por se isto non abondar, aínda actúa un terceiro elemento na solución desta contradición que estamos a comentar: a bebida. Ben que xa quedou insinuado de pasada, unha cousa nunca faltaba nun velorio tradicional: o alcohol. Pasadas as primeiras horas, son varios os que non teñen como virtude fundamental a sobriedade. Cando na vida cotiá un borracho se mete con alguén e este xa está disposto a contestarlle contundentemente, nunca falta quen tente poñer paz dicindo: «está bébedo, non sabe o que fai». Esta función do alcohol de xerar irresponsabilidade, por así dicilo, dunha certa volta á nenez, posibilita que o adulto realice libremente as súas pulsións saltándose o sistema de responsabilidades sociais.

Estivemos vendo até aquí ese habelencioso confronto dos mozos coa morte bordeando as responsabilidades que o respecto ao morto esixe e cómo tal actitude reverte nunha diminución da tensión emocional para todos os que alí están presentes. Ímonos facer agora unha pregunta máis: Que é o que impulsa a mocidade a asumir esta tarefa para a que, por outra banda, está estruturalmente tan ben dotada?

En todas as sociedades, os mozos teñen que superar unhas probas a través das que poderen demostrar a súa capacidade para cumprir cos roles que, unha vez adultos, están chamados a desempeñar. O *rite de passage* de mozo a adulto ten sempre como unha das súas probas fundamentais o se enfrontar dalgún xeito aos problemas máis graves que o grupo ten. Na sociedade tradicional galega, os mortos son unha das causas importantes de tensión para o grupo, de aí que unha das formas que teñen os mozos de facer ver o seu valor é demostrando que teñen carraxe dabondo para se enfrontar á morte.

Non quixera rematar este apartado dedicado aos xogos no velorio sen saír ao paso dunha idea que, tal vez polo xeito que tiveren de tratar o tema, pode estar xurdindo na cabeza de quen lea: a de pensar que os xogos e bromas eran un comportamento común en todos os velorios. Os relatos que seguen poñen de manifesto que a cousa é bastante máis matizada:

*«Nos velatorios non é sempre igual, depende quen sea a persona que morreu: hai, por suposto, máis respecto si se trata dunha persona moza ou si é sana e morre de repente, como un home daquí que o matou un raio cando estaba no monte.»*

*«Nalgúns velatorios xuntábase moita xente e aquilo máis que un velatorio parecía unha festa... Estes comportamentos tiñan moito que ver co respecto que tivera a casa ou o que morrera. Moitas veces, si o morto era vello, xa non se sentía, xa era de esperar, mentras que si era un mozo...»*

Os membros que, en senso amplo, son produtivos para a casa ou para o grupo, ao desapareceren causan un impacto máis forte que aqueles que o son menos ou non o son en absoluto. A xerarquización, tanto a nivel de casas como de persoas, que tantas veces se esquece cando se fala do igualitarismo das sociedades tradicionais para contrapoñelo á xerarquización urbana, é algo que non só se dá na vida cotiá, senón que se leva até provocar un tratamento distinto da morte. A conclusión é que, á hora de levar a cabo aqueles comportamentos orientados cara á terapia do grupo, acódese a realizalos nas casas e coas persoas menos importantes para a comunidade e, polo tanto, con menos consideración social. Unha vez máis, tamén no mundo non urbano, non todos son iguais perante a morte.



#### 4. Os prantos

Vou tratar agora dun comportamento, o *pranto*, que pese a todo o que xa desde antigo fixo a igrexa oficial para acabar con el tratándoo de ridículo e descomposto, seguiu vixente até hai poucos anos. De feito, aínda hoxe, non é difícil asistir a condutas que nolo recordan, aínda que moi desestruturado.

Ben que poida ter lugar durante o velorio (sobre todo ao ir chegando os familiares e amigos íntimos), no camiño ao cemiterio, na igrexa ou no momento de darlle terra ao cadáver, ordinariamente o pranto, na súa forma máis solemne, circunscríbese ao acto de sacar o morto da casa. É entón cando se abre violentamente a fiestra que dá sobre a porta pola que sae o cadaleito e unha muller asomada a ela comeza os seus *laios*. Como material de análise vou tomar unha verbalización de pranto dunha nora polo seu sogro:

*«Ai, meu sogriño, e vaste! E vaste e nos deixas, meu sogriño! Tan bo como ti eras e morriches! Ai como queda a túa filliña! Adiós, meu sogriño, para siempre! Para siempre jamás, meu sogriño! A quen imos acudir agora cando unha vaca se nos manque? Ai, Dios mío, que nunca cheguei á túa cas sin que me puxeras o pan e o viño! Ai, meu sogriño, que negriños nos deixas! Ai morte negra! Morte puta!! Quen che roubou a fala? Quen te matou, meu sogriño querido?»*

O primeiro que chama a atención diante dun pranto é a súa dimensión espectacular ou, se se prefire, teatral. O xesto prima sobre a idea, a imaxe é a que dá a dimensión máis plena do suceso, o motivo é visualizar e dar corpo á dolorosa experiencia interior da morte.

Se no medio dos berros, atendemos ao sentido das frases, poderemos observar que o sucedido nun momento puntual comeza a desprezarse, a aparecer en todas as súas relacións. A historia do individuo, que coa morte real quedou como apagada, volve á vida nesta morte escénica.

O pranto é espello e presenza da unidade inseparábel vida-morte. Baixo infinitas variacións, dous temas se repiten: o feito das boas accións do defunto nesta vida, do necesario que era para os seus (isto é, todas as cousas boas que tiñan cando el vivía) e o feito da perda que a súa morte vai representar de agora en diante para o grupo doméstico e, mesmo, para os seus veciños.

Esta relación vida-morte non se afirma sen máis, exprésase como unha loita, un enfrontamento de dous partidos contrarios no que triunfa un deles: a morte. De aí o terceiro elemento de case todo pranto: os improprios á morte por ter vencido inxustamente e o desexo de acompañar o defunto na súa viaxe.

Cando falamos de pranto como teatro, é preciso deixar de parte a noción burguesa de teatro como *ficción*, como un escape da realidade; o pranto é un teatro fundamente *verdadeiro*. Non é unha imitación da realidade. A través del acontece algo moi importante para actores e espectadores: a morte é *vivida* como negación, como ruptura dun equilibrio. E isto non só na familia afectada; o pranto é un vibrador do que a caixa de resonancia é, por mor da súa dimensión declamatoria, a comunidade enteira.



Interesa salientar esta conversión en espectáculo do máis persoal e íntimo dos sucesos, nel todo queda engrandecido nunha medida que chega a acadar por veces o deforme e o tráxico. Aquí radica o núcleo do problema. A familia e toda a colectividade alí reunida practican unha auténtica cura psicanalítica cuxos distintos niveis veñen dados polo grao de participación no espectáculo; grao que é, á súa vez, normalmente reflexo directamente proporcional ao nivel de afectación polo suceso.

Non se intenta superar o trauma que a morte produce, como vimos que facían os “modernos”, polo *esquecemento* nin polo *ocultamento*; o camiño é o contrario, *patentízase* en todas as súas consecuencias, até as máis triviais.

As vantaxes e felicidades do pasado, as dificultades que veñen enriba, todo ten aquí o seu lugar. Os berros, laios e imprecacións que durante o velorio se mantiveron dentro dunha certa medida, a partir dese momento de despedida que o pranto escenifica fanse cada vez máis desgarrados e van criando pouco a pouco en actores e espectadores unha tensión que acada o seu clímax cando o morto abandona a casa. Nese momento, nos familiares máis afectados, desaparecen todos os controis: golpes, contorsións e chíos provocan un *shock* que actúa como vomitivo da tensión. O estado de prostración que segue é o inicio da etapa de *compensación* que se levará a cabo na primeira etapa do loito. Declamando a súa dor, a familia tradicional obxectívao, publícao, fáino patrimonio de todos e así comeza a se liberar del.

Pero o pranto non cumpre só funcións de aliviar a ansiedade dos individuos, reforza tamén o sentido comunitario no momento no que o grupo se sente debilitado ao experimentar a perda dun dos seus membros. Cando unha persoa morre, a sociedade perde con ela moito máis que un elemento: é ferida no principio fundamental da súa vida, na fe en si mesma. A vida humana non representa unha cantidade senón que, como afirmaba Buber, «dez máis un non fan un grupo máis un, crean un novo grupo. Igualmente dez menos un non fan un grupo menos un senón un novo grupo no que hai que establecer novos lazos e, posiblemente, novas maneiras de relacionarse e funcionar.» Nunha sociedade como a rural, onde a autonomía da familia como unidade produtiva e reprodutiva era tan precaria que a cooperación a nivel de parentesco e de veciñanza era elemento clave, esta función de reforzo social faise aínda máis necesaria. A esta luz enténdese o forte control social exercido para que en momentos como este se simbolice a dor incluso naqueles casos en que non se dá realmente. A historia da nora que acude á cebola para provocar as lágrimas que non sente é un exemplo entre mil.

Despois deste percorrido polos sentidos ocultos que están detrás dunha práctica como a do pranto, quizabes non nos pareza tan lóxica e obvia a etiqueta de ridículo, vergoñento e propio de persoas atrasadas que os urbanitas modernos aplican ás xentes do rural.

### 5. Os banquetes fúnebres

Imos ver agora un tema que para os ollos dun urbanita galego resulta dificilmente explicábel: estoume referir á conexión entre comida (en non poucos casos, auténticos banquetes) e enterro. Trátase de condutas hoxe totalmente desaparecidas pero que aínda hai ben poucos anos era posíbel exhumar da memoria dos máis vellos. As comidas fúnebres podían diferir nun grande número de variábeis: número de asistentes, tipo de asistentes,



cantidade de comida, tipo de comida, localización (casa do morto, casa dun veciño, taberna...) ou momento no que se realizaban (diante do morto, á volta do cemiterio...), pero o que non variaba (e isto é o que máis nos estraña hoxe) era o ambiente festivo que caracterizaba este acto:

*«Facíase comida como nunha festa. Cocíase xamón, lacón, chourizos..., facíanse callos. Fontes e fontes, xa che digo, coma nunha festa. Ah!, e empanada, tamén había empanadas... e viño, coñac e café canto quixeras. Moita xente hasta se empeñaba. A xente olvidábase de todo e veña comer..., era un ir e vir de fontes. Dicíase que era para a familia que viña de máis lonxe, pero despois arrimábanse os de por aquí e terminaba sendo unha comilada; tal como unha festa.»*

A forza do relato, descansa en dous esteos: a *abundancia* e a *voracidade*.

A abundancia explícase en primeiro lugar como fórmula para manter o prestixio da casa, prestixio que se ve reforzado ademais polo horror a ser considerado agarrado e mesquiño en ambientes economicamente modestos ou pobres. O prestixio non afecta soamente á imaxe. Se desmedra o prestixio dunha casa, esta verá afectado o seu *ranking* social, o que carrexaría problemas á hora de futuras alianzas matrimoniais. Téntase ascender na posición no grupo ou, en último caso, manter o prestixio xa adquirido, pero nunca baixar. Neste aspecto a comensalía funeraria non engade nada novo á comensalía en xeral. As dúas son un instrumento máis (entre outros moitos) ao servizo do medre da casa. Con todo, hai unha importante diferenza entre os convites de enterro e outras festas en xeral: no caso do enterro podía chegar mesmo á ruína:

*«Moitas veces a xente [os afectados] facían barbaridades; cando eu era rapaz, morreron aquí un pai e un fillo solteiro de desgracia. Eran dos máis pobres da aldea. A viúda, que padecía moito, tiña na casa un porquiño que criara e o día do enterro empeñouse en vendelo para sacar cartos para a comida... Despois os veciños fóronlle dando durante o resto do ano cada un o que podía: unhas patacas, unha fabas... Si non fora por iso, morría á fame.»*

Aínda que noutros tipos de banquetes tamén se dan casos de empeño (sobre todo en banquetes de casamento), nunca se chegaba a caer nas mans da caridade pública, xa que se produciría o efecto contrario ao que se perseguía con toda esta montaxe: a perda do prestixio. Se se lle preguntara aos asistentes o sentido deste feito, seguro que o interpretarían como unha mostra de cariño de cara ao defunto. Sen dicir que esta explicación non poida ser verdadeira, se sabemos mirar máis ao fondo, atoparémonos con outro tipo de razóns que permanecen ocultas para o actante que as executa pero que se conseguimos sacalas á luz nos axudarán a comprender máis integramente o fenómeno de que estou a tratar.

Daremos cun significado máis profundo das comidas fúnebres se as relacionamos con outras prácticas que teñen lugar en torno á morte: sacar os animais da corte (sobre todo cando se trata do cabeza de familia), levantar as persoas enfermas e levar os nenos para fóra antes de quitar o cadáver da casa, así como, para se referir ao morto, substituír o seu nome propio por expresións como “o noso defuntiño”, “o finado” e similares.



Se preguntamos aos que realizan estas prácticas dirannos que é un medio de evitar que o morto leve canda si o que lle pertence; a razón profunda, en cambio, móvese en claves menos místicas. As prácticas simbólicas citadas non son outra cousa que un comportamento destrutivo que ten como fin, nestes momentos de máxima dor, *diluir* a memoria do morto a través da eliminación de todo aquilo que nolo recorda, sexan as súas propiedades, as persoas que están na súa casa ou, o máis apegado a el, o nome polo que era coñecido e identificado dentro da colectividade na que vivía. Nesa mesma liña está o costume de non utilizar, ao menos nos primeiros días, a habitación do morto ou de branqueala antes de volvela usar.

Como vemos, a destrución de todo o pertencente ao defunto pode levarse a cabo a nivel real (a viúva que destrúe o porco a través da venda para posibilitar o banquete) ou a nivel simbólico (sacar os animais, os nenos, non utilizar o nome...) O primeiro procedemento é raro, o segundo é o máis corrente. Pero, mesmo casos extravagantes e extremos como o primeiro, adquiren sentido mirados á luz de claves psicolóxicas e sociais.

No plano psicolóxico é claro que canto menores sexan os recursos nunha unidade doméstica, maior será a dependencia económica no que se refire á forza de traballo (caso de pai e do fillo mortos de desgraza, onde queda grandemente minguada a capacidade de sobrevivir da viúva enferma ao desaparecer os produtores) e, polo tanto, cando esta falta, a tensión xerada pola perda será maior. En casos coma este non abonda coa eliminación simbólica para facer desaparecer a tensión, senón que será preciso facela ao nivel máis *real* posíbel para facela efectiva.

Un comportamento evidentemente esaxerado como o que vimos de ver, por máis que isto pareza paradoxal, resulta ser moi funcional tamén no plano sociolóxico. Nunha economía como a que estou a comentar, o fondo con que conta a casa no momento do desastre (o porco) está condenado a se esgotar nun lapso de tempo moi breve. Nesta situación, o *potlach* que ten lugar na comida fúnebre é unha visualización do estado total de carencia no que queda a casa e, ao mesmo tempo, unha chamada de atención en procura da solidariedade, escollendo para iso unha situación de máxima resonancia como é o banquete.

Tratado xa o aspecto da abundancia, voume referir agora ao da *voracidade* que tanto caracteriza este tipo de actos. Como acontecía coa abundancia, a voracidade non é privativa do banquete fúnebre senón extensíbel a todo xantar de festa. Desde esta vertente, pouco máis se pode dicir que o que escribiu García Sabell no seu ensaio *En col da fame galega*:

*«A obsesión da comida en Galicia non é porque abonde senón porque faltou. O que fai a abundancia é “facilitar” a actitude obsesiva. O que nos purra a manernos con exceso, o que nos torna devoradores e non gastronómicos, é a memoria inconsciente da fame anterga e crónica.»*

Ao analizar os datos de campo a respecto da gastronomía funeraria, chamoume a atención un xuízo no que coincidiran tres casuais informadores cos que hai tempo coincidín na comida da festa parroquial dunha certa reitoral galega:

*«Vostede mira como se come nas festas [estábamos comendo coa fartura típica dun crego gastronomicamente preconiliar na festa do patrón], aquí nos enterros aínda se comía máis. A comida sempre foi a fartar, pero era... eu que sei, como si a xente tivese máis fame.»*





O dato encamiñoume a procurar, agora xa especificamente, máis información. Puiden comprobar que a opinión era compartida por todos os que asistiran a comidas de enterro. Vexamos as razóns que se aducen:

*«A un enterro, e menos a un velatorio, non se pode ir nunca en aiunas. Antes, todo o mundo comía algo na casa antes de saír, ou polo menos metía un anaco de pan na boca, e despois no velatorio sempre había pan ou galletas. Despois, na comida, volvíase a comer ben, canto máis, mellor, o caso era non estar co estómago en vao.»*

Como vemos, temos que matizar o concepto de voracidade cando se trata de comidas funerarias. Primeiro, non só se come por fame, pódese chegar a comer, mesmo, sen ganas; trátase non só dun desexo senón, ademais -e pódese dar o caso que exclusivamente- dunha obriga. Segundo, esta obriga non se limita ao banquete senón que se prolonga durante todo o tempo que dura o contacto co morto.

Dentro do *weltwild* galego os que máis propensos están a todo tipo de enfermidades, tanto físicas como psíquicas, son as persoas delgadas. No mundo non urbano tradicional, unha nai só estaba contenta cando ao seu fillo «lle saltaban os colores na cara». Non é a calidade do alimento ao que se atende, o que conta é a cantidade e o seu efecto inmediato: a gordura. De todo isto dedúcese que podemos construír este tipo de correlación:

*Comida → Saúde*  
*Fame → Enfermidade*

Se temos en conta que a morte é o derradeiro grao da enfermidade, e de que o falecemento do outro é un aviso á conciencia da posibilidade da nosa propia morte, estamos en camiño de entender esa voracidade ligada ao defunto. Cando os que están ao seu arredor comen, xa desde que saen da casa, até fartar, están establecendo un combate non simbólico senón real contra a morte, en tanto que procuran até o máximo de que son capaces a saúde representada na comida.

Hai casos nos que esta contraposición se acentúa ao extremo. Nalgúns sitios, cando morría unha persoa, o xantar non se facía logo de vir de enterrala, como era o máis normal, senón que se facía diante do cadáver. Con todo este aparato estase a representar (e o teatro no mundo tradicional galego non só imita senón que é performativo) a vontade dunha vitoria sobre a morte. Estase negando a morte pero, e isto é o máis importante á hora de comparar estas estratexias coas do mundo urbano moderno, a negación faise non sobre a base da ocultación -como vimos que facían os urbanitas- senón da afirmación da cousa negada. Sen necesidade de ter lido a Hegel, os nosos campesiños foron quen de levar a cabo unha auténtica *aufhebung* que, como é sabido, é a única maneira racional de seguir o camiño do auténtico progreso.

Despois deste percorrido só a nivel de bosquexo (analizar a síndrome completa sería ben máis complexo) por algunha das estratexias que a cultura tradicional dunha parroquia campesiña galega pon en marcha para enfrontarse á angustia que a morte produce, contamos xa con elementos de criterio suficientes para dilucidar as preguntas que nos facíamos



ao comezo desta reflexión: podemos seguir defendendo a idea de que as solucións innovadoras que xera o mundo urbano moderno son sempre mellores que as elaboradas polas sociedade campesiñas que as novas modas urbanas viñeron substituír?; estamos actuando racionalmente cando identificamos “tradicional” con atrasado e *démodé*?

Despois de comparar algunhas das estratexias supostamente “atrasadas” e “bárbaras” que tiñan lugar nunha parroquia galega de montaña coa forma que temos no mundo actual, moderno, de enfrontarnos á angustia que a morte produce, poucos serán os lectores e lectoras, por moi amantes que sexan do progreso, que non consideren que o problema de valorar “tradición” e “modernidade” é bastante máis complexo que ese asasinato do pasado en aras da modernidade que tan impunemente estamos habituados a practicar. Onde o mundo da cidade deixa desprovisto o individuo para se enfrontar ás tensións que a morte produce, a sociedade tradicional ofrece solucións efectivas.

Non son as menos importantes visualizar os problemas na vez de ocultalos, non deixar os individuos sós con eles mesmos, senón que, fronte ao illamento que caracteriza a modernidade, toda a comunidade veña na súa axuda; nunha palabra, o de tratalos como persoas fronte ao anonimato da morte urbana. Fronte a ese moribundo expulsado da súa casa para o hospital nos momentos finais da súa vida, apéndice das máquinas e dos tubos, convertido en mero obxecto e número anónimo do Servizo Galego de Saúde, a sociedade tradicional convertía o moribundo en personaxe principal da escena final da súa vida. No leito de morte, facía o testamento, despedíase dos amigos e daba os seus derradeiros consellos aos que quedaban aquí.

A situación dos parentes, amigos e veciños tamén é ben distinta. Fronte a ese andar perdidos polos corredores e salas de espera dos hospitais nos momentos finais do enfermo e, unha vez morto, non acabar de atopar o seu papel no tanatorio, na aldea os roles de cada un non só estaban perfectamente definidos senón que ademais, como vimos, todo estaba pensado para que cada quen recibise a súa terapia segundo o tipo de posición que ocupase.

Cando cualificamos as praxes tradicionais como absurdas e sen siso, a quen verdadeiramente estamos a cualificar é a nos mesmos.

Despois do que levo dito, posiblemente quen lea chegue a recoñecer que é inxusta e carente de fundamento esa visión desprezativa e descualificadora que os urbanos modernos teñen sobre o mundo das nosas aldeas, pero aínda é posíbel que tamén pense que o estilo de vivir e de pensar de boa parte das nosas parroquias rurais, por moi lóxico e integrado que sexa, pouco futuro parece ter. É obvio que na Galiza non urbana son inmensa maioría as persoas que non van a curandeiros, que endexamais tiveron *premonición* ningunha, que celebran o Carnaval nas discotecas e que nunca foron a un santuario «ofrecidos para pagar unha promesa»; a que vén, daquela, esta insistencia no de *antes*, no que, dentro de ben poucos anos, só se coñecerá polos traballos dos historiadores e dos antropólogos?

É bastante probábel que boa parte dos que lean isto pensen que está ben deixar constancia destes vellos estilos de vida das nosas parroquias «antes que se perdan» pero invito a quen así pense a que se faga unha pregunta máis de fondo: Que utilidade pode ter conservar esta memoria do pasado? O estudo do pasado dos pobos, a máis do seu interese científico ou de curiosidade para ilustrarnos sobre como vivían os nosos devanceiros, debера ter tamén unha función moito máis viva: servir para reflexionar sobre o noso presente e, desta



forma, permitirnos planificar mellor o proxecto de futuro que queremos. No que segue, tentarei reflexionar nesta liña.

Se isto é sempre útil, faise indispensable nun momento como o actual no que, como xa se indicou ao comezo desta reflexión, os galegos están nunha situación de cambio acelerado no que viven o presente de xeito bastante desnortado. Para que unha persoa poida levar unha vida socialmente integrada debe de saber onde estaba onte e onde quere ir mañá; os intereses que moven os fíos da modernidade, en cambio, non saen nada favorecidos con tal nivel de conciencia. Resulta máis manipulábel un suxeito que non se fai preguntas e que bebe acriticamente nas mensaxes das variadas propagandas.

Para quen se sinta máis interesado na calidade de vida das persoas que en facer delas obxectos de beneficio, un dos retos terá que consistir en achegar e potenciar ferramentas que permitan que os individuos sexan cada vez máis protagonistas dos seus destinos. A memoria dun pobo é un dos arsenais máis eficientes para adiantar neste proxecto.

Do mesmo xeito que unha xeración lega á seguinte os seus bens económicos e esta engrandéceos, dilapídaos ou, en todo caso, negocia con eles, tamén deixamos en herdanza para os mesmos fins, lingua, hábitos, crenzas, normas, en fin, un estilo de estarmos diante da vida e de entendernos con ela. Cada xeración ten que decidir qué facer con esa herdanza simbólica que recibe do pasado. Con todo, non en todas as épocas é igual de fácil levar a cabo ese traspaso do legado cultural, porque hai dous tipos de cambios xeracionais: aqueles nos que a forma de vivir dos novos se move en claves moi semellantes aos da xeración anterior, e aqueles outros nos que, como é o caso da Galiza actual, os estilos de vida e as cosmovisións duns e doutros teñen moi pouco en común.

### *Cultura e cambio*

Cando nunha sociedade, un comportamento estándar se vén abaixo, a ruptura parece provocar unha reacción fundamentalmente igual en todos os casos. Xa sexa o cambio percibido como algo que vén imposto, xa sexa mirado desde o punto de vista do reformador que o está manipulando, xa nos poñamos na perspectiva das institucións ou dos individuos singulares, todos eles coinciden en que o cambio é experimentado de xeito ambivalente: a vontade por adaptarse a el ten que loitar contra o impulso a que as cousas queden como estaban. O futuro dos individuos e dos grupos sometidos a esta tensión vai depender da estratexia que adopten para solucionar o conflito entre permanencia e innovación.

Cando se fala de resistencia ao cambio, acostumamos aceptalo como un feito normal. Todos esperamos que os campesiños miren con desconfianza as innovacións tecnolóxicas; vemos como normal que cando un neno é sacado da súa rutina, v.g. porque os seus pais o levan de visita á casa duns amigos, logo comeza a se inquietar e quere volver á casa, etcétera, etcétera. Penso, sen embargo, que vale a pena preguntarse o porqué desta resistencia ao cambio que acostumamos aceptar con tanta naturalidade.

Quizais a pregunta gañe en interese se caemos na conta de que, a diferenza do que a actitude anterior puidera inducir a sospeitar, os humanos somos os máis adaptábeis de todos os viventes. Somos capaces de vivir nunha variedade case ilimitada de contornos



tanto sociais coma físicos. Inclusive nos nosos comportamentos máis normais, cambiamos innumerábeis veces até o punto de que dificilmente se poderá dicir que vivamos dous días exactamente iguais.

Á vista do dito cabe retomar a pregunta: por que consideramos como algo tan natural o impulso á permanencia? Os que están interesados en inducir cambios, á parte de xustificaren a súa necesidade, tenden a explicar o conservadorismo con que se reacciona como ignorancia, falta de espírito emprendedor, defensa obstinada de vellos privilexios, etcétera. Semella aniñar nos innovadores a crenza de que a resistencia vai desaparecer ao poren a descuberto a súa irracionalidade. Cando abandonamos o campo da teoría e nos mergullamos na vida concreta de cada individuo, o impulso á permanencia móstrase como algo máis empapante e profundo que o simple preconceito ou interese de clase.

Ante estas explicacións, que xulgo superficiais, a miña tese vai consistir en tentar demostrar que a permanencia é tan necesaria para a supervivencia como a innovación. Continuar sendo igual é tan necesario como ser distinto. Aínda máis, os humanos poderemos chegar a nos adaptar dun xeito san ao cambio só se mantemos a permanencia.

Cando falo da necesidade da permanencia non me estou a referir a manter a materialidade das cousas senón os conceptos, regras e destrezas que utilizamos para comprendelas e manipulalas. Moléstanos que cambien as cousas cando non podemos prognosticar o seu comportamento e, polo tanto, somos incapaces de manexarnos con elas. Só tendo en conta esta distinción poderemos entender por que non todos os cambios nos resultan igualmente frustrantes.

Penso que, vistos desde a incomodidade que xeran, poderíamos falar de tres tipos de cambios:

–Ao primeiro grupo pertencen aqueles cambios que definiría como *substitucións*. Cando os obxectivos que se trata de satisfacer e a forma de facelo permanecen inalterados, estamos diante de cambios deste tipo. O individuo que ten que substituír o seu coche usado, a familia que ten que mudarse de piso ou mesmo que constrúe unha casa nova, poden valer como exemplos. É este o tipo de cambios que menos problemas causa por canto, se ben cambia o contido, as formas ou categorías, que é onde fundamentalmente repousa o sentido, permanecen inalterábeis.

–Outro tipo, distinto do anterior, dáse cando a nova situación implica algún tipo de crecemento. O oficinista que sobe na escala, o campesiño que, supoñamos, froito dunha alianza matrimonial, logra un incremento do capital, son casos concretos deste tipo de mutación. Tampouco aquí a situación é especialmente desequilibradora, en canto que o que aconteceu foi un incremento unicamente cuantitativo. Sempre que a situación se mantéña dentro de certos límites, o individuo sabe perfectamente como manexarse ante ela, pois que os obxectivos a conseguir e as estratexias a utilizar non se invalidan respecto ao pasado, simplemente se amplían.

–A terceira modalidade de cambio dáse cando este implica unha ruptura respecto ao anterior. O caso da muller á que lle morre o home e se lle derruba o seu soporte económico, o apoio na educación dos fillos e, inclusive, as súas relacións con veciñas, amigos e parentes; o emigrante que, chegado dunha aldea, ten que afrontar un mundo cun sistema normativo, simbólico e de comportamento, na maior parte dos casos en aberta contradi-



ción coa súa orixe, son contextos que poden valernos para intuír as características deste tipo de situacións.

Este terceiro tipo de cambios son os únicos verdadeiramente traumáticos; dúas son, fundamentalmente, as actitudes que xeran: o desconcerto e a tensión agresiva.

A diferenza das formas que antes analizaba, nas cales quen as padece coñece perfectamente como valerse nestes casos, neste terceiro escenario a situación é totalmente distinta. Tanto na circunstancia da emigración como cando se trata da morte dunha persoa querida, a primeira reacción do individuo é a de *incomprensión*: Por que os estranxeiros se comportan de xeito tan distinto a como el aprendeu sempre a facer?, por que tivo que morrerlle, precisamente a ela, o home mentres as súas veciñas o teñen consigo?... No tocante á experiencia da *agresividade*, calquera que tivera o mínimo contacto coa emigración ou teña asistido a un velorio de aldea, viviu o espectáculo das pelexas nos barracóns das fábricas da Europa industrial, ou a rabia dunha viúva desesperada.

Este último tipo de cambios é o que vai ter interese para nós porque nos vai dar as claves para responder a cuestión de como debe ser xestionada a herdanza cultural dos pobos cando unha xeración substitúe a outra.

### ***O cambio social en Galiza: traumas e respostas***

A sociedade galega está, desde hai xa algúns anos, neste terceiro escenario do cambio traumático. O territorio, a vivenda, os estilos de vida, os hábitos, os valores... do presente, cando se comparan co que existía apenas onte, fan pensar naquela advertencia que presidía as novelas rosa dos sesenta: *«todo parecido con la realidad es pura coincidencia»*. Pero, se se repara un pouco máis, como xa quedou dito, poderase percibir que tales mutacións non foron o froito dunha evolución endóxena, buscada polos protagonistas que a padecen, senón consecuencia do embate da chamada *modernidade*. A emigración, os *mass-media* e a penetración dos intereses do capital foron ventos que deixaron case que irrecoñecíbel a vella paisaxe.

Cando a historia se vive con ollos de cronista, as alteracións non pasan de ser fotografías distintos do mesmo filme onde a variedade, máis que problema, é *divertimento*; moi distinta é a situación cando saltamos da historia contada á historia vivida. O que desde unha perspectiva xera curiosidade intelectual pasa a ser anguria e desorientación, como vimos que pasaba coa evolución acelerada da taxa de suicidios en Galiza a partir do anos sesenta. Vexamos o porqué.

Ao revés do animal que vén ao mundo cun aparello instintivo moi desenvolvido, a cría humana nace coas conexións neuronais a medio *conectar*. Falando metafóricamente, mentres o resto dos animais nace *atado*, os humanos estamos, desde o punto de vista instintivo, moito máis *soltos*.

Cando se di que o animal nace atado polo instinto quérese significar que está de tal xeito *pre-programado* que responde automaticamente ás facilidades e dificultades que o medio lle presenta. Froito desa carencia de pre-programación que padecemos os humanos, as respostas aos problemas que presenta un novo contexto non son nin automáticas nin



homoxéneas para todos os actores que comparten un mesmo escenario. Menos aínda teñen todas o mesmo nivel de eficacia cara ao equilibrio psicolóxico dos individuos e á articulación social da comunidade.

No que se refire ao caso galego, a diversidade case infinita de respostas que os individuos elaboran tende a se orientar en torno a catro universos de sentido, cada un deles coa súa particular solución para adaptarse ao novo medio.

–O primeiro universo comprende os que, de querelos etiquetar, poderíamos metaforicamente chamar *afogados*. Situaríanse aquí todos aqueles individuos —a maioría vellos— para os que a nova situación é vivida como algo incomprendible. «Este mundo non hai quen o entenda», «todo anda ao revés», «non sei onde imos parar» son expresións típicas de como se verbaliza esta actitude. A consecuencia disto é a depresión, a angustia e, nos casos extremos, o suicidio. Os datos de violencia de sangue, demanda psiquiátrica e suicidios en persoas maiores que antes comentaba son indicadores de que este grupo non é, en absoluto, minoritario.

–O segundo grupo estaría formado polos individuos *avestruz*. Tende a ser xente case sempre vella, xeralmente cunha grande forza de carácter, que se resiste a aceptar a máis mínima innovación que altere o modo tradicional en que foron socializados. A escena do vello, aínda rexo e forte, que se opón radicalmente á suxestión do fillo de mecanizar a explotación, argumentando que nin os seus pais nin os seus avós necesitaron tal cousa, e «nunca lles faltaron patacas nin millo», pode ser unha caracterización de abondo correcta deste tipo. Non son precisas moi profundas disquisicións para decatármonos do parecido da escena coa de Don Quixote en loita cos seus muíños. Que a potencia da sociedade tecnolóxica varrerá como as plumas os que tomen tal actitude é algo que ninguén dubida; a única esperanza que lles queda será chegar a ser dos poucos privilexiados que consigan morrer sen se dar conta do absurdo da súa pretensión.

–O terceiro tipo está integrado polos que, tamén metaforicamente, vou denominar *novos ricos*. Son aqueles individuos que, cando se confrontan cos modelos modernos de comportamento, se esforzan por borrar ao máximo os esquemas en que foron socializados, internalizando os novos o máis rapidamente posíbel. Dos meus tempos de estudante, alá polos 70, recordo unha anécdota: o espectáculo dos grupos de emigrantes que o expreso Vigo-Irún ía recollendo polas estacións galegas e comezaban a chapurrear entre eles un francés arrepiante e, a maiores, mesturado de castelanismos con gheada. Era algo que, de non tratarse dunha cousa tan triste, faría sorrir. Mais o exemplo, desgraciadamente, non é único. Por que o viaxeiro que percorre Galiza, sen nin sequera ter necesidade de abandonar a estrada, atopa, nun val de clima temperado, os apuntados tellados das casas alpinas? Por que ducias de magníficas fachadas de pedra de casas rurais restauradas están sobrecubertas de azulexos? Por que nas Rías Baixas abundan tanto os quentes tellados de lousa nos chalés de verán? Por que...?

Este terceiro modelo de alternativa que vai camiño de ser maioritario na Galiza actual ten, ao meu xuízo, unhas consecuencias bastante peores que as dúas anteriormente deseñadas. Mentres no que chamei comportamento *avestruz* cabía a posibilidade de que o individuo tivera a forza imaxinativa suficiente para evitar a conciencia do imposible da súa pretensión, no caso do *novo rico* a división está dentro do propio suxeito. As pautas en



que un individuo vén sendo educado desde a súa nenez é algo que non pode ser borrado da noite para a mañá como se borra un encerado escrito. A consecuencia é que, como lle sucede ao novo rico, os individuos que toman esta actitude teñen que estar continuamente en tensión para non deixar escapar as formas da súa socialización primeira que eles consideran como de inferior categoría. O feito de que, cando se quere borrar, o único que se consegue é ocultar, é o que fai traumatizante este comportamento; por debaixo da persoa desenvolvida que se pretende ser, acóchase —e moitas veces asoma sen querer— o home alienado de si mesmo que realmente se é, e que, no fondo, se reconece. O que fai grave esta actitude é a semellanza que presenta cos procesos esquizofrenóxicos cunha sobreterminación engadida de culpa e auto-odio.

—O último escenario que vou considerar aquí pode etiquetarse como o dos *camaleóns*. Quero resaltar coa metáfora a capacidade que certos individuos teñen para adaptarse a medios distintos sen, por iso, perder a propia identidade. A importancia que para o problema que estou a tratar ten esta actitude esixe dedicarlle unha análise algo máis coidada.

Cando se lle pregunta a un emigrante o xuízo que lle merece o estilo de vida no seu país de destino, entre as múltiples respostas que nos pode dar, podemos atopar con esta: «Alemania é boa para ganar cartos pero non pa leva-los fillos pa alá». Este noso hipotético personaxe, á hora de emitir un xuízo sobre a nova situación, a diferenza da condena radical do *avestruz* e da canonización absoluta do *novo rico*, fai unha valoración moito máis matizada, en que se desdobran o nivel tecno-económico e os demais aspectos da vida. Mentres que o primeiro é xulgado positivamente, a outra dimensión, que engloba o sistema de valores e, en xeral, as actitudes diante da vida, é vivenciada como negativa a través da expresiva figura do futuro dos fillos.

Retendo na memoria a anterior distinción, imos agora fixar a nosa atención noutra instantánea. Calquera que visite as aldeas galegas poderá constatar un fenómeno que, á primeira vista, causa, cando menos, estrañeza: mentres que moitos dos pequenos núcleos de poboación rural decrecen demograficamente, os cemiterios deses núcleos non paran de medrar. A razón é que un comportamento moi corrente dos emigrantes —non necesariamente vellos senón, a maioría das veces, xente arredor dos 40 anos— consiste en utilizar unha parte dos seus aforros en construíren un panteón na súa aldea de orixe, e isto cando teñen pensado —ás veces xa o fixeron— abandonala e establecérense ao regreso en núcleos máis grandes. Se temos en conta que as ganancias da emigración son todo menos fáciles e que este investimento non poucas veces se fai mesmo antes de mercar o piso, anovar a casa familiar ou botar adiante o novo negocio, ideal da máis grande parte dos que saen fóra, é fácil sospeitar que estamos diante dun comportamento de forte densidade significativa.

Un terceiro flash aínda. Tradicionalmente en Galiza, froito desa forma particular de herdanza que é a *mellora* ou, mesmo cando se reparte a partes iguais, da escaseza de terras a repartir, era frecuente que un herdeiro se vira posuidor dunhas leiras minúsculas que facían totalmente imposíbel o sustento sobre a base da agricultura. A emigración era a alternativa normal e neste caso o usual era desfacerse das terras —ás veces mesmo para custear a viaxe vendéndollas ben ao irmán mellorado de ser posíbel, ou ben, se as relacións



familiares eran conflictivas, ao peor inimigo daquel — . A situación nos últimos anos é ben diferente. Basta sacar o tema con calquera que queira adquirir terras na aldea (interesados en segunda vivenda, especuladores do terreo, etcétera) para decatarse de que existe unha forte resistencia dos emigrados a desfacerse das súas pequenas posesións. A cousa comeza a sorprendernos máis cando vimos saber que a terra en cuestión, á parte de non permitir función económica ningunha, nin sequera dá para unha pequena vivenda que puideramos pensar que o emigrante, xa retornado e vivindo na cidade, podería soñar con construír nun futuro. Comentábame un construtor: «Ofreces hasta tres veces o valor da terra e non hai maneira. Tiras nas que non colle nin un carballo e prefiren telas alí cheas de silveiras antes que venderchas». E de seguido, o comentario valorativo: «...o paisano éche así, nin come nin deixa comer..., éche o resultado do atraso».

Estamos xa, cos datos que nos proporcionan os cadros que acabo de presentar, en situación de perfilar as características da estratexia ante o cambio utilizada por ese cuarto tipo de persoas que etiquetei como camaleóns. Ante o narcisismo de pensar que só o que xa temos é bo, ou ese botarse nos brazos de Circe de xeito que só se teñen oídos para o *distinto*, os que optan por esta estratexia parten dunha filosofía máis matizada á hora de valorar os cambios do momento presente: hai aspectos cos que se senten identificados, xunto a outros que lles merecen reprobación. A máis desta visión matizada do presente cómpre reparar tamén no xeito en que se confrontan co seu pasado. Tamén aquí imos atopar diferenzas coas respostas que atrás analicei. Ante o absolutismo sen paliativos, ben para canonizar ben para rexeitar o pasado, asistimos aquí a unha remodelación do mesmo.

Para captar o sentido profundo desta manipulación do pasado será ben que recordemos a tese antes exposta segundo a cal o único xeito de paliar os traumas dos cambios cualitativos é disfrazalos de permanencias ou, máis precisamente, integralos nos esquemas do pasado. A tendencia á continuidade non ten por que andar a mal co progreso con tal que este se leve a cabo de maneira axeitada.

Certamente, aventurarse no descoñecido xera ansiedade; sen embargo, tal ansiedade pode ser perfectamente controlada sempre que a unión co seo materno do pasado non sexa rachada. Un exemplo ilústrao perfectamente: imaxinemos unha nai que leva ao parque o seu neno que comeza a dar os primeiros pasos. Mentres ela está sentada no banco o neno explora, por primeira vez, os arredores. De cando en vez retorna xunto da nai, intercambia con ela caricias ou calquera outro sinal de afecto e, unha vez satisfeito de atopar alí unha base segura, retorna aos seus descubrimentos indo, quizais, un pouco máis lonxe, para repetir a operación unha e outra vez. Mais imaxinemos outras dúas escenas. Nunha a nai, máis despreocupada, vai falar con outra amiga que acaba de atopar, de xeito que cando o neno volve atopar o banco baleiro. Noutra, unha nai hiperprotectora que, por medo a que o neno se lle manque, non o deixa saír do seu carón. Só na primeira das escenas o rapaz irá descubrindo o mundo de modo equilibrado.

Convén ter presente que maioría de idade, confianza nun mesmo e demais expresións de autonomía non significan rexeitamento dun soporte senón habilidade para saber desprenderse e, ao mesmo tempo, volver palpar a seguridade que dá o apoio coñecido cando as circunstancias o esixen. Avanzar doutra maneira implica andar ás apalpadelas na escuridade





alumeado só polos pesadelos e os medos. Concibida así, a idea de permanencia en absoluto contradí a de progreso senón que, pola contra, é o seu contexto necesario.

Ollemos desde este prisma os comportamentos dos nosos actores nos casos da construción do panteón na abandonada parroquia de orixe e da resistencia a desfacerse da minúscula leira, desprezando unha transacción económica tan favorecedora. Penso que estas actitudes comezan a coller o seu sentido se se inscriben no contexto do valor que a casa ten para o paisano galego como definidora da súa identidade. A diferenza do mundo urbano, no mundo campesiño a pregunta identificadora non é *como te chamas?* senón *de que casa es?* ou, con esa retórica circundante que lle é tan propia, *e logo, ti de quen ves sendo?* É a familia de orientación a que define quen é quen na aldea.

Xunto coa casa hai outra síndrome da cal dificilmente esaxerariamos a súa importancia: a morte. Ánimas, avisos, Compañas, prantos, velorios... tiveron tal importancia na socialización das persoas que hoxe están por riba dos cincuenta anos que non dubidaría en afirmar que foron inculturadas nunha *cosmovisión-para-a-morte*.

De todo ese grande construto cultural que o proceso de modernización foi alterando e que hoxe resultaría insostíbel no seu conxunto (por canto estaba ligado a articulacións económicas, sociais e, por suposto, simbólicas en fase de franca desaparición), os nosos actores fixeron, por así chamalo, un *símbolo resumo* de todo ese mundo en que o emigrante foi socializado de neno, que, a modo de sinécdoque, se manifesta nese panteón construído no camposanto onde repousan os antepasados e nesa leira, case materialmente simbólica, que o une á casa de onde procede.

Integrado plenamente nos circuitos sociais e de mercado modernos, é quen de simbiotizar esa situación coa súa historia pasada, convenientemente remodelada, que actúa a modo de raíz ou, por retomar o anterior exemplo, como nai a quen volver e desde onde ollar os avatares e incertezas do presente. A identidade mantense mais, e isto mostra a habilidade da solución, a un nivel onde o choque cos imperativos da tecnoloxía e das leis económicas é mínimo. Cando se descobre esta lectura, a aparente irracionalidade que tan duro xuízo lle merecía ao noso informante («éche o resultado do atraso»), tórnase en acusación ao discurso da modernidade polo seu desaforado etnocentrismo.

Chegamos ao final do noso percorrido. Contamos xa con todos os elementos para responder á pregunta sobre o futuro que agarda a esas formas culturais idiosincráticas das nosas aldeas. É obvio que se nos limitamos a ver pasar o cambio o único final que cabe esperar é o seu total esfarelamento. Certo que moitos deses estilos de vida eran a expresión da subalternización e da miseria, polo que non cabe máis que alegrarse de que desaparezan; o problema está en que, xunto a estes elementos negativos, vanse tamén outros moitos, como os que aquí estiven a analizar, cunha capacidade de integración social e de equilibrio psicosocial que para nada teñen os seus substitutos modernos. Os elementos particulares dunha cultura son esencialmente relativos ao todo de que forman parte pero, sendo isto verdade, tamén o é que se sabemos remodelalos e adaptalos aos cambios de época son susceptíbeis de entrar a formar parte do novo momento cultural.

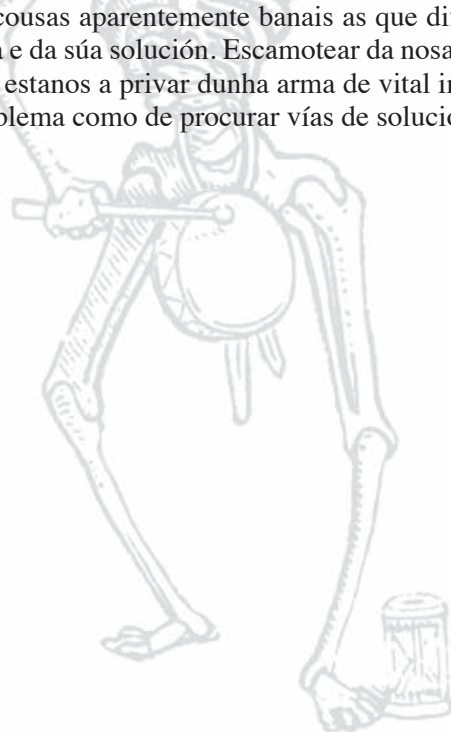
Como mostra do dito pode valernos un exemplo sacado do mundo da arquitectura. En función do tipo de clima, a vivenda en Galiza ten que enfrontarse, particularmente no in-



verno, con dous problemas fundamentais: o frío e a luminosidade escasa. A vella fórmula arquitectónica da galería paliaba con éxito ambas as dificultades. Hoxe, a pesar de contar con novos materiais e novas técnicas que poden facela máis sinxela e económica, a vella solución é maioritariamente desestimada e cando, sobre todo por presión das ordenanzas municipais, o construtor se ve forzado a utilizala, elimina a parede interior, co que desaparece a súa función calefactora. A nova alternativa -luz artificial, máis calefacción- ten uns custos enerxéticos, económicos e ecolóxicos que decrecerían considerablemente readaptando a antiga fórmula ás posibilidades dos novos materiais e deseños.

Un dos graves problemas da sociedade galega actual, especialmente no mundo rural, é a falta de planeamento do cambio social no que aos factores culturais se refire. Mentres os nosos políticos e xestores teñen conciencia clara da necesidade de planear o urbanismo, as comunicacións, a economía, etcétera, para evitar que se produza un caos social, ninguén parece ser consciente de que os cambios culturais non se poden deixar á casualidade se non se quer provocar unha anomía como a que, de feito, está a acontecer nas nosas aldeas. Este planeamento do cambio cultural debera ter dúas vertentes. Unha orientada a paliar os trastornos psicosociais das xeracións afectadas, sobre todo os maiores, e outra que tivera como obxectivo o deseño e a programación de imaxinarios sociais integrados nos que se utilizasen, xunto a elementos modernos, aqueles recursos do pasado con potencia integradora e posibilidades de tradución temporal.

Como no caso da ferradura que fixo perder unha batalla, tamén no caso dos problemas que veño comentando son cousas aparentemente banais as que dificultan a nosa toma de conciencia da súa existencia e da súa solución. Escamotear da nosa formación a semántica e a pragmática da linguaxe, estanos a privar dunha arma de vital importancia á hora tanto de tomar conciencia do problema como de procurar vías de solución para el.





## Da morte á Morte na cultura popular catalá

Joan Soler i Amigó

*Mira a Felip tercer, senyor de tants regnes, obeït de tantes nacions, que tenia empadronades i subjectes a son domini tantes i tan remotes províncies, vassall de la mort, convertit en un cabàs de terra. Aquell per a qui es teixien les sedes, per a qui es filaven les holandeses i sinabafes, per a qui s'inventaven noves mostres de brocats en Itàlia, per a qui es pescaven les perles en lo Mar del Sud, per a qui es cercaven les mines a Chile, ja avui se contenta amb una púrpura fúnebre, ja està reduït i enclaustrat en una sepultura. Aquest és lo límit que Déu ha posat al mar d'aquesta vida; en aquest arenal se rompen les seves ones, per més inflades que siguin; els cavalls desbocats dels humans apetits aquí paren sa carrera. Aquí arriben tiars, corones, capel·los, mitres, gorres i caperusses, capes de gorgaran i de pastor, que igualment se n'entra la mort pels palaus de marbre i jaspí, que per les cabanes de fang i rames...*

Vicenç Garcia, reitor de Vallfogona  
(entre 1579 e 1582-1623)

Panexíric na missa exequial,  
ante o túmulo real de Filipe III  
na catedral de Xirona (1621)

### *Nacer e morrer*

Vivir sitúase entre estes dous fitos: o Nacemento e a Morte. Hai unha vida despois? Outra vida? Entre a hora de Nacer e a hora de Morrer, existe o Tempo. Hai unha Creación e unha Fin do Mundo ou Fin dos Tempos. Hai un Tempo mítico primordial, non histórico, non crónico, esencial? Hai outro Mundo máis aló do Tempo? A este Máis Aló chámase Eternidade. Hai un Xuízo Final, cun Premio e un Castigo eternos noutra Vida? Ou hai a Nada, despois da Morte? Ou o *Sheol* hebreo, ou o *Hades* grego, o *Tártaro*, os *Campos*



*Elíseos?* Un lugar escuro, de vida larvada, de repouso eterno, mergullado no inconsciente. Sheol, Hades, Limbo... Ou o Tempo é circular, cíclico, recuperábel? Hai unha nostalxia das orixes, do Tempo orixinal.

*O Tempo e o Cosmos.* Velaquí as seis direccións do Cosmos: os catro puntos cardinais, o Inferno ou mundo inferior, onde repouan os antepasados, os mortos e o ceo dos deuses. O sete non é unha dirección senón o punto que amarra as seis direccións anteriores: é o Nó do Mundo.

*Deus e a Morte.* Son os dous adversarios. E a Morte vence. (Se hai un Máis aló, os dous adversarios adoitan ser Deus e o Diaño). Pero a Morte é ineludíbel, é o Fin desta vida.

*O Tempo de morrer.* Outrora, a Morte era considerada como a última hora da biografía de cada persoa. A hora inexorábel. Marcada polo Tempo, o tempo de morrer, a hora da Morte. O Tempo entendido como evento, como acontecemento, como por-vir. Sobre a esteira do kronos, do tempo contínuo, neutro, sen significación, o *kayrós*, o Tempo significativo, significador. A Hora de cada un é a hora da Morte. Os lemas ou refráns dos reloxos de sol dino:

«*Omnes vulnerant, ultima necat*» [Todas as horas feren, a última mata].

«Quen sabe se a hora que sinalo é a última para ti»...

*O Lugar dos mortos.* É a outra coordenada. O País dos mortos, o País da Morte, o País ou o Castelo de Irás e non Volverás.

Non é a Nada dos filósofos, o Oco, o Baleiro, a aniquilación (de *nihil*, Nada, a Nada, a ausencia de toda realidade. *Nulla Res nata*, en latín (*Res*, cousa. *Non-res* en catalán; *Nata*, nada. Ningunha cousa Nada).

Non é a Nada senón un País Inferior (*infernum*), no seo da Terra que nos procreou e da cal nacemos (a través dunha cova ou buraco uterino). Morrer é volver á Terra, ao po, á cinza: *et in pulverem reverteris*.

Ou mergullarse nun lago profundo (*in profundo lacu*).

Ou atravesar o Gran Río, chegar á outra beira. Do Aqueronte, ou do bíblico Jordán. O *Deep River* do negro *spirituals*: *Down by the Riverside... Michael row the boat ashore... Roll, Jordan, roll!* Xa sinto próximo o Jordán... Morrer é atravesar o Río.

*O Outro Mundo sitúase a Poñente*, onde se pon o sol. A Occidente, onde morre. No país do atardecer, o crepúsculo vespertino, en Hesperia (*héspera* en grego, *vesper* en latín, *vespre* en catalán), o País, a Illa das Hespérides, no mar Océano.

Ou nos Campos Elíseos, nun lugar do Hades, no extremo occidente, onde viven os homes virtuosos, similares aos deuses, que conservaron a idade en que foron felices. Un lugar de alegría, unha primavera eterna, onde reinan felices, benaventurados, libres de dores e vicios, nun completo esquecemento.

Máis aló das Columnas de Hércules, no *Non Plus ultra* (non Máis aló), nas Illas Afortunadas, que a mitoloxía sitúa en Occidente, nas illas Canarias (segundo outra mitoloxía, onde viven os *canes*), onde van os afortunados, benaventurados, felices.



O máis aló da Terra, no *Finis Terrae*, en Fisterra, na Fin do Mundo, onde morre o Sol. Talvez o *The End* dos filmes, o final feliz, ou desgraciado, benaventurado ou desventurado do santo ou do pecador...

*Os psicopompos conducen a alma ao País dos Mortos.* Caronte é o barqueiro da barca da Morte. Ou o paxaro esquelético devorador de carne. Ou o cabalo branco -é dicir, sen cor-, da Morte. O cabalo branco de Santiago, ou de San Miguel, de San Martín, de San Xurxo... a través da Vía Láctea, da Galaxia, do Camiño de Santiago.

A iconografía establece unha relación clara entre estes santos: os tres nun cabalo branco, San Miguel pisando o diaño, San Xurxo pisando o dragón, Santiago, o mouro.

Santiago de Compostela é a única peregrinación que non se dirixe ao centro do Mundo (xa sexa Xerusalén, a Meca ou Roma), senón ao cabo do mundo: Galacia, Galitzia, Galia, Gales, Galicia, Galaxia...

*Os heroes, os santos* pasan pola Morte (*katástasis*), loitan contra ela nun combate iniciático, sofren unha morte iniciática. Como o Sol en Occidente, que pasa pola Morte para renacer enteiro, redondo, rotundo, luminoso. A Lúa si crece, decrece e morre.

Como o Sol, os heroes non morren realmente. Loitan, vencen, trunfan da Morte, renacen (*anástasis*). O rito do bautismo ten esta significación iniciática: o home vello mergúllase nas augas da Morte para emerxer vencedor, como un home novo, renacente, refulxente, solar. Co rostro envolto nos raios de sol (a aureola dos santos, a cabeleira dourada, loura como fíos de ouro) e exhibindo un obxecto dourado, unha rama dourada, unha palma do martirio, un loureiro de vitoria (árbore de Apolo), unha coroa, un anel... testemuño da súa vitoria sobre a Morte. Por iso os heroes son luminosos, solares, apolíneos.

### ***Luz-tebras, día-noite, sol-lúa, vida-morte...***

*Nun principio, en arkhé, había Dyaus, o Ceo luminoso.* En sánscrito, *Dyaus* significa Luz, Día, Ceo, Brillante, Sereno, Sagrado. É *div dyaus dioss dies dyavi deivos divus...* Deus Théos, Zeus, Dyanus ou Djanus, Deus, Deu, Dieu, Déu, Dios... Brillante e tamén fecundador.

Á vez masculino e feminino, como o primeiro home antes de esgazarse. Así se converteu en *Dyanus* e *Dyana*, *Djanus* e *Djana*, *Janus* e *Jana*. O Sol e a Lúa, o Día e a Noite, o Consciente e o Inconsciente, o estar esperto e a dimensión onírica, a Ciencia e a Maxia. A filla do Sol e da Lúa é meiga. Nos contos, o tabú consiste en pronunciar o seu nome.

*O Sol*, Djanus, Janus, *é o deus do Día*, sempre igual a si mesmo, non medra nin mingua, non ten devir. Este é o modo de ser solar.

*Janus* é o primeiro deus solar, desbancado máis tarde por Apolo. A súa imaxe quedará relegada á porta do Foro romano. Por iso é polo que esta porta se chama *Janua Fori*, porta do Foro, coa imaxe de *Janus* gardándoa. (Etimoloxicamente, porta sería *Thor*, *Door*..., unha versión que non se mantén en latín, que toma o nome do deus *Janus*. Tal vez sería *Forum* que enlazaría con *Thor* e *Door*).



Existe a *Janua Coeli*, a entrada da morada dos deuses. E a *Janua Inferni* na morada dos antepasados. E tamén a porta do Ano Solar, o mes de *Januarius* (xaneiro).

Daquela este *Janus*, na mitoloxía xudeocristiá converterase en *Johannes*. Xoán Bautista (24 xuño), na porta do Verán (o *Soño dunha noite de verán* de Shakespeare refírese á Noite de San Xoán, a Noite de Verán por antonomasia), e Xoán Evanxelista (27 decembro), na porta do Inverno. Marcando ambas as portas ou *januas* o calendario solar.

*A Lúa, Djana, Diana, é a deusa da Noite*. Crece e devala, morre e nace de novo. Está suxeita á lei do devir, do Nacemento e da Morte, do eterno retorno. É o modo de ser lunar.

A Lúa, desde o sánscrito, é *Me, Mah, Menu, Mena, Mene, Mensis, Mes*.

De aí mensurar medir, calendar. E menstruar, estar baixo a influencia da Lúa. E menopausa. Define o calendario lunar. O ciclo lunar é o ciclo menstrual, o ciclo das choivas, de sementeira, das mareas.

Os calendarios máis antigos calendan as noites: de Nadal, de San Silvestre, de Pascua, de San Xoán, dos Mortos (*Halloween: All Hallow Even*), do Día Maio (*Walpurgis*)... O noso calendario é á vez solar (as estacións: solsticios e equinoccios) e lunar (as fases da Lúa, os meses, as semanas). O romano é solar; o hebreo e o xudeocristián é lunisolar (O Nadal é solar, a Pascua é lunisolar, a lúa da primavera). O ano ten trece lúas, e trece menstruacións. E os embarazos, dez lúas.

*O Sol e a Lúa*. A liña recta é solar (é o tempo lineal, cronolóxico, histórico), a espiral é lunar (é o tempo cíclico, mítico, do eterno retorno).

Os humanos formamos parte do Cosmos, pero tamén da Historia. Vivimos e morremos nas coordenadas do espazo e o tempo. Do ser e o devir.

*O ritmo lunar vincula a Lúa e as augas*, as choivas, a fecundidade da muller e dos animais, a vexetación, xeración e rexeneración (na linguaxe cultual, neófito significa 'o que devén novo', e tamén, talvez, 'a nova planta'. As plantas curan ao sol e ao sereno, serena: Serena é *Silene* ou *Selene*, a *Serena*, a *Sirena*, a Lúa. Hai que sementar en lúa nova, tallar e colleitar en cuarto minguante... Hai que coñecer e respectar o ritmo cósmico. E o destino dos homes despois da Morte.

*A Lúa é Hécate*. Existe unha relación da Lúa cos espíritos dos mortos: a Lúa é o País das almas. O mito de Perséfone, raptada por Hades ao país dos mortos. Os cultos e ritmos da vexetación, os cultos funerarios... E a relación das pantasma e aparecidos, das almas en pena coa Lúa chea. E dos lobishomes...

Hécate é a deusa dos nacementos e a Morte. É a fada da Bela Dormente que non foi convidada ao nacemento. A nena non morrerá, pero quedará durmida se se lle rompe o fuso.

*A Lúa fía, peitea, tece, urde, trama os destinos humanos, a Vida e a Morte*. As moiras ou parcas son divindades lunares. E tamén a *balanguera* mallorquina, a vella misteriosa tecedora dos destinos. Xa *Ishtar* ten o fuso na man. *Ishtar* é *Astarté*, *Ester*... E *Artemisa* (que para os romanos será Diana). Tamén *Frau Holda* é a patroa dos tecedores.



### *A morte é a antagonista*

A Morte supera estas coordenadas espazo-temporais para ocupar poderosamente un espazo no enfrontamento dualista, en eterna agonía (*agón*=combate) entre un *prótos-agonista* e un *anti-agonista*: o día-a noite, o ben-o mal, o ánxelico-o demoníaco, a vida-a morte, a dereita-a sinistra, a luz-as tebras, a verdade-a mentira (non o erro), o ceo-o inferno, o cristián-o mouro, o branco-o negro. A *necromancia* transfórmase en *nigromancia*...

Marcado pola apocalíptica xudeocristiá, o Inferno deriva a lugar físico de castigo e de tormentos, o lume eterno, polos pecados cometidos, habitado polos demos. Xa non o lugar dos mortos, dos antepasados.

*Na Idade Media, a morte convértese nun personaxe*: a Morte sarcástica, macabra, pagá, sensual... Prefigúrase coa caveira e as dúas tibias cruzadas, co esqueleto que baila (xa non a morte vencida por Cristo Resucitado: «*Oh, Morte, onde está a túa vitoria?*»). Xa non son 'os mortos' senón 'a Morte'. Non é un nome común (a morte de alguén) senón un nome propio (a Morte como personaxe).

*A Morte, xusta, igualadora*. Esta figuración da Morte subliña o sentido de crítica e inversión social: neste mundo apocalíptico medieval, invadido polos catro xinetes que personifican a fame, a peste e a guerra; a Morte é xusta, igualadora, iguala a todo o mundo: o rei, o papa... «*Morre o rei, morre o papa, de morrer ninguén escapa*», di un refrán catalán, popularmente convertido en «*caga o rei, caga o papa...*»; o esterco simboliza, expresa a morte: o home definido como un saco de merda, o personaxe do *caganer* do belén catalán á beira do Nacemento, o rito catalán de facer cagar o *tió* ou tronco de Nadal.

Así como o Diaño pode ser enganado (como nas lendas das pontes do Diaño, ou a capacidade de escapar á entrega da alma ao Diaño consecuencia dun anterior pacto con el, etcétera), a Morte pode parecer que é enganada (a lenda da Morte e a doncela, o conto do carboeiro-médico e a Morte, etcétera) pero ao final sempre é ela quen gana.

*A Morte, Saturno, Samuhin, o Sementador*. A Morte encarna (ou descarna) a figura do demiúrgo que representa o *Sementador*, o que ensinou a arte da sementeira aos humanos: en latín *Sator*, sementador, (*sates*, sementes), convertido no deus *Saturnus*, que enterra as sementes no suco da terra, que deberán morrer para xerminar ou renacer. O seu tempo é preto do Fin do Ano, o «sábado do ano», como o Día de Saturno, o *Saturni dies*, o *Saturday* do ano.

O deus romano Saturno vincúlase ao grego *Kronos*, coxo e de barbas brancas (devorador dos seus fillos) e toma os seus atributos: a gadaña da sega, o reloxo de area (o Tempo, a brevidade da vida). O poeta catalán Apel·lles Mestres chámala *segadora amiga*.

Tamén *Samuhin*, o deus celta dos mortos, da Morte, é sementador. A principios de novembro é tempo de sega (secar, cortar), a festa dos Mortos. Os mesmos atributos do arcano 13 do Tarot, que é a Morte. Outra forma de recoñecer a Morte é que non ten sombra (ou ten 'mala sombra'): as almas en pena tampouco teñen, nin cheiran (por iso é polo que, nos



contos, o Ogro ou o Demo, fai notar que «cheira a carne humana» ou «a carne cristiá», ante o protagonista escondido na cabana iniciática).

*Outras imaxes da Morte.* Na *Moixiganga* catalá a Morte é a Dama branca. Ou a Dama negra, *Deméter*, no mito de Perséfone (convertida na Dolorosa, a Virxe das Dores co Cristo morto no colo).

Tamén é o *Home del Sac* (o Home do Saco). E a *Vella*. En Cataluña non abundan as pantasma, pero si as almas en pena e as almas condenadas: delas destaca o lendario *Comte l'Arnau* galopando co seu cabalo infernal e unha manda de cans polo ceo invernal. (En Mallorca ten o seu paralelo no *Comte Mal*).

### ***A morte no cristianismo e na relixión popular***

*Segundo o cristianismo*, pola Resurrección de Xesús, a Morte é vencida. Con Xesús, o home resucita:

*«Nun instante, nun dicir amén, ao toque da última trompeta -por qué soar a trompeta-, os mortos resucitarán incorruptíbeis. É necesario que este corpo corruptíbel se revista de inmortalidade. E cando este corpo corruptíbel se revestiu de incorruptibilidade, e este corpo mortal se revestiu de inmortalidade, entón cumprirase a palabra que está escrita: A Morte foi engulida na vitoria. Onde está, oh Morte, a túa vitoria? Onde está, oh Morte, o que te anima?». (ICor 15, 51-57)*

*«Xesús dixo: Vén a hora en que todos os que están nos sepulcros ouvirán a súa voz, e sairán: os que fixeran o ben, para resucitar á vida; os que cometeran o mal, para resucitar condenados». (Xn 5, 25-29)*

*Segundo a relixión popular, de raíz cristiá, na súa versión grega*, o home está composto de Corpo e Alma. O Corpo é mortal: podrece, volve ao po, convértese en cinza, retorna á terra. A alma é inmortal. Sendo inmaterial, etérea, sobe ao Ceo. Reencárnase? Hai almas en pena? Hai almas condenadas?

*No “paganismo” de fundamento céltico*, destaca *Samuhin*, o deus Sementador e dos mortos. O primeiro de novembro, o gran ha de ser enterrado, a fin de que morra para renacer. Na relixión popular, pagá e cristiá, a Morte ten un poder decisivo. Até que punto é vencida? Morrer é un feito real, constatábel, pero a resurrección pertence ao misterio, á fe... Co cristianismo medieval, a Morte forma parte do comezo da fin: Morte, Xuízo, Inferno ou Gloria.

*A liturxia do Día dos Mortos e as exequias aos Defuntos*, aínda que referidas ao Xuízo Final e á Resurrección da Carne ou dos Mortos, continúan centradas no temor á morte e á figura da Morte:





«Señor Xesús Cristo, Rei da Gloria, liberade as almas dos fieis defuntos das penas do Inferno e do Lago profundo (de profundo Lacu); liberádeas da boca do León (de ore Leonis). Que non os engula o Tártaro... Facede que pasen da Morte á Vida».

#### Do *Dies irae*:

*Mors stupebit et Natura  
cum resurget creatura  
iudicanti responsura.*

*Liber scriptum proferetur  
in quo totum continetur  
unde Mundus iudicetur.*

#### Do *Responsorio*:

*Libérame, Señor, da Morte eterna naquel Día espantoso  
Cando o Ceo e a Terra se conmooverán  
Porqué virás xulgar o Mundo polo Lume.  
Tremo, cheo de medo, mentres se achega o Día do Xuízo e a Ira vindeira.  
Aquel día será un Día de Ira, de desgrazas e miseria,  
un Gran Día, cheo de tristeza.  
Dálles, Señor, o Repouso Eterno, e que a Luz Eterna brille sobre eles.  
Libérame, Señor, da Morte eterna naquel Día espantoso.  
Cando o Ceo e a Terra se conmooverán  
Porqué virás xulgar o Mundo polo Lume.*

*Orixes da Festa dos Mortos na liturxia cristiá.* Desde o século IV algunhas liturxias orientais celebraban unha festa en honra a todos os Mártires. A inicios do século VII o papa Bonifacio consagra o Panteón de Roma, dedicado a Todos os Deuses (*Pan Theon*), á Virxe e Todos os Mártires.

Despois, Gregorio III dedica unha capela a Todos os Santos. Gregorio IV, no ano 835, establece a festa de Todos os Santos o 1 de novembro (en relación coa festa céltica de *Samuhin*, por influencia dos monxes irlandeses). A fins do século X, a festa esténdese aos fieis defuntos, e conmemórase o 2 de novembro.

#### *A personificación da morte na cultura tradicional catalá*

*Os nomes da Morte.* Popularmente a Morte é a *Vella*, ou o *Rosegacebes* (o *Roecebolos*), ou o *Home del Sac* (o *Home do Saco*). Para os poetas é a *Descarnada* (Jesús Moncada), a *Segadora* (Apel·lles Mestre), a *Descoñecida* (J.V. Foix), a *Brutana*, a *Última*, a *baixa Mensaxeira*, a *Establera* (Josep Carner), a *Amarga* e a *Doce*, a *Irmá da Noite* (Màrius Torres).



*No refraneiro e a iconografía: Bon vent i barca nova!* (Bo vento e barca nova!); *Anar á merda amb barca* (Ir á merda -á Morte- en barca); *Caga o rei, caga o papa...*; *D'aquí a cent anys, tots calbs* (de hoxe en cen anos, todos calvos); *Més vella que la Mort* (máis vella que a Morte). Na iconografía e o lendario hai figuras ou imaxes da Morte bastante definidas:

–*O barqueiro*. O poeta provenzal Frederic Mistral describe os *Aliscampos* ou *Campos Elíseos*, o lugar dos mortos, dos benaventurados, á outra beira do río do Esquecemento. É a barca dos Mortos e o barqueiro Caronte. O descenso de cadaleitos polo Ródano, co seu óbolo na boca para pagar a viaxe, até a súa desembocadura nos Aliscampos, en Arles.

No lendario catalán e mallorquino (Josep Costa i Llobera) é a barca de *canten i dormen* (de cantan e dormen). Ou a barca *de les ànimes*. Ou o *bergantell* (bergantín) *del patró Martell*, que se estira e encolle. Ou o *vaixell* (barco) *pantasma...*

Varias expresións se refiren a este imaxinario:

A expresión *pagar el xavo* (pagar o oitavo, unha moeda), significa morrer. Unha canción divertida expresa esta imaxe: «*Ànimes del Purgatori, les de l'altra part del riu / torneu-me les espartenyas que vaig perdre l'altre estiu*» (Ánimas do Purgatorio, as da outra beira do río, devolvédeme as alpargatas que perdín o pasado verán).

O verso de Màrius Torres: «*Hi ha una veu que em crida en la tenebra clara de més enllà del gual...*» (Hai unha voz que me chama na tebra clara de máis alá do vao...).

–*O cabalo da Morte*. Ou o cabalo infernal. É un cabalo ou un asno terrorífico. A súa anca estírase e collen nela tantos como montan nel. Galopa loucamente saltando bosques e desfiladeiros, até un lago de augas negras onde se mergulla: o cabalo e quen o montan caen no Inferno.

Na Provenza, en Arieja, en Foix, en Olot, en Cadaqués (o cabalo Parvo, que leva os cativos desobedientes á súa cova). Tamén aparece na lenda de *Pere Boter*, Pedro Boteiro. E o *Comte l'Arnau* galopa un cabalo de chamás.

No bestiario vasco hai un cabalo terrorífico, sen cabeza. Tamén *Zamari Txurria* (a egua da cebada), a mula branca, presaxio da Morte.

O cabalo branco (incoloro) tamén presaxia a Morte: é o cabalo dos santos psicopompos ou condutores de almas.

– *O Home del Sac*. A Morte que leva os mortos, as almas, nun saco. A canción dos bailadores dentro do saco refírese a iso:

*Si n'hi havia tres o quatre que ballaven dins un sac  
l'un era el senyor batlle, l'altre el regidor en cap  
l'altre n'era el vicari que dansava més que cap.  
Ja n'ha vingut el dimoni i se n'ha emportat el sac.*



(Se había tres ou catro que bailaban dentro dun saco: / un era o señor alcalde, o outro o primeiro concelleiro, / o outro era o vigairo que bailaba máis que todos. / Xa veu o demo e levou o saco.)

O nome usual da gaita, en catalán é o *sac de gemecs* (saco de xemidos). O ser humano é chamado *sac de carn*, *sac d'ossos*, *sac de mal profit* (de mal proveito, dise de alguén que, aínda sendo fraco, é moi comellón), *sac de merda*...

Existe o conto do *Home del Sac* que quere levar a Marieta meténdoa no seu saco. Faina cantar nas prazas, como espectáculo para obter diñeiro: «*canta sarró o et donaré un cop de bastó*» (canta, zurrón, ou dareiche unha vareada).

–*A Vella*. Personifica a Morte. Tamén en Artà, Mallorca (*el vell i la vella*), e en Forcall, no Maestrazgo, País Valenciano (*la vella Filosa*, figura da parca).

É a Vella Quaresma, unha vella con sete pés, imaxe das sete semanas de penitencia, xaxún e abstinencia, fronte a Don Carnal. Tamén se representa como un bacallau seco en forma de Vella coa súa gran saia da que colgan sete arenques como sete pés.

O rito infantil de *Serrar la Vella* que ten lugar pola Coresma: un grupo de nenos vai cun tronco polas rúas e prazas, pedindo diñeiro para «serrar a vella» e cando o recibe serra o tronco cunha gran serra. En Alguer (vila de Sardeña onde desde a época medieval se mantén o uso do catalán e as antigas tradicións), chámase *la Jaia serrada*. É a Morte queimada, serrada e enterrada, un rito arcaico de rexeneración.

É a Vella do baile de Xitanas, que se baila polo Entroido no Vallés. Aparece embarazada, cun cántaro baixo as saias, que rompen a vareadas e paire un gato, que sae miañando. A Vella é unha personificación do Inverno, da Morte.

Tamén as vexigas que se chaman *espantavelles* (espantavellas ou espantasogras) das antigas Carnestolendas.

Este refrán refírese a ela: *Març marçot, mata la Vella a la vora del foc, i a la jove si pot!* (marzo marzote, mata a Vella xunto ao fogar, e á moza se pode).

Cando a primeiros de abril hai mal tempo, son *reganys de Vella* (regaños da Vella), ou *els dies de la Vella*.

Tamén aparece a Vella en forma de bruxa nas cabanas do bosque dos contos, onde van parar os nenos perdidos, abandonados polos seus pais. Son cabanas iniciáticas, o reino da Morte onde hai que sufrir a morte iniciática. A Vella é a Morte mesma. Así no conto de Hansel e Gretel, do Polgariño, da Carapuchiña (a Avoa é o Lobo, o Inverno ou *Hivernàs*, a Morte), do Tres pelos do Diaño, etcétera.

### ***A morte nos antigos ritos funerarios***

*Romper potas*. Potas, cántaros, cabazas, utensilios para conter no seu interior líquidos ou grans, foron obxectos ou instrumentos de antigos ritos funerarios. O de romper a pota atópase xa, segundo J. Caro Baroja, na antiga Grecia coa significación de liberar a alma espiritual, o *pneuma*, do corpo de barro que a contén. Este rito era propio tamén dos antigos Entroidos: liberar a vida da Morte invernal, para provocar o renacemento primaveral da natureza. «*Ánima de càntir!*» (alma de cántaro) é unha expresión para dirixirse a un inxenuo.



No Baix Llobregat, pola Coresma, celebrábase nalgúns templos o sermón do cántaro, sobre a inconsistencia da vida, mentres se facía balancear (como o Botafumeiro) un cántaro colgado na metade da igrexa, cada vez con máis forza ata que chocaba cunha columna ou alicerce e rompía, liberando a alma do seu corpo mortal.

A imitación de moitos ritos por parte dos raparigos convértese en xogo. De aí os de romper potas cos ollos vendados, dentro das cales hai lambetadas, auga, fariña... que se derraman sobre os participantes.

Tamén as cabazas expresan esta imaxe do defunto: no seu interior as sementes que soan ao removeirse mostran a súa presenza. Os indios tupinamba, en América latina, removíanas ritmicamente nos seus ritos funerarios, expresando que dentro das cabazas, como dentro dos cántaros e as potas, habitaban as almas: esta foi a orixe das maracas, usadas nos funerais. Tamén as cabazas iluminadas por dentro suxiren o rito céltico do Día dos Mortos, o Atardecer de todo o Sacro (*All Hallow Even*), de onde derivou o Hallowe' en americano, qua a globalización nos devolveu na súa forma máis banal.

No conto da Marieta desobediente, unha vez morta, pónena esnaquizada dentro dunha cabaza e entérrana durante sete horas no esterco; desentérrana, rompen a cabaza e sae Marieta viva, pero aínda lle quedan manchas do sangue que lle faltaba, por desobedecer os seus pais.

Tamén as tibias, cos seus buracos por onde se sopraba ou introducía o aire, parece que foron as primeiras frautas, propias de antigos ritos funerarios.

*Esquellots ou chocalladas.* Facer ruído para botar fóra a Morte, provocando o seu espanto. Tamén se usaba para preservar o gando e as persoas dos malos espíritos, de feitizos, enfermidades e desgrazas.

Polos antigos Entroidos tiñan lugar as *esquellotades* ou chocalladas, a cargo de *esparriots*, personaxes con peles de animais, máscaras e grandes *borrombes* ou chocas.

Tamén o rito popular de *matar jueus* (matar xudeus) con carracas na mañá do Sábado Santo, para incitar a resurrección da natureza e da vida. Ritos invernaís para espertar a terra e botar os malos espíritos e a Morte. «*Cuca, surt del forat, que Nostre Senyor ja ha ressuscitat!*» (Verme, sal do buraco, que O Noso Señor xa resucitou).

Outra ocasión dos *esquellots* era cando un viúvo ou viúva volvíaa casar: facíanselle *esquellots* para arredar o espírito do cónxuxe defunto disposto a perturbar a voda, molesto por romper o loito. Ou ben eran os defuntos da comunidade a quen se quería escorrentar, para evitar as súas protestas contra unhas segundas nupcias. «*Tal com és ús i costum, esquellots i fum*» (Tal como é uso e costume, chocalladas e fume). Fume de bostas de vaca ou de excrementos de gato.

*Esquellots* e canto de *corrantes* ou versos mortificantes improvisados aos novos cónxuxes, ata que convidaban a beber a todo o mundo.

### ***A conmemoración dos mortos. A noite dos mortos***

*Segundo as antigas crenzas*, pola noite dos Mortos, as portas do reino da Morte non quedan ben pechadas: queda unha fenda por onde os mortos escapan e volven aos pobos e ás



casas onde viviran. Pasan polas súas rúas baleiras, pois todo o mundo está recollido na súa casa por temor a cruzarse con eles. Mentres, as campás tocan a defuntos. Acoden a observar se son lembrados, se se reza por eles, se son agasallados... Tamén acoden aos cemiterios e observan se as súas tumbas están coidadas, se teñen flores e velas, se se reza por eles.

*Un dos ritos propios do Día dos Mortos é a cea cos mortos, cos defuntos familiares. As casas adórnanse con velas, flores e retratos ou obxectos dos mortos na súa honra e memoria. En especial o comedor ou o espazo xunto ao lume, e a habitación e a cama onde o defunto durmira. Estes ritos son derivación das crenzas e os ritos aos *manes* da relixión romana. E o medo cara a eles débese á civilización dos lemures: hai que ter os espellos virados cara á parede, pois se un se mira neles ve a súa caveira... As crenzas son innumeraíbeis.*

Púñaselles un prato na mesa, onde adoitaban sentar. E comíanse con eles os manxares propios dos defuntos, pois non teñen dentes: pans, auga e froitos secos, castañas, améndoas, pasas, legumes. De aí os tradicionais magostos (que agora teñen lugar pola vixilia de Todos os Santos, pero antes era pola Noite de Todos ou vixilia dos Defuntos). De aí tamén os *panellets*, actualmente de mazapán, con piñóns e améndoas. E os ósos de santo.

Na liturxia funeraria, no momento do ofertorio das misas de defuntos, os fieis ofrecían unha candeia acesa e un panciño ou *panellet* na súa memoria.

No conto dos mineiros atrapados na mina, estes mantéñense con vida ata que o pobo consegue rescatalos da morte. Conseguiron sobrevivir grazas á luz das candeas e ao alimento dos panciños das ofertas das misas na súa memoria para a salvación das súas almas.

### ***A Danza da Mort de Verges***

*A danza macabra é un xénero literario, coreográfico e espectacular que nace posiblemente coas pandemias (desde a peste negra) que arrasaron a Europa do século XIV. Desde 1380 a arte da morte transfórmase: aparece a desolación, a podremia da carne, a nudez do cadáver e unha morbosa compracencia descoñecida na tradición cristiá até daquela.*

*O primeiro documento que se coñece sobre un acto escénico macabro na península é o *Joch de la Mort*, un entremés representado na entrada de Fernando de Antequera a Barcelona en 1412, e logo no banquete da súa coroación en Zaragoza en 1414. Nela, a parca, con malla amarela e cabeza de caveira e víboras saíndo das concas dos seus ollos, aparece baixando do ceo nunha nube e leva todos os comensais. Un triunfo da Morte, unha representación vinculada á tradición islámica (o Anxo da Morte '*Izra'il*').*

*A primeira mostra gráfica conservada en terras hispánicas son os frescos do convento de Sant Francesc de Morella (cara a 1470), único exemplo monumental coñecido: a danza desenvólvese en forma de círculo, pero non baila ningún morto; é unha danza de vivos que se colocan por orde xerárquica e estamental ao redor dun cadáver. Neste fresco de Morella está escrita, curiosamente, a letra e a música da representación, os versos en catalán e a*



melodía correspondente á primeira danza da Morte coñecida en Europa de tema macabro, *Ad Mortem festinamus*, que se conserva no *Llibre Vermell de Montserrat*, do século XIV.

Esta pronta incorporación da cultura catalá no xénero macabro corrobórase coa existencia de dúas representacións dialogadas sobre o tema: unha versión ampliada da *Danse Macabre* de París (1480) feita por Pere Miquel Carbonell; e a *Representació de la Mort* (cara a 1550), mallorquina.

*A vitalidade do xénero en Cataluña* permitiu a conservación desta *Dansa* ou comparsa da *Mort de Verges*, no Empordà (de onde é o cantante Lluís Llach), a única perpetuada en Europa, incluída na representación da Paixón (unha parte andada en procesión e a outra representada nun escenario) que se celebra a noite do Xoves Santo, no medio do *Via Crucis* na procesión polas ruelas medievais de Verges, iluminadas con lampadiñas de aceite feitas con cunchas de caracois, pegadas nas paredes.

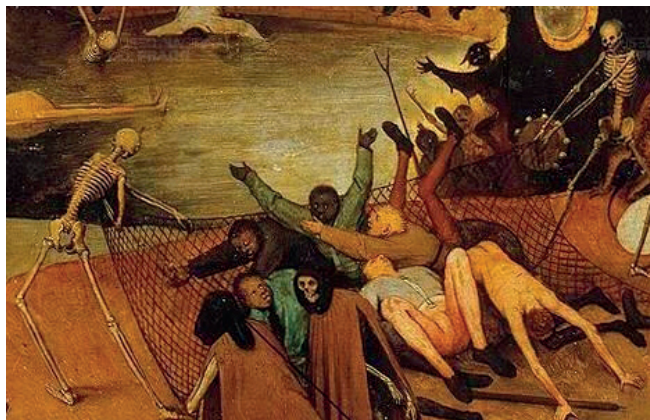
*En que consiste a Dansa de la Mort de Verges.* A procesión empeza cos *manaiés* ou soldados romanos que marcan o paso polas rúas até integrarse á procesión. Na praza preséntase a paixón de Xesús. E cando é condenado á morte, a representación desprégase en procesión, con varias escenas características: o Peregrino, que vai recitando os feitos que se representan; Xesús levando a cruz increpado polos xudeus; e a *Dansa de la Mort*, integrada por cinco figuras:

- A *Dalla* (gadaña) encabézaa e encarna a morte.
- A Bandeira que a centra e alza un pendón que declara o efémero da vida (*El temps és breu*, o tempo é breve) e a inexorabilidade da Morte (*Nemini parco*, non perdo a ninguén).
- A ambos os lados os dous nenos portadores dos pratiños de cinza.
- E pecha a *Dansa* o neno que ostenta un reloxo sen agullas e sinala a cada paso unha hora distinta, alegoría da incerteza da hora de morrer.
- Completan o tambor, que marca un ritmo rudimentario e os modernos portadores de fachos.

Cando a procesión entra na igrexa escenifícase a Crucifixión e o Descendemento de Cristo, mentres a Morte entra na igrexa e fai unha reverencia a Cristo.

Os personaxes non son cadáveres espidos sen vísceras, propios da tipoloxía tardomedieval, senón esqueletos pintados sobre mallas negras, vestimenta documentada a partir do século XVI.

Segundo Joan Amades, esta *Dansa* non era exclusiva de Verges, senón común en moitos pobos do Empordà e o Rosselló, aínda que adoitaba estar representada por un só personaxe: un mozo alto e lixeiro que, ao son dun tambor, saltaba e espernexaba. Lémbrese en Perpinyà... Recentemente, Manresa, a Selva do Camp e Xirona recuperaron a *Dansa de la Mort* nas súas procesións de Semana Santa.



## A morte pre-vista –mesa redonda–

*Moderador: Antonio Reigosa  
Participan: Marcial Gondar e Joan Soler*

### *Moderador*

A min pareceume que as dúas intervencións foron interesantísimas desde, evidentemente, puntos de vista e asuntos diferentes pero que, en todo caso, conflúen en dous puntos que son comúns: que os tempos novos traen unha nova percepción da Morte, tanto nos usos sociais arredor da Morte dos que falaba Marcial, como na interpretación en clave máis simbólica, se queremos, do que son os ritos que se facían. Hai moitas coincidencias, evidentemente, no que acaba de comentar Joan Soler coa nosa cultura tradicional aínda que, como dixo el, probablemente aos máis novos se vos escapan moitas desas claves porque xa non as coñecesdes e que dependedes máis que nada da consulta bibliográfica ou da consulta por vía de transmisión oral das persoas maiores de moitas destas cousas...

Eu creo que isto máis que unha mesa redonda é unha mesa aberta; por tanto, eles teñen a palabra e vós tamén. Aínda que hai aquí un título, “A Morte pre-vista”, porque entendíamos que os dous ían falar, non das ánimas, senón do que é o proceso último arredor da Morte. Pero non é un tema que nos obrigue a nada, que está aberto ao que vós queirades comentar...

### *Intervención desde o público*

...Falaba de que había certos produtos para darlle aos defuntos. Xavier Castro falaba en *A lume manso* de que había un vello costume de comer ou darlle alí de comer enriba das tumbas de certa xente, nalgúns sitios... Que relación ten a comida, o xantar, cos mortos?... Que relación ten a ese nivel, a nivel místico?

### *Joan Soler*

Non sei pero eu creo que o tema da comunión cos mortos, a forma de comer como forma de comunión existe en todas as culturas antigas. Mesmo agora que se fala normalmente de que os musulmáns non poden comer porco, o xudeus non poden comer porco, pois había no libro de Isaías, da Biblia, do Antigo Testamento, fala duns que non están de acordo



coa relixión yahvista, xudía, e que se reunían nas tumbas, nos camposantos e alí comían porco, precisamente cabo dos mortos. Este porco faime pensar a min que un animal prohibido de comer normalmente, en canto ten un uso sagrado, sacrificial, si se pode... Como é sagrado só se pode comer como rito sacrificial pero non na vida profana. Pero aparecen narracións..., por veces tense dito, é que veñen de lonxe e teñen que volver e despois xa volverán, pero non, hai un aspecto sagrado, este poñer o prato na mesa do defunto... e que se poden comer garavanzos, pódense comer xudías, pódense comer froitos secos pero non froitas das outras... Tamén se poñía a cama preparada onde vivira e durmira o defunto... e outras imaxes, de candeas por toda a casa, por todos os currunchos. Non se podía pasar polos currunchos porque as almas estaban polos currunchos e podíaase pisalas...

#### *Marcial Gondar*

Eu creo que os símbolos non teñen, por sorte, a diferenza dos conceptos, dos conceptos da ciencia, que só teñen un sentido. Ti dis circunferencia, curva pechada, equidistante... e aquilo non pode ser máis que... Por sorte para as palabras na linguaxe ordinaria, as palabras teñen moitos sentidos. Os símbolos son polisémicos, os conceptos son monosémicos. Entón eu creo que detrás de todas estas cousas hai moitos sentidos, non se esgota nun só. O primeiro que temos é que abrimos aos múltiples sentidos que ten a realidade. Todo isto en xeral da comida cos mortos, e dos mortos, e sobre as tumbas dos mortos... Por citar un exemplo, o caso das castañas. Vós sabedes que o magosto, salvo en Ourense que ás veces o atrae o San Martiño, pero na maior parte de Galiza o Día de Defuntos é por antonomasia o tempo dos magostos. E que conexión haberá entre as castañas e os mortos? E entón buscando... Santo Agostiño por exemplo, fai unha referencia e di que o ourizo é a imaxe do cristián, no sentido de que ten a parte de fóra, o corpo, que é perecedoira, logo ten a alma que é imperecedoira e así a castaña... que é o símbolo da alma e tal... Pero Santo Agostiño tampouco ten nada que ver co de aquí. Sabía algo pero tampouco estaba seguro de nada. Daquela vós quizais sabedes, sabedes con seguridade, que cando se fan os magostos peníscanse ben cos dentes ou cunha navalla, ou fas os cortes... cunha navalla... peníscase un trociño de castaña simplemente para que non estoupe... Pero, iso faise sempre cando se asan castañas, sempre dás un cortiño porque se non estoupan. Pero nos magostos, sobre todo nos magostos de defuntos, e antes, agora non, dicíanche os vellos: hai que deixar unhas poucas sen darlle o cortiño, sen peniscar...

E digo eu, e por que? Recordo que unha vez unha señora dixérame: «porque saen as almas». Parece que se empezaba a conectar co de Santo Agostiño e co outro... E logo iso como é? Porque mire vostede, o que falaba Joan antes, porque a relixiosidade oficial, a teoloxía oficial e a teoloxía, chamémoslle popular, a veces pasa como nas novelas aquelas de Corín Tellado que dicía “*Todo parecido con la realidad es pura coincidencia*”. E entón isto recorda moitas veces que cando os franciscanos alá en América, no XVI e tal, que estaban todos contentos por ver como os indios andaban coa coroa, dicindo, mirade como nos imitan. Imitábanos? Aquilo era o símbolo de Inti, do culto ao sol... e se vós estudiades as relixións afrobrasileiras, por exemplo, san *Nosequé*...

Volvamos ao caso. Entón a cousa era, as almas, morría o corpo, despois o corpo enterrábase, pero as almas non ían para Outro Mundo, as almas quedaban neste mundo. E claro,





as almas tiñan frío e entón metíanse, dicíanos a vella, pois metíanse nas castañas. Como as castañas se poñían no caízo das castañas, enriba da lareira para que secan, así estaban ao quente. E ese tempo de estar alí ao quente era como unha especie de Purgatorio, de Purgatorio aquí, neste mundo. Cando xa cumprían a súa tal... entón saían da castaña... e entón o que ti lle facilitabas cando as peniscabas, o que ti lle facilitabas era que voaran, que volveran, elas despois dicíanche ao ceo... Despois hai outro feito. Eu recollín moita información desa, as comidas de *velatorio*.

En todo *velatorio* sempre había algo de comer... unhas galletas... pero como vós sabedes había tamén auténticos banquetes fúnebres. E entón cando che describían como eran eses banquetes unha das cousas que... comías alí a fartar... insistíase moito nun comer case desaforado, comer moito. E entón ves outra cousa e é que os nosos conceptos estéticos de hoxe teñen bastante pouco que ver cos de Rubens, o prototipo da beleza feminina, e hoxe unha muller que fora como as mulleres de Rubens pouco tiña que facer na pasarela. A muller tiña que ser voluminosa, con formas opulentas... E tamén os homes; a xente moi maior se te ven gordo, din «ti estás sano»: a identificación entre gordura e saúde. Gordura igual a saúde, delgadeza igual a enfermidade. Entón, no momento da morte, a Morte é a forma máxima de enfermidade, o final da enfermidade, que desapareces. E entón eu creo que hai outra asociación, unha forma de loitar contra a Morte. Nunca se debe saír da casa co estómago en vao porque se che meten as bruxas, non tes con que defenderte.... ao final son moitísimos os sentidos que teñen as cousas...

#### *Moderador*

Deixo unha cuestión no aire respecto dunha cousa que dixo Joan que tiña que ver coa volta á terra, que eu aínda non hai moito tempo que souben de que un mal agoiro, un agoiro de Morte -chegoume do concello de Ourel, ao norte da provincia de Lugo- é deixar un rego aberto. Estás labrando unha finca e se non acabaches o que non podes é deixar un rego aberto...

#### *Marcial Gondar*

Chama polo amo.

#### *Moderador*

Chama por un ... Morre un da casa.

#### *Intervención desde o público (Camiño Noia)*

Quería tomar a palabra para falar sobre as comidas do velatorio en Galicia. Eu non creo que teñan nada que ver as comidas que se facían nas nosas casas labregas cando a xente ía velar un morto coas que se fan noutras culturas, en países orientais, sobre a tumba dos mortos. Dígoo porque é unha tradición moi galega dar de comer á xente que viña ó velatorio, de toda a parroquia e doutras parroquias, e que pasaban a noite na casa en vela co cadáver. Había que manter a xente e darlle café durante a noite. Eu aínda vivín na casa dos meus avós algo disto. Era preciso darlles de comer, non ían estar toda a noite sen durmir e sen comer.



Posiblemente, noutros tempos houbera en Galicia algo así como poden ser os *panallés* en Cataluña. De todas formas, tanto os *panallés* coma os *ósos* de santo é unha introdución de fóra; primeiro os *ósos* e ultimamente os *panallés*.

Por outra parte, respecto dos contos, hai contos galegos que proceden de países árabes e que se adoptaron á nosa cultura. Nun conto que aparece por primeira vez por escrito no *Satiricón* de Petronio –conto que Rosalía reelaborou–, ó que eu lle seguín a pista, a viúva está no cemiterio, e pasa alí moito tempo enriba da tumba do home, e ao lado había unha especie de casa para vivir; ela vivía alí cunha criada, que lle preparaba as comidas e leváballas riba da tumba do home.

Nese conto, estendido en versións escritas en varias linguas, nas nosas versións, a viúva chora cando sae o enterro, ao levar o cadáver do home. Del, teño recollidas varias versións galegas, e non aparecen versións orais nin en catalán nin noutras áreas lingüísticas da Península Ibérica. Localice a historia en Francia, nun *fabliau* do século XIII, e puido chegarnos a nós a través do Camiño de Santiago, mais tamén ben puidese ser que fosen os franceses os que o levaran de aquí. O certo é que aquí desaparece o de comer co morto; iso non sería factible nos nosos camposantos. E non entendía ben esa historia de comer encima das tumbas pero cando fun a Exipto comprendino, ao ver, no cemiterio do Cairo, as casas xunto ás tumbas. Alí agora vive a xente... están vivindo alí nas casas dos mortos. Son casañas de campo cun pequeno xardín, e hai unha sala onde ían as familias comer e onde estaban durante un tempo. É posible, eu non o sei, que en época pagá en Galicia houbera esa relación da comida participativa cos mortos. Non hai datos.

*Joan Soler*

Hai o conto catalán tradicional que antes citei que, agora que tivemos esta desgraza en Chile, da mina, que quedaron encerrados todos estes mineiros, pois, dalgunha forma é este contexto, había unha mina e quedaron enterrados unha serie de mineiros e ao final saíron vivos: «*Como é que saístes vivos? -Polas luciñas que ofrecestes nas misas, polas candeas, e polos panciños que ofrecestes e que comemos, mantivémonos en vida ata que vós nos rescatastes.*» É curioso. Claro, aquí si que hai unha relación entre eses panciños e eses que están enterrados vivos... Non sei se isto pode xeneralizarse ou se é simplemente un conto explicado polos curas para que vaian e fagan estas ofrendas na misa dos defuntos...

*Marcial Gondar*

Eu, sen embargo, respecto do que dicía Camiño, quero facer algunha matización. Primeiro, por suposto, iso de que se daba de comer nos banquetes porque non ías mandar a xente de baleiro, iso é verdade... Eu creo que entra naquilo que falabamos das interpretacións polisémicas da realidade: unha interpretación non quere dicir que se exclúa outra... Pero quería dicir outra cousa, ás veces dicimos que isto xa non se fai, isto perdeuse, iso esqueceuse, estamos noutra clave interpretativa, noutra clave... penso que hai que ter coidado con iso por unha razón: eu creo que vestir de Adolfo Domínguez, por dicir algo, non quere dicir que a arquitectura da cabeza sexa de Adolfo Domínguez. As arquitecturas mentais evolucionan moito máis lentamente, de xeito que sen a máis mínima conciencia



por parte temática, sen a máis mínima conciencia por parte dos suxeitos... A clínica, por exemplo, é un banco de probas para iso, eu levo bastantes anos traballando en saúde mental, e chegan historias deste tipo.

Unha vez había, dunha zona rural, e chegou alguén cun paisano que estaba na emigración en Xenebra, traballaba nunha fábrica de *chips* e entón... (as consultas de saúde mental déixanas normalmente para o verán cando veñen de vacacións... a lingua é máis fácil e tal). A historia que contaba este señor era a seguinte: «*eu estaba ben ata que un daqueles chips se me meteu na cabeza e entonces agora xa non podo facer o que quero, teño que facer o que me manda o chip*».

E recordo que aquel mesmo verán chegara outro que estaba embarcado, tamén cun problema de descompensación mental e do que se queixaba era o do seguinte: «*A min o que me pasa, xa mo dixo un médico, é que se me meteu dentro un sistema nervioso que me ten escarallado...*» Na nosa cultura tradicional nós sabemos que tanto os mortos como as almas metíanse dentro, de forma que non eras ti o dono da túa vontade senón que era outro quen a manipulaba. [Este home] non era que o fixese conscientemente, pero o seu, digamos, sotoconsciente, era perfectamente sabedor de que se el chegaba dicindo que era unha bruxa... «[diríanlle] ti es *gilipollas*, pailán...» El quere pasar por todo menos por iso. Non digo que o faga a propósito, faino como somatización que converteu un problema mental nun problema físico. Faino o corpo, el só... Onde vou parar! Os sentidos conviven, a propia teoloxía católica está callada de elementos precristiáns, eles levaron a cabo un traballo de manipulación das culturas tradicionais... ti ves onde están as ermidas, onde está... que case sempre asocia con cultos pagáns... Iso quedou na propia teoloxía, na propia dogmática. Polo tanto eu creo que hai que ter un certo coidado cando se di: isto está esquecido. Está esquecido tematicamente, cambias os hábitos. Cando se di, isto do mundo tradicional non ten nada... Non necesariamente.

#### *Moderador*

Antes de darlle a palabra a Miranda... iso dos *panallés*, por exemplo, non sei que relación, porque se perdeu o significado, polo menos ten outro agora. Na Pontenova teñen por costume, non sei se o Xoves se o Venres Santo, ... tiñan... ir polas casas e recoller o que alí chaman os *migallos*. Son uns pans pequeniños que se fan a propósito, dígoos por se alguén quere investigar...

#### *Intervención desde o público (Xosé Miranda)*

Eu quería preguntarlle a Joan sobre esa vella, a vella de Coresma, pode ser unha interpretación da polisemia deste asunto pero eu creo que non é a Morte máis que por extensión. Paréceme que é unha deusa da Antigüidade e vou explicar por que. Eu un día estaba nunha aldea, estaba durmindo alí e erguinme pola mañá e había unha xeadá terrible; estaba absolutamente branco. E a vella que vivía en fronte saíu e díxome: «*-Que barbaridade! Peneirou a vella canto quixo!*»... *-Que vella?*, *-Ah, unha vella!*». Non sabía. Pero noutra ocasión, noutro sitio distinto escoitei esta expresión: «*A vella traballa de noite*». E despois lendo un escritor galego, lucense, que é Ánxel Fole, nun momento determinado que quenta moitísimo o sol, vai un sol terrible, di: «*Forneou a vella canto quixo.*»



É dicir, esa vella non pode ser a Morte máis que por extensión, porque probablemente simboliza as forzas da natureza, do inverno..., se é capaz de peneirar, de causar a xeadada e todo iso... é a vella, os galegos dicimos o Arco da Vella. Entón, quen é esa vella que empeza o seu dominio en novembro e acaba o seu dominio en maio? Eu creo que está clarísimo quen é, e na mitoloxía clásica é Deméter. Esa vella eu penso que non é a Morte mais que por... En realidade hai moitas cousas que son das relixións anteriores ao cristianismo que quedaron aí, como fósiles viventes. Tamén pode ser unha imaxe da Morte porque é vella, porque é caduca... Creo que hai outras cousas.

*Moderador*

Non quero eu contradicir a Miranda pero hai unha copla popular que di: «*Arco da Vella, vaite de aí, que as nenas bonitas, non son para ti!*»

*Intervención desde o público (Xosé Miranda)*

...hai que lembrar que Deméter é a madre de Perséfone.

*Joan Soler*

Non cho podería dicir exactamente. En catalán dicimos o *Arco de San Martín*. O que si que hai é que o inverno ten unha imaxe de vello ou de vella. É o *Invernás*, o Invernazo. Y este inverno que está... agora iríamos por outro lado, polo tema dos osos, de *Joan o Oso*... que é un conto que se estende até aquí... Este inverno que estivo corenta días en corentena nunha cova, nunha oseira, e que despois sae no Entroido, o antigo Entroido por primeiros de febreiro. E daquela?: no Vallespir, na Cataluña do norte, hai as festas do oso e da *Roseta* que son bastante importantes, e son moi antigas... Josefina Roma, unha antropóloga catalá, estudounas pola parte do Val de Pineta, Huesca,...; este oso, despois de estar na montaña e de beber bastante, e de comer unhas botifarras á brasa antes de saír.. pois baixan tres ou catro osos cos seus pastores e van perseguindo as mozas, e andan aos vorcallóns con elas polas rúas así que as atrapan co bastón... e pasan toda a mañá perseguíndose. Os vellos din: «*agora non ten graza porque todas as mozas van con vaqueiros e non hai forma*»... e entón, dalgunha forma, isto era a fecundación da Natureza pero tamén é a imaxe do inverno. Daquela veñen estes osos tan negros e van tisanando as mozas coas que andaron aos vorcallóns... Pola tarde saen os brancos que van todos enfariñados, e van cunhas machadas e din que van afeitar os osos, de feito van castralos. Este oso, este inverno, morre ou é castrado. Entón a Natureza, e as mulleres e os rabaños, pois xa están embarazados, xa empeza a primavera. O oso non volve até o ano que vén. É unha forma do Entroido como o inverno... estas mozas son a primavera... Se fósemos dunha terra onde o animal totémico, no canto do oso, fóra o lobo, encontrariámonos seguramente con Carapuchiña, que é a *Roseta*, ou a Rosita, que vai collendo flores e logo o oso (lobo) a engana, devóraa, lévaa... e logo veñen os cazadores coas machadas. E isto encontrariámolo coas *Lupercales* romanas -que teñen unha relación de perseguir as mozas- e no Entroido do pobo de Forcall, do País Valenciano que son diaños. É dicir, non é que sexa a vella exactamente, pero este vello ou vella que é o inverno..., non che podería dicir máis pero todas estas cousas teñen unha certa relación.



É que aparece moito esta vella, que é serrada, que é cortada, e isto atópase nunha cidade de Sardeña, onde aínda se fala catalán, tamén teñen destas festas.

*Marcial Gondar*

Que me fixo gracia o que contaba Miranda porque a miña cuñada conta que -era profesora de Xeografía e Historia-, e seica o primeiro traballo que tivo foi dar clase nun colexio de Primaria, nun colexio de monxas. E conta... un día explicando iso da chuvia e pregunta: «*Sabéis como se produce la lluvia?*». «*Si, si, es muy fácil*», dinlle as rapaciñas; «*pues es una vieja que anda con un caldero por encima de las nubes y entonces va echando...*»

*Joan Soler*

...existe tamén esta tradición dunha vella nas festas de primeiros de ano, que sería por primavera, por febreiro ou marzo, tamén aparece este personaxe en Cataluña, que é unha vella embarazada...

*Moderador*

Aquí na provincia de Lugo hai unha festa do oso que se chama o *Oso de Salcedo* coas mesmas características, exactamente igual que as que acabas de describir.

*Intervención desde o público*

Eu quería comentarlle ao señor Gondar se tiña algunha referencia sobre unha tradición que é bastante antiga, que é o aire do morto. A idea de que o morto espera ou vai levar alguén máis da familia dependendo de como, por exemplo, o saquen da casa... Se sae cos pés cara adiante, ou ben se por equívoco ou por esquecemento da tradición ou da superstición, sae cos pés mirando para a casa, o cal estaría chamando por outro membro da familia.

*Marcial Gondar*

A teoría do aire, non só o aire do morto, había aire de mil cousas distintas, aire do gato... Eu creo que ten que ver coa teoría das miasmas, coa teoría do contaxio... Como se transmiten as enfermidades?, pois as enfermidades están no aire. Entón os aires, se é unha cousa boa... é un aire benéfico pero todo aquilo que por unha razón é perigoso ou ten que ver coa transcendencia... O contacto co luminoso e o contacto coa transcendencia, para empezar é perigoso. Antes falábase da meiga, e a meiga ten dúas formas de comportarse. A meiga compórtase mal, ten capacidade para facer o mal, de aí que sexa chamada moitas veces bruxa; pero outras veces, meiga vén de *magica*, e entón tamén ten capacidade para o ben. É máis, son a mesma persoa. Porque isto é coma os fármacos: *pharmakon* en grego significaba veneno e significa medicina. Nós quedámonos con iso de farmacia... O potente é sempre ambiguo, polo tanto perigoso. Ben, ao que iamos dos aires. Na miña casa en Brión traballa unha rapaza... terá corenta anos ou así, estivo en Inglaterra, en Londres a tira de tempo, fala un inglés perfecto, en cambio escribir xa non sabe... e vai a todos os enterros e afúmase: «*-Pero, Conchita! -Bueno, déixate, queda aquilo, non?*» Isto dos aires hai que poñelo en conexión coa perigosidade, eu creo que é unha teoría hipocrática; ás veces faise unha gran barbaridade con Hipócrates porque sempre se identifica coa orixe



da medicina científica. A medicina hipocrática é unha medicina totalmente simbólica. As noces son magníficas para a dor de cabeza: claro, ti abres unha noz e ves que son os dous hemisferios do cerebro. O semellante produce o semellante.

*Joan Soler*

Déixame dicir que a tradición das *dones de Aiuga*, das mulleres de auga, ou mozas de auga, ou *xanas* ou *anjanas* -que serían Djanas ou Dianas tamén-, pois están as mulleres de auga e as mulleres de fume. Estas mulleres de fume envolven ás persoas... O nome popular é *llufas* que en galego serían 'peidos silenciosos': que polo Día dos Inocentes cólganse detrás das persoas unhas figuriñas de papel de xornal e son as *llufas* porque non se ven. Estas *llufas* no catalán antigo son *dones de fumo*, mulleres de fume, que son as que tamén producen os ecos.

*Intervención desde o público*  
Son maléficas?

*Joan Soler*

Non, non, envólvente, son como un *daimon* dos gregos. Non é o Diaño, non é o demo. O *Daimon* de Sócrates era como outro eu que te aconsellaba, que se preocupaba por ti. Na forma cristiá sería o anxo da garda.

Quería dicir outra cousa de antes que agora me veu á cabeza, o tema da comida cos mortos. O tema do Convidado de Pedra que é Don Xoán Tenorio, na versión de Tirso de Molina e representábase polo Día dos Santos, polo menos en Cataluña. E ese convidado de pedra, que era un mozo que atopa unha caveira polo chan, e dálle unha patada, e dille: «*Testa, convidote a festa. Esta noite convidote a festa*», e preséntase o morto... Que despois de Tirso de Molina está coa versión de Zorrilla, e que se vai representando cada ano este día. Énos o de Don Xoán Tenorio..., as mozas e tal, é a comida co morto. O importante e o central, que se faga por Santos, polos Defuntos, é este convidado defunto que asiste á festa.

*Intervención desde o público (Camiño Noia)*  
Iso existe na oralidade. É un conto oral.

*Joan Soler*

Si, si, é un conto oral, que despois Tirso de Molina dá a súa versión, pero eu non o teño como conto oral catalán: «*Testa te invito a festa*.»

*Moderador*

Como se afuma, Marcial?

*Marcial Gondar*

Sei como se fai. Hai formas máis elaboradas. A forma máis simple de todo é queimar loureiro porque, claro, o loureiro dá moi bo olor... os opostos: fronte aos malos olores, os bos olores. Imprégnaste de loureiro e suponse que iso se evapora...saca os malos fumes.



*Moderador*

Falando dos aires. Facíanse unhas operacións bastante complexas que tiñan que ver con todo iso. Sacar os animais da casa, poñer o morto nunha determinada postura...

*Intervención desde o público*

E intentado evitar que os pés sempre quedasen para a porta da casa... ou a cabeza do morto que non estivera cara a porta da casa... Sempre que os pés foran cara esa porta.. para que marchase. Que marchase en paz, por dicilo dalgún xeito. E que non chamase a outro familiar...

*Moderador*

O aire de morto é o máis temido de todos os males chamados aires.

*Intervención desde o público (Francisco A. Vidal)*

Falades disto de afumar con loureiro: loureiro normal ou loureiro bendito? Porque aí tamén hai unha diferenza moi marcada.

*Marcial Gondar*

O máis tal é o bendicido, sempre che dirían é máis efectivo. Pero vale tamén do normal pero se por enriba é bendito... *miel sobre hojuelas*.

*Intervención desde o público (Camiño Noia)*

Vou falar mañá diso pero hai un conto da Morte, o 332, que é *A Morte Madriña*, que fala desa posición. A Morte é a madriña dun rapaz que bautiza e dálle a carreira de médico. E dille: «*Eu vou te axudar sempre; cando haxa alguén enfermo, se me poño na cabeceira é que morre, non podes facer nada. E se me poño nos pés, vai sandar.*» Non sei cal é antes ou despois pero ten xa unha simboloxía. Parece ser que o primeiro conto que aparece, de que se ten noticia, está nun exemplario inglés en latín do século XVI. E xa aparece con esta posición, xa a igrexa neste momento... a Morte acollía pola cabeza.

*Intervención desde o público*

En Castroverde procuraban sacar sempre da casa cos pés por diante para evitar a superstición, o maleficio, de que levase a alguén máis da casa.

*Joan Soler*

Outra cousa hai tamén, en Xerusalén polo menos, non teño información moi precisa, pero hai un cemiterio en que os mortos están sempre coa cabeza a Oriente, tanto musulmáns como xudeus. Poñen a cabeza cara a Oriente porque cando veña o día do Xuízo Final e veña Xesús seren os primeiros en salvarse.

*Marcial Gondar*

A min gustaríame insistir en como relacionamos este mundo..., este é o mundo do irracional e a min gustaríame traer aquí unha historia. Había un antropólogo moi famoso, Evans-Pritchard, que estudou os *zande*; os zande son unha poboación que está no Alto



Nilo. E entón el ía alí estudar bruxería e todo iso. E como non sabía zande colleu un criado de alí que falaba inglés. Chegan á noite, visitan o xefe e non sei que, van durmir e ao día seguinte Evans-Pritchard ve que había un rebumbio impresionante no poboado, e preguntalle ao criado-tradutor: «-*Que pasa?* -*Ah, nada; non te fixaches que onte caeu un celeiro enriba dun zandes e matou a tres?* -*Si.* -*Hoxe están facendo un tribunal de bruxería para saber quen lle botou mal de ollo.*» E dille Evans-Pritchard: «-*Home, ensínalle as columnas do celeiro, non ves que están picadas totalmente polas termitas! Caeu porque estaba picado polas termitas.* -*Si, pero mira, nese celeiro picado polas termitas sentaron moitos zandes e non caeu sobre ningún, caeu sobre estes...*» E dille Evans-Pritchard: «*Home, pero iso foi unha casualidade.*» E aquí vén a reflexión do zande: «*Vós, os occidentais, cando non sabedes porque pasa unha cousa dicides que pasa por casualidade.*»

Claro, se pensamos un pouco, a casualidade non explica nada... Quero dicir que todo este mundo, por debaixo do exotismo aparente, hai unha procura da racionalidade. Eu creo que é un elemento positivo, unha procura de sentido. Nós hoxe confiamos, non sei, na medicina, pero o problema da medicina é que falla. Todas esas estratexias da procura de sentido que as culturas tradicionais tiñan, son estratexias de dar sentido á vida da persoa, por moito máis equilibradoras que sexan a tecnoloxía e a ciencia, son as únicas dadoras de sentido.

*Joan Soler*

Agora veume á memoria un libro de Malinowski que fala dunhas illas de Oceanía, as Trobriand, pois fala dos Milamala, que son os espíritos dos mortos e fan cousas exactamente parecidas ás que contamos nós. É curioso. Aquilo de Jung do inconsciente colectivo non sei se funciona ou non.

*Marcial Gondar*

Malinowski era un lector empedernido de Freud... e cando chega ás Trobriand, Freud falaba de que o complexo de Edipo era universal, da natureza... Entón o primeiro que detecta é que aos mozos neocelandeses co pai non lles pasa nada, con quen lles pasa é co tío materno, que cumpría as funcións do pai naquela sociedade. Foi unha revulsión na psicanálise. Tanta natureza, tanta natureza, tamén cultura. A importancia da cultura...

*Intervención desde o público (José Urbano)*

Creo lembrar que en castelán existe a expresión “*Con los pies por delante*”. Como frase feita xa indica iso, que o morto ten que saír da casa cos pés por diante. Non sei se esa expresión vén do latín *cum pedibus diantibus*, que era o mesmo, sacar o morto cos pés por diante, que non volverá á casa. E creo lembrar que –José María de Brandiarán creo que era– falaba de que no País Vasco antigamente, cando sacaban o morto queimaban as sabas da cama do morto para que non volvera. Pero, segundo dicía tamén Barandiarán, antigamente antes do cristianismo o morto enterrábase no casarío, debaixo do aleiro do tellado.

O ter que forzar, o cristianismo, ... o que nos dicía Gondar das arquitecturas mentais...

Logo chega o paso dos cemiterios fóra das igrexas, no século XVIII que os cemiterios estiveran fóra das cidades... Logo, por que veñen as miasmas, por saúde, por hixiene... chega outro paso máis que é o tanatorio, poñer o tanatorio porque non te estorba. Eu tiven





compañeiros que eran ecuatorianos e que nos dicían que aló a xente maior desexaba morrer en fin de semana...para que poidan ter un velorio máis longo, un fin de semana enteiro.

E logo tamén o de romper os obxectos: en non me acordo que tribo de América do Norte, cando se facían os enterros, as vaixelas persoais do morto quebrábanse para que tamén morreran e acompañaran o morto na outra vida.

E respecto de comer cos mortos eu non o teño claro, porque na tradición romana os mortos enterrábanse con comida. Aquí mesmo en Lugo nas necrópoles atopáronse restos: primeiro incineración con restos de comida, logo máis tarde, enterramentos de corpo enteiro por influencia cristiá, no século III, á beira do morto tiña alimentos e cousas. Logo o cristianismo non precisa isto porque se supón que o morto se alimenta da contemplación divina... Non nos podemos ir á época dos romanos porque non temos máquina do tempo... pero sería interesante poder comparar coas culturas, como o Día dos Mortos de México, onde a xente vai ao cemiterio comer co morto.

*Marcial Gondar*

A comer co morto e a comer ao morto. En México, por exemplo, o que nós chamamos os ósos de santo, os pasteis, son simplemente ósos en xarope de azucre. Entón ti comías o morto.

*Joan Soler*

Os negros africanos brindan botando a primeira parte ao chan -a primeira parte da bebida- logo brindan entre eles á forma occidental para que beban os defuntos. Aínda que estean no cuarto andar... É un rito de querer brindar cos seus mortos.

*Marcial Gondar*

Despois outro elemento a ter en conta, o que contaba Joan, da separación que trae o mundo helénico entre alma e corpo, que despois a igrexa asume perfectamente. Fronte ao concepto, aquel problema que teñen os hebreos... cando San Paulo di home carnal, home espiritual... San Paulo, que estaba helenizado pero seguía expresándose nas categorías dos rabinos... Home dominado pola carne ou dominado polo espírito.

O interesante sería ver como cando o cristianismo acentúa esa separación entre alma e corpo, como os elementos, por exemplo, as flores para os mortos. Porque che din: Os mortos non comen pero os mortos olen; claro, o concepto de ulir que se corresponde co espírito. *Anima* en latín significa vento, e en hebreo *ruag*, por exemplo, significa vento, e *neuma* en grego significa vento...

*Joan Soler*

Curiosamente *ruah* é feminino, e é a dimensión feminina da divindade. O espírito é o consolador, é o animador; todos os adxectivos que ten nas oracións ou himnos dedicados ao Espírito Santo, todos son o que sería a función feminina clásica.

*Marcial Gondar*

Eran andróxinos.



*Moderador*

Respecto ao da comida cos mortos, ou a comida para os mortos, en Galicia está documentado o costume de poñer un prato na mesa pola Noiteboa para os mortos da casa.

*Marcial Gondar*

En Marín ségueno facendo agora.

*Moderador*

Si hai o de compartir a comida cos que xa non están.

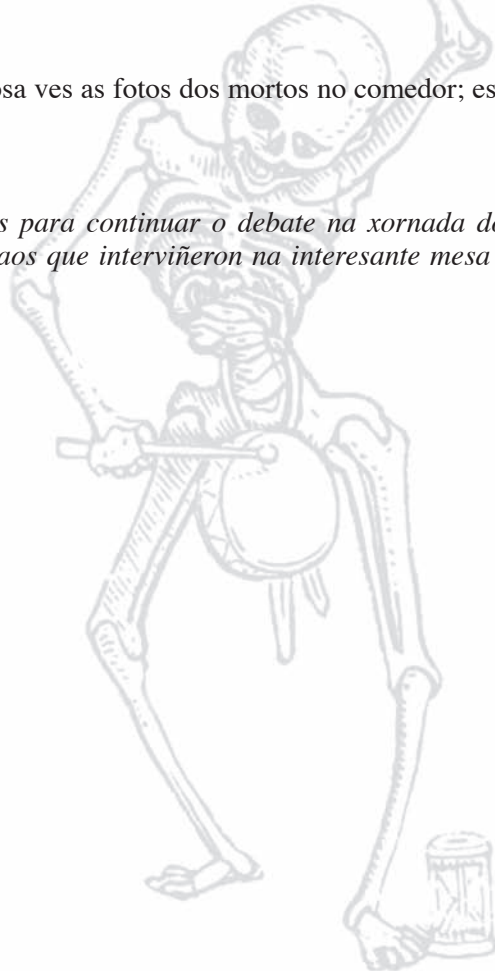
*Joan Soler*

Nos altares cristiáns ponse a ara con restos de santos ou mártires que é onde logo se reparte a comunión. Os mortos están alí tamén.

*Marcial Gondar*

En calquera aldea nosa ves as fotos dos mortos no comedor; están comendo con todos os mortos.

*Cos mellores ánimos para continuar o debate na xornada do sábado e co agradecemento aos relatores, aos que interviñeron na interesante mesa e ao público asistente, péchase a sesión.*





## A representación da morte na narrativa oral

*Camiño Noia Campos  
Universidade de Vigo*

Coa palabra «representación» adoitamos pensar en algo que substitúe unha realidade: un acontecemento, unha figura relixiosa, unha institución... É frecuente empregar a palabra para referirnos a unha obra de teatro ou a un cargo político. Mais tamén se pode representar unha idea ou unha figura imaxinaria mediante unha realidade tanxible. E non debemos confundir representación con imaxe. A imaxe dunha realidade, tanxible ou intanxible, chégalles ós/ás receptores na reprodución do que se representa, no discurso da oralidade, da escrita o na expresión plástica. Aínda que, sen dúbida, a representación que se faga de alguén ou de algo adoita estar en relación coa imaxe que se ten, sobre todo nunha época como a nosa tan saturada de imaxes.

Ó referírmonos á morte, a cousa complícase, pois estamos a falar do proceso final da vida dos seres humanos, un feito real cunhas manifestacións no corpo producidas pola perda de vida, de difícil representación. Cos avances no ámbito da medicina e coa recepción directa que a cotío recibimos da morte, na sociedade actual a morte preséntase como un acontecemento normal; sabemos como e por que se morre e non precisamos máis.

Para as vellas comunidades rurais, en cambio, o feito de deixar a vida constituía un misterio: nin o entendían nin o podían controlar e, tentando acadar as súas motivacións, desde os inicios da Antigüidade imaxinaron un personaxe á súa medida que representaron nos contos orais. Trátase dunha representación selectiva e estratéxica e, polo tanto, esquemática que, como calquera esquematización, tiña a función de transmitir con claridade as ideas dominantes sobre a realidade da morte. O mesmo que sucede con outras representacións colectivas, as crenzas orixinadas sobre a morte<sup>1</sup> están feitas con estereotipos, a partir de códigos convencionais, de ideas adquiridas, nunha época e nunha cultura determinadas, non

<sup>1</sup> O termo «estereotipo» utilízao tamén a semántica e a crítica literaria como unha idea convencional asociada a unha palabra; é dicir, un conxunto de trazos asignados convencionalmente a un termo ou a un personaxe.



por unha relación natural co acontecemento. Desde estas ideas é como temos que analizar a súa representación nos contos da oralidade.

A partir do século XIII empezan a aparecer na iconografía figuras de esqueletos con ou sen gadaña que representan a Morte. Unha figura con variacións nos diversos países europeos e nos diferentes soportes nos que se representa, que vai desde o esqueleto tapado por unha túnica á representación máis cultivada na representación do cuarto xinete do Apocalipse como un cabaleiro con vestimenta de corte que leva unha espada desenvaiñada e vai galopando sobre tumbas seguido por unha grea de cadáveres envoltos en túnicas, como aparece nun devocionario francés do século XV (Duarte García 2003: 2). No século XVI, cando a arte se deu afastado das concepcións doutriniais do cristianismo, o tema da morte empezou a relacionarse con elementos eróticos, e representada como un personaxe masculino apertando e bicando unha moza. Así a podemos ver, por exemplo, en cadros de Hans Baldung, “*Grien*”, (1485-1545) que pintou escenas con Venus e outras figuras femininas núas que son acosadas por esqueletos e criaturas diabólicas; o Museo del Prado ten o seu coñecido cadro de ‘As tres idades e a morte’, esta representada por un esqueleto. E tamén a representan así Nicklaus Manuel (1484?-1530) e Georges de La Tour (1593-1652). Nestes tres pintores, como noutros posteriores, o esqueleto adoita levar un reloxo de area ou unha clepsidra simbolizando o escaso tempo de vida dos humanos.

Mais as ideas que operaron na construción, tanto da representación popular como da culta, tiveron unha estreita dependencia da doutrina cristiá, desde que a Igrexa foi transformando os vellos mitos sobre a existencia humana en actos programados pola Divindade, ou producidos polos efectos do Mal, representado no demo. De maneira que as ideas sobre a morte transmitidas nos antigos relatos foron modeladas desde o púlpito coa finalidade de cambiar o imaxinario popular. As vellas crenzas condenáronse como supersticións malignas e o pobo tivo que ocultalas. A doutrina cristiá promoveu a relixiosidade co medo ó Inferno, o terrible lugar onde ían as almas en pecado para recibir o castigo eterno, no Máis Alá. Ó tempo que insistía na necesidade de conquistar o ceo mediante as boas obras, a oración e as doazóns á Igrexa, todas elas produtoras de indulxencias que sufragaban as penas de Purgatorio. No final dos tempos as almas recuperarían os seus corpos para presentárense no Xuízo Final, e cadaquén recibiría o premio ou o castigo merecido. Estas ideas configuraron a representación da morte na narrativa oral en toda Europa ata ben entrado o século XX, e viñeron suplantar os mitos pagáns que referían esa realidade.

Nas tradicións narrativas europeas hai un número apreciable de contos nos que se poden ver restos de mitos sobre a morte como acontecemento, ou representada por outras figuras, mais son poucos os contos nos que a morte está presente como tal a través dun personaxe. Na narrativa fantástica, unha das tarefas que ten que superar o heroe é vencer a morte; un simbolismo mediante o cal axuda a restablecer a orde mítica e vén lexitimar a súa vida fronte ó resto do pobo. O paso da morte á resurrección faino merecente do casamento da filla do demo (*Brancaflor*), de recibir o trono (*O castelo de irás e non volverás*), etcétera.

Ademais destes tipos de contos maravillosos nos que a morte é unha proba de heroicidade, hai outras dúas series de relatos nas que a morte se presenta na figura de mortos ou como personaxe, que mesturan antigas crenzas pagáns con ritos cristiáns:



1. Os contos dos mortos que volven ó mundo dos vivos desde o Máis Alá (Outromundo ou Alén) de xeito individual ou como estadeas da Santa Compañía.
2. Os contos coa Morte personificada, definida cuns determinados trazos na constitución corporal e no vestiario, pero, sobre todo, configurada por un comportamento e unha función cos que establece relación cos vivos.

Sobre as crenzas na vida despois da morte, vivas hoxe no imaxinario do pobo galego, aínda se poden recoller moitas historias sobre a Compañía composta de estadeas e sobre aparicións de mortos que veñen pola noite amañar asuntos pendentos.

A crenza na Compañía, con distintas variantes, está difundida nos países da Europa atlántica. Nas montañas de Escocia chámanlle *Shuagh* a unha especie de procesión nocturna que leva as almas dos mortos; e algo semellante recollen as lendas da antiga Bretaña no personaxe do *Ankou* que, como as nosas estadeas, se encarga de recoller no seu carro as persoas que van morrer. Estas crenzas mesturan elementos da doutrina cristiá con restos da mitoloxía pagá sobre as almas penadas, que posiblemente se remonte a unha orixe celta.

### ***O personaxe da morte na narrativa oral***

Nas distintas áreas lingüísticas peninsulares, temos recollido unha media ducia de contos entre os tipos 330 a 335, nos que a Morte aparece representada como personaxe. Na nosa tradición temos algunha versión de *Xan Soldado* (330), motivos de *O tío Miseria* (330D), *A Morte Madriña* (332), *O vello quere enganar á morte* (332J) e *Os avisos da Morte* (335). E, coa excepción do 332, no resto, hai versións nas que non aparece a Morte, substituída polo Demo ou por San Pedro. E, ó contrario, temos unha versión galega do tipo 330 na que a morte substitúe o personaxe do demo, que neste tipo adoita ser o encargado de ir buscar a Xan Soldado. E como o demo nunca pode ser o vencedor, ó contrario da morte, Xan Soldado permanece no mundo ata que decide ir para o ceo. O conto remata coas peripecias do protagonista na entrada do ceo, onde entra grazas ó último don concedido por Deus. A concesión dos dons máxicos en recompensa pola esmola que Cristo recibe de Xan Soldado e a aplicación que fai deles, retendo os encargados de ilo levar para o Outromundo, ademais da uso da gorra para entrar no ceo, son os motivos característicos deste tipo, que volven aparecer en subtipos da serie.

Outra longuíssima versión deste mesmo tipo, recollida en Pedrafita do Cebreiro (Cebreiro 1982: 93-99, nº 14) na década dos anos setenta, é a Morte a que vai buscar a Xan Soldado; queda retida cen anos nunha cadeira, outros cen nunha pedra e, finalmente, outros cen anos nunha pereira:

*Entonces terminó los sien años que pidira de vida. Y vino la Muerte un día y le dise:*

- *Bueno, me dejará preparar algo, si! Pues, puédeste sentar en esta piedra, en cuanto yo me preparo.*



*Sentouse na pedra e non se puido levantar porque Xan soldado non lle daba permiso. Pasaron uns anos e veu Jesucristo outra vez, pedirlle que soltara a morte e que pedise outra cousa, «que no se cabía con el personal en el mundo». E pediu outros cen anos de vida máis. Cristo concédellos e a Morte marcha, mais ó rematar os cen anos, volve ir alá e non se quere sentar, mais sobe a unha pereira e volve pasar o mesmo e cando vai Cristo, pídlle douscentos anos. E desa vez vaise.*

Como a Morte non volve e non pode levar xente do mundo, vai Xesús Cristo pedirlle a Xan Soldado que a deixe libre porque é necesario o traballo da morte. Este motivo aparece no subtipo de AT 330D, *O tío Miseria*, que ten un sentido etiolóxico. Conta que unha vella (un vello) de nome “Miseria”, que vive na pobreza absoluta, compórtase con xenerosidade con quen lle pide axuda. En recompensa por un favor concedido a Cristo, a San Pedro ou a outro santo, recibe o don de reter a persoa que suba á súa figueira (pereira). Cando a morte a vai buscar, a Miseria faina subir á árbore e non a deixa marchar. Un día aparécelle Deus e pídlle que a libere porque é necesaria no mundo. A Miseria accede a cambio de poder vivir cen anos, e cada vez que volve a Morte buscala vainos alongando mediante trucos, ata conseguir, por un pacto, vivir para sempre no mundo.

O conto explica a existencia eterna da miseria e a necesidade de que a xente morra para manter a orde no mundo, o equilibrio da natureza. Simboliza unha realidade social na que a morte e a miseria son compañeiras na vida do pobo e han existir sempre, «*a primeira porque é necesaria e a segunda porque é invencible*», di Carmelo Correia.

En galego non hai rexistrada ningunha versión deste subtipo, mais no arquivo de narrativa oral (AGANO) temos un conto gravado nunha aldea do concello de Bande (Ourense), na década dos anos setenta, que ten os mesmos motivos na segunda parte, mais o personaxe da Miseria foi substituído polo de San Xoán, a quen, finalmente, leva a Morte cando é vellíño.

É un conto misceláneo que comeza coas andainas de Cristo e dos apóstolos polo mundo (774S) e segue coa historia de Xan Soldado. Ó non haber personaxe da Miseria, perde o sentido etiolóxico e o trato coa Morte non se explica máis ca como un desexo de vivir de San Xoán, quen ó final esixe que o leven ás costas e a Morte tira con el:

*A morte marchou. Ós novecentos anos viñeron e entón xa el estaba moi vellito. Chegharon onda el e dixéronlle:*

– *San Juan, aghora si que nin sentados nin de pé, tes que morrer.*

*Dixo:*

– *Bueno, pois aghora tendes que me levar ás costas que eu non podo andar.*

*E a morte xa estaba acabreada e dixo:*

– *Bueno, pois ás costas.*

*Levouno e marchou cuil. Marcha cuil e cheghou ó cruce do ceo, purghatorio, e do inferno.*

*E cheghou e tirou cuil:*

– *Aí te quedas cabrón, qu’atrás nos levas xa.*

Na última edición do *Catálogo internacional, The Types of International Folktales*, Hans-Jörg Uther (2004) suprime os subtipos do A ao D, que aparecían na edición anterior de Aarne-Thompson, e inseriunos como variantes no tipo 330.



En castelán, catalán e portugués hai versións do tipo 331, *The Spirit in The Bottle*, no que se repiten os motivos anteriores. O argumento difire no final: o home, despois de facer un trato coa Morte para que o deixe uns anos máis no mundo, encérrase nun cuarto que el cre blindado para que non o poida atopar cando volva, pero esta métese por unha fenda; o home consegue un novo prazo no mundo e, cando a Morte se lle presenta, métea nunha botella (cabaza), de onde só consegue saír cando por casualidade escacha a botella ou rompe a cabaza.

Unha historia moito máis coñecida e con maior presenza na nosa tradición é *A Morte Madrriña* (332). Un pobre labrador, pai de moitos fillos, vai polo mundo buscar padriño para o fillo/filla que lle acaba de nacer e pídelle á Morte que llo apadriñe, rexeitando o ofrecemento de Deus e do Demo para padriños, a Deus polo seu comportamento inxusto, pois mellora a uns e desfavorece a outros, e ó demo polas súas maldades. A Morte é a elixida por ser xusta, imparcial, e levar a todos, ricos e pobres<sup>2</sup>, como mostra esta versión de San Xiao de Sergude (Carral), na provincia da Coruña, da antoloxía de Lois Carré (1968: 104-105, nº 26 “O afillado da morte”)<sup>3</sup>:

- *É, señor, que teño un filliño e quería batear, mas como son tan probe non atopo quen queira ire de padriño.*
- *Vouche eu, daquela, se ti queres.*
- *E quen é vostede.*
- *Eu sonche o mesmo Deus.*
- *Ai, Señor, vostede tampouco me val, que non é moi bo, pois a uns dállo todo, namentres que a outros lles non dá cousa, se non son traballos:*  
*E coa mesma tocou a andar. Máis adiante atopou outro home; o de agora éravos ben feio, abofé, e tendéndolle o pé ó homiño, díxolle:*
- *Homiño, e logo ti que tes, que tan triste vas?*
- *É, señor, que teño un filliño e quero batear, mas como son tan probe, non atopo quen me queira ire de padriño.*
- *Vouche eu, daquela, se ti queres. E prométoche que o meu afillado ha de se facer rico porque heille dar un ben de Deus.*
- *E quen é vostede?*
- *Eu sonche a Morte.*
- *Ai, vostede si que val, é xusticiera; tanto leva os probes coma os ricos, que todos somos fillos da Morte!*

2 Na tradición portuguesa existe o conto *A Morte e a sorte* (332B\* AT) que é unha variante do motivo da xustiza da Morte. Un pastor négalle un carneiro (auga) a San Pedro ou a Cristo, e en cambio dállo á Morte, porque ela é xusta, trata a todos da mesma forma.

3 En galego temos un bo número de versións orais e literarias. Vid. Noia Campos 2010.



Outra versión da Peroxa (Ourense) di:

- *A ti quérote porque matas tanto a ricos coma a pobres.*

E noutra de Cerdedo (Pontevedra):

- *A morte ghústame porque a morte mata o rapaz e mata o mozo e mata o vello e mátaos a todos...*

É interesante notar que a razón manifestada para a escolla da Morte como padriño (madríña) do fillo/a sexa en razón da xustiza con que actúa fronte á inxusta actuación de Deus. Un motivo sitúa o conto nun ámbito claramente popular enfrontándoo coa idea cristiá da xustiza divina.

A segunda parte do conto refire o tema central da historia, o poder que a Morte lle outorga ó afillado/a (nalgunhas versións ó propio pai) para saber se os doentes curarán ou morrerán, segundo a Morte se coloque no leito do enfermo: ós pés, se vai sandar, e á cabeceira, se vai morrer. Oficio co que o afillado/a se fará moi rico.

*E fixeron o trato, e bateouse o fillo. E cando foi grandecho chamouno a Morte pra lle dicir:*

- *Eu prometinche de que ías sere moi rico.*
- *Prometeu, mas como vai sere?*
- *Pois vaste facer médico sen estudos. Cando seipas dun adoentado, vaste pé del, se me ves de par da súa cabeceira, xa dis que non ten romedio; doulle pra morrer. Se estou ós pés da cama, daquela é que aínda non é a certa; dáslle uns grouliños de auga tépeda, uns lostregazos con ortigas, o que ti queiras. E xa verás cantos cartiños gañas.*

*E foise o rapaz e fixo canto o seu padriño lle dixer; de primeiro, tiña que el andar na precura dos doentes, mas decontado era a familia que andaba atrás del; queríanlo levar todos que vise os seus enfermiños. Aquel si que era un ben de Deus, pelábvamos nas onzas, e tantas tiña, tantas tiña, que as non daba gastadas e tiña que botalas a asonllar.*

*Un día chamárono pra asistir a un home rico, que non quería morrer e deixa-los bés deste mundo, e ofrecéronlle moitos cartos, moitos, e daquela foi cabo del. Cando chegou, viu o padriño de pé dos seus cabezales, e fixo un mal aceno. Os da casa ofrecéronlle máis diñeiro, era cuase que unha fortuna, e el non tiña cousa que facer, mas eran tantos cartos que atentábano e púxose a cavilar como faría; de súpeto, cando viu xa o home no pensamento, foise e mandou:*

- *Sacalo da cama!*

*E ó deitar de novo, púxolle os pés pra onde tiña a cabeza. O padriño acenou moi feio e o home salvou, mas disque o afillado morreu alí mesmo de pé, que a morte tiña que levar unha ialma e levouna.*

A primeira versión coñecida deste conto, segundo información de Laduire (1980: 422), está nun exemplario inglés do século XV, en latín, destinado ós sermóns que se facían desde Advento ó Domingo de Ramos. E nesa versión latina aparece a mesma referencia





á posición da Morte que nos contos orais: na cabeceira do doente, se vai morrer, e ós pés, se cura.

A segunda parte de tipo relata o episodio no que a Morte lle explica a razón de por que a xente morre, mostrándolle á afillada (afillado ou pai) un lugar cheo de candeas que arden con máis ou menos cera representando a vida da cada persoa e, cando a chama se apaga, a vida rematou.

Nas tradicións hispanas, este motivo aparece tamén no conto burlesco *As lampadinas da vida*, que Cardigos (2006) clasifica co número 1645\*C no apartado ‘Sucesos afortunados’, na serie de chistes, corrixindo a anterior catalogación de Camarena-Chevalier (1995) que o adscribe ó subtipo 332A\* de AT. Para as versións galegas, utilicei o número de Cardigos xa que realmente se trata dun conto chistoso. Ese mesmo motivo aparece noutro conto portugués con distintos episodios iniciais, *O escuro, o Vento e a Morte*, clasificado tamén por Cardigos (1187\*A) no apartado de ‘O home vende a súa alma ó demo’. Conta que un pastor se nega a darlle unha cabra ó Escuro e ó Vento, alegando que eles non a merecen, e vailla levar á Morte para que o deixe moito tempo no mundo. Cando chega onda a Morte, esta móstralle a duración de vida dos humanos nas candeas acesas. O pastor, ó comprobar que a Morte non ten poder para alterar a duración da súa vida, que só cumpre ordes, volve para a casa coa cabra.

Tentando fuxir da Morte, un vello disfrazase de neno e vai xogar con eles. Un día preséntaselle a Morte «*pelada coa súa gadaña*», agárrao por un brazo e lévao con ela. Cando o vello, imitando a voz dun neno, lle pregunta que quere, ela faille ver os síntomas da vellez no seu corpo, razón pola que debe levalo. É o argumento do conto *O vello e maila morte*, clasificado por Camarena-Chevalier co subtipo 332J, *El viejo intenta engañar a la muerte disfrazado de niño*, do que só ten rexistradas tres versións, unha en castelán, outra en catalán e a terceira en galego. Esta pertence á antoloxía de Lois Carré (1968: 172, n° 77) recollida en Santa María de Oza (A Coruña). O conto vén explicar a inexorabilidade da Morte, que nos levará en calquera lugar que nos agochemos. O mesmo tema aparece en versións con outros protagonistas, como o que refire o *Diccionario de seres míticos* (1999: 166-167), posiblemente, tirado dunha versión luguesa:

*Un home, avisado de que a Morte o vai ir buscar, decide escapar para a taberna. Cando a Morte peta na porta da súa casa, a muller, que sabe a onde foi, dille que non está, que marchou de viaxe. A Morte, que non quere volver sen levar alguén, acorda ir á taberna buscar outra alma: «Eu non fago a viaxe en van. De baleiro non me vou, así que vou á taberna a ver se levo algún dalí». E levou o home que fora buscar.*

O texto máis antigo no que aparece unha historia semellante é o poema ‘Salomón e Azrael’ do poeta musulmán sufí Yalal Ad-Din Muhammad Rumí (1207-1273), que el tirou dun anónimo persa do mesmo século. Conta que:

Un home chega moi cedo ó palacio do profeta Salomón, pálido e cos beizos descoloridos.  
E Salomón preguntalle:

– *Por que estás tan desmellorado?*



*O home respóndelle:*

- *Azrael, o anxo da morte, botoume unha ollada aterradora, chea de cólera. Manda ó vento, suplicócho por favor, que me leve á India para poñer a salvo o meu corpo e a miña alma!*

*E Salomón mandoulle ó vento que fixera o que lle pedía o home. Para o outro día, o profeta preguntoulle a Azrael:*

- *Por que lle botaches unha ollada tan inquietante a ese home, que é un fiel? Décheslle tanto medo que abandonou a súa patria.*

*Azrael respondeu:*

- *Interpretou mal a miña ollada. Non o mirei con cólera, foi con asombro porque Deus, en efecto, mandárame que fose coller a súa vida na India, e pensei: «Cómo podería, a non ser que tivese alas, trasladarse á India.»*

A historia foi utilizada por distintos autores en varias linguas. A primeira versión na época contemporánea é a do poema ‘O xardineiro e a morte’ do poeta holandés Pieter Nicolaus van Eyck (1887-1954), publicado en 1926; pero a versión máis coñecida é a francesa de Jean Cocteau (1889-1963), publicada en 1953 no libro *Le Grand Écart*<sup>4</sup>, que traduciu Borges ó castelán como “El gesto de la Muerte”<sup>5</sup>. Da versión de Borges cólleno outros escritores, entre eles Bernardo Atxaga para a súa novela *Obabakoak*, (premio Nacional de Narrativa en 1989), e a partir del fai unha nova versión en “*Dayoub, Bagdadeko morroia*” [“Dayoub, o criado do rico mercader”] con distinto final. E García Márquez (1995), que o utiliza nun taller de guión co título “A morte en Samarra”. E, así mesmo, o cantautor italiano Roberto Vecchioni (1943) recolle o motivo da infalibilidade da morte na letra da súa canción ‘Samarcanda’ que fala dos superviventes da guerra<sup>6</sup>. E, sen dúbida, pode haber máis versións que as referidas. A anécdota do conto simboliza con claridade a imprevisibilidade e infalibilidade da morte. Das versións coñecidas, só na de Vecchioni se describe a morte como unha muller misteriosa, cuberta por un manto negro. Nas demais, é un personaxe indefinido co encargo de levar as persoas («*tiña que recollelo en...*») e actúa dun xeito programado.

O motivo dos sinais da vellez, presente no conto do vello que pretendía enganar a morte, é o tema de *Os avisos da Morte* (335). Un conto etiolóxico moi coñecido na tradición galega que pode aparecer unido a versións doutros tipos. A versión de Carré (1968), recollida en Santiago de Compostela co título “Os sinais da vellez”, conta que un home que aínda non chegara á vellez, cando a Morte se lle presenta para levalo, pídelle que o deixe quedar no

4 *Le Grand Écart* (1923)

5 Jorge Luis Borges e Adolfo Bioy Casares, *Cuentos breves y extraordinarios* (1953). Trátase da mesma historia persa, protagonizada neste conto polo criado dun rico mercador, que lle presta o seu veloz cabalo ó criado para fuxir a Ispahad ó ver a Morte no mercado de Bagdad.

6 Manuel Vicent na súa columna dominical de *El País* (domingo 23 de xullo do 2000), refire a historia co título de “La huida”.



mundo, que é moi novo para morrer. A morte accede e volve cando é vello. Como daquela o home tampouco quere marchar do mundo, a Morte vaille sinalando os signos da vellez:

*Disque que unha vez era un cabaleiro inda non vello que adoentou, e víase moi apuradiño. Cando, presentándoselle, a morte quixo levalo, pediu moito o home pra que o deixaran quedar na Terra, que gostaba moito de vivir e parecíalle moi pronto pra morrer xa daquela. Pediron tamén moito por el os veciños, pois sei que era moi bo amo e facía ben polas xentes das súas terras. E a morte compadeceuse (amerceou) e consentiu en deixalo quedar prometéndolle que antes de chamalo de novo habíalle pasar aviso mediante sinais.*

*Pasou moito tempo, o cabaleiro seguiu sendo un pai prós veciños da bisbarra toda, e os veciños tñíanlle moita lei; mas, como no mundo non hai pé de persoa que non morra, chegoulle a súa hora pra deixar a compañía dos vivos. O home, que xa estaba un vello feito, tñíalle moita lei á vida e, ó ver outra vez a morte ó pé dos seus cabezais, preguntoulle cómo volvía por el sen mandarlle os sinais que lle prometera. E a Morte preguntalle que máis sinais quería que os que lle mandou: caída do cabelo, dos dentes, as pernas a tremer sen poder soste o corpo, case cego e xordo... «Que máis sinais querías, daquela?», dille a Morte. O home entristeceuse, mais comprendeu que era de xustiza, e que nada podía de lle opoñer. E daquela levouno a morte.*

Noutras versións máis breves, unha gravada en Vigo e outra da antoloxía de Lugo (1963: 19), a morte preséntase coma unha amiga a quen se lle pode pedir un favor: «*Unha vez, un rapaz fíxose moi amigo da morte.*» e «*Un rapaz encontrouse coa Morte unha vez e fixéronse mui amigos.*»

### ***A flor da morte e a figueira da vida***

No *Catálogo tipolóxico galego* clasifiquei como variantes do tipo 335 (335\*A, *A flor da morte*) dous contos simbólicos sobre a morte da xente nova que non atopei no *Catálogo internacional* de Aarne-Thompson. Son breves anécdotas sobre a morte dunha mocíña e dun rapaz; ela, no momento que lle arrinca o derradeiro pétalo a unha flor que lle dera unha vella no monte, e el cando a froita da súa vida cae antes de madurecer. Temos dúas versións do primeiro conto, *A flor da morte*, unha do concello de Abadín e outra do Valadouro, ambos na provincia de Lugo. O conto do rapaz e a figueira está na antoloxía do Bierzo de Eusebio Poncelas (1987: 173-174) e conta que un mocíño curioso descobre unha figueira que representa a árbore da vida, onde hai figos verdes e maduros, e morre cando o seu figo, aínda verde, cae da figueira. O intenso simbolismo destes contos achégaos máis á tradición escrita que á oral, mais o motivo da destrución dunha planta [E765.1.1] en relación coa vida está recollido por Thompson (1955-1958) no seu *Motif-Index*; e, no caso das versións de Lugo, parece unido ó vello mito das mouras.

No tipo 845 clasifícase a fábula “O vello e a morte”, atribuída a Esopo e reelaborada por fabulistas e escritores posteriores, que se difundiu tamén na oralidade, de onde a recollería na Antigüidade o descoñecido Esopo. Conta que un vello, cargado cun feixe de leña e moi cansado da súa vida, clama pola morte; mais ó que esta se lle presenta, o vello, que non quere morrer, dille se o pode axudar a cargar co feixe:



*Un vello cansado polo camiño  
que acababa de facer, cargado,  
deixou o seu feixe no chan,  
e non estando contento da súa sorte  
unha e mil veces chamou a morte.*

*Esta aparece de contado.*

- *Por que, dime, me chamabas?*
- *díxolle ó vello con voz doce e amable.*

*E este respóndelle:*

- *Por pouca cousa, chameite  
para ver se me axudabas  
a botar no lombo  
esta carga pesada e fatigosa.*

A mesma historia aparece no *Fabulario* de Sebastián Mey, en 1613, cunha sentenza final que di: «*Los hombres llaman a la muerte ausente: / Mas no la quieren ver quando presente.*» Nese mesmo século, recóllea Maxime Chevalier (1983: 95) na comedia de Lope de Vega, *Quien más no puede...* e na *Miscelánea* de Luis Zapata; e pona en francés Jean de La Fontaine (1621-1695) co título “*La mort et le bûcheron*” [“A morte e o leñador”], conservando a idea esopiana na sentenza final:

*Le trépas vient tout guérir;  
Mais ne bougeons d'où nous sommes:  
Plutôt souffrir que mourir,  
C'est la devise des hommes.*

No século XVIII, reescribea Samaniego ó estilo da época, presentando o personaxe da morte como un «*esqueleto armado con gadaña*», e apoñéndolle unha sentenza final diferente da de Mey, na que Samaniego anima a xente infeliz a ser paciente, porque a vida é amable:

*Tenga paciencia quien se cree infelice;  
Que aún en la situación más lamentable  
Es la vida del hombre siempre amable:  
El Viejo de la leña nos lo dice.*

O *Catálogo español* de Camarena-Chevalier (2003) rexistra tres versións do tipo 845, unha castelá, unha vasca e unha galega. A nosa titúlase “É na porta do lado” e recóllea Lois Carré (1968: 173-174) en San Xíán de Osedo (Sada-A Coruña). A anécdota refire o mesmo motivo do tipo mais nun ton burleiro. Unha vella preguiceira clamaba adoito a Deus pola morte; para burlarse dela, uns rapaces pétanlle na porta dicindo que é a Morte que a vén buscar:



- *Quen é que chama?*
- *A morte! –respondéronlle– Non é nesta casa onde vive a tía Antona, que sei que chama por min a cada día?*

*Contestando a vella con falas arrepiadas:*

- *Non é aquí, miña filla, non é aquí. Vaia máis adiante, que é na porta do lado.*

Aínda que o motivo vén ser o mesmo da fábula esopiana: (homes e mulleres, por miserable e penosa que sexa a súa vida, non queren a morte), na versión galega a morte substitúese coa presenza duns rapaces burleiros, convertendo o conto nunha variante humorística da fábula, que poderíamos clasificar na serie de chistes de matrimonios que queren probar o amor do cónxuxe, como o de “Morte ó forno, morte ó forno!”. O noso conto é unha das poucas versións hispánicas que se pode considerar unha variante do tipo; noutras versións orais apenas se producen variacións do modelo clásico, debido, como indica Ángel Hernández (2006), a que se trata dunha fábula de difusión fundamentalmente literaria:

*...en todas las versiones el argumento se presenta de forma similar, sin apenas variantes ni modificaciones de importancia [...] Sin embargo, el cuento ha seguido circulando por vía tradicional fuera de España, como podemos comprobar en un texto gitano recogido en Checoslovaquia en el siglo XX, que sólo ofrece con respecto a la versión esópica la ligerísima variante de que la protagonista es mujer y no hombre.*

Sinala tamén Hernández que o motivo aparece no monólogo de Hamlet (III, 1), «*quen, dubidoso perante a tentación do suicidio, acepta unha vida sen ilusións é porque de todas maneiras prefire iso ó terror á morte.*»

### ***Xénero e representación da Morte***

O personaxe da Morte nos contos orais non adoita estar descrito, aínda que si ten trazos caracterizadores. Dun lado, aparece como un ser transcendente, dotado de poder para presentarse ante os humanos e levalos ó Outromundo e, doutro lado, é un personaxe revestido de características humanas. A Morte conversa coa xente e mesmo fai tratos con ela, levada sempre pola xustiza das súas actuacións («*era de xustiza*», «*vostede é xusticiera*»). Coincidindo, en xeral, co que dixeran, o *Diccionario de seres míticos* (1999: 166) dálle a Morte un tratamento especial, de deusa, identifícaa cun morto e sinala a duplicación en dous tipos de mortes:

*É unha divindade temida pero xusta, que fai a todos iguais. Nos contos populares a Morte é o padriño perfecto (fixémonos en que é de xénero masculino, un deus masculino, coa imaxe típica de Cronos: un esqueleto cunha gadaña. A Morte é, en realidade, un morto). A xente non quere de padriños nin a Deus nin ó Demo, pois admiten recomendación e teñen dúas varas de medir. Ás veces, a Morte duplícase en dúas irmás, unha branca e outra negra (pero en realidade son dous irmáns).*



Respecto ó xénero do personaxe, o máis común é a súa indefinición (dise simplemente ‘A Morte’), a non ser no conto “A Madriña morte”, onde o personaxe ten unha maior presenza e contido. Nas tradicións europeas, a excepción da tradición alemá na que a morte (*der Tod*) é un substantivo masculino, neste conto o personaxe da Morte adoita presentarse en feminino. Porén, como sinalan os autores do *Diccionario*, na maioría dos contos galegos, a Morte fai de padriño e indícase a súa presenza como ‘o outro’, ‘outro home’, ‘ese gustouille’, despois de facer referencia a Deus e ó Demo<sup>7</sup>. Na versión de Carré (1968: 104-105, nº 26), recollida no concello de Carral (A Coruña), a Morte é un home moi feo («*outro home; o de agora éravos ben feio, abofé*»).

Nun conto de Pedrafita do Cebreiro (1982: 30-32, nº 3), o informante evita nomear a Morte e deixa en suspenso a quen atopa en terceiro lugar o pai cando vai de camiño: «*Foi máis adiante, e ncontrou tamén... Díselo: Pr’onde vas, ho?*»; logo, máis adiante, o contador refírese á Morte como ‘o padrín’.

Con todo, tanto na tradición galega, coma nas doutros países, dáse unha duplicidade xenérica na atribución do xénero do personaxe. En galego temos algún exemplo onde a Morte se caracteriza en feminino, como o conto de Etribela, no concello de Marín (Noia 2002: 117), que di: «*pero mirou vir unha señora cunha ghuadaña. E dixo el: “Caramba! Esta debe ter boas terras”, porque unha ghuadaña daquela non a usaba calquera*». A posesión da gadaña indica o poder económico do personaxe sobre o resto dos campesiños que usan fouciño, ó mesmo tempo que nos mostra a orixe culta desa imaxe da Morte. E, á razón da xustiza na escolla da Morte para madriña, engádese aquí a do seu poder económico.

As versións portuguesas do conto que seguen a tradición común dos países europeos, describen a morte como: ‘*uma velhota*’ (Soromenho 1984: 239), ‘*uma mulher muito alta*’ e ‘*uma mulher vestida de preto*’ (Lopes Dias 1963: 43), ‘*uma velha magra e feia*’ (Vasconcellos 1963: 355) ou ‘*uma criatura magra, pálida, amargurada*’ (Braga 1994: 251-252). Hai dúas excepcións nas que o personaxe é masculino: unha en Braga (1994: 251) onde a Morte é ‘*un viandante, mas com um ar sinistro, e agitado*’ e outra en Vasconcellos (1963: 355), que é ‘*um amo triste e solitário*’ (Carmelo Correia). Malia estaren en feminino a maioría dos personaxes da Morte nos contos casteláns, atopamos versións nas que se representa como ‘*un hombre alto, seco, con una guadaña al hombro*’ (“La Tía Miseria”, Camarena-Chevalier 1995: 173). Así mesmo, nunha versión vasca de *A Morte Madriña* recollida por José Miguel de Barandiarán (Camarena-Chevalier 1995: 181), o personaxe está en masculino: «*Atopou outro home grande que lle preguntou a ver onde ía*» [*Beste gixon andi bat topau eban, ta onek nora doien preguntau eutzen*].

Le Roy Ladurie (1980: 414-454), despois de analizar varias versións francesas, escritas e orais e comprobar a presenza de duplicidade xenérica no personaxe da Morte, chega á conclusión de que o uso do xénero masculino en linguas onde o substantivo «morte» é feminino pode vir da orixe xermánica do conto, onde, como sinaléi, o substantivo ten xénero masculino. A difusión que os contos desa tradición tiveron nas áreas lingüísticas de Europa

7 Ver as antoloxías de Burela 2001: 168-169, Cruz, Lugo 1963: 20-21, Noia 2002: 169-178 (Ríos-A Gudiña e A Peroxa) e Polavila 1998: 87-88, nº 9.



a partir dos irmáns Grimm foi enorme. Esa mesma razón poder estar na ampla presenza do masculino nos contos galegos, e tamén pode ser a razón do título en masculino que leva o tipo 332, *Godfather Death*, no Catálogo internacional.

A representación da Morte como unha '*muller con gadaña*', orixinada nas artes plásticas desde o século XIII, que tanta influencia tivo na narrativa culta, puido influír na literatura oral, e, sobre todo, en contos reescritos polos seus colectores. Temos varios exemplos. Un deles na antoloxía do portugués Ataíde de Oliveira (1900: 289-90) onde aparece como '*uma mulher de horrendo aspecto, vestida de negro e armada de fouce, com azas negras nos hombros e nos pés*'. Unha especie de anxo negro que nos recorda o *arcanxo* Azrael, mais o crego do Algarve engadiulle un aspecto macabro, que non ten o servidor de Deus, Azrael.

Carmelo Correia sinala o carácter culto deste tipo de representacións do personaxe da Morte:

*Não é a morte representada no conto de tradição oral. [...] Não só porque a representação da morte personificada [...] de Ataíde Oliveira não corresponde, a nível da descrição, às outras versões presentes no arquivo, mas porque deixa adivinhar uma impressão diversa e, por conseguinte, um sentimento e uma atitude diferentes [às do povo].*

Non procede tampouco da oralidade a extensa descrición das consecuencias producidas pola retención da Morte, que presenta o conto en Oliveira (1900: 290):

*Passados dias tinha a velhinha em frente de sua porta um exército, composto de padres que se queixavam que não havia enterros, de escrivães que se lastimavam de não ter inventários, de delegados que se doíam de não fazer promoções orfanológicas, de juízes que se queixavam de não receber emolumentos das reuniões dos concelhos de família, das presidenciais nos actos de licitações e das sentenças em demarcações, enfim de todos aqueles indivíduos que vivem da morte do próximo. Todos pediam á velhinha que auctorissasse a morte a descer da pereira, mas a velhinha respondia: «não quero, não quero e não quero».*

Un motivo que no longo conto do Cebreiro (1982) aparece resumido na frase «*no se cabía con el personal en el mundo*».

Na antoloxía de Poncelas (2004: 139-142, nº 75), no conto de "A madriña morte" da aldea de Teixeira, en Vilafranca do Bierzo, aparece estoutra descrición elaborada do personaxe da Morte:

*Desde Deus se sumiu por entre unhas revoltas do camiño, saíulle ó paso un extraño ser que, ó velo tan aflixido, fíxolle iguais preguntas que os homes de antes. O que iba na busca do padriño detúvose un momento e explicoulle ó forasteiro as razóns da súa cuita; e o home que o escutiara calado, antes de que o outro seguira adiante, ofreceuse para libralo de tan pesado feixe:*

[...]



– *Se como dices ere-la morte..., sexa logo. Reconozo que o teu nome sólo con escutiarse, produce sobresalto entre a xente. Sen embargo cúmpre-lo teu oficio coa escalofriante imparcialidade do verdugo, non facendo distincións entre quen ten muito, de quen non ten nada; entre quen manda, dos que obedecen. Trátase, ben dito, da verdadeira xusticia dos probes.*

A morte aparece como un ‘*extraño ser*’ masculino e está dotado, como nas versións orais, de xustiza. Os comentarios, descricións e explicacións que se fan no texto escrito é evidente que non pertencen ó conto oral, senón ás manipulacións do colector.

### **Conclusiones**

Nos contos de tradición oral, os galegos entre eles, hai unha representación do personaxe da Morte asociado a aspectos positivos, pese a que ninguén quere ir con ela por mal que estea no mundo, como mostran tamén algúns contos. A Morte actúa con xustiza, é compasiva, avisa da súa chegada e enriquece os seus protexidos; como un personaxe próximo pódese dialogar e chegar a acordos con ela, mostrándose comprensiva cos humanos que non queren saír do mundo, e mesmo lles explica as razóns para levalos. Como calquera humano, a Morte déixase enganar, mais será sempre a vencedora.

O conto de *A Morte Madriña*, en especial, dá unha imaxe amable do remate da vida dos doentes, rodeados de familiares e atendidos por un médico na súa cama, mentres a Morte, como unha nai, os acolle na cabeceira. A Morte non valora o comportamento das persoas, non pode xulgar os seus pecados, é simplemente un instrumento de Deus, cumpre o destino que as persoas teñen escrito. Nos escasos contos orais que falan do xuízo das almas a morte non está representada.

### **Bibliografía**

- A carón*. 1999: Alumnos do Real Seminario Santa Catalina de Mondoñedo. *A carón do lume*. Lugo: Citania de Publicacións, S.L..
- AGANO: «Arquivo Galego de Narrativa Oral». Fondo de gravacións e textos escritos de Camiño Noia, profesora do Departamento de Filoloxía Galega da Universidade de Vigo.
- Aarne-Thompson. 1981: Antti Aarne e Stith Thompson. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia / Academia Scientiarum Fennica, 1928 (FF Communications. Vol. LXXV, nº 184). Primeira revisión en 1961.
- Braga Teófilo. 1994: *Contos Tradicionais do Povo Português*. Lisboa: Don Quixote.
- Burela. 2001: *Códice de soños*. Burela: I.E.S. Monte Castelo. (colectánea de literatura oral).
- Camarena/Chevalier, J. e M. 1995: *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español. Cuentos Maravillosos*. Madrid: Gredos.





- \_\_\_\_\_ 2003. *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español. Cuentos religiosos*, tomo III. Alcalá de Henares (Madrid): Centro de Estudios Cervantinos.
- Cardigos, Isabel. 2006: *Catalogue of Portuguese Folktales*, Colaboração de Paulo Correia e J. J. Dias Marques, FF Communications 291, Helsínquia: Academia Scientiarum Fennica.
- Carré. 1968: Carré Alvarellos, Lois. *Contos populares da Galiza*. Porto: Museu de Etnografia e História.
- Cebreiro. 1982: Roux, Martine. *Fala o fistor e faise o día. Algúns aspectos da tradición oral galega na parroquia do Cebreiro*. Sada (A Coruña): Edicións do Castro.
- Chevalier, Maxime. 1983: *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*, Barcelona: Crítica, 1983.
- Correia, Carmelo Luís: *Representações da Morte no Conto Tradicional Português*, Dissertação de Mestrado em Estudos de Cultura – Estudos Portugueses, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008 (inérita).
- Cruz (contos inéditos): José Rodríguez Cruz. *De noite, a carón da lareira... Relatos, lendas, mitos e contos galegos*.
- Cuba, R. Xoán, Antonio Reigosa e Xosé Miranda. 1999: *Diccionario dos seres míticos*. Vigo: Xerais.
- Delarue/Ténèze, P. e M.-L. 1997: *Le Conte Populaire Français. Catalogue Raisoné des Versions de France et des Pays de Langue Française d’Outre-mer*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Domínguez Moreno, José M<sup>a</sup>. 1985: “El mito de la Serrana de la Vera”, *Revista de folcklore*, nº 52, pp. 111-120.
- Duarte García, Ignacio. 2003: “Representaciones de la muerte en la Edad media y el renacimiento”, *Ars Médica. Revista de Estudios Médico Humanísticos*, vol. 8, nº 8, pp. 1-15.
- García Márquez, Gabriel. 1995: *Cómo se cuenta un cuento*. Taller de guión. Bogotá: Voluntad.
- Grize, J-B. 1978: “Schématisation, représentations et images”, en *Stratégies discursives*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, pp. 45-52.
- Hernández Fernández, Ángel. 2006. “El rapto de la luna: cuentos, leyendas y mitos sobre el origen de las manchas lunares”. *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2, mayo-agosto, pp. 1-25. (<http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/hernandezf.pdf>)
- Ladurie, Le Roy. 1980: *L’argent, l’amour et la morte n pays d’oc*, Paris : Éditions du Seuil.
- Lopes Dias, Jaime. 1963: *Etnografia da Beira*, Vol. IX, 2<sup>a</sup> edição, Lisboa: Livraria Féria.
- Lugo. 1963: *Contos populares da provincia de Lugo*. Vigo: Galaxia.
- Mey, Sebastián. 1613: *Fabulario en que se contienen fábulas y cuantos diferentes, algunos nuevos, y parte sacados de otros autores*. Valencia. Edición facsimilar da editorial Maxtor, Valladolid, 2005.
- Oliveira, F. X. d’Athaide de. 1900 e 1905: *Contos Tradicionaes do Algarve*, Vol. I e II. Tavira: Typographia Burocrática e Porto: Typographia Universal.
- Noia. 2002, Noia Campos, Camiño: *Contos galegos de tradición oral*. Vigo: Nigratreá.



- Noia Campos, Camiño. 2010: *Catálogo tipolóxico do conto galego de tradición oral. Clasificación, antoloxía e bibliografía*. Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade.
- Parafita, Alexandre. 2001: *Antologia de Contos Populares*, Vol. I. Lisboa: Plátano Editora.
- Polavila. 1998, Carnero Vázquez, Ofelia et alii: *Polavila na Pontenova. Lendas, contos e romances*. Lugo: Servizo de Publicacións da Deputación Provincial.
- Poncelas. 1992, -Poncelas Abella, Aquilino-. *Estorias e contos do Bierzo e dos Ancares (Historias y cuentos del Bierzo y de los Ancares)*. Santiago: Dirección Xeral de Política Lingüística.
- Prieto. 1948, Prieto, Laureano: “Cuentos de animales”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. IV, Madrid, pp. 123-148. (24 contos)
- \_\_\_\_\_. 1958: *Contos vianeses*. Vigo, Galaxia [SUP.].
- Risco, Vicente. 1962: “Etnografía. Cultura espiritual”, *Historia de Galicia*, vol. I. Bos Aires: Edicións Nós, pp. 255-446.
- Schubarth, Dorothe e A. Santamarina: *Cancioneiro Popular Galego, vol. III. Romances Tradicionais*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Soromenho, A. da Silva e P. Catarão. 1984: *Contos Populares Portugueses (inéditos)*, Vol. I, Lisboa: I.N.I.C. - Centro de Estudos Geográficos.
- \_\_\_\_\_. 1986: *Contos Populares Portugueses (inéditos)*, Vol. II, Lisboa: I.N.I.C. - Centro de Estudos Geográficos.
- Uther, Hans-Jörg. 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vols., FF Communications 284-6, Helsínquia: Academia Scientiarum Fennica.
- Valadouro. 1998: Pisón, Xesús, Manuel Lourenzo e Isaac Ferreira. *Contos do Valadouro*. Vigo: A Nosa Terra, Col. Nós os galegos.
- Vasconcellos, José Leite de. 1963: *Contos Populares e Lendas*, Vol. I, Edição de A. Da Silva Soromenho e O. Catarão Soromenho, Coimbra: Por Ordem da Universidade.
- \_\_\_\_\_. 1969: *Contos Populares e Lendas*, Vol. II, Edição de A. Da Silva Soromenho e O. Catarão Soromenho, Coimbra: Por Ordem da Universidade.



## Ánimas, aparecidos e mortos en compañía na tradición galega

*Xoán Ramiro Cuba*

Cando aceptei participar nestas Xornadas era consciente de que estaba a aceptar un desafío. As creacións culturais e as crenzas do pobo galego ao redor da morte son tan ricas e complexas que enfrontar un relatorio como o que anuncia o programa destas para hoxe ás once e media ponme, debo confesalo, unha miguíña de medo. Pero estean tranquilos, o meu medo responde só á posibilidade de non estar á altura das circunstancias nun foro que conta cuns relatores dun altísimo nivel. Non traio o medo a conto por saber de certo que o tema que abordamos a moita xente ponlle os pelos de punta e a pel de galiña. Penso que a morte e todo o que xira sobre o seu eixo, que é moito, debe acollerse dende a tranquilidade, a normalidade e a máis absoluta falta de sensacionalismo. Píddlles que non lle teñan medo ningún ao tema que imos tratar e que, por suposto, non mo teñan a min. Como non son un cazador de pantasmas, non saio de noite á procura de encontros cos que veñen do Alén, non armo a gravadora á busca de rexistrar os *misereres* que cantan as almas en pena, non fago nin farei nunca ningún tipo de espectáculo co que considero que son crenzas que responden a un ámbito comunitario, pero tamén íntimo, moi valioso. Un ámbito que, ao meu entender, non debe converterse nunca nun produto integrable no *show bussines*, nunha aberración degradada que mesmo pode chegar a poñerse en escena nun estudio de gravación ou ser sometido a parodias pseudocientíficas radiadas ou televisadas...

Repito, non se asusten: non han morrer de medo pola miña causa, espero que tampouco o fagan de aburrimiento.

Os organizadores destas Xornadas, aos que lles teño que agradecer que se lembren de min para isto, probablemente me chamaron para participar nelas máis por amizade que pola miña suposta competencia na materia —alá eles!— pero eu sei moi ben que non son a persoa idónea. Chamáronme e dixéronme que tiña que falar dos *mortos que volven* e, como tiveron a imprudencia de aceptar, atópome aquí disposto a facelo. Pido, antes de comezar, a benevolencia do auditorio, porque eu non lles son máis que un modestísimo pescudador dos camiños de ida e volta da literatura de tradición oral, os meus coñecementos sobre o tema que teño a ousadía de abordar, ‘Ánimas, aparecidos e mortos en compañía na tradición galega’, son moi limitados e parciais.



Para suplir as miñas carencias tiven que recorrer non só á tradición oral na que, como moitos outros galegos da miña xeración, aínda tiven a sorte de me arrolar no seu berce acolledor. Nesta intervención estarán presentes algúns relatos moi semellantes a outros que escoitei narrar de neno, sentado nun escano dunha lareira chairega, e, xa de adulto, cando insistín para que volvesen a eles os meus maiores. E acudín tamén, como non podería ser doutra maneira, á rica tradición investigadora de expertos e estudosos dende o Padre Sarmiento, aló polo século XVIII, ata hoxe, momento histórico no que contamos en Galicia con grandes especialistas nestas materias. Chega con citar os nomes de Marcial Gondar, a quen tiveron a sorte de escoitar onte, e que é a máxima autoridade sobre o tema da morte na cultura tradicional galega por tela estudado dende todas as vertentes posibles (os que coñeciamos a cultura da morte en Galicia a través da tradición oral, da lectura dos pioneiros como o médico lugués Xesús Rodríguez López (Gambetta) ou dos mestres da Xeración Nós e o Seminario de Estudos Galegos, atopamos nas súas obras unha verdadeira revelación pola claridade das súas análises sobre a morte e os mortos, sempre a través da memoria dos vivos e despois dun extraordinario e fértil traballo de campo); ou o de Camiño Noia —a quen lle acabamos de escoitar unha esclarecedora incursión sobre a Morte e os mortos nos contos populares— e que, ademais, vén de poñer nos andeis das librerías o primeiro catálogo tipolóxico do conto galego de tradición oral, unha obra que era absolutamente necesaria e que vai ser de imprescindible consulta para quen queira internarse, en maior ou menor medida, na nosa narrativa de tradición oral.

Ao mellor o único mérito que teño para estar aquí é a miña participación con Ofelia Carnero, Mercedes Salvador e Antonio Reigosa no Equipo Chaira, nos seus traballos de campo e publicacións. Con Antonio Reigosa e Xosé Miranda embarqueime tamén nas singraduras de escribir o *Diccionario dos seres míticos galegos* e na de crear a colección de contos da tradición oral *Cabalo Buligán* que, entre algunhas das funcións que puido cumprir, era tamén un embrión de catálogo dos contos folclóricos galegos. Aos meus compañeiros destes dous equipos tamén lles debo outra boa parte do que vou dicir aquí, agardo non desvirtualo e expoñelo co debido rigor e precisión.

E toca xa entrar en materia: non traio imaxes nin ningún apoio gráfico das moitas e moi distintas visións —nunca mellor dito— que moitos artistas e ilustradores tiveron e representaron sobre os mortos que volven. Quizais sexa mellor que cada quen represente no seu propio maxín, a partir da súa propia elaboración persoal, as imaxes das ánimas, das aparicións e dos mortos que andan en compañía.

### ***Os conceptos de alma e ánima na nosa cultura tradicional***

Non é propiamente o obxecto desta charla pero cómpre saber que os conceptos de *alma* e *ánima* non son exactamente o mesmo: unha vez no outro mundo, as almas son xa ánimas, aínda que en moitas ocasións poden volver por aquí. As *almas en pena* son as ánimas do purgatorio ou, para dicilo aínda con maior exactitude, son as almas que andan polo mundo sen poder deixalo. A alma, trala visita da Morte, íspese do corpo e inicia o Camiño do Alén (na concepción cristiá, indubidablemente moi arraigada na cultura tradicional: Ceo,



Inferno, Purgatorio e Limbo). Pero o Alén, mesmo na cultura tradicional, tamén ten outras concepcións que non son propiamente cristiás, e algunhas son, dende logo, moi anteriores ao cristianismo... Dicía que, unha vez traspasadas as fronteiras do Alén, do máis alá, do outro mundo, *as almas convértense en ánimas e poden ir e volver*.

Daquela, se é que volven e van e veñen, cruzando esa fronteira entre o Acó e o Alén, calquera de nós podemos, sen outra cousa, comezar a facernos preguntas. Velaí algunhas:

- *Como volven?*
- *A quen se lle presentan?*
- *Que queren dos que son visitados por elas?*
- *Que veñen resolver?*
- *Que fan cando dan amañado os asuntos que as traen por aquí, se é que os amañan?*
- *Veñen soas ou en grupo?*
- *Se veñen en grupo, que clase de comitiva integran? ...*

E cando aínda non demos comezado a intentar responder esta primeira batería de preguntas, entre outras moitas que poderíamos formular, xa veñen polo aire outra chea delas que a todos nós se nos van ocorrer decontado:

- *Que aparencia traen cando veñen?*
- *Que forma adoptaron para viren?*
- *Son recoñecibles polos vivos que os ven ou polos seus interlocutores?*
- *Falan coma nós ou comunícanse dalgunha outra maneira?*
- *Veñen de boas ou de malas? Se por ventura veñen de malas, como habemos facer para defendérmonos?*

Propóñome contestar estas preguntas, aínda que son consciente de que as repostas suscitarán moitas outras interrogantes máis e espero non ser eu quen teña que contestalas todas... Xa lles falaba ao comezo de que abordar este tema me producía algúns temores.

O profesor Marcial Gondar, que dende logo ha ter moitas máis respostas ca min, na súa obra *Romeiros do Alén: Antropoloxía da morte en Galicia*, establece con moita claridade cales son as maneiras que teñen os mortos de se facer visibles: en primeiro lugar cómpre distinguir se veñen como individuos ou se o fan en grupo e, despois, debemos saber que entre os modos que teñen de presentarse hai tres fundamentais: dous directos (a aparición propiamente e a entrada no corpo dun vivo) e un indirecto, que é o que Gondar chama a «marcha da casa», e que fai referencia a que cando nunha casa algo vai mal (malas colleitas ou mala saúde dos animais ou das persoas) sospéitase inmediatamente da bruxería e dos defuntos. Se o problema ten que ver cos defuntos, ben pode tratarse dun morto da casa que necesita algo ou ben dun morto dunha familia inimiga que quere seguir atacando os vivos da familia adversaria.



### *Aparicións individuais*

Voume centrar inicialmente nas distintas maneiras que pode adoptar un morto para aparecer, para volver individualmente, e cando fale dalgúns destas aparencias que pode adoptar a ánima que regresa, apoiarei a miña intervención nalgúns pequenos relatos que me han servir para ilustrar non só a forma na que ánima se aparece senón tamén para saber que é o que esa ánima vén facer por acó.

A forma máis frecuente de aparición directa é cando o morto se presenta a un vivo *coa mesma figura* que tiña cando andaba por aquí, coa mesma figura e mesmo coa mesma roupa e as mesmas maneiras. Normalmente veñen para amañar algo que deixaron mal feito.

En Xudán, na Pontenova, recollemos os do Equipo Chaira o seguinte relato:

[Nunha casa desta parroquia o patrucio recibiu unha cantidade importante de diñeiro que lle mandaron uns fillos que tiña en Bos Aires, outra cantidade igual mandáronlla tamén á nora que vivía na casa, pero o vello non lle quixo dar á nora os cartos que eran dela.]

- *Ai, déame os pesos. Son meus.*
- *Non chos dou que eses mandáronmos os meus fillos.*  
Non llos quixo dar. E díxolle a nora:
- Dios queira que nunca no reino de Dios entre sin que me pida perdón!  
O vello finouse. Despois trouxeron un pícaro á casa pra gardar o gando. O pícaro, pasados uns días deu en berrar de noite. Os da casa erguíanse pero non sabían que lle pasaba ao rapaz, non sabían que tiña:
- E que tes, Xustín? E que tes, Xustín?
- Ai, que me arrancan as orellas!, Ai, que me arrancan as orellas!  
Nada máis lle vían as orellas coloradas, pero non lle conocían máis nada. E volvíanse deitar. E entón, volvía o pícaro a berrar, de alí a un pouco:
- E que me arrancan as orellas! E que me arrancan as orellas! E entón volvéronse levantar e ela dixo que vira o sogro, tal cual. Dixo:
- Vino tal cual foi vestido e todo. E díxenlle: vaiase, que perdónolle todo pra aquí e pra diante de Dios.  
Dixo:
- Desapareceu e non o volvían a ver máis.

Ben, neste relato recollido hai catorce anos, un morto volve, coa súa figura de sempre e coa roupa que levaba cando o enterraron, resolver algo que en vida lle quedou pendente de facer: recoñecer a falta que cometera ao non darlle á nora os cartos que lle pertencían e así conseguir o seu perdón. É moi curioso que non se lle presente directamente a ela senón a unha persoa da casa que nin sequera é da familia, o pastor que recibe os tiróns de orellas, ata que finalmente se fai presente diante da prexudicada e recibe o perdón «*pra aquí e pra diante de Dios*», para o Acó e para o Alén.

Poderíamos poñer exemplos a centos deste tipo de aparición directa pero vainos facer moita falta o tempo para falar doutras cousas. E temos que seguir.

As ánimas que volven para se presentaren diante de familiares ou veciños, e mesmo



de descoñecidos, veñen normalmente pedirles axuda para que lles cumpran promesas que tiñan feito en vida e non cumpriron, como a de estar ofrecidos a un santuario e non facer a romaxe —o caso de Teixido é paradigmático—; para que reparen no seu nome malas accións, como roubos; para que paguen débedas que tiñan contraídas. Con moitísima frecuencia veñen para repoñer no seu sitio marcos de leiras que cambiaran coa mala intención de facerse cunha parte da propiedade do veciño estremeiro. Pero, ademais de a pedir axuda, ás veces veñen amolar a xente, causar desgrazas en casas de inimigos da familia, algunhas de moita entidade e outras, como mal menor, limítanse a dárenlle sustos á xente e algunha zoupada que outra. As losqueadas, nestes casos séntense como labazadas frías.

Moitas veces veñen *en forma de animais* e, entre os animais que prefiren para manifestárense, están algunhas aves, nomeadamente pombas, pero tamén pitas, diversos paxaros, insectos como avelaiñas, bolboretas, abellas; réptiles, como lagartos; e algúns animais domésticos como porcos ou cans. En ocasións estes animais non falan pero preséntase con insistencia en lugares que son reveladores do que hai que facer: unha pomba aparece a diario nun marco que fora cambiado polo morto e a familia deste acaba comprendendo que é a ánima do defunto que está pedindo volver o marco ao seu sitio inicial. Outras veces estes animais falan con voz humana e recoñecible ou mesmo o animal transmuta o seu rostro polo do defunto e faise así recoñecible.

A de *pomba* é unha das formas que adoptan as almas cando saen do corpo. Hai uns fermosos versos de Cunqueiro, un escritor moi mergullado na cultura tradicional, que parecen suxerilo:

*Calquera día sen decatarte do que fas  
dices: Pase miña señora!  
e é a túa alma a quen despides como un ave  
nunha mañá de primavera  
ou nun serán de outono.*

Tamén as ánimas mentres andan penando preséntase con forma de pomba. Nalgúns casos falan e piden misas pola súa salvación. No concello da Gudiña pasoulle a un viúvo de Carracedo: durmía no corredor e unha noite sentiu unha labazada que o espertou. Ao abrir os ollos viu na varanda unha pomba que era a alma da súa muller que lle falou e lle pediu unha misa á Virxe das Dores para poder entrar no Ceo.

Marcial Gondar conta un caso semellante dunha nai que se lle aparece á súa filla en forma de pomba e, cando a filla se achega, comproba que a pomba ten a cara da súa nai.

Sobre as *avelaiñas*, bolboretas nocturnas que voan ao redor das luces do fogar, sábese que poden ser almas que anuncian presaxios, bos ou malos, segundo sexan brancas ou negras.

As *abellas* non se deben matar porque poden ser almas: «o que mata unha abella ten cen anos de pena».

As almas en pena poden presentarse ás veces simulando o cacarexo das *galiñas*. Hai esconxuros para escorrentalas: «Pasa cousa mala pasa / San Xoán bendiga a nosa casa / cunha palanca por riba da casa».



En Dozón, unha ánima tomou a forma dunha *porca* para aparecérselle a unha irmá e pedirlle unhas misas. Na Bretaña tamén suceden cousas así: na parroquia de Trégrom as almas dunha muller e os seus sete fillos aparecían en forma de porca e sete bacoriños.

Na Terra Chá adoita aparecer de noite polos camiños a *cadela peregrina*. Din que é unha alma en pena. Atopala é presaxio de desgrazas. Non se debe mirar nunca directamente para os seus ollos. A miña avoa, que contaba algunha experiencia de encontros coa peregrina dalgún familiar directo, aconselloume sobre a mellor maneira de que a cadela non nos faga mal. A fórmula é saudala cortesmente cun «Deus te acompañe». Ao dicirlle así, desaparece ou responde «E a ti tamén» e logo vaise. A peregrina é moi semellante á chamada *raposa do Morrazo* e á *cadela das tetas longas*, sobre as que escribiu Antonio Fraguas.

Os *ruídos* e as *sombras* son outras das maneiras que teñen as ánimas para aparecerse. Os ruídos que poden vir acompañados de voces e lamentos, ás veces de imaxes ou de sombras. A miña avoa contaba tamén que cando se escoitaba un forte ruído tres veces pola noite eran as ánimas que avisaban dunha morte.

Hai tamén sombras que non son máis que ánimas en pena que veñen facer mal ou solicitar dos familiares axuda para saír do suplicio. A sombra é unha antiga representación simbólica da alma:

*Nun lugar do concello de Paradela, unha muller que acababa de quedar viúva sentiu —era de noite— no fondo da cortiña da casa un runxir. Pensou que eran ladróns:*

– *Ándanme nas coles! Ei, marchade de aí, lambóns!*

*Saíu da casa correndo cara ao lugar pero axiña parou. Asustouse; deu a volta a todo correr e meteuse dentro da casa. Vira vir unha sombra cara a ela e colleu medo. O caso é que desde aquel momento deixou de falar e só ladraba coma os cans. Así andou moito tempo, buscando remedios aquí e alá, medicinas. Todo inútil. Non facía máis que ladrar. Recomendáronlle consultar cun cura e foi. O cura díxolle:*

– *É a sombra do teu home que anda penando e non pode entrar nin no Ceo nin no Inferno. Tes que te vestir co hábito de San Antonio e darlle unha misa pola súa almiña.*

*Ao pouco tempo deixou de ladrar, suponse que a ánima do seu defunto esposo xa deixara de penar.*

E ademais de sombras hai *luces* ou *luciñas* que tamén son ánimas que volven. As luciñas son consideradas persoas que morreron de desgraza ou violentamente. Acostuman aparecer de unha en unha no lugar onde morreu alguén, movéndose de aquí para acolá. Apáganse e acéndense reclamando que as requiran, que as saquen de penar. Como adoita saberse de quen é a ánima, vaise a onde está, chámase polo nome: «Fulano, imos». Lévese ata o camposanto e problema resolto.

Está moi estendida a crenza de que os mortos poden provocar que os vivos *soñen* con eles e esta é outra das maneiras que teñen de aparecer, fano para pedir algo do vivo, normalmente un familiar ao que se lle aparecen en soños.

Ás veces tamén se manifestan as ánimas mediante un *contacto físico* que non é visible pero que é claramente perceptible, como pode ser o contacto dunha man xeadá que se pousa na cara.





Poden aínda as ánimas aparecer reencarnándose en algo inanimado coma unha pedra ou algún obxecto como pode ser a propia caixa do morto, o cadaleito.

O defunto tamén se pode facer presente *entrando no corpo dun vivo*, e a maneira de facelo é mediante o aire de morto. Estes aires de morto poden ser de diferentes tipos: de cadáver fresco, de condenado, de Estadea, de excomungado. Son sempre perniciosos, independentemente da condición do morto.

O aire de morto pode entrar nun vivo cando o moribundo expira, no velorio, ou cando no cortexo fúnebre o cadaleito move o aire ao ser transportado. Este aire de morto é moi temido. Cando unha persoa expira bota un bafo que chama pola persoa a quen llo bota. Urxe conxuralo. Se o aire de morto afecta a unha muller, hai que ir á noite ao camposanto na compañía de tres Marías. E facerlle aspirar sobre a terra o aire de vivo que o morto lle roubara. Hai distintos rituais e oracións para tirar o aire de morto que se adoitan facer no cemiterio. Por exemplo recítase:

*Defuntiños todos,  
dádeme o aire de vivo  
e tomade o de morto  
que o de morto  
non ten conforto  
e o de vivo  
é confortativo.  
Con licencia de Deus  
e da Virxe María  
un Pai Noso  
e unha Avemaría.*

Deseguido danse tres golpes coa man dereita sobre a sepultura e dise:

– *Defuntiños todos, dádeme o aire que a vós non vos fai falta.*

Unha aparición moi frecuente é a do *ruín*, que non é outra cousa que a ánima dun morto condenado ao inferno. Se foi amortallado cun hábito bendito, non pode entrar alí e anda penando polo mundo, situación que se lle fai insoportable. É preciso liberalo da vestimenta que lle impide ir alá, hai que lle *rachar o hábito*. Para iso o morto necesita buscar un vivo que se vai sentir obrigado a facelo.

Hai moitos casos recollidos. Aí vai un deles:

*Un home sentía un runxir no prado no que facía a rega antes de amencer. O crego aconselloulle que cando lle vólvese pasar se achegase ao lugar de onde viña o ruxido e que o requirise desta maneira:*

– *De parte de Deus, dime o que queres!*

*E entón aparecéuselle un defunto vestido cun hábito e contoulle o que penaba por non poder entrar no inferno. Quedaron para a noite seguinte.*



*O home, por consello do cura, confesou, comungou, cargouse de cousas benditas e levou unha fouce gateña pra lle rachar, neste caso, as mangas do hábito dende o ombro á manga por diante e por detrás. Cando chegou ao lugar, fixo un circo no chan e púxose nel. Cando apareceu o ruín, o bo do home rachoulle o hábito coa fouce seguindo as instrucións do crego.*

*Ao remate da operación, dixo aquel condenado:*

– *Inda rabee quen tanto che aprendeu, se non, habías vir comigo!*

*E desapareceu por un furado que se abriu no chan cheo de laparadas de lume.*

*O pobre home morreu co susto aos poucos días.*

Os ruíns son sempre perigosísimos e sempre traen a intención de levar con eles para o inferno a quen lles racha o hábito.

### ***Aparicións colectivas: A compañía***

Tamén coñecida como compañía, compañía das ánimas, mala compañía, boa compañía, compañía de Satanás, procesión das ánimas, auto de ánimas, hoste, hostilla, estantiga, estadea, estadeña, pantallas, as da Noite, zarrulada, antaruxada, visita, visión, acompañamento, rolda, roldiña, as xans, recua, récula, as divisas, a división, a facha, avisóns, avexón, enxamio, xaira... e outras denominacións que aínda poden variar, segundo as zonas xeográficas, e incluso convivir no mesmo lugar varias denominacións que designan idéntico fenómeno. Sucede tamén que algunhas destas denominacións responden, segundo nos situemos nun lugar ou noutro, a outros conceptos e fenómenos distintos da compañía. Omitín deliberadamente a denominación que tivo máis fortuna tanto nos estudos antropolóxicos como na literatura. Cando, con Miranda e Reigosa, preparabamos o *Diccionario dos seres míticos galegos* e nos enfrontabamos a este fenómeno que deseguido describirei, tiñamos claro que a compañía pode ser moitas cousas pero ‘santa’, desde logo, non. É moi raro que as xentes do pobo lle chamen así. O profesor Gondar —que analizou esta denominación exhaustivamente en colaboración con outro gran experto no fenómeno da compañía, Carmelo Lisón Tolosana— sostén que o adxectivo santa que se lle apón á compañía «hai que entendelo como unha contaminación do mundo relixioso oficial e a súa teoloxía do purgatorio». Pode ser tamén que o de ‘santa’ sexa un eufemismo semellante ao que usan en Asturias cando falan de ‘la buena gente’. No *Diccionario dos seres míticos galegos* afirmabamos nós: «É certo que o cristianismo peneirou e modificou notablemente o concepto e os aditamentos máis superficiais da Compañía.»

Sobre as a denominación deste fenómeno nas referencias literarias desde o Rexurdimento é curioso constatar como Rosalía de Castro en *Follas Novas* se refire a ela polo menos en catro ocasións e sempre lle chama ‘compañía’. O médico e escritor lucense Xesús Rodríguez López, que escribiu en 1895 *Supersticiones de Galicia y otras preocupaciones vulgares*, chámalle tamén ‘compañía’ en todas as alusións que fai a ela e tamén en todas as citas literarias que achega doutros autores contemporáneos e anteriores (Novo, Barcia, Añón, Barreiro...)



As primeiras referencias escritas á compañía en Galicia atópanse en documentos da Inquisición do século XVI e XVII, transcritos e analizados por Lisón. Así en 1571 o ourensán Alonso de Toro, labrador, foi testificado por un veciño que lle oíu dicir, estando en certa parte e pasando por alí moitos mosquitos «que eran almas de finados, que había moito tempo que ningún fora ao paraíso nin ao purgatorio nin ao inferno». Un lucense, Alonso de Mouzo, que a principios do século XVII andaba polas aldeas galegas facéndose pasar por ‘home santo’, díxolle a unha muller que a súa nai estaba no inferno pero que o seu home «andaba por alí penando».

No *Catálogo de voces y frases de la lengua gallega*, recollido polo Padre Sarmiento nunha viaxe por Galicia en 1745, veñen varias entradas referidas á compañía e aos seus diferentes nomes: por exemplo: *hostia*, *hostea*, *ostia* («llaman así a la compañía o *hueste* tan famosa en Galicia»).

Tamén nas coplas galegas do mesmo autor aparece reflectida esta crenza e algunhas das maneiras de denominala:

*Non viche Maruxa  
nas noites de inverno,  
andar a estantiga  
polos matorreiros,  
a estantiga digo,  
que chaman os vellos  
hostea ou compañía  
que a todos fai medo  
cando desde a igrexa  
cun muito concerto  
facen os finados  
un modo de enterro,  
con muitas candeas,  
con muito silencio,  
so que a compañía  
soa rouco e quedo,  
e que catro levan  
un escano aberto  
en el, xa finado  
ó que esta enfermo?*

No século XIX, o viaxeiro inglés G. Borrow, que chegou a Galicia vendendo biblias en 1835, deixounos unha moi boa descrición da estadea da que tivo noticia cando acompañado por un guía da zona quixo chegar de noite a Corcubión; díxolle o guía:

*Non, non o creo...O sol está a se ocultar rapidamente e se vén a brétema atoparémos coa Estadea.—Que quere dicir Estadea? —Que que quere dicir Estadea? O meu amo preguntame que quere dicir Estadinha. Batín coa Estadinha unha soa vez e isto sucedeu nunha matogueira coma esta. Ía con varias mulleres e cubriunos unha espesa néboa e de*



*súpeto brillaron mil luces sobre as nosas cabezas no medo da brétema, produciuse un bou-reo arrepiante e as mulleres caeron ao chan berrando: Estadea! Estadea! E eu tamén caín berrando: Estadinha! A Estadea son os espíritos dos mortos que cabalgan sobre a bruma levando cirios nas súas mans. Francamente, meu amo, se nos atopamos co cortexo dos mortos, abandonareino inmediatamente e non pararei de correr ata mergullarme no mar preto de Muros. Non chegaremos a Corcubión esta noite, a miña única esperanza é que atopemos algunha choza neste páramo onde poidamos ocultar as nosas cabezas da Estadinha.*

Os estudos etnográficos e antropolóxicos arredor da compañía van aumentado no século XIX e sobre todo no XX, a partir da Xeración Nós, e a súa presenza na literatura galega ten unha grande incidencia, á que tampouco son alleos os traballos literarios de escritores nados en Galicia que escribiron en castelán, sendo o caso máis sobranceiro o de Valle-Inclán.

Risco consideraba a ‘Santa’ Compañía, un fenómeno incardinado na tradición cristiá no que apenas podían rastrexarse «supervivencias xentílicas». Risco, igual que Carré ou anteriormente Murguía, describen a compañía como a procesión das ánimas en pena que andan de noite polos camiños de Galicia. Isto non coincide coa opinión doutros estudosos coetáneos de Risco e Carré, como o asturiano Cabal, que máis que da procesión de almas prefire falar de procesión dos mortos e incide na súa orixe precristiá: a compañía é o exército antigo dos mortos que busca o seu lugar no Alén.

A compañía adoita ter un ámbito de actuación que se circunscribe ao territorio parroquial. Os defuntos da parroquia responden á chamada do que leva máis tempo enterrado, érguense da tumba, entran na igrexa recoller o que precisan e, puntualmente ás doce da noite, pónense a andar polos camiños. Un dito popular «Dende ás doce á unha anda a mala fortuna» parece confirmar ese horario de saída, pero outros cren que sae ás nove da noite e din: «Entre as nove e as dez deixa a noite para quen é». O horario é tan variable que non falta quen di que a compañía anda sempre, noite e día. Neste caso, de noite é visible e de día invisible. Tampouco non existe consenso sobre os días de saída da compañía: segundo algúns sae todos os días do ano, outros consideran que soamente o fai en determinadas datas ou días da semana (venres ou sábados) ou meses do ano (marzo, outubro, decembro).

A imaxe da compañía e das figuras que a integran pode ser tamén moi diferente segundo os testemuños, pero existen varios elementos que adoitan aparecer nos elementos descritivos dos relatos que falan deste fenómeno. Parece que a procesión dos mortos vai disposta en dúas ringleiras e que os seus integrantes van descalzos e envoltos nun sudario branco. Todos os membros da comitiva levan luces, que poden ser candeas ou ósos ardendo. Hai algúns outros obxectos que parecen ser imprescindibles: a cruz procesional, o caldeiro de auga bendita, a campaiña, o escano ou peto das ánimas, o farol e o estandarte. En canto ás figuras que van na rolda algunhas delas teñen relación directa con estes obxectos que, como se ve, cumpren unha función máis ou menos litúrxica. Hai unha figura esencial na comitiva da compañía: o portador da cruz, no que se dá a terrible circunstancia de que non é un morto senón un vivo. Esta persoa está condenada a andar todo o que lle queda de vida na compañía, a non ser que consiga desfacerse da cruz pasándolla a outro vivo. Se o santo patrón da parroquia é varón, o portador da cruz será un home e, cando é unha santa, será unha muller a portadora. No portador ou portadora da cruz —aínda que é un escravo



da Compañía que está a soportar graves sufrimentos — dáse o paradoxo de que é quen a encabeza e dirixe. Este portador, polo que parece, debe cumprir rigorosamente algunhas normas:

- *A primeira delas é non mirar atrás baixo ningún pretexto.*
- *Por suposto está obrigado a acudir puntualmente ao lugar en que comeza a marcha na hora establecida.*
- *Este integrante ‘vivo’ da Compañía non recibe ordes expresas nin directas pero actúa docilmente tal e como quere a compañía movido por un estraño impulso ao que non se pode enfrontar nin arrepoñer.*
- *Ten a obriga ineludible de gardar silencio sobre a súa actividade nocturna.*

Unha actividade que polo demais deriva nun notable declive físico e psíquico do individuo que ten que cumprir esta misión. Estas persoas dan en mirrar e poñerse fracos, ensópanse nunha tremenda tristura, séntense sempre mal, perden a súa cor natural e adquiren a dos defuntos e, case sempre, non tardan en morrer. Ademais do portador na rolda poden ir outros vivos sen unha misión concreta e, se cremos a moitas testemuñas, na compañía, sen que estean claros os motivos, nunca falta un coxo.

Ás veces destaca no acompañamento unha figura espectral, alta, delgada en extremo, sen outro rostro que a súa propia caveira, que seguramente é quen de verdade dirixe a procesión: esta figura individual é a *estadea*, nome que en ocasións se lle dá tamén ao conxunto da comitiva.

Na compañía poden ir tamén algúns animais como un carneiro negro ou un can, ou cadelíña, tamén de cor negra, que leva un axóuxere pendurado do pescozo.

Que percorrido fai a compañía? A procesión adoita comezar dando voltas ao redor do adro da igrexa, cantaruxando en latín ou cousa semellante. De seguido acostuma facer o camiño dos enterros ou percorrer calquera outro camiño da parroquia sen saír dos seus límites territoriais. Ás veces os membros da compañía non cantan, van en silencio ou tocando unha campá ou campaiñas. É frecuente escoitala cantar o *Miserere* ou laiarse con terribles lamentos dos seus sufrimentos e mágoas.

Pero... que anda a facer polos camiños esta procesión? A compañía vai visitar as casas dos que están a morrer e mesmo pode levar un cadaleito que deixará na porta da casa do doente como aviso de morte.

Ademais de presentarse como unha procesión, a compañía pode verse como un enterro no que vai un cadaleito e nel, quen a vexa, pode identificar os riscos do futuro defunto. E aínda máis, o acompañamento pode mesmo entrar na igrexa e un crego, que une a esa condición o de ser tamén membro da compañía, oficiará a misa. Nestes casos esta actividade concreta da compañía é exactamente igual a outro fenómeno de aparición colectiva que non sempre está relacionado coa procesión dos mortos: *a misa de ánimas*.

Atopar a compañía sempre representa un perigo para os vivos: bater con ela ou vela — aínda que a un lle pareza que está moi arredado — é un grave perigo porque o acompañamento ten en moita estima o segredo dos seus percorridos. O meirande perigo para quen a encontre, se este non está avisado nin protexido, é que o vivo que vai na compañía portando a cruz intente pasarlle e desfacerse así da súa condena.



Outras veces un do acompañamento pode tratar de meterlle na man a quen a encontre a candea que leva acesa. O peor é que cando o incauto que a colleu chega á casa comproba que a candea en realidade é unha tibia ou outro óso e, a maiores, un aviso de morte.

Por todo isto aconsellábase no *Dicionario dos seres míticos galegos* non andar de noite por algúns camiños. Xa advirte a *Güestia* en Asturias: «*Andad de día, / que la noche es mía*».

Se, aínda así, hai quen ousa andar de noite polos camiños que percorre a Compañía, deben saber os que se atreven varios remedios dos que se pode botar man para librarse de coller a cruz e, en consecuencia, quedaren condenados a formar parte da procesión mentres se viva ou non se atope outro incauto. Velaí che van algúns recollidos da tradición:

- Abre os brazos en cruz e pronuncia o nome de Xesús Cristo cando che vaian endosar a cruz.
- Responde: «cruz teño» cando o portador vivo trate de colocarcha dicindo: «tócache a tí» ou «toma tí».
- Leva os brazos cruzados.
- Leva as mans ocupadas con algunha cousa: unha vara, unha pedra.
- Déitate no chan e fai o morto, boca abaixo. Librarás da cruz, pero se cadra a compañía pasa por riba de ti e esmágate. Quedarás magoado unha tempada pero librarás de incorporarte á comitiva contra a túa vontade.
- Traza un círculo no chan cunha cruz e queda dentro del ata que pasen.
- Traza no chan o risco de Salomón ou pentalfa.
- Leva no peto cornos de vacaloura ou uns dentes de allo.
- E sobre todo, afástate do camiño polo que vas se a ves vir de lonxe.

Parece que as ánimas da procesión levan como referencia do camiño as rodeiras dos carros e non deixan nunca de pasar por elas. Seguirán de largo.

A mellor maneira para ver a compañía é axexala de lonxe, espiándoa. Non todas as persoas poden vela: algúns, por moito que velen non a verán pois non teñen esa capacidade. Pode suceder que de dúas persoas que van por un camiño e baten coa compañía, unha poida vela e outra non. Pero se o que a ve pisa no pé do invidente, mellor se é no esquerdo, este tamén a poderá ver.

Ata aquí expuxen en trazos xerais algunhas das visións máis convencionais da Compañía extraídas das descrições de Murguía, Carré, Risco e outras achegas, seguidas dalgúns remedios para defenderse dela; pero hai outras manifestacións e comportamentos da compañía que resultan ser máis arrepiantes e que, cando menos, quixera bosquesar.

Nalgúns relatos a compañía é dona absoluta da noite e non serve de nada quedar na casa. A comitiva entra nas casas, apodérase dos dormentes e sen necesidade de abrir portas nin fiestras bótaos fóra polo ollo da pechadura, entrégalles un fachón de cera e lévaos a andar polos camiños, tal e como aparece no magnífico relato que fai Claudio Cuveiro en 1866, relato que aínda sendo moi decimónico é tamén moi clarificador. Non me resisto a reproducir o seu comezo:



*Hay una hora en la noche, la más triste y fatídica; en ella los espíritus, fantasmas y visiones dejan sus ocultas moradas y vienen a este mundo a expiar sus culpas, bañando de terror las mentes de los sencillos labradores... (e segue) ..poco después de las nueve, empiezan a distinguirse en lontananza multitud de luces que, pausada y majestuosamente, caminan sin rumbo ni dirección fija. Apenas estas luces se divisan en la aldea, cuando un pánico terror se apodera de todos los vecinos; ciérranse las ventanas, atráncanse las puertas, cada uno se encomienda al santo de su mayor devoción y entre la consternación y espanto general escúchanse las voces de: A compañía! A compañía!*

Sobre o detallado e informativo da descrición de Cuveiro, chama a atención Lisón Tolosana na súa obra *La santa compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, facéndonos tamén reparar no carácter colectivo da crenza, pois unha aldea enteira reacciona diante a presenza da compañía.

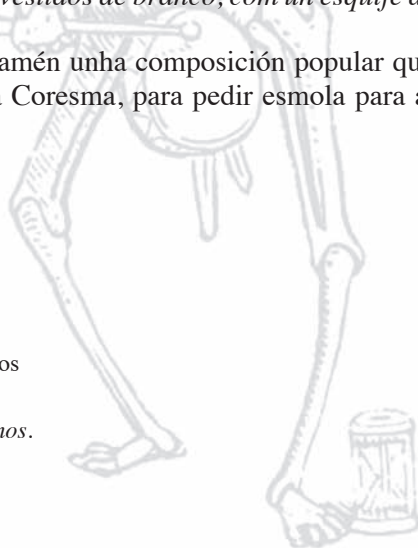
Escribimos no *Diccionario dos seres míticos galegos* que este relato de Cuveiro aproxima moito a nosa compañía a outras europeas como a *Sluagh* ou Cacería salvaxe. Outro relato moi significativo é o que fai Nicolas Fort en 1901. Conta que os integrantes da compañía buscan os veciños vivos, séguenos aínda que muden de casa e mesmo cruzan a ría nunha embarcación para perseguilos. O espírito do predestinado sae polo ollo da chave ou polos ocos das portas para acompañar os defuntos. Se non quere saír, os da Compañía sácano á forza, danlle unha malleira e morre ás poucas horas. E inda máis: déixano abandonado nunha árbore, nun tellado ou á beira dun cantil. É recomendable facelo pero polo que se ve contra a compañía non serve de nada trancar portas nin fiestras.

E para ir rematando, acudo a un traballo do etnógrafo portugués Consiglieri Pedroso, “As almas do outro mundo”, onde tamén se fala da compañía e se conta como o abade de Mondoñedo en Lugo (sería o bispo?) estaba sentado á porta dunha igrexa e viu pasar unha procesión de defuntos, «*todos vestidos de branco, com un esquiife diante de si e alumiando com os ossos acesos*».

Nese mesmo traballo vén tamén unha composición popular que era cantada por nove homes en Santarem, durante a Coresma, para pedir esmola para as ánimas. Remato con dúas *quadras* dese cantar:

*Oube homes e mulleres  
Neste pobo auditório  
Dai esmola se pudeses,  
Ás almas do prigitório.  
Das almas do prigitório  
É bem que nos alembremos  
Nos abemos de morrer,  
Sabe Deus p'ra onde iremos.*

Máis nada.









## Mortos de ida e volta –mesa redonda–

*Moderador: Isidro Novo*

*Participan: Camiño Noia e Xoán Ramiro Cuba*

A segunda das mesas redondas destas *III Xornadas de Literatura de Tradición Oral* desenvolveuse na mañá do día 6 de novembro de 2010, logo de expostos os relatorios dos dous participantes.

Antes de que ninguén pida a palabra, *Camiño Noia* fai uso dela para agradecer que haxa xente en Lugo que se dedique a estudar e recuperar o noso pasado, a nosa tradición, aínda sabendo que tal empresa non lle vai reportar un beneficio económico, co único obxectivo de descubrir como somos, de onde vimos e así saber como os nosos devanceiros concibían o mundo.

**Joan Soler i Amigó** comeza a quenda de intervencións tomando como referencia o relatorio de Camiño Noia no que menciona *O Tío Miseria* e di que leu un libro de Saramago no que utiliza moitos capítulos para explicar como se enche o mundo de xente porque a morte desaparece. Di que, polas palabras de Camiño Noia, agora sabe que o autor portugués bebeu nas fontes do conto popular para escribir o seu libro.

Camiño Noia di que o conto mencionado está no catálogo de Aarne-Thompson nunha edición dos oitenta, e apunta que Julio Camarena tamén o recolle en varias versións.

Joan Soler volve intervir para falar do tema da morte masculina ou feminina e di que no conto coñecido en Cataluña como do *Médico Carboeiro*, o que se pon á cabeceira da cama para el, aínda que non se diga, é do xénero masculino, como masculino é o Home do Saco, sendo en cambio a figura da ‘Vella’ feminina. Porén, continúa dicindo, o asunto do xénero non é moi claro, porque a morte aparece de moi diversas formas. Prosegue a súa intervención Joan Soler comentando que moitas veces as almas en pena son as non enterradas, como os náufragos, e que na tradición que el coñece aparecen no Barco Fantasma ou na Cidade Fantasma. Di que non lle consta que iso apareza en Galiza e que lle parece raro.



**Xoán Ramiro Cuba** atende as palabras de Joan Soler dicindo que aínda que non o mencionase pola magnitude do tema a tratar, tamén en Galiza hai o Barco Fantasma. Un bergantín que sitúan na ría de Vigo, concretamente nas illas Cíes, onde se aparece. Tamén hai, conta, sitios relacionados con pozos, como a furna Buserana, no concello de Muxía, e logo está todo o fenómeno da Compañía, que en illas como a de Ons adquire características moi específicas. E tamén en Ferrol. Ían dun lado ao outro da ría perseguindo os que se resistían a integrarse.

Joan Soler aínda toca o tema das ánimas que agardan reencarnarse porque están soas e lles falta o corpo. Di que unha tradición antiga en Cataluña é a de poñerlles aos nenos os nomes dos avós e que no fondo disto hai como unha oportunidade que se lle dá a estes devanceiros mortos de poder volver reencarnarse nos seus netos ou bisnetos. Di que é curioso que sendo un tema de reencarnación, non apareza na cultura popular, malia que no fondo estea aí. Apunta Joan Soler, proseguindo a súa intervención, dúas cousas máis, como o tema de volver da morte (ou quizais volver do inferno), como nunha *Divina Comedia* popular. Di que en Cataluña está a lenda de Pere Boter ao que lle reclaman un diñeiro que el pagou, pero o notario morreu sen tempo de que ese pago chegase ao seu destinatario, polo que é condenado. Daquela pide ir onde está o notario, que habita xa no outro mundo e consegue ir ao inferno. Alí ve como un laia na caldeira, outro está padecendo unha tortura e todos sofren diferentes tormentos. Vaí ademais vendo xente do seu pobo e vaino dicindo (como na obra de Dante), ata que por fin atopa o notario, que lle di que os cartos gardáraos debaixo dunha baldosa porque non tiña intención de efectuar o pago. Entón volve dende a morte –porque antes de entrar nese mundo fixo o sinal da cruz e polo tanto o demo non o pode reter–, atopa os cartos debaixo da baldosa e pode pagar. De feito vai ao inferno, pero verdadeiramente hai que interpretalo como unha visita ao lugar onde están os mortos. Tamén toca Joan Soler o tema da cacería salvaxe, a do *Comte Arnau*, que é unha lenda catalá moi forte na que o personaxe aparece rodeado de flamas cabalgando polo ceo coa súa manda de cans e tocando a trompa para a cacería. Hai temas, di Joan Soler, que son moi parecidos. Este Comte ten tamén gatos negros no seu castelo.

Xoán Ramiro Cuba intervén para dicir que sobre a volta do inferno (ou da morte) hai aquí algún conto tradicional que remite ao que falaba Joan Soler. Cita o coñecido como “A Flor do Lirolai”, que é o remedio marabilloso que en principio cura todas as enfermidades. Di o conto que tres fillos saen na procura do remedio para curar a nai enferma, sendo o pequeno quen o encontra. Os maiores, envexosos, mátanos. Onde o enterran, sae a flor do lirolai que é algo tan marabilloso que resucita o neno e volve á casa co remedio. Di Xoán Ramiro Cuba que este conto está catalogado e que noutros casos por vez dunha flor é un óso que se transforma nunha fruta e que está en todas as tradicións europeas.

Camiño Noia intervén para pór outro exemplo, o da antrofaxia, o pai que come o fillo e a irmá e cando sabe onde está únelle os ósos e resucita.

**Antonio Reigosa** engade outro exemplo citando o de Brancaflor, que a despezan e recupera a figura agás o dedo maimiño. Prosegue co conto do criado de Baltar. Di que non



pode arriscar a fonte galega, pero que está aquí e ademais está combinado co afillado da morte. A morte vaine avisar de que lle toca e que tal día o vai vir buscar. O home resítese a estar agardando por ela e ese día vaise á taberna. A morte peta á porta e dinlle que non está. A morte non pode irse coas mans baleiras e decide ir pola taberna a ver se pilla a alguén. E, claro, o que buscaba estaba alí. Aínda segue Antonio Reigosa dicindo que por outro lado hai casos nos que a ánima vén axudar. Nos casos de familias numerosas en mala situación nas que morre a nai ou o pai, a ánima deses seres pode optar por dúas solucións: unha, a de ir chamando polos vivos, e outra, máis xenerosa, como a do conto da Fonte da Nena en Parga. Chámase o lugar Fonte da Nena porque unha rapaciña que quedou sen nai vai a esa fonte e aparéceselle sempre unha señora (que se supón que é a nai) que lle vai dando moedas e só lle pide que non o conte. E eses ingresos serán os que van facer saír adiante a familia. Tamén sae o caso das Tres Marías.

Xoán Ramiro Cuba intervén dicindo que é un relato ao que lle ten moito cariño porque pasou na casa dos seus antepasados. Recollido no *Diccionario dos seres míticos*, é un aviso de morte, di, que se escenifica nun cuarto onde había unha muller enferma coa súa nai e esta ve como entran pola fiestra tres señoras que rodean a cama da filla doente, rezan un tempo e logo volven marchar pola fiestra. Esa noite morre a enferma e entón a interpretación da nai (que era a bisavoa de Xoán Ramiro Cuba) é dicir que se trata das Tres Marías. As Tres Marías que é a cristianización do mito pagán das Parcas, convertidas en María a Virxe, María Madalena e María Salomé.

**Toño Núñez** intervén para preguntar se o feito de que moitos contos da tradición oral sexan coincidentes en diferentes culturas é que foron levados dun lugar a outro ou é que tendo os seres humanos uns conflitos semellantes, buscaron solucións semellantes.

Camiño Noia dá resposta dicindo que ese é un debate que apareceu xa dende o século XIX entre os folcloristas, porque eles pensaban en principio que eran tradicións propias do lugar e cando comezaron a descubrir que incluso en Oriente eran o mesmo, quedaron alucinados e fixeron esa mesma pregunta que formula Toño Núñez. Dende entón hai teorías e incluso escolas. Os románticos dicían que todos os seres humanos somos iguais e que por iso se producían os mesmos fenómenos e se contaban as mesmas historias. As teorías de hoxe non van por aí, senón que falan da transmisión da oralidade. Como? Pois é ben sabido que dende a Idade Media houbo viaxeiros que foron a Oriente e volveron de alí. E iso é moi doado de traer: viña na memoria e contábanos. E o certo é que nin tiñan que traelo xusto ata aquí, con tal de que esa transmisión chegase ata Francia, xa o conto chegaba polo Camiño de Santiago. O Camiño de Santiago, que foi unha fonte inesgotábel de traída e de levada. E ademais había as entradas polo mar. Abunda Camiño Noia no tema dicindo que os budistas, aínda máis que os cristiáns, utilizaban historias nas súas prédicas. Miles de historias que foron fonte de entrada de contos en Europa. De chegados a ela, era moi doado o seu espallamento. Esa é a teoría actual. De todas maneiras hai, di Camiño Noia, o que os folcloristas e catalogadores denominaron ecotipos. Os ecotipos son aqueles contos que nacen nun determinado lugar e quedan nunha zona limitada. Que non se transmiten ou



que se transmiten pero non se sabe a onde foron. En Cataluña, engade, hai moitos que non están no catálogo internacional e nós tamén temos algúns e mesmo os haberá recollidos nas coleccións do equipo Chaira, pero aínda non están catalogados. É dicir que os propios galegos creaban contos, como nos demais lugares, que despois se transmitían. A transmisión –apunta– tamén dependía moito da censura selectiva. Disto, di, falaba xa Roman Jakobson. Este famoso lingüista, que tamén se dedicou un pouco ao folclore, dicía que na transmisión había dúas posibilidades: unha, adaptar as partes do conto doutra realidade á nosa, ou ben desbotalo. Isto é o que Jakobson chama censura preventiva. Así e todo, afirma Camiño Noia, o certo é que non hai nada escrito e todo son conxecturas. Conta Camiño Noia que dirixindo un traballo a un doutorando que estaba en Belén (Palestina), fixo un traballo sobre contos de alí e cinco deles contabámoslos en Galiza. E eran mulleres anal-fabetas que estaban vivindo en haimas. Logo diso un preguntábase, como lles chegou isto? Pois posibelmente iso xa se contaba na Idade Media e foron de aquí para alí. Un chiste que recorda é o dos ovos do cura. O cura adúltero que lle di á muller que lle dea moitos ovos para que cegue o home... Contábanos alí. Continúa a relatora dicindo que hai un estudo moi amplo dun profesor de Santiago, chamado Fernando Alonso, que investiga as relacións das supersticións galegas coas celtas, porque el estivo en Irlanda e logo pasou un mes ou máis na illa de Ons. Ten un artigo que se chama “A Santa Compañía na illa de Ons” e di que esta viña da Lanzada e que viña nunha especie de barco. A informante de Alonso era unha muller e esta dicía que o barco viña rodeado de fume ou de néboa.

**Francisco Vidal** toma a palabra dirixíndose a Camiño Noia para dicirlle que eles estiveron recollendo contos nos que o contador se puña en primeira persoa e os integrantes do conto eran coñecidos e mesmo os que escoitaban interviñan nel. Pregunta se iso tamén é común noutras culturas.

Camiño Noia respóndelle que si e que xa o di Walter Benjamin e faise en Alemaña como unha maneira para atraer o público. Pon o exemplo de que se se sitúa aquí unha catástrofe, suscita máis interese que se a situamos a miles de quilómetros. Se é lonxe, o interese dilúese para a audiencia.

Xoán Ramiro Cuba intervéñ para apuntar que esa posta en primeira persoa non vale para todo tipo de contos, xa que ninguén vai pórse de protagonista dun conto marabilloso.

Francisco Vidal di que escoitou un conto marabilloso, concretamente o d’A Tendeira das Tesoiriñas de Ouro que o contaron en primeira persoa.

Xoán Ramiro Cuba dille que é unha mestura, porque seguro que o narrador se refería a un lugar e a unha persoa concreta, polo tanto non é un conto, aínda que teña os motivos dun conto.

Camiño Noia puntualiza que cando se fala de contos marabillosos fálase de contos de fadas, dos que limos en Grimm e Perrault, pero tamén nestes contos pode haber maxia,



porque na crenza das mouras hai maxia. Remata dicindo que marcar o límite entre lenda e conto sería tema para outro debate.

Joan Soler intervén de novo dicindo que nós temos vivido a época da cultura oral e que agora xa saímos desa época, pero que da época da cultura de expresión oral non tivemos tanta experiencia nós. A nosa cultura, reitera, transmitiuse máis por escrito. E seguidamente pon un exemplo da cultura oral de hoxe falando de Port Aventura. Di que nesa especie de Disneylandia, as persoas que teñen que falar das aventuras, resulta que o guión que tiñan que seguir ao principio non se parece en case nada ao que acaban contando; e o que non estaba no papel, pero fixo rir ou emocionar á xente, permanece e volve ser contado, mentres que ás veces desaparece o que en principio estaba previsto expoñer. E iso, prosegue, tamén sucede cos cicerones de museos e outros lugares a visitar. É dicir, que o que ten éxito aguanta, e o demais ou se elimina ou se reduce. Daquela, remata dicindo, a transmisión oral ten unhas leis. Agora, coas novas tecnoloxías o escrito non está impreso, senón suxeito a cambio e por iso estas lendas urbanas se irán modificando segundo as épocas.

**Urbano** intervén para preguntar se os agoiros se refiren a presaxios de que unha persoa lle vai vir a morte ou a algunha outra cousa.

Antonio Reigosa contéstalle dicindo que os agoiros son os avisos, é dicir, os sinais que anuncian, neste caso, a morte.

Urbano require a puntualización de se é un aviso particular para unha persoa concreta.

Antonio Reigosa respóndelle que unha cousa son os contos dos avisos da morte do afillado dos que falou Camiño Noia e outra a interpretación que deu Xoán Ramiro Cuba de que hai sinais; de visións que anuncian a morte de alguén, sexa a morte dun mesmo ou doutros. E aí, segue a dicir, entrarían os tópicos dos cans ouveando, dos tres golpes na porta ou no tellado, etcétera. Di Antonio Reigosa que ver só alguén da lista de personaxes citada por Xoán Ramiro Cuba xa é sinal de agoiro, de mal agoiro.

Xoán Ramiro Cuba toma a palabra para dicir que o agoiro pode ser un enterro, escoitar prantos previamente ao suceso, ouvir o canto da ave laiona (curuxa)... Todo iso serían presaxios de mal agoiro.

Antonio Reigosa di que unha mestura interesante —e ademais as referencias son universais— é a da persoa que ve o que vai morrer, pero xusto antes de morrer, vestido como vai ir na caixa. Entón alguén o conta e normalmente é un neno quen avisa que viu a determinada persoa vestida de determinada maneira e sempre hai un maior que di: *«Ai, ese é Fulano; iso é que morreu.»*

Xoán Ramiro Cuba di que o que refire Antonio Reigosa pertence á parroquia deste, a Zoñán (Mondoñedo).



Antonio Reigosa afirma que é moi corrente e seguidamente introduce o personaxe do Coxo da Compañía. Que fai? Di que aínda que non semella moi claro o seu papel, recolleron en Abadín –falando do intercambio de papeis entre o demo e a morte– a historia dun demo coxo que vai ao anoitecer por un determinado camiño en dirección á aldea. Un rapaz que ve esa figura, asústase e bótase fóra del e agarda que pase. Logo retoma a marcha e cando chega á casa da moza preguntalle a esta, logo de describirlle a figura do camiñante, se sabe quen pode ser. Ela dille que ese é o demo coxo que vén buscar a alma de Fulano que acaba de morrer. Logo deste exemplo, di Antonio Reigosa, non está claro ás veces se se está a falar do demo ou da morte e se o Coxo da Compañía é ou non é unha representación da morte.

Xoán Ramiro Cuba di que pode selo e menciona a semellanza con *El Diablo Cojuelo*.

**Un mozo** intervén dende o público para volver traer a colación o tema dos ouveos dos cans dicindo que se estes se repiten tres noites seguidas é que vai haber morto nesa casa. Resalta que neses sinais aparece sempre o número 3. Tres petadas, no teito ou nos cristais, ou tres noites ouleando o can. Pide unha reflexión sobre este tema, así como tamén sobre o da aparición de animais relacionado coa volta dos mortos e menciona o libro de Stephen King titulado *Pet Sematary [Cemiterio de animais]* no que aparece o que sería o reflexo destas tradicións no outro lado do mar.

Xoán Ramiro Cuba di que está moi difundido que os ouveos dos cans son presaxio de morte e que, por outra banda, cando hai enfermos na casa, os cans semella que saben cando van morrer. Di tamén que en todo ese sistema de relación dos cans cos mortos, está o caso daqueles que logo de que morre o dono, van para o cemiterio e están moito tempo a carón da súa tumba. O dos ouveos é un fenómeno, di Xoán Ramiro Cuba, documentadísimo como presaxio de morte e tamén lle comenta ao mozo non coñecer o libro do que lle fala.

O mesmo mozo intervén de novo para dicir que no libro de King hai unha pasaxe na que hai un antigo cemiterio indio onde a xente levaba os animais. No lugar había un paso por auga e que nun determinado momento morre un gato dun neno dese lugar e que o leva a ver se volve. E, efectivamente, o gato volve, pero xa como un gato malvado, asasino. Toca o tema dos mortos que volven, pero que xa non son os mesmos, porque a súa volta é para levar máis almas ou máis vivos ao outro lado do río.

Francisco Vidal di que en Roma había as procesións con cans relacionadas con Heka e di que non se falou da figura do Urco, que é como unha becerria moi grande.

Xoán Ramiro Cuba di que non houbo tempo para tratar o tema en toda a súa dimensión, pero que de todas as maneiras na súa intervención relacionou a becerria con cans, coa carcería salvaxe que vai voando. Di que non enfocou a súa intervención por esa banda, que quizais lle sería máis cómodo, pero que lle tocou falar de mortos que volven, de mortos que veñen avisar. Di que hai outra clase de avisos que non teñen que ver coa volta dos mortos, senón con outros fenómenos.



Urbano intervén para tocar de novo o tema da Compañía e como é que a xente non lle chama Santa.

Camiño Noia e Xoán Ramiro Cuba puntualízanlle a un tempo que o asunto merece matiz.

Xoán Ramiro Cuba dille ao respecto que a denominación ‘Santa’ tivo moito éxito. Di que conta Marcial Gondar, que reuniu oitocentos casos de visións da Compañía, que unha cousa curiosa que lle ocorreu cando traballaba no tema foi que o señor ou señora que estaba contando o relato, empezaba a falar da Santa Compañía cando o que lle preguntaba a nomeaba así, pero que el ou ela nunca lle chamaba Santa Compañía. Reitera Xoán Ramiro Cuba que a denominación tivo tanto éxito que xa é un tópico e pode que por iso xa teña algún arraigo popular. Di que a denominación lle lembra aquela de “*la buena gente*”, por aquilo de que sabemos que son malos, pero non llelo imos chamar por se acaso, polo que poida pasar. Boa compañía, pero tamén mala. Usaríase como un eufemismo.

Camiño Noia referenda as palabras de Xoán Ramiro Cuba dicindo que efectivamente é así porque esa comitiva é algo que está “alá” e que hai que respectar porque está relacionada co misterio da morte.

Xoán Ramiro Cuba aínda apunta que nesa “santificación” da Compañía tamén está todo o tema da cristianización do mito.

O moderador pregunta se hai algún lugar onde haxa estatisticamente máis aparicións da Compañía.

Xoán Ramiro Cuba contesta dicindo que un autor (Lisón Tolosona) fai mapas incluso sobre o tema, pero máis ben das denominacións, que do número de aparicións sería imposíbel facela porque habería que falar con toda a xente.

Camiño Noia di que ten unha cinta dunha señora de Coruxo con historias e historias sobre o asunto e que algunhas aínda as ten sen transcribir. Di que todas elas teñen unha riqueza impresionante.

**Unha señora** do público intervén para dicir que hai unha figura na zona das Rías Baixas denominada ‘A Gracia de Deus’. A Gracia de Deus son unhas almas que son boas. Conta que unha persoa da súa familia que ela non coñeceu e que ía unha vez de Ribeira a Noia de noite (nesta vila estaba e está o partido xudicial e polo tanto había que desprazarse alí por asuntos varios, e que incluso se ía por millo cando escaseaba en Palmeira) e viu que ía o Viático a unha casa e nela entrou tamén esta parente súa, pois había o costume de acompañar “Al Señor”. Resulta que o que viu foi a dous mozos que estaban durmindo na mesma cama e dábanlle “Al Señor” ao que estaba do lado da parede, pero o outro durmía tranquilamente. A antepasada da interveniente estrañouse que estivese daquela maneira



cando lle estaban dando o Viático ao seu irmán (ela creu que eran irmáns, porque eran dous mozos novos). A casa estaba chea de xente e logo diso a muller continuou para Noia. Ao vir de volta era día, aquela casa estaba aberta e había moitísima xente. Que ocorrera? Que morrera o mozo ao que lle deran “Al Señor”, porque lle caera un carro encima. Moitos anos despois, arredor dos anos 60, houbo un agoiro de morte (a interviniente di que teñen recollido outros máis recentes) e neses agoiros hai aviso. O agoiro era: Vai morrer unha moza que é única muller dos irmáns entre tal sitio e tal outro. As mozas, que eran únicas entre varios irmáns da zona, tiñan medo. A que llo contou á interviniente díxolle que se estaban bañando porque era un mes de xuño moi bo e foran á praia varias amigas. Unha delas dixo de non bañarse porque era a única rapaza da casa e a que contou o caso díxolle que tamén era ela e animouna, pero non quixo bañarse. Disque esa rapaza morreu ese mesmo día ou ao seguinte nun accidente de coche, cando estes eran aínda escasísimos. Iso fora un agoiro anunciado. Di a interviniente que dende pequena oía o conto dos dous irmáns, pero que cando se fixo adulta preguntou quen era esa xente que informara, aventurou: era a Compañía? E respondéronlle que non, que fora A Gracia de Deus, que non fai mal, senón que avisa. Como avisou para que as mozas daquela determinada zona tivesen medo. Ocorreu que tamén levaban “Al Señor” a unha casa. Levaban alí bastante tempo e á que contou díxolle unha persoa: «Vaite, que te van ver os da casa e valos asustar». Cando se fixou en quen lle estaba dicindo aquilo, viu que era unha persoa morta e era tamén A Gracia de Deus. Son almas benditas.

Antonio Reigosa intervéñ para mencionar O Guapo das Medias Brancas e dicir que é unha ánima con esa peculiaridade e tamén fala d’O Rachador.

Xoán Ramiro Cuba di que esa Gracia de Deus ben podería ser a Compañía e dubida da bondade daquela, porque en realidade vén avisar da morte.

Camiño Noia di que en Bretaña aparece o *Ankou*, que é o mesmo home que vai recollendo os mortos, pero tamén fai procesións e trae acompañantes. Crese que é unha historia de orixe celta. Pasou que todas estas historias se cristianizaron e o que era fatalidade converteuse en santidade, dado que morrer, temos que morrer. Di Camiño Noia que ela tamén ten historias desa zona das Rías Baixas; cantidade de historias e premonicións de Noia, Muros, etcétera.

Joan Soler intervéñ para dicir que el ten unha historia familiar relacionada co tema e conta que a súa nai era unha muller cultivada, de cidade, relixiosa e porén contállelle que a súa avoa fora con outra muller á Sardeña pasar uns días nun balneario. Ao chegar alí, a avoa de súa nai dixo que non podían desfacer a maleta porque tiñan que volver porque morrera Fulana de Tal en Badalona. Volveron e realmente morrera aquela persoa. Insiste Joan Soler en que a súa nai non era amiga de supersticións nin de historias desas, porén...

Antonio Reigosa di que se fala de superstición e habería que facer un debate para poñer o significado do termo no lugar que lle corresponde. Antonio Reigosa coída que é unha



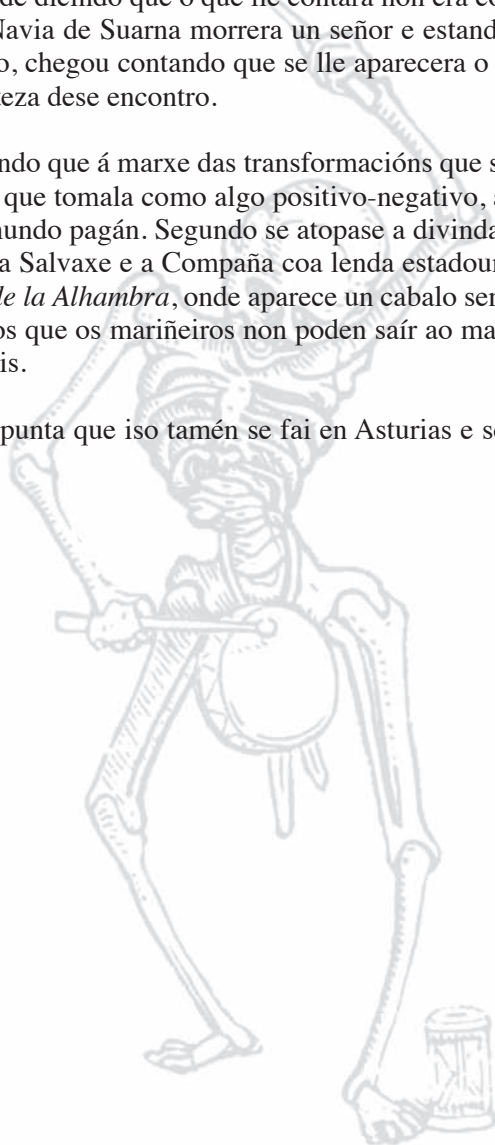


palabra condenatoria do cristianismo: é supersticioso o que non se adapta á ortodoxia que emana do papa. E logo é común asociar determinados ambientes a este concepto descualificador, o que fai que se incremente a confusión sobre este termo.

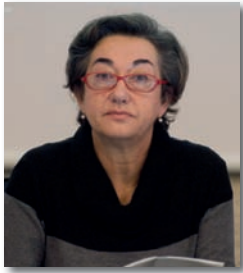
Toño Núñez fala dun alumno seu que lle contou alá en Palas de Rei que un xesuíta morrera e alí onde el estivera deitábase un enfermo, fose humano ou animal, e curaba. Toño Núñez pediulle que lle escribise esa lenda e o rapaz apareceu ao día seguinte sen ela xustificando a súa actitude dicindo que o que lle contara non era conto, senón verdade. Di tamén que na zona de Navia de Suarna morrera un señor e estando unha vez o fillo coas vacas ao pé do cemiterio, chegou contando que se lle aparecera o pai. Ninguén da comunidade cuestionou a certeza dese encontro.

Urbano intervén dicindo que á marxe das transformacións que sufriu nas distintas épocas a Compañía, habería que tomala como algo positivo-negativo, ambivalente, que tivo e segue a ter que ver co mundo pagán. Segundo se atopase a divindade, así o resultado. Seguidamente fía a Cacería Salvaxe e a Compañía coa lenda estadounidense *Sleepy Hollow*. Tamén cita os *Cuentos de la Alhambra*, onde aparece un cabalo sen cabeza. Fala tamén de certos días en Irlanda nos que os mariñeiros non poden saír ao mar porque as ánimas dos náufragos veñen por máis.

**Alguén** do público apunta que iso tamén se fai en Asturias e seguidamente péchase o coloquio.







## Camiño Noia Campos

É catedrática da Universidade de Vigo, onde imparte materias de Literatura Galega.

Desde hai anos dedica a súa investigación á narrativa de tradición oral. Dentro dese ámbito, ten publicado os seguintes libros:

*Contos galegos de tradición oral* (Vigo: Nigratrea, 2002), que está na segunda edición e que tivo unha versión reducida en castelán, *Cuentos gallegos de tradición oral* (Vigo: Nigratrea, 2003) e o *Catálogo tipolóxico do conto galego* (Universidade de Vigo: Servizo de Publicacións, 2010), unha extensa obra de máis de 1.000 páxinas, resultado dun proxecto de investigación financiado pola Xunta de Galicia.

Entre os artigos publicados no ámbito da narrativa oral, cómpre salientar:

- “Contribución ó estudio das fontes do *Conto Gallego*”, en *Discursos da escrita. Estudos de filoloxía galega ofrecidos en memoria de Fernando R. Tato Plaza*. Santiago de Compostela: Biblioteca Filolóxica Galega/Instituto da Lingua Galega, 2004, páxs. 595-610.
- “De la Matrona de Éfeso (A-Th 1510) a la compasiva viuda gallega”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, IX, 2. Madrid, 2005.
- “O conto de tradición oral”, en *A tradición oral. Homenaxe a Xaquín Lorenzo*. Santiago de Compostela: Asociación canle de Lira, 2005, páxs. 115-135. (capítulo de libro).
- “A evolución do tema do ‘Morto agradecido’ nunha versión galega”, en *ELO. Estudos de Literatura Oral. Homenaxe a Julio Camarena*, núms. 11-12, 2005-2006.
- “Bruxas e fadas, princesas e labregas. Figuras de muller nos contos galegos”. *Anuario de Estudos Literarios Galegos 2005*. Vigo: Galaxia, 2006.
- Recensión de libro (Oriol, Carme y Josep M. Pujol: *Index of Catalan Folktales* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica-The Folklore Fellows, vol. CXLII, nº 294 de FF Communications, 2008), para a *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, volume LXIV, nº 2, xullo-décembro 2009, páxs. 235-240.
- “La difficulté de classification des contes-nouvelles. Motifs coïncidents dans les types 712 et 883A”, *4th European Congress about Classifying Folktales. The Romantic Folktales-Novellae/Boudaries and Classification*. Atenas : Centre for the Study and Dissemination of Myths and Folktales de Grecia (no prelo).
- “Entre conto e lenda: o conto da viaxe das bruxas”, para publicar na revista *ELO* da Universidade do Algarve.
- Desde o ano 2004 pertence ó «Groupe de Recherche Européen sur les Narrations Orales», GRENO, co que vén participando nas súas xornadas anuais.



## JOAN SOLER I AMIGÓ

Naceu en Badalona, cidade da que mesmo foi nun tempo concelleiro de cultura. Pedagogo e escritor especializado na cultura popular e tradicional, o seu interese na didáctica infantil levouno a escribir varios libros destinados a este tipo de público en colaboración coa ilustradora Pilarín Bayès, e tamén a participar como guionista na serie de debuxos animados *La història de Catalunya*. A súa dedicación á cultura popular en diferentes publicacións e a súa especial contribución na enciclopedia *Tradicionari*, da que foi director, foron determinantes para que lle fose concedido pola Generalitat de Cataluña o Premi Nacional de Cultura Popular 2006.

Entre as súas publicacións destacan:

- *Festes tradicionals de Catalunya* (Premio Crítica da revista “Serra d’Or”, 1979)
- *Barres i onades. Relats d’història de Badalona per a nois i noies* (Premio ‘Baldiri Reixac’ de Pedagogía, 1982)
- *Maig major. Història de les Festes de Maig a Badalona*. (Premio ‘Josep Ametller’ de ensaio da revista “Recull” de Blanes, 1985)
- *Mitologia catalana* (1990)
- *Els enllocs: els temps i els horitzons de la utopia* (1995)
- *Enciclopèdia de la fantasia popular catalana* (1998)
- *Rebels a tramuntana* (Premio de Novela de Historia de Catalunya ‘Leandre Colomer’, 2002)
- *D’on vénen els nens i com es fan, segons la tradició popular* (Premio ‘Joan Amades’ de Cultura popular, Ciutat de Tarragona, 2003)
- *Llegendes del drac, l’heroi i la donzella* (2005)
- *Tradicionari. Enciclopedia de la cultura popular de Catalunya*, (director) en 10 volumes (2005-2008)
- *Tradicionari del Nadal català* (2008)
- *Llegendes de la història de Catalunya: Els primers comtes* (2004), *Jaume I, entre la història i la llegenda* (2008), *Dones catalanes llegendàries: reines, comtesses i heroïnes* (2010)

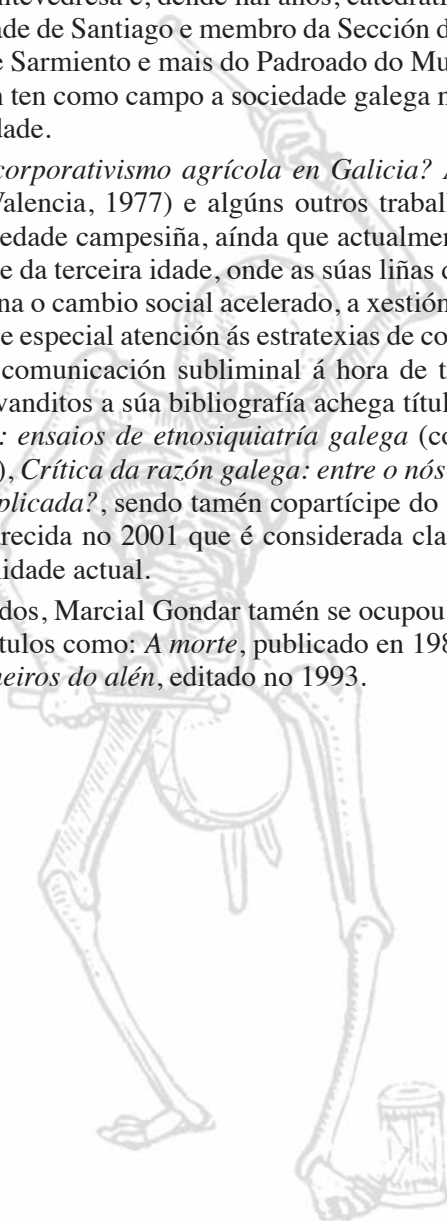


## Marcial Gondar Portasany

Antropolóxico de orixe pontevedresa é, dende hai anos, catedrático de Antropoloxía Social e Cultural na Universidade de Santiago e membro da Sección de Etnografía do Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento e mais do Padroado do Museo do Pobo Galego. O seu traballo de investigación ten como campo a sociedade galega no período da transición do autoconsumo á modernidade.

Publicou *¿Fracaso del corporativismo agrícola en Galicia? Aportaciones para una teoría del cambio social* (Valencia, 1977) e algúns outros traballos sobre o proceso de transformación da nosa sociedade campesiña, aínda que actualmente investiga en problemas de antropoloxía urbana e da terceira idade, onde as súas liñas de traballo están centradas nos problemas que orixina o cambio social acelerado, a xestión da saúde e os procesos de socialización, prestándolle especial atención ás estratexias de comunicación, sobre todo ás que utilizan técnicas de comunicación subliminal á hora de transmitir as súas mensaxes. Sobre estes temas devanditos a súa bibliografía achega títulos como: *Antropología y racionalidad*, *Espiritados: ensaios de etnosiquiatría galega* (compartindo autoría con Emilio González Fernández), *Crítica da razón galega: entre o nós-mesmos e o nós-outros* ou *¿Qué é a antropoloxía aplicada?*, sendo tamén copartícipe do libro *Galicia. Unha luz no Atlántico*, unha obra aparecida no 2001 que é considerada clave na interpretación da historia do país e da súa realidade actual.

Pero ademais destes estudos, Marcial Gondar tamén se ocupou de afondar no tema da morte na nosa cultura con títulos como: *A morte*, publicado en 1987, *Mulleres de mortos*, que viu a luz en 1991 e *Romeiros do alén*, editado no 1993.





## Xoán Ramiro Cuba Rodríguez

Natural de Lugo, é funcionario da Deputación desta provincia onde desempeña actualmente o posto de responsable do Servizo de Publicacións da Deputación e da Rede Museística Provincial.

En 1992 creou con Ofelia Carnero, Mercedes Salvador e Antonio Reigosa o Equipo de Investigación Etnográfica 'Chaira'. Dende entón participou en todos os proxectos de investigación sobre literatura de tradición oral de Galicia que desenvolveu este grupo. É coautor, xunto aos outros integrantes do Equipo 'Chaira', dos libros *Polavila na Pontenova* (1998) e *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín* (2004).

Dende os anos 80 colabora na prensa escrita, radio e televisión. Publicou, individualmente ou en colaboración, dúcias de traballos en xornais e revistas especializadas, entre outras cabeceiras: *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, *Lucus*, *El Progreso*, *La Voz de Galicia*, *Diario de Galicia*, *RTVG*, *Croa*, *Fadamorgana*, *Cadernos de Estudios Chairigos*, *Agathos*, *Murguía*, *Revista galega de educación...*

Por dous traballos de investigación relacionados coa Terra Chá, foi distinguido co premio 'Manuel Mato Vizoso' do Concello de Vilalba en 1987 e 1989.

Foi tamén colaborador dos programas de Radio Lugo, 'Mexunxe' e 'O club da tarde', correspondente do programa de TVG, 'Visións', e coguionista de varios programas de maxia emitidos por esta cadea.

Con Antonio Reigosa e Xosé Miranda publicou trece libros en Edicións Xerais de Galicia: *Dicionario dos seres míticos galegos* (1998), *Pequena mitoloxía de Galicia* (2001), *Contos colorados. Narracións eróticas da tradición oral galega* (2001) e os dez primeiros volumes da colección Cabalo Buligán (1998-2000): *Contos maravillosos I, II, III e IV*; *Contos de maxia I, II, III e IV* e *Contos de animais I e II*.

Foi responsable tamén, con estes mesmos autores, da *Antoloxía do conto galego de tradición oral* (La Voz de Galicia, 2001) e, con Fernando Arribas e Antonio Reigosa, da *Guía do Museo Provincial de Lugo* (2003).

Relator en numerosos cursos, xornadas, congresos e campañas de animación á lectura; participou tamén en diversos traballos colectivos de investigación, entre os que destaca a catalogación de marcas de auga en documentos de arquivos galegos dos séculos XV ao XIX.

Como autor de literatura infantil publicou *O caracol Remoldiño* (Xerais, 2003) que obtivo o premio 'Lecturas' da Asociación Galega do Libro Infantil e Xuvenil (Gáliz) en 2005, e *Remoldiño vai á feira* (Xerais, 2007).









## ÍNDICE

<b>Programa das III Xornadas de Literatura de Tradición Oral</b>	<b>11</b>
<b>As narrativas sobre a morte na cultura tradicional galega: estratexias de posta en valor</b>	<b>13</b>
Marcial Gondar Portasany	
<b>Da morte á Morte na cultura popular catalá</b>	<b>41</b>
Joan Soler i Amigó	
<b>A morte pre-vista</b>	<b>53</b>
Marcial Gondar Portasany e Joan Soler i Amigó	
<b>A representación da morte na narrativa oral</b>	<b>65</b>
Camiño Noia	
<b>Ánimas, aparecidos e mortos en compañía na tradición galega</b>	<b>81</b>
Xoán Ramiro Cuba	
<b>Mortos de ida e volta</b>	<b>95</b>
Camiño Noia e Xoán Ramiro Cuba	
<b>ANEXOS</b>	<b>105</b>
Datos biográficos do intervenientes	
Apéndice fotográfico	







DEPUTACIÓN DE LUGO  
VICEPRESIDENCIA PRIMEIRA



Cultura

asociación de escritores  en lingua galega

