



SCRITA CONTEMPORÁNEA

AB

ASOCIACIÓN DE ESCRITORAS E ESCRITORES EN LINGUA GALEGA

ACTAS DA **XI** XORNADA DE LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

O ROL DA
MULLER
NA LITERATURA
DE TRADICIÓN
ORAL



Actas da XI Xornada de Literatura de Tradición Oral

**O rol da muller
na literatura de tradición oral**

Consello Directivo da AELG Presidencia Cesáreo Sánchez
Vicepresidencia Alicia Fernández
Secretaría xeral Mercedes Queixas
Tesouraría Marta Dacosta
Vogalía de Lugo Lois Pérez
Vogalía de Vigo Leticia Costas
Vogalía de Relacións coa Lusofonía Carlos Quiroga
Vogalía de Relacións Internacionais Xavier Queipo
Vogalía de Literatura de Tradición Oral Antonio Reigosa
Vogalía de novos formatos da escrita Rosalía Fernández Rial
Vogalía de Literatura Dramática Afonso Becerra

Secretaría económica e técnica Ramiro Torres Maceiras e Ernesto E. Calo

Edita Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG)
aelg.gal - aelg.gal/Polafias
oficina@aelg.org

Deseño base da capa e marca de auga Alberte Sánchez Regueiro – Distrito Xermar, sobre a ilustración Pepa a Loba, de Lázaro Enríquez para o *Dicionario dos seres míticos galegos*, Edicións Xerais de Galicia, 1999

Gravación e edición do DVD Xosé Miguel Castro

Fotografías do apéndice fotográfico e biografías Arquivo AELG
Maquetación Gráficas Mera

D. L. VG-1293-2005
ISSN 1989-7340

Imaxes (os dereitos de reprodución son os mesmos que os que se citan nas fontes das que se obtiveron) Colección de Arte ABANCA 3, 5, 7, 9, 11, 13, 25, 43, 47, 67, 89, 95, 113 Anxos Sumai 48 Wikimedia Commons 54, 56, 61, 62 Gallica: Bibliothèque nationale de France 58 Pitts Theology Library, Candler School of Theology, Emory University 63 Grupo de traballo Mulleres e Wolframio 67, 77, 84, 85 Ovidio Aldegunde (Arquivo Fotográfico Centro Galego de Arte Contemporánea CGAC, Santiago de Compostela) 73, 74

©Das respectivas autoras/es

©Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega

Decembro de 2018

Agradecementos

Grupo de traballo da Sección de Literatura de Tradición Oral da AELG (Ana Acuña, Calros Solla, Carme Pernas Bermúdez, Félix Castro Vicente, Lois Pérez, Xosé Manuel Varela e Xurxo Souto).

ABANCA e Colección de Arte ABANCA

Edicións Xerais de Galicia

Esta edición contou co patrocinio da Área de Cultura da Deputación Provincial de Lugo

Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra só pode ser realizada coa autorización dos/as titulares, agás excepción prevista pola lei. Dirixíxase a CEDRO se necesita fotocopiar ou escanear algún fragmento desta obra: www.conlicencia.com, 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Actas da XI Xornada de Literatura de Tradición Oral

O rol da muller na literatura de tradición oral



Luís Seoane, *Conversa* (1946)
Óleo sobre lenzo, 70 x 100 cm. Colección de Arte ABANCA



Nesta undécima Xornada de Literatura de Tradición Oral, simposio organizado pola AELG (Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega) que dende a Deputación de Lugo vimos impulsando desde os seus inicios alá polo ano 2008, tratouse *O rol da muller na literatura de tradición oral*. Un tema que, amais de necesario e urxente de abordar, conecta cunha das grandes preocupacións deste Goberno da Deputación de Lugo; a problemática de xénero en todas as súas manifestacións sociais e que, como non podería ser doutro modo, nos obriga a deseñar e aplicar políticas e proxectos que aceleren a desexada plenitude da igualdade en todos os ámbitos.

Xunto coa literatura de tradición oral camiña, indisoluble, a lingua; outro valor substancial e irrenunciable da nosa identidade. A lingua coa que expresamos todo o que nos pasa, o alicerce do que somos, a esencia da nosa historia compartida, a vontade do que desexamos ser, e que proxecta desde o pasado ao futuro a vontade colectiva de todos nós, galegas e galegos, por manter viva a chama da cultura e da memoria por xeracións e xeracións.

Un dos espellos onde se proxectan con máis claridade as imaxes da persistente desigualdade entre homes e mulleres amósase nos diferentes xéneros da chamada literatura de tradición oral. A literatura única do pobo por moitos séculos. Nos mitos, nas lendas, nos contos, no refraneiro e, en xeral, nas diferentes maneiras ou xéneros de expresarmos a oralidade, son patentes as pexas que unha sociedade machista arrastra desde tempos inmemoriais. Para solucionar dunha vez e para sempre estas eivas é preciso comezar pola toma de conciencia do problema; e desde aí, ao decatarnos da existencia do mesmo, individual e colectivamente, comezaremos a afrontar con garantías a súa solución. Velaí a necesidade e a urxencia de tratar en todos os foros posibles, como neste dedicado ao estudo e divulgación da literatura de tradición oral, estes temas.

E os resultados que mostran estas actas, amais de instrutivos, son moi alentadores. Tanto as intervencións das catro relatoras como as do público asistente deixaron de manifesto que o problema de xénero, como é evidente, segue existindo pero –e importa moito resaltalo– pódese afrontar coa vontade de facelo desde a escola e as familias, desde a sociedade e as administracións, desde os espazos da cultura e das actividades económicas, desde, reiteramos, o convencemento individual e colectivo. Facelo visible significa comezar a pórllle remedio.

O que a literatura popular tradicional reflicte é o diagnóstico dun problema ancorado; agora precisamos atinar canto antes coas receitas. Aínda que o mellor será sempre, se algún síntoma se detecta, a prevención.

Anímoos a ler estas actas con detemento, tanto os relatorios como as transcricións das mesas de debate. Verán que o pasado non sempre significa atraso senón, a pesar de todo, pouso e experiencia. Negalo é autoengano. O recomendable, ao noso ver, é analizar o que se nos transmite e cando non nos gusta, facer o necesario por poñer os medios para corrixir e adaptar aos tempos os modos e maneiras extemporáneos.

Quédame agradecer á organización o excelente traballo, tanto pola elección do tema, como quedou de manifesto coa numerosa asistencia, como pola elección das conferenciantes, todas mulleres que desde diferentes ámbitos profesionais e da investigación reflexionaron e propuxeron alternativas á problemática de xénero.

Por tanto, grazas e parabéns a Camiño Noia, catedrática emérita especializada en literatura de tradición oral; a Estefanía A. Lodeiro, avogada que tratou sobre as controvertidas sentenzas paremiolóxicas; a Anxos Sumai, escritora e investigadora, bibliotecaria e documentalista do Consello da Cultura Galega; e a Faia Díaz Novo, investigadora nova que forma parte do Grupo de traballo *Mulleres e Wolframio*.

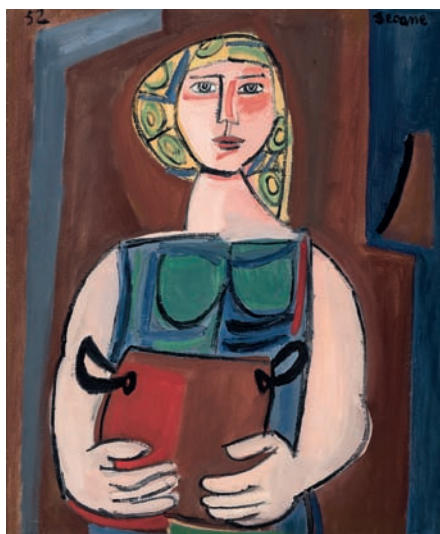
E grazas tamén a Alba María e Lupe Blanco, regueifeiras mozas, artistas da improvisación que, mediante disputas dialécticas, críticas e reivindicativas, acceden con decisión a un mundo de homes como foi, tradicionalmente, o da regueifa tradicional.

Estas actas impresas chegarán a todas as bibliotecas e centros escolares da provincia de Lugo, tamén ás bibliotecas de referencia de toda Galicia e a todas as socias e socias da AELG, un amplo e variado abano de receptores que tomarán boa nota do que se dixo e do que se concluíu. Desde o Goberno da Deputación Provincial de Lugo desexamos que signifiquen un paso adiante máis na loita pola igualdade entre todos os seres humanos, sexa cal sexa a súa condición.

Unha literatura de tradición oral como a nosa, rica e viva, pode e debe espelirse de atavismos innecesarios.

Darío Campos Conde
Presidente da Deputación de Lugo

Luis Seoane, *Muller levando unha ola* (1952)
Óleo sobre lenzo, 73,5 x 60,5 cm. Colección de Arte ABANCA



Quixera comezar esta presentación cunha lembranza moi especial ao querido e admirado compañeiro e amigo Isidro Novo quen, con Antonio Reigosa, responsábel da Sección de Literatura de Tradición Oral da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, foi alicerce, unha das pedras basilares nas que se sustenta para sempre esta fermosa casa comunal que é a xornada que celebramos e cuxos froitos contén esta publicación monográfica de Escrita Contemporánea. Para el e a súa familia o noso recoñecemento, o noso abrazo fraterno. Un escritor permanece na súa obra, nos seus libros, e estas xornadas son tamén parte da súa obra, da que permanece.

Da man desta Sección de Literatura de Tradición Oral da AELG, celebramos esta xa undécima Xornada, co lema *O rol da muller na literatura de tradición oral* coordinada por Antonio Reigosa e Lois Pérez, coa colaboración da Asociación Socio-Pedagóxica Galega e co patrocinio da Deputación Provincial de Lugo. O noso recoñecemento á Deputación Provincial na súa Área de cultura e á súa deputada delegada, Pilar García Porto, que nos acompañou. E a Ernesto Espinha, na secretaría técnica da AELG, que axuda a que estas xornadas cheguen sempre a bo termo.

A muller na tradición oral. En cada tempo, en cada chanzo da vida de a diario, a nosa literatura oral levantaba acta notarial do acontecer –como di o Dicionario da RAG, levantaba acta fidedigna–, de feitos que presenciaba ou que lle constaban. Ao tempo que reflectía os estratos sociais e o papel asignado a cada membro da comunidade. Isto servía de regulación e control das condutas sociais, en cada sociedade concreta e tamén na galega, que ten unha determinada visión do mundo.

Se a tradición oral foi determinante en todas as culturas, en todos os sistemas literarios, na cultura galega e na literatura en concreto foino de xeito particular. E dentro dela foi fundacional o papel da muller: o seu papel socioeconómico, sociocultural. A muller que mantén en pé as economías domésticas e algo máis, a Economía con maiúsculas, se me permitides. O traballo no eido, o traballo na casa, a crianza, o goberno da casa, a transmisión de todos os saberes que sustentan unha cultura. Se en todas as sociedades cun gran peso do rural, que alicerza a tradición oral, a muller foi determinante, engadamos na realidade galega o que significa un pobo maltratado pola emigración. Teño visto a semellanza dos efectos da nosa emigración na nosa sociedade cos fenómenos dolorosos de pobos sometidos a prolongadas guerras. A emigración como asoladora e silenciosa guerra incruenta contra un pobo ao longo da historia que extenua o seu futuro.

Como anunciaba o programa falamos nos distintos relatorios do feminino, fundamentalmente de como é mostrado dende os ollos do poder masculino, do patriarcado que era o que determinaba e establecía o status social, o rol que lle era asignado ás mulleres dentro del: a cultura patriarcal constituída sobre a infravaloración da muller.

Mais a muller galega, quizais polo papel socioeconómico que desenvolvía, tiña ás veces voz propia, que contradicía o papel determinado pola centralidade masculina e que verbalizou o que consideraba o lugar que ela merecía e desexaba ter por dereito propio. Defendendo a súa dignidade como nai solteira, por exemplo, ou situando os homes no lugar que conviña ás súas necesidades. A obra de Rosalía dános fe disto.

As intervencións que estes textos conteñen e que foron expostas por escritoras e investigadoras das mais diversas xeracións, abriron en nós novas portas ao coñecemento da nosa propia cultura reflectida na tradición oral dende a verdade da realidade da muller na Galiza ao longo da historia. Historia oral contada case que sempre sen elas e contra delas.

Algúns de nós, por tempo xeracional, tivemos a fortuna de, en períodos da primeira infancia, estar rodeados das mulleres da familia e de veciñas de porta. Por isto me sinto moi próximo biograficamente ao que a poeta Olga Novo describía no seu relatorio na VIII Xornada de Literatura de Tradición Oral: *Sexo e obscenidade na literatura de tradición oral*, como «ese xineceo da cociña de aldea, rodeada do coro comunal de mulleres que intercambiaban saberes e confidencias». Coma ela, tamén escoitei delas como tecían o rico cosmos oral do feminino que partillaban nos máis diversos labores comunais: nas sachas do millo ou nas debullas. Ou na anoitecida arredor do alambique que destilaba o bagazo e facía o licor transparente, ao tempo que destilaba a vida das mulleres, múltipla nas súas voces, dita con espesa transparencia da sabedoría dos dicires propios ou alleos, nas noites outonais, ao tempo que as conversas en ton de confianza eran para min fonte inesgotábel de saber. A crítica velada ou aberta de determinados comportamentos de homes ou doutras mulleres, arredor da cociña bilbaína. Aquelas voces e os seus saberes, co ton de rexouba ou coa palabra doce ou dorida, ou con afiado gume, nas expresións máis ricas e veraces. Sendo especialmente enriquecedor para aquel aínda rapaz todo o que tiña a ver coa sexualidade.

O paso do tempo levoume a entender o peso do patriarcado nas súas vidas, nas vidas de todos nós, que na asignación de roles nos roubaba unha comunicación co feminino xa dende nenos. Como a linguaxe do feminino nos era negada aos rapaces e nos fixo vivir nun mundo de linguaxes paralelas ao que só podiamos acceder naquelas conversas polas gretas abertas no tempo dos labores comunais. Elas déronme o agasallo da realidade real. Aquela que é suma da realidade que podemos tocar coas maos, máis a realidade soñada: a realidade que vive e non se ve rosaliana.

Cesáreo Sánchez Iglesias
Presidente da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega



A Isidro Novo, in memoriam

Esta undécima xornada foi deseñada para analizar e revisar as razóns polas que aínda ten tanta vixencia a misoxinia na literatura de tradición oral, para detectar cales foron e son aínda as funcións reais que se lle reservan a esa metade da humanidade que corresponde ao xénero feminino.

Como quedou patente tras a xornada, os diferentes xéneros da literatura de tradición oral proxectan ese papel secundario da muller, esa imaxe de ser dependente e reprobable cando non se comporta consonte o canon imperante. Urxía, como quedou de manifesto, unha reflexión crítica sobre o rol tradicional da muller na nosa cultura popular.

A tal fin convocamos recoñecidas especialistas que debullaron ao longo da xornada con relatorios, mesas redondas e diálogo coa numerosa asistencia, un amplo abano da casuística que nos obriga a seguir avanzando na consecución da plena igualdade.

Pola mañá falou Camiño Noia, catedrática emérita especializada en literatura de tradición oral. Disertou sobre a imaxe arquetípica da muller que a cultura tradicional galega nos transmite a través dos contos orais.

A seguir reflexionouse sobre o papel que lle ten reservado á muller unha sociedade tradicional como a nosa no tan socorrido e citado (case sempre como verdade irrefutable) refraneiro popular. A avogada Estefanía A. Lodeiro centrou o seu relatorio na imaxe das mulleres no refraneiro: sendo os refráns enunciados con fin didácticos ou morais, unha visión positiva dos mesmos como depósito da sabedoría popular e canon de modelos de conduta é perigosa, xa que esas sentenzas paremiolóxicas son ditadas desde a forma de pensar preponderante, isto é, desde o patriarcado.

Ambas especialistas cotexaron pareceres entre elas e cos das persoas asistentes nun faladoiro moi participativo sobre se a muller imaxinaria (a do conto, lenda ou refraneiro) e a muller de carne e óso son cara e cruz, ou non, da mesma moeda.

Anxos Sumai, bibliotecaria e documentalista do Consello da Cultura Galega, tamén escritora e investigadora, autora de numerosos títulos, reflexionou sobre as meigas e do seu papel –máis alá da súa inxusta demonización e do rexeitamento social– como mulleres cuxa función era procurar o benestar do corpo doente e non a perdición das almas das persoas.

A continuación unha investigadora aínda moza, Faia Díaz Novo, integrante do *Grupo de traballo Mulleres e Wolframio*, recreou a memoria das mulleres que, desde a música e a literatura, participaron activamente na extracción do wolframio durante o transcurso da Segunda Guerra

Mundial. Fíxonos comprender cómo unha materia prima cotizada para fabricar armamento tamén deu de comer durante uns anos a moitas bocas en extensas comarcas da nosa xeografía. Ambas relatoras, en mesa redonda e con participación da asistencia, debateron sobre ese papel negativo asignado “por tradición” ás mulleres das clases máis desfavorecidas.

O peche estaba reservado a outras dúas mozas, Alba María e Lupe Blanco, ambas regueifeiras, cualificadas artistas da arte de improvisar que seguen os pasos da pioneira de quen se ten memoria aló polos principios do século XX, Leonarda de Tallo. Alba e Lupe desafiáronse entre elas pero tamén o xénero masculino, os tradicionais protagonistas destas disputas dialécticas, desde unha posición crítica e reivindicativa.

Era hora de revisar o papel tradicional da muller na nosa sociedade. Non foi este o primeiro empeño nin pode ser o último. A nosa literatura popular reflicte aínda moitos síntomas dun machismo enquistado que debemos extirpar. De todo isto e de moito máis se falou nesta XI Xornada de Literatura de Tradición Oral, desa necesaria revisión do rol da muller neste apartado fundamental do noso patrimonio cultural.

Grazas ás relatoras Camiño Noia, Estefanía A. Lodeiro, Anxos Sumai e Faia Díaz Novo e grazas ás novas promesas da regueifa, Lupe Blanco e Alba María, novas e femininas voces para un xénero tradicionalmente masculino. Grazas á numerosa e maioritariamente feminina asistencia que nos acompañou, constatando así o interese polo tema proposto. Grazas á AS-PG pola súa colaboración, á Deputación de Lugo polo patrocinio imprescindible, ao Consello Directivo e á oficina técnica da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, así como a Miguel Castro, responsable da gravación da xornada.

Este volume é fiel reflexo do que se dixo o 27 de outubro de 2018. Do que se dixo e do que se evocou, con Isidro Novo, falecido o pasado 1 de febreiro, sempre na memoria.

Lois Pérez e Antonio Reigosa
Coordinadores da XI Xornada de Literatura de Tradición Oral



Programa

XI Xornada Literatura de Tradición Oral
O rol da muller na literatura de tradición oral
Lugo, 27 de outubro de 2018

A muller habelenciosa dos contos orais: Princesas e labregas (conferencia)
Camiño Noia

Muller que sabe latín, non serve para min (conferencia)
Estefanía A. Lodeiro Paz

A muller imaxinada como paradigma da muller de carne e óso (mesa redonda)
Camiño Noia e Estefanía A. Lodeiro Paz
Antonio Reigosa, moderador

Meigas: as mulleres sanadoras contra a orde masculina (conferencia)
Anxos Sumai

Pendientes de Ouro Negro. Mulleres e Wolframio (conferencia)
Faia Díaz Novo

Botando as contas da leiteira. Fantasía ou crúa realidade? (mesa redonda)
Anxos Sumai e Faia Díaz Novo
Antonio Reigosa, moderador

Regueifa 2.0. Educando en igualdade
Alba María e Lupe Blanco

Isaac Díaz Pardo, *ST* (1961)
Lapis e tinta sobre papel, 33 x 21 cm. Colección de Arte
ABANCA



A muller habelenciosa nos contos orais

Camiño Noia

O traballo está centrado exclusivamente nos contos folclóricos da nosa tradición galega rexistrados no *Catálogo tipolóxico de contos galegos de tradición oral* (2010). As siglas *ATU* corresponden ó catálogo *The Types of International Folktales* de Arnee, Thompson e Uther, na última revisión feita por Jörg Uther en 2004. E *AT*, as iniciais dos primeiros autores citados, Arnee e Thompson, fan referencia ás edicións anteriores do catálogo, especialmente á de 1981. Aparecen tamén *Ca-Che* e *Car-Co*, que corresponden ó catálogo hispano de Julio Camarena e Maxime Chevalier e ó portugués de Isabel Cardigos e Paulo Correia.

1. Introducción

A caracterización da figura da muller (ou da do home) na narrativa oral pódese facer a partir de un ou dos tres niveis posibles de análise establecidos pola folclorista inglesa Jeana Jorgensen (cit. Carme Oriol 2017: 18-20): textual, contextual e metatextual:

- Nivel *textual*, centrado na análise do contido dos contos (o argumento) e nos seus compoñentes narrativos: personaxes e acción(s) esencialmente, e tamén os espazos, se fose o caso.
- Nivel *contextual*, focalizado en *quen conta* e *quen recolecta* os contos. Lamentablemente, os colectores galegos, autores das primeiras e máis extensas coleccións de contos, non adoitaban deixar constancia do nome da persoa informante. As mulleres accedemos moi tarde á recolla. Mais non hai dúbida de que en Galicia foron mulleres as que controlaron a narración dos contos

- na oralidade.
- Nivel *metatextual*, analiza a incidencia que ten a *variable de xénero* e de idade na narración do conto: na modificación de motivos, nos cambios de personaxe masculino por feminino, e viceversa, etc. Este nivel baséase, sobre todo, nas propostas de análise da crítica feminista. E neste terceiro nivel, como veremos, as mulleres, que controlaron a tradición folclórica en Galicia, fixeron importantes intervencións nos contos con respecto ás versións de ATU.

2. Oralidade e escritura nos contos

As manifestacións literarias da oralidade consideráronse durante séculos un produto das vellas sociedades rurais, que non participaban da cultura escrita, que era a culta e literaria¹, destinada á nobreza e á burguesía. E así as entenderon os folcloristas que no século XIX inician os estudos de «folclore». A literatura de tradición oral (cantigas, contos, lendas, relatos de crenzas míticas...) era a da xente analfabeta das sociedades marxinais (marxinadas, máis ben). Unha xente que vivía afastada da cultura escrita (dominante, culta ou literaria) destinada ás clases lexitimadas: a nobreza, o clero e a burguesía letrada. De aí que aínda Nicole Belmont (1997: 317), a finais do século XX, continúe a definir os contos folclóricos como unha «subcultura, marxinal e diferente respecto da cultura dominante, que é a boa».

Isto foi así, máis ou menos, pois xa polo menos desde o século XV a xente da nobreza, do clero e da burguesía cultivada coñecía e contaba os mesmos contos do campesiñado, aprendidos por transmisión oral de fontes diversas, ademais dos que podían ler nos libros, nos *exempla* e nas coleccións de contos. A poboación letrada italiana leu e narrou contos do *Decamerón* de Boccaccio e de *Le Piacevoli notti* de Francesco Straparola (cara a 1480-1557)², un libro que reúne contos de procedencia oral e escrita. E a nobreza francesa leu os *Contes de ma mère l'Oye* (1697) que Charles Perrault tirara de fontes orais e escritas adaptándoos ó gusto da corte de Luís XIV, ademais das coleccións³ da baronesa Marie Cathérine d'Aulnoy. Estas obras entusiasmaron tanto as mulleres da nobreza parisiense do século XVII que puxeron de moda os contos de *fées*; e as dúas coleccións, en especial a de Perrault, difundíronse pola Europa central. O personaxe feminino das *fées* (fadas) creouse precisamente neste momento levado ós contos españois como nado nese momento, a finais do século XVII, coa acepción de 'ser marabilloso con poderes sobrenaturais (máxicos)' e non entrou no *Dictionnaire de L'Académie française* ata 1798, na quinta edición da obra; nas anteriores, *fée* ten o significado de 'ser mítico semellante ás Parcas' (Harf-Lancner 2003: 19). O personaxe da *fée* é, pois, unha creación moderna da literatura escrita francesa, non pertence ós contos orais. E a *hada* española non entrou na nosa tradición, onde 'fada', que procede do mesmo étimo, significa 'maldición'.

1 Neste contexto o termo popular non ten que ver co que hoxe se chama *literatura de cordel* ou *de quiosco*. Falar de popular e culto na Idade Media, cando só unha mínima parte da sociedade sabía ler, non ten sentido. Hai que supoñer que os textos escritos estaban destinados a ser lidos perante un público, máis ou menos restrinxido, formado por xente de clase nobre e burguesa, pero que tamén chegaba ó pobo a través, fundamentalmente, dos sermóns eclesiásticos.

Como noutras linguas, en galego fixéronse na Idade Media obras narrativas que proceden de relatos orais ós que se lles engadiron outros traducidos de textos latinos (*As Cantigas de Santa María*, *Os Mirages de Santiago*), franceses (*Livro de Tristán e Crónica Troiana*) e casteláns (*Crónica xeral e Crónica de Castela*).

2 Despois de editar outras obras, publica *Le piacevoli notti* en Venecia en 1550 e 1553; a segunda parte escribiuna ante o éxito da anterior.

3 Marie Cathérine d'Aulnoy (1651-1705) publica unha serie de contos: *Contes des Fées*, *Contes nouveaux ou les Fées à la mode*, en 1697 e 1698 que lle deron moita sona. A diferenza de Perrault, dise en Wikipedia que «elle a insufflé un esprit subversif en usant d'allégories et de satires».

Ademais da moda dos salóns franceses de finais do século XVII, no espallamento dos contos franceses por Europa foi determinante a masiva emigración de familias cultas hugonotes francesas⁴ que levaron con elas centos de contos (de orixe oral e escrita), na fuxida do seu país a causa da persecución de Luís XIV.

E, como eles recoñeceron, os famosos contos de Jack e William Grimm non proceden directamente das campesiñas alemás como se dixo durante anos: os contos de *Kinder und Hausmärchen* (1812) son esencialmente de orixe escrita, e teñen un carácter afrancesado porque os recolleron da súa nai e dunha veciña de Kassel, Hassenpflug, orixinaria dunha familia hugonote francesa. Ambas as dúas eran grandes lectoras de Perrault e doutras coleccións. O traballo dos Grimm foi adaptalos ó gusto alemán con doses de misterio e de crueldade.

Nos séculos XIX e XX os contos continuaron servíndose da oralidade e da escritura como un sistema de vasos comunicantes.

3. A realidade do mundo rural a través da narrativa oral

Os contos folclóricos ou populares defínense como historias de ficción destinadas a entreter, a mostrar modelos de conduta ou a satirizar defectos e comportamentos sociais. Mais, a pesar da ficcionalidade, están construídos coa experiencia colectiva da xente do campo e deben entenderse como cadros da vida das primitivas comunidades rurais. E, concordando co que di o historiador americano Robert Darnton (1987: 41): «Malia as ocasionais pinceladas de fantasía, os contos están enraizados no mundo real».

A literatura popular funcionou como un espello no que a sociedade rural se miraba a si mesma asumindo a dura realidade e querendo superala pola fantasía. Os conceptos morais imponíanse a través das emocións nas manifestacións literarias (contos, lendas, fábulas...).

É un mundo miserable e hostil, cheo de perigos, habitado por xente e animais fementos e por espíritos maléficos (lobos, demos, bruxas). Un mundo onde a fame induce os pais a desfacerse dos fillos no monte por non podelos alimentar, ou matándoos para comer. Lembremos os contos de «Garavanciño» (ATU 700 *Thumbling*) e o 720 (*The Juniper Tree*), que en castelán se titula «La flor del Lirolai», onde a nai mata o fillo para darlle o xantar ó pai e a irmá enterra os osos; é un caso de antropofaxia. Deste conto só teño rexistradas dúas versións, unha titulada «A mala nai»: aquí a filla é a morta e o irmán é quen enterra os osos. Sobre a situación de miseria e fame di Darnton (1987: 39) en relación ós contos: «Comer ou non comer era a cuestión que afrontaban os campesiños no seu folclore e tamén na súa vida diaria. Isto aparece en moitos contos, a miúdo relacionado co tema da madrastra malvada».

Nese ambiente tan adverso non é estraño que os máis pobres teñan que bulir para suplir as carencias físicas que os rodean. A salvación adoita aparecer como algo fortuíto en resposta a unha boa acción ou como resultado dunha aventura imposible. E os favorecidos pola fortuna son os parvos, os pequenos ou os máis febles. E a xente da antigüidade sabía, como a de hoxe, que as ideas emitidas a través dunha historia que mova as emocións son aceptadas sen contraargumentar, pois, a diferenza dos razoamentos, non imponen.

3.1. A muller na sociedade rural galega

Polo seu poder reprodutor, a muller foi considerada desde a antigüidade máis temperá un

⁴ As familias de hugonotes franceses, que utilizaban contos orais no adoutramento de seguidores, fuxiron a varios países de Europa central por causa da persecución ordenada por Luís XIV (Edicto de Fontainebleau) no século XVII, e foron unha fonte importante de difusión de contos.

ser especial asimilado ós procesos de vida e morte. O don da fertilidade era atribuído á estreita relación da muller coa natureza, de onde lle vén tamén a posibilidade de entenderse cos animais e coas plantas, e mesmo de relacionarse cos mortos.

Con esta concepción, a muller constituíu o elemento indispensable na institución familiar, que desde os inicios foi un dominio masculino necesario na organización da economía doméstica asentado nun contrato de casamento. Os pais, avós ou irmáns cedían as mulleres do seu grupo a un home doutra familia coa que se establecía un vínculo de parentesco.

Ademais da función de procrear e coidar da prole, por unha tradición ancestral que pasaba de nais a fillas (noras), no reparto de tarefas cotiás á muller correspondíalle organizar a casa, controlar os alimentos, cocíñar para todos e distribuír as viandas⁵. Nunca comía antes dos demais e adoitaba comer o que sobra sen sentar na mesa cos homes. As mulleres comellonas e larpeiras estaban mal vistas e con esa reputación podían ter problemas para atopar marido, como mostran os contos sobre mulleres con este comportamento e de viúvas famentas que aproveitan que están soas para comer.

4. A muller nos contos

Malia que as coleccións de contos galegos que conservamos nos ofrecen unha panorámica parcial da complexidade de vidas e de comportamentos da muller nas vellas sociedades rurais, os datos que nos achegan abundan para facer un retrato social, que amosan ben o que sabemos por outros medios sobre a sociedade rural. Os contos son microcosmos onde se reproducen, baixo diferentes aspectos, os comportamentos e o sentir de narradores e narradoras, e tamén do público receptor.

Así, a diferenza dos protagonistas masculinos que adoitan ter unha profesión (labrego, xastre, panadeiro, soldado, médico, avogado ou comerciante), as mulleres descríbense pola súa relación co home, no estado civil de solteiras, casadas ou viúvas. É dicir, mentres o home ten unha función social, a muller, reproducindo o modelo tradicional, á parte de coidar da casa e da familia, só traballa de modista ou menciñeira (bruxa).

O matrimonio é o estado normal da muller, e a única expectativa para poder saír da casa paterna. De aí que as solteiras, mozas ou adultas, protagonicen historias que teñen que ver coa busca dun home. Sobre este tema, son coñecidos os contos «Pregarias por un marido» e «Pregos á Virxe María» (tipos 1476 e 1476A), nos que unha moza ou a súa nai lle piden á Virxe (ou a un santo) un home para casar, e son burladas polo sancristán, que, nalgunha versión, se ofrece de marido. Se a muller que busca marido supera a xuventude, a historia incrementa o carácter burlesco, con respostas ofensivas por parte do sancristán, como «Tarde piache» da colección de Lois Carré (1968: 154) e «O pampanario» na de Lugo (1963: 123), que mostran a desaprobación do matrimonio nunha muller madura.

4.1. A muller nos contos de maxia

Nos contos de maxia ou maravilhosos, *Märchen*, a aventura é executada por personaxes arquetípicos e mostran a visión do mundo das vellas comunidades, das dificultades que presenta a vida. Malia seren historias sobrenaturais, levan inserida unha concepción moral utilitaria coa que poder superar os perigos e sobrevivir nun mundo hostil. E mostran a miseria na que vivía o campesiñado na antigüidade, así como o desexo de conseguir con astucia e intelixencia unha vida mellor na aventura por un mundo hostil. Mais, ademais desas calidades, cómpre ter

5 Na comunidade, as mulleres tiñan que axudar nos partos, coidar dos enfermos e amortallar os mortos.

xenerosidade cos vellos e vellas para poder conseguir a súa axuda como seres máxicos; maxia que non está nunca nas *hadas*, e menos nas *fadas* (unha ‘fada’ en galego é unha maldición).

Vladimir Propp (1974: 69) foi dos primeiros en sinalar que nos contos de maxia están presentes motivos temáticos relacionados coa estrutura da vida familiar, e interpreta a saída do heroe (da heroína) da casa paterna para iniciar a aventura como a simbolización da desventura de abandonar a casa familiar cando os fillos chegan á idade adulta. Os contos de maxia non nos ofrecen datos directos sobre a vida cotiá, hai que entendelos como metáforas de comportamentos sociais e persoais, reais ou desexados.

A influencia do cristianismo foi determinante no cambio da mentalidade mítica—expresada en metáforas laicas—a unha mentalidade baseada na doutrina cristiá de fe na divindade. Os vellos mitos da antigüidade deixaron de ter virtualidade e os fenómenos da natureza inexplicables para os humanos atribuíronse á obra dun Deus todopoderoso. De xeito que os feitos maravillosos fixéronse cribles se eran debidos á divindade todopoderosa ou ó poder do demo.

O mundo dos contos maravillosos desenvólvese nun contexto animista onde a xente convive coa natureza, os animais falan, as plantas curan e prodúcense metamorfoses que marcan a diferenza entre o masculino e o feminino. E nese mundo fantástico a presenza da muller é constante: como protagonista en *contos femininos*, aqueles que teñen unha estrutura circular, e como axudante do heroe en *contos masculinos*⁶, de estrutura linear.

Na análise de catro contos femininos, Isabel Cardigos (1996: 48-49) observa que a muller é a mediadora do heroe entre a natureza humana, a dos animais e a das plantas. E esa condición outórgalle o poder para efectuar simbolicamente as metamorfoses, por exemplo, de miserable en princesa, de filla do demo en Brancaflor ou de animal en humano. E sinala que a alternancia que presentan os contos entre encantamento e desencantamento simboliza os ritmos da bioloxía feminina, unha alternancia que controla a dinámica do xénero e que nos permite entender o binomio masculino-feminino. Pero mediadora non quere dicir heroína, pois hai contos de protagonismo feminino con mulleres pasivas que non podemos considerar heroínas. É o caso de «Cincenta», «Brancafeves», «A muller sen mans» ou «A muller abandonada». Contos escritos, ou reescritos, por Perrault e por Grimm, nos que se produce a transformación da inxusta miseria á riqueza, da inanición á vida, e do inxusto abandono á restauración do perdido sen que a muller tome a decisión, só o consegue pola abnegación e pola xenerosidade. A solución vén co restablecemento do ben e o rexeitamento do mal grazas á axuda máxica e á intervención do varón, a muller é só unha mediadora.

En Galicia non temos recollido na oralidade versións dos contos de Perrault e moi poucos dos de Grimm nos que a muller ten un papel pasivo. Porén, tamén as protagonistas dos contos da oralidade adoitan ter unha función de mediadoras pasivas, subordinadas a outro personaxe: á madrastra, ó pai, ós irmáns ou ó marido. Son escasos os contos con auténticas heroínas en todas as tradicións, e tamén na galega. E, mesmo nos contos de mulleres heroínas, a súa caracterización non é por valente senón pola súa dedicación ós demais, pola súa amabilidade e xenerosidade, ás veces coa réplica negativa doutra muller déspota e egoísta.

Non é frecuente que a protagonista tome a iniciativa da aventura como fan as das versións galegas dos tipos 300 e 425A. No 300, «O matadragóns», o dragón dos contos europeos é no conto galego, «A cova da serpe», unha enorme serpe que come animais, e quen a mata non é un heroe senón unha pobre tecelá ó volver do traballo. A serpe sáelle ó camiño e ela atrévese a meterlle na boca un nobelo de la para atragoala. E na versión galega do 425A, «O noivo

6 Mireille Piarotas (1996: 209) divide os dous grupos de contos en: «contes masculins (*«qui ne sont pas obligatoirement misogynes, chargés d'inculquer au jeune garçon les valeurs 'masculines' positives de courage, de force, de sens de l'exploit»*) et en contes féminins qui initient la jeune fille à son futur rôle de femme, en lui transmettant les secrets des gestes féminins».

animal», unha rapaza ofrécese como esposa a un lagarto para saír da miseria:

Un príncipe encantado en lagarto solicita unha esposa, e unha moza moi pobre ofrécese para casar con el. Casa e descobre que pola noite o lagarto se transforma en home (simbolismo de que o home é tal cando exerce a súa virilidade sexual). A moza dillo á sogra e para desencantalo, quéimánlle a pel de lagarto sen saber que así rompían o feitizo antes de tempo. O home, non sabemos se como lagarto ou como humano, foxe. A moza vai na súa busca e, despois de vivir aventuras [diferentes nas distintas versións] atópao cando está para casar con outra muller. Un motivo recorrente en contos e romances coñecido como “a noiva esquecida” e “o casamento interrompido”. E aquí hai outro lapso na narración, hai que supoñer que a interrupción brusca do encantamento lle fixo perder a memoria do pasado. O mozo non reconece a esposa e pensando que facer, unha vella meiga dálle varios obxectos máxicos (un fuso, unha roca e unha debandoira) para que llos vaia ofrecendo á noiva nova a cambio de poder durmir tres noites co noivo. Desa maneira, a heroína consegue ser recoñecida polo príncipe e restauran o matrimonio.

Mais é infrecuente que a muller se converta en heroína da historia por propia iniciativa. Hai tres motivos que levan a muller a iniciar a aventura:

- A súa xenerosidade, se o pai precisa que corra a aventura, como veremos en «O conto do lagarto» (tipo 425B)⁷ e en «A rapaza disfrazada de home» (514**A). Na fuxida da casa, as heroínas viven cunha nova personalidade e utilizan a súa habilidade para resolver situacións difíciles.
- Fuxindo dun agresor sexual: pai, marido ou outro ser masculino, como sucede en «Pel de asno» (514), «O cabalo falador» (533A Ca-Che) ou «O amor coma o sal» (923).
- Por fracasaren os irmáns (ou irmás) na súa aventura, como en «A casa da fraga», no que a irmá pequena libera as outras dúas (431A), «A rapaza que busca os irmáns» (451) e «Os tres nenos dourados» (707).

A xenerosidade leva a heroína de «O conto do lagarto» (Prieto 1958: 90) a sacrificarse polo pai indo servir a un lagarto. A rapaza é a menor de tres fillas dun labrego e, ante a negativa das irmás a ir co lagarto, ofrécese ela a ir servir ó lagarto. Ten que vivir unha dura aventura que acabará co desencantamento do príncipe, convertido en lagarto por unha fada. Unha cuncha é o obxecto máxico que a axudará a librarse do acoso duns estudantes cando tivo que traballar de panadeira, e finalmente casa co príncipe.

No conto «A filla do rei» (Carré (1968: 54-57), do tipo 425B), a heroína foxe da torre onde a pechara o pai por non querer xacer con el e percorre unha viaxe iniciática axudada por un carneiro, que é un príncipe encantado, ó que desencanta e co que casa. Tamén escapa da casa paterna a heroína do coñecido conto «A pel de asno» (Fernández González 1978: 268), escapando do acoso sexual do pai-rei, que para seducila lle regala un fermoso vestido coma o sol. Vai servir na casa doutro rei e a historia acaba co seu casamento co fillo do rei e a reconciliación co pai. En «Iria e o cabalo boligán» (Carré 1968: 30-36) é unha princesa a que foxe da casa cando o pai a obriga a casar contra a súa vontade cun malvado mouro. Coa axuda do cabalo e doutros personaxes que atopa no camiño consegue superar os atrancos. Traballa disfrazada de criado na casa dun rei ata que este a descobre e casa con ela. Teñen xemelgos, pero

⁷ En ATU, o nome do tipo é *Son of the Witch*, un dos motivos centrais nos contos anglosaxóns, que non teñen os galegos. Na edición de Aarne e Thompson (AT) o título era *The Disenchanted Husband: the Witch's Tasks* («O desencantamento do esposo: as tarefas da bruxa»).

o rei marcha á guerra contra o mouro e a muller volve fuxir perseguida polo primeiro esposo. Consegue escapar coa axuda máxica do cabalo ata encontrar o marido e o pai.

Vendo que os irmáns non retornan da aventura, a heroína dunha versión do tipo 451, «A pega» (Poncelas 1987: 191-197), na súa viaxe en busca dos irmáns é atrapada por un bruxo, que lle pide que lle chupe o sangue dun dedo –un claro simbolismo sexual. («E ela, deica adiante, por medo das ameazas do bruxo, déixase chupa-lo dedo tódolos días, perdendo parte do sangue», di a narradora dos Ancares). E a heroína acabará liberando os irmáns, transformados en bois polo bruxo, e recuperando o marido e o fillo perdidos.

Os reencontros finais cos esposos interprétanse no sentido de que a muller só está libre de perigo cando consegue o status social de esposa que ama. A felicidade aparece sempre co restablecemento das relacións co esposo e/ou co pai.

Un dos contos de maxia máis estendidos na tradición galega con múltiples versións europeas é «Brancaflor» (ATU 313), coprotagonizado por unha heroína, con dominio da maxia por ser filla do demo, e o seu mozo, que só executa as súas decisións. A longa historia interprétase como a aventura dun mozo que na maioría de idade sae da casa para independizarse e crear a súa familia. Necesita unha esposa e escóllea entre tres irmás. Como nas antigas comunidades rurais, o pai da rapaza pono a proba antes de entrar na casa para saber como traballa as terras e sométeo a duros traballos, que el só supera coa axuda da muller (a esposa), máis lista ca el. Hai malas relacións cos sogros e a parella foxe da casa paterna, etc.

4.2. A muller nos contos realistas («Chistes e anécdotas»)

Nestes contos, os máis numerosos en todas as tradicións e que aínda se poden atopar na oralidade, hai unha ampla sección na que a muller ten un papel relevante, como protagonista ou coprotagonista en parella matrimonial para mostrar: conflitos de poder, a habilidade da muller fronte ó marido, infidelidades, probas de cariño ...

Na subsección de contos de matrimonios titulada «*The Foolish Wife and her Husband*» (1380-1404), con abundantes versións en varias tradicións europeas, temos rexistradas só sete tipos en galego, e entre eles hai contos de mulleres que teñen un amante, «A muller desleal» (1380 *The Faithless Wife*); mulleres lareteiras, «A muller que non garda o segredo» (1381C *The Buried Sheep's Head*) e «A esposa multiplica o segredo» (1381D); e mulleres parvas (1381B *The Sausage Rain*), que nos contos galegos non o son.

Nas versións galegas do tipo 1380 nin o home nin a muller son parvos. O cura dille á amante que lle dea a comer moitos ovos ó marido para provocarlle a cegueira e que non os vexa trebellar. O marido come os ovos e fínxese cego. Cando vén o cura á casa crendo que o marido non ve, este dille ó fillo que lle vai ensinar a cazar cunha escopeta e apúntalle ó cura, que marcha fuxindo.

E nas versións do tipo 1381B, «A chuvia de roxóns», dáse o cambio de protagonismo respecto ás versións de ATU. Nas galegas, o parvo é o home e a muller a que resolve a situación coa súa habelencia. En versións doutras tradicións é o home quen se defende diante do xuíz ou do dono do saqueto de cartos, descuberto pola indiscreción da muller. Nunha titulada «Xan e Mari-juana» (Lugo 1963: 104-105), o marido atopa no monte unha bolsa de cartos e lévaa para a casa; a muller non quere devolverlla ó dono, pero o home confesa o que pasou e o dono denunciaos. A muller fai roxóns, guíndaos pola ventá e ponlle un xornal ó burro diante da cabeza, logo mándalle ó marido que recolla os roxóns que caeron do ceo, recólleos e ve o burro lendo o xornal. Cando o xuíz lle pregunta pola bolsa, el confesa que a atopou o día que nevara roxóns e que o burro lía no xornal. O xuíz teno por tolo e absólveo.

Nesta subsección inserín dous tipos (Noia), dos que teño varias versións galegas: «Gratis o que outras cobran» (1380B*), tamén con versións portuguesas, e «A muller secreta» (1380C*),

nos que, nun caso, a muller se cre parva por ter amantes sen cobrar e, noutro, é unha inxenua por confesarlle ó marido que se deitara con outros.

Nas versións do tipo 1440, *The Substituted Animal*, na subsección seguinte, «*Stories about a Woman*» (1440-1524), a nai substitúe a filla por unha prostituta (ou por ela) na cama do avogado luxurioso para poder gañar o preito (Noia 2002: 318-319). Un conto que vén mostrar como con astucia se poden defender os febles contra o asoballamento dos fortes e poderosos. Unha lección que está moi presente nos contos de maxia, e que aparece nos realistas unida á habelencia das mulleres que axudan o home e a familia a saír de situacións comprometidas.

Temos varias versións dun simpático conto sobre unha muller preguiceira que non fiaba e conseguía enganar o marido convencéndoo de que o liño desaparecía por culpa del. E que está clasificado no catálogo portugués (Car-Co) dentro desta subsección co número 1405*C («Non digas ‘Oopa!’ ou o liño vólvese estopa»), por non aparecer en ATU. Conta que a esposa que tiña que ter fiado liño suficiente para vender, non o fiara, e dille ó marido que fiara abondo. A muller mete a estopa na cesta e faulle crer ó marido que leva liño, dille que non diga “Oopa!”, pois nese caso o liño converterase en estopa. Sen se dar conta, ó levantar a cesta, o home di “Oopa!” e a muller bérralle por converter o liño en estopa.

A muller que volve da feira con ganas de ter sexo explícalle ó veciño que atopa no camiño como con habelencia se pode facer o que parece difícil. É un conto hispánico que non está clasificado en ATU, «A fouce, a cabra, a pola, a ola e as cebolas» (1443*A Noia). Eses son os obxectos que trae a moza da feira e cando o veciño lle di que é pena que vaia tan cargada porque poderían enredar. Ela explícalle como fai para quedar libre: crávase a fouce na terra, amárrase alí a cabra, métese a pola dentro da ola e tápase coas cebolas.

Estoutro, «As once mil *virgenes*», do que só teño unha versión galega (Noia 2002: 305), é de natureza diferente. Móstrase a importancia de colaboración entre as mulleres para loitar contra a violencia do home. Tampouco está clasificado en ATU e clasifícanos os portugueses no tipo 1408*C (*Stop Beating Your Wife!*). Conta un episodio protagonizado por un home que os sábados chega á casa borracho e anda a golpes coa muller e cos fillos. A muller aguantaba resignada dicindo sempre «¡Vállanme as once mil *virgenes!*!» Un día foille pedir axuda ás veciñas, que maquinan unha argallada para castigar o home. Xúntanse once e van pola noite á casa do matrimonio cubertas por sabas brancas; cando chega o marido borracho e comeza a dar golpes, danlle unha malleira ata deixalo sen consciencia. A muller méteo na cama e pola mañá ó espertar o home chama pola muller. Ela vai onda el con medo pensando que a vai matar despois do sucedido, mais el móstrase agradecido por chamar só por once e non polas once mil virxes, como outras veces⁸.

A diferenza dos contos recollidos na área castelá da península, nas nosas coleccións non hai historias nas que se mostre con crueldade a violencia na parella. O marido bate na muller só nas versións de «A muller brava» (901 *Taming of the Shrew*)⁹, onde o home lle dá un castigo ou ameaza a esposa para que aprenda a obedecelo. Partindo da idea misóxina de que a muller é desobediente por natureza, o marido precisa impoñerse tratándoa con dureza para sometela. Noutros contos, variantes do tipo 901, como «A miña muller» de *Contos vianeses* (1958: 113) o home dálle unha malleira preventiva á muller o día do casamento para quitarlle o costume que trae da casa paterna de prestarlles os aparellos de labranza ós veciños; e en «Santo romedio»

8 Esta historia está documentada no século XVI no libro do frade salmantino Fray Jerónimo de Lemos, *Primera parte de la Torre de David* (1567, fol. 212, v. 213). No século XIX, Emilia Pardo Bazán fixo unha versión literaria titulada *Los huevos arrefalados* (*Obras completas* II, 1947: 1685-1689).

9 É a historia referida no exemplo XXXV, «De lo que contesjó a un mançebo que casó con una muger muy fuerte y muy brava», no *Libro de los exemplos del Conde Lucanor*. É curioso o título en inglés, «A doma da harpía (harpy)»; *Shrew* significa ademais ‘musaraña’.

da antoloxía de Lois Carré (1968: 133), a malleira que leva a muller é por axudar as fillas a estar cos mozos sen o seu consentimento. Estes contos representan o machismo do home, un personaxe ridículo que quere impoñer pola forza a súa autoridade.

E fronte á violencia do home, en «Mingos ten xenio» (tipo 1366* «O home covarde») é a muller a que exerce a violencia contra o marido. Ameázao cun pau, o home métese debaixo dun carro e desde alí insulta a muller moi afouto.

Entre os contos de homes covardes temos un que estaba clasificado en AT no número 1854* (*Tales of Cowardly Tailors*. cfr. Jason 1988: 1406*C) que suprimiu ATU por ter moi poucas versións. Conta que:

A esposa, que non se fía de que o marido que fora á feira vender un animal volva á casa cos cartos, disfrázase de home e sáelle ó camiño finxindo que é un ladrón. Quítalle os cartos que leva e pídelle que lle bique o cu. O marido fica tan asustado que acepta. Ó chegar tremendo á casa, cóntalle á esposa que unha banda de ladróns lle roubara os cartos. E ela búrtese del e dille que fora ela.

Certamente, os contos anteriores son só breves mostras do conxunto da narrativa oral, mais pódese dicir que a muller é o personaxe máis habilidoso neste apartado, fronte ó home, que adoita representar un ser inxenuo e inútil na solución dos problemas.

As dúas versións galegas que teño rexistradas do tipo misceláneo 821A*, para clasificar contos sobre as trampas que fai o demo para separar matrimonios e amigos (*Devil's Trickery Separates Married Couples and Friends*), contan que por máis que o intentaba, o demo non daba desfeito un matrimonio, e pídelle axuda a unha bruxa. Ela ofrécese a desfacerlo a cambio duns zocos. A bruxa pídelle á muller que lle corte tres pelos do peito do home mentres dorme para poder sandar un doente. E dille ó marido que a muller o vai matar pola noite cunhas tesoiras. O home faise o durmido e ve a muller que se lle achega coas tesoiras, como estaba avisado pola bruxa, non cre o que lle di a muller; bate nela e bótaa da casa. O catálogo portugués ten clasificadas oito versións do tipo cos mesmos motivos. É posible que se trate dun conto escrito por un clérigo na Idade Media para mostrar a maldade das bruxas. Pois a historia aparece xa en latín no século XIV, no exemplario do dominico francés Jean de Gobi, *Scala Coeli*, 615. E reescríbese Don Juan Manuel, ese mesmo século, no exemplo de *El conde Lucanor*, «De lo que contesçió a una falsa veguina», n.º XLII, substituíndo a bruxa por unha beguina na súa campaña de apoio contra estas mulleres promovida polos dominicos, a quen el protexía. No século XV atopamos o conto no *Espéculo de los legos* e na *Novella* de Diego de Cañizares coa figura dunha bruxa.

Pero o demo non sempre é malo e pode axudar o home a descubrir a esposa co amante para que lle dea un bo castigo ou a mate, segundo refire ATU 824 (*The Devil Lets the Man See His Wife's Unfaithfulness*). Na versión galega do tipo, o demo segue sendo bo pero axuda a esposa a descubrir o marido cunha prostituta, e con astucia substitúea na cama e deixa satisfeito o marido, que lle dá unha bolsa de moedas. O conto, a diferenza das versións europeas de ATU, remata co arrepentimento do marido pola súa infidelidade¹⁰.

10 Recollemos o conto na aldea de Filgueira, no concello pontevedrés de Cerdedo, «A axuda do demo» +813 (Noia 2002: 240-242). E conta: O demo quere axudar a unha muller que sempre o defende; lévaa ó cuarto onde está o marido cunha prostituta. Á noite seguinte, a esposa faise pasar pola prostituta e cando chega o marido xa está na cama. Ó chegar o marido ó cuarto, o demo pecha a porta e a prostituta non pode entrar. Os esposos teñen relacións e o marido dálle á muller unha saqueta de cartos polo servizo. Pasado o tempo, a esposa queda preñada e o marido pregúntalle quen é o pai do neno; ela amósalle a saqueta cos cartos.

4.3. Infidelidade

Na sección de contos sobre matrimonios hai máis dunha ducia deles con anécdotas de infidelidade, de maridos e de esposas. Non fixen un reconto exhaustivo, mais supoño que, malia os cambios das nosas contadoras, hai máis contos de mulleres infieis que de homes, simplemente porque na sociedade real a infidelidade nos homes era algo normal e non estaba mal visto, mentres que nunha muller era censurable. De aí que os contos satiricen esa conduta, doada de comprender, en ambos os dous cónxuxes, se sabemos que ata fins do século XIX (e máis adiante) os matrimonios se facían por un trato entre os pais dos contraentes, en ocasións contra a súa vontade e sen que estes se coñecesen. A actitude desenfadada da muller “adúltera” mostra a falta de conciencia de culpabilidade. Nas historias realistas, a muller cumpre cos deberes familiares e permítese manter enredos amatorios cos cregos e cos veciños. Os contos «A muller de Xan» (Noia 2002: 290) e «O marido burriño» (Lugo 1963: 111) mostran a aceptación do marido co comportamento da súa muller: el chega pola noite e cando se mete na cama atopa tantos pés que non lle saen as contas, pero acepta as desculpas da muller.

Como noutras áreas lingüísticas, en galego abundan os contos de curas que teñen relacións de sexo con mulleres casadas. Son historias divertidas e burlescas nas que os cregos saen sempre malparados, ás veces coa axuda da propia muller («A vaca do cura», «As galiñas do cura» e «O cura e o sancristán» de Noia 2002: 382, 384, 391). E, curiosamente, non coñezo versións galegas en que os homes enganados insulten ou lles peguen ás mulleres cando as descubren cos amantes: son sempre estes, e nalgún caso os esposos, os que saen burlados ou castigados. Unha diferenza cos contos casteláns, nos que os homes enganados adoitan actuar con violencia contra as mulleres.

Nos contos realistas o proceder da muller casada ante o sexo é totalmente contrario á dos contos maravillosos, onde a esposa permanece fiel ó esposo, mesmo na súa ausencia, ata a morte. Como vemos, fronte á heroína dócil e obediente dos contos maravillosos, nas historias realistas as mulleres son as que teñen a iniciativa da acción e, agudizando o enxeño, aproveitan calquera oportunidade para divertirse, sacar proveito de situacións comprometidas e remediar a miseria familiar.

5. Conclusións

Os contos son un espello da realidade vivida pola xente das antigas comunidades, e achégannos datos sobre a relacións matrimoniais, a miseria e as fantasías que tiñan de superala. Por suposto, nos contos realistas, o mundo doméstico está mellor retratado que nos maravillosos. Con todo, estes pódense considerar historias da muller dentro dun mundo doméstico ó que chega o home na aventura vital na busca de axuda. E vai ser a muller quen o conduza, quen lle indique como actuar para cumprir as probas esixidas e quen o salve cando estea en perigo.

Bibliografía citada

AT: Aarne, Antti e Thompson, Stith. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. FF Communications. Vol. LXXV, n.º 184. Helsinqui: Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica, 1961; 4ª edic. e 2ª revisión en 1981. Hai unha tradución española, *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*, feita por F. Peñalosa e publicada pola Academia Scientiarum Fennica en 1995, na que se suprimiron

as referencias dos contos e a bibliografía.

- ATU: Uther, Jörg. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. FF Communications. Vol. LXXV, n.º 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica, 2004; segunda edición en 2011.
- Belmont, Nicole. «Folklore». *Dictionnaire des genres et notions littéraires*. París: Encyclopaedia Universalis e Albin Michel, 1997: 302-322.
- Boggs, Ralph S. *Index of Spanish Folktales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, FF Communications, n.º 90, 1930. Segunda edición en 1993.
- Ca-Che 1995: Camarena, Julio e Maxime Chevalier. *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*. Vol. I, *Cuentos maravillosos*. Madrid, Gredos, 1995.
- Cardigos, Isabel. 1996. *In and out of enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairtales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Car-Co: Cardigos, Isabel e Paulo Correia. 2015. *Catálogo dos Contos Tradicionais Portugueses (Com as versões análogas dos países lusófonos)*, dous volumes. Santa María da Feira: Edições Afrontamento e CEAO.
- Carré, Lois. 1968. *Contos populares da Galiza*. Porto: Museu de Etnografía e História.
- Contos da provincia de Lugo*. 1963. Vigo: Galaxia.
- Darnton, Robert. 1987. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura económica. Primeira edición en inglés en 1984, segunda en castelán en 2013.
- Harf-Lancner, Laurence. 2003. *Le monde de fées dans l'Occident médiéval*. París: Hachette-Littérature.
- Noia Campos, Camiño. 2002. *Contos galegos de tradición oral*. Vigo: Nigratrea.
- Noia Campos, Camiño. 2005. “Bruxas e fadas, princesas e labregas. Figuras de muller nos contos galegos”, *Anuario de estudos literarios galegos*. Vigo: Editorial Galaxia, páxs. 74-87
- Noia Campos, Camiño. 2010. *Catálogo tipolóxico do conto galego de tradición oral*. Clasificación, antoloxía e bibliografía. Vigo: Servizo de publicacións da Universidade.
- Oriol, Carme. 2017. “Cuentos populares con protagonistas activas. La cara más desconocida de la tradición”, Marina Sanfilippo *et alii* (coords). *Mujeres de palabra: género y narración oral en voz femenina*. Madrid: Librería UNED, páxs. 17-32.
- Piarotas, Mireille. 1996. *Des contes et des femmes. Le vrai visage de Margot*. París: Imago.
- Poncelas, Aquilino. 1987. *Estorias e contos dos Ancares*. Ponferrada: Grupo Cultural «Carocos».
- Poncelas, Aquilino. 1992. *Estorias e contos do Bierzo e dos Ancares. Historias y cuentos del Bierzo y de los Ancares*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Prieto, Laureano. 1958. *Contos vianeses*. Vigo: Galaxia, 1958.
- Prieto, Laureano. “Contos de cregos”. *Boletín Auriense* VIII (1978): 13-48.
- Propp, Vladimir. 1974. *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos; 1998, sexta edición en castelán.



Muller que sabe latín, non serve para min

Estefanía A. Lodeiro Paz

1. Refrás, valores sociais e discriminación de xénero

Dende nacermos as persoas estamos inmersas nun proceso de socialización no que interveñen diversos axentes sociais e institucións que modelan as nosas actitudes, entre os que destacan a familia, a escola, os medios de comunicación, o grupo de iguais, a linguaxe... Neste proceso apréndense diferentes roles e interiorízanse determinados estereotipos de xénero.

Os roles de xénero son os papeis que se lle asignan a cada sexo, están directamente relacionados co reparto de tarefas e derivan na división sexual do traballo:

- Ás mulleres asígnanselles uns roles vinculados co desenvolvemento de tarefas no ámbito doméstico, e relacionadas co coidado do fogar e das persoas no contorno familiar. O rol feminino tradicional é o reprodutivo que establece que a muller sexa unha boa nai e esposa, coidadora das demais persoas.
- Aos homes asígnanselles uns roles relacionados co ámbito público: co emprego e coa participación nos órganos de toma de decisións, que en último termo afectan o conxunto da sociedade. O rol masculino tradicional asóciase así ás tarefas que teñen que ver co produtivo, co mantemento e co sustento económico.

Segundo Varela (2005:25), os estereotipos de xénero son crenzas

impostas e aceptadas na sociedade acerca das características, actitudes e aptitudes de mulleres e homes, e determinan o que socialmente ha de esperarse dunhas e doutros:

- Os estereotipos femininos están relacionados coas actividades de coidado, co espazo doméstico, coa carencia de reflexión e de control, como os seguintes: tenrura, pasividade, obediencia, submisión, medo, inestabilidade emocional, falta de control, dependencia, debilidade, aptitude para as letras, etc.
- Os estereotipos masculinos están vinculados a actividades profesionais, ao espazo público, ao poder, e asociados cos trazos de actividade, autoridade, dotes de mando, valentía, competitividade, agresividade, capacidade de abstracción e xeneralización, aptitude para as ciencias, etc.

Os estereotipos cumpren a función de xustificar o mantemento dunha determinada orde social e, xunto cos roles, forman o código de xénero no que nos socializamos, marcando unhas pautas de comportamento, unhas expectativas sociais do que debemos chegar a ser. Impoñen por tanto uns modelos e uns valores que se interiorizan e se desenvolven, facéndose verdade a forza de repetirse, estigmatizando e sancionando socialmente a quen se apartan deles. Na nosa sociedade non é igual ser home ou ser muller, os estereotipos máis valorados son os que se refiren ao sexo masculino, e mesmo cando poden non ser positivos aparecen como bos ou necesarios (exemplo, a competitividade).

Só moi recentemente a sociedade na que vivimos empezou a defender as relacións de xénero simétricas e a perseguir a desigualdade e unha das súas peores consecuencias: a violencia de xénero. O primeiro no que pensamos ao falar de violencia machista é no maltrato físico, pero existen outras formas de violencia contra as mulleres, máis sutís e que pasan desapercibidas e seguen presentes na vida cotiá en multitude de ámbitos e situacións, amparadas en prácticas que non se revisan nin contestan, inscritas na cultura popular.

A linguaxe constitúe un produto cultural que mostra e recolle na súa elaboración as formas de organización social, os valores e normas que rexen entre os membros do grupo e que conforman a súa tradición cultural. Entre as manifestacións da linguaxe están os refráns, enunciados fraseolóxicos de fin didáctico ou moral que encerran unha idea concibida e presentada como verdade, e que se transmiten de xeración en xeración. O recurso a refráns descansa na súa aceptación ou, cando menos, na súa pretendida certeza, no seu valor como depósito da sabedoría popular e canon dos modelos e patróns de conduta asumidos na sociedade que os define e utiliza. Esta visión positiva do refrán incorpora un perigo en canto que os valores que recolle a tradición poden estar lonxe dos valores actuais. Se a sociedade evolucionou cara a outras posicións, debemos estar á espreita ante o perigo do emprego dun refrán anticuado como argumento fidedigno dun prexuízo que debería ser erradicado.

2. A muller no refraneiro galego

O refraneiro galego foi, e mesmo é, usado, creado e difundido polo pobo, na nosa propia lingua, aquela que utilizamos para expresar sentimentos, opinións e crenzas. Segundo Montaña (1999:16), o emprego dos refráns na sociedade galega foi abandonado polas clases medias urbanas para diferenciarse do mundo rural, e quedou relegado ao ámbito familiar e ás persoas de maior idade, pero a súa recollida en coleccións, o seu emprego na literatura, e mesmo na fala

cotiá mostran a súa pervivencia no noso patrimonio cultural inmaterial¹¹.

Os refráns galegos sobre a muller están incluídos na inmensa maioría das recompilacións da paremioloxía galega¹² e, de organizarse por temas, incorporan de forma específica tópicos sobre a muller¹³. Existen ademais dúas recompilacións paremiolóxicas específicas, as realizadas por Sesto López (1976) e Moreiras Santiso (1973).

Logo de revisar os distintos refraneiros galegos, traballei con aqueles estruturados por temas, seleccionando nun primeiro momento aquelas paremias que facían alusión ao sexo feminino (moi superiores en número ás que versan sobre o masculino) e, dentro destas, centrei o ámbito de estudo nas relacionadas coa violencia de xénero. Esta selección non é arbitraria: se ben é certo que existen tamén refráns nos que se valora positivamente a muller¹⁴, a súa proporción é escandalosamente menor. Ademais, moitos dos refráns presuntamente favorables ás mulleres o que en realidade fan é gabar as virtudes dun modelo de muller reflexo daquilo que os homes, a sociedade patriarcal, esperan delas.

Analizamos tres aspectos respecto da inclusión da muller na tradición paremiolóxica galega¹⁵:

- A. A imaxe que presenta da muller, en especial, se predominan os refráns que destacan as súas calidades e a súa capacidade dende unha concepción igualitaria ou se, pola contra, son máis frecuentes aqueles que presentan unha imaxe negativa da muller, ou mesmo o perigo que poden representar para o home e para a sociedade patriarcal.
- B. As características e virtudes que debe reunir a muller ideal á vista do refraneiro, o que permite coñecer cal é o rol que ten asignado na sociedade tradicional.
- C. A lexitimación da violencia de xénero para garantir a continuidade dos roles atribuídos ao sexo feminino e perpetuar, así, o sistema dominante, o patriarcado.

A. Características e capacidades da muller

Ser faladoras (larapeteiras, lareteiras, paroleiras, lingoreteiras, lerchas) é un dos trazos que máis se asocian coa muller nos refráns galegos:

- *Muller lareteira, para quen (barata) a queira.*
- *O fume, a goteira e a muller paroleira, bota ó home da casa, queira ou non queira.*
- *Val máis unha muller guisando que cen latricando.*

11 Destacamos que Montaña (1999) recolle o traballo realizado pola Asociación Cultural Galega de Formación Permanente de Adultos a través do seu programa *Terceira Idade e Recuperación Cultural*, desenvolvido en Aulas de Terceira Idade de distintas cidades galegas, co fin de recompilar o testemuño e a sabedoría das persoas de máis idade, verdadeiros arquivos de información para quen estudan e teñan interese no patrimonio cultural inmaterial.

12 Para unha historia da paremioloxía galega ver González Pérez (1987:7 e ss.), Ferro Ruibal *et al* (2000) e Ferro Ruibal e Vidal Castiñeira (2002).

13 Coa excepción de Taboada Chivite (2000) que, ao ser un ficheiro de refráns, se limita á súa edición alfabética sen ningunha orde temática, podemos velos en Ferro Ruibal (1987: 405-417), González Reboredo e Loureiro Lamas (1997: 476-479), Montaña (1999: 73-104), Quintáns Suárez (1992: 23-28), Quintáns Suárez (2009: 41-45) e Vázquez Saco (2003: 566-586, 563,669-670, 743 e 840).

14 Quintáns Suárez (2009b: 41-45) inclúe no epígrafe adicado á muller, ademais de vicios/defectos, o tópico calidades/virtudes.

15 Por motivos de espazo e simplificación non indicamos en que obra está recollido cada un dos refráns citados. Tamén optamos por transcribilos na súa redacción orixinal, respectando as distintas variantes dialectais en función da súa procedencia xeográfica, tal e como os recollen quen os recompilaron.

Asóciase a muller faladora con animais, remarcando o que nela se considera un vicio:

- *Ó can que mexar e á muller que falar, nunca lles ha faltar.*
- *Pola boca morre o peixe e a muller pérdese.*
- *A muller e a troita préndense pola boca.*

Repítase a imaxe de mulleres que pasan o día enteiro falando, asomadas á ventá (ventaneiras), criticando tanto a muller faladora como a súa ociosidade nas tarefas relacionadas co ámbito doméstico, asignadas e consideradas “propias” do seu sexo:

- *A muller á ventana perde máis que gaña.*
- *A muller e o raposo, se perden a mañá, perden o día todo.*
- *Muller ventaneira, puta ou paroleira.*

Mediante estas mensaxes invítase as mulleres ao silencio, ao mutismo. Fernández Poncela (2002: 41) considera que «o silencio non só é mostra de dominación, tamén é principio de poder.» Trátase dunha estratexia de desvalorización das mensaxes emitidas por mulleres, de dificultar o intercambio de información entre elas, de confiscar o uso de espazos e relacións de e entre as mulleres:

- *Muller fiandeira e lareteira, millor na casa que na eira.*

Non só se induce a muller ao silencio, senón que ademais, non debe ser instruída. Calero Fernández (1991: 119-120) comenta ao respecto que o refraneiro aconsella fuxir das mulleres latinas, isto é, as que son cultas¹⁶. Saber podería levar o sexo feminino a rebelarse para saír do seu estado de prostración no que inxustamente estivo e está sometida:

- *A muller que máis sabe, máis precisa que a garden.*
- *Mula que fai ¡hin! e muller que charla latín, non se fixeron para mín.*

Esta asociación entre animais (mulas) e mulleres supón, ademais, unha noción de propiedade sobre ambos os dous, á vez que unha atribución de características de comportamento que se poden relacionar.

Da imaxe de faladoras deriva a súa falta de discreción, por iso recoméndase que non se lles confíe ningún segredo¹⁷:

- *Segredo i en muller...non pode ser!*
- *A lingua da muller di todo o que quer e o que non quer.*
- *Negocio en que perigas, nin á túa muller llo digas.*

Se as mulleres pecan de faladoras, hai que desconfiar do que poidan dicir, xa que quen fala moito tende a contar o que descoñece. De aí que non sexan de fiar¹⁸:

16 Lembremos que o latín era o principal medio para acceder á literatura de todas as ciencias e artes, e era o mellor representante do grao de cultura asumido.

17 No Colectivo Manuel Leiras Pulpeiro (2000: 29) aparece a expresión *Ter a boca coma unha rabada*, utilizada para designar a quen fala demasiado, charlatán/a, que non sabe gardar un segredo. Alude a unha muller no exemplo que utiliza: «*Esa ten unha boca como unha rabada, coidado co que lle contas*».

18 Colectivo Manuel Leiras Pulpeiro (2000: 46): contempla a expresión *Non vai no meu carro á misa*, utilizada para designar a quen non é de fiar. Tamén fai referencia a unha muller a xeito de exemplo: «*A señora Xosefa dixome que os ovos eran frescos máis eu non llos comprei. Esa no meu carro non vai á misa*».

- *Da muller e do mar non hai que fiar.*
- *Non te fies de mulleres nin emprestes a parentes.*
- *O que colle a anguía polo rabo e á muller pola palabra, faga de conta que non colleu nada.*

E mesmo peor, non só fala do que non sabe, senón que inventa. Hai que previr-se ante a súa disposición ao engano, acúsase a muller de ser falsa:

- *A muller na igrexa, santa; e na casa, cabra.*
- *A muller sen mestre sabe mentir e chorar.*

Como norma xeral, minusvalórase a intelixencia da muller fronte á do home:

- *A muller é a metade do home.*
- *A cabeza da muller é o home.*
- *O home pensa, a muller da que pensar.*

Acorde con esta falta de intelixencia, as mulleres cometen erros, equivócanse, sobre todo ao “escoller parella”:

- *A muller sempre erra no escoller.*
- *A muller e a loba do máis feo se namoran¹⁹.*

Tamén se considera que as mulleres son volubles, cambian de opinión e parecer repentinamente reproducindo o estereotipo feminino de inestabilidade emocional:

- *A muller e o vento cambian nun momento.*
- *A muller é antolladiza, e a cabra é espantadiza.*
- *Catro mulleres, catrocentos pareceres.*

Por seren volubles, son imprevisibles e, por iso, difíciles de coñecer e entender:

- *Nunca lle falta en qué entender ao que ten carro e muller.*
- *A muller e o melón son malos de coñecer.*
- *Sogra, cuñada e muller son malas de coñecer.*

Pero persisten nas súas ideas aínda “sabendo que están equivocadas”:

- *Catro cousas hai que son testarudas: as cabras, as ovellas, as mulleres e as mulas.*

En canto á súa conduta, presentan sentimentos egoístas e actúan para alcanzar algún proveito e utilidade:

- *A muller e máis o can non ladran cando lles dan²⁰.*
- *Se queres muller que te queira, afroxa a carteira.*
- *A muller sempre algo ha querer.*

19 Apenas existen refráns galegos que aludan ao aspecto físico do home, e aqueles que o fan atribúenlles normalmente características positivas: *Home peludo, home forzado; O home e o burro, canto máis pequenos, máis agudos.*

20 Resulta significativo o dobre sentido deste refrán: por unha parte, mulleres e cans non protestan cando lles dan algo que lles interesa; por outra, non protestan cando lles dan unha zurra, un exemplo máis da xustificación da violencia que veremos no epígrafe C.

Mesmo hai refráns que afirman que o fin último de calquera muller é casar e vivir como mantidas, a conta do traballo do esposo²¹:

- *O menor erro que pode facer, é casar a muller.*
- *Casar, casar, calquera se casa! Calquer burro é casado; manter muller e fillos...a porca retorce o rabo.*
- *Quen ten muller, ten que manter.*

Se ben, unha vez cumpre de forma satisfactoria o seu papel, recoñécese o seu valor para o home á hora de ter facenda e benestar, polo que a esposa recibe nalgúns casos un trato máis benigno no refraneiro:

- *Quen boa muller ten, seguro vai e seguro vén.*
- *Casa sen muller nunca rica pode ser.*
- *Na casa sen muller, que goberno pode haber?*

O concepto favorable da esposa está asimilado ao que recibe a nai, a personaxe feminina mellor tratada e única valorada:

- *Amor o da nai, que outro millor non hai.*
- *Non hai nai como a que pare²².*

Malia o predominio do tópico favorable, tamén é obxecto de críticas cando non segue, ou non pode seguir, os canons establecidos:

- *A muller que cría do seu seo é máis nai que a que dá o fillo a peito alleo.*

Moi negativa é a visión da madrasta, que non é nai e ocupa o lugar da verdadeira nai e ademais é a esposa do pai, presupoñéndose que o seduciu e se apoderou del:

- *A madrasta, nin de cera, nin de boa pasta.*
- *Á madrasta, o nome lle basta.*
- *A madrasta, aínda de sucre amarga.*

A nai preséntase ás veces en contraposición á sogra, co que esta ten garantida xa unha pésima imaxe:

- *Nai e filla cabe nunha camisa; nora e sogra non caben na tea toda.*
- *Amor de sogra, acariños do demo.*
- *Folla de millo, para durmir é boa; frouma de piñeiro, déixaa pra túa sogra.*

E aparecen como dominantes na relación coas súas noras²³:

- *Barre a nora o que ve a sogra.*
- *A nora rogada é ben recibida na casa.*

21 Como vimos ao principio, os roles de xénero masculinos están asociados ás tarefas que teñen que ver co produtivo, o mantemento e sustento económico, desenvolvidas principalmente no ámbito público, fronte aos roles femininos relacionados con todas as tarefas asociadas á reprodución, crianza, coidados, sustento emocional... e están inscritos, fundamentalmente, no ámbito doméstico.

22 En relación a que nai só é a que concibiu, xerou e pariu.

23 González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 448-449) no termo *xénero* inclúen o subepígrafe propiedade e *poder*, e comentan: «A mellora patrilínea e a residencia patrilocal deixa á nora, que vive nunha casa estraña, nunha posición difícil, con escasos dereitos e grandes obrigas. Deberá someterse á sogra, que será quen governe os asuntos domésticos ata a vellez, aínda que, se a relación marcha ben, irá cedendo mando paulatinamente. Valoran a nora capaz de adaptarse rápido á casa do marido e de querela como propia. Pero case inevitablemente xorden problemas e “a de fóra” sempre carga coas culpas». Así pois, os tópicos sobre as desavinzas entre sogras e noras responden á realidade.

De tódolos xeitos, as noras, dende o punto de vista das sogras, tamén deixan moito que desexar:

- *Acórdate, nora, de que serás sogra.*
- *Tan limpa é a miña nora que hastra os allos lava.*
- *En canto foi nora, nunca tivo boa sogra; en canto foi sogra, nunca tivo boa nora.*

Segundo Fernández Poncela (2002:102) dende a cultura popular hexemónica inténtase dividir as posibles amizades ou alianzas entre as mulleres, como é o caso de sogras e noras, e ata as madrastas e cuñadas:

- *¿Onde vas, neniña, ben casada? Onde non haxa sogra nin cuñada.*

Como resulta habitual aínda hoxe nas sociedades menos avanzadas, e en contraposición aos fillos varóns, considérase a filla obxecto de cambio ou inversión:

- *A filla dala a quen a pida; o fillo hase mirar a quen se da.*
- *Co bo veciño casarás á túa filla e venderás o teu viño.*
- *De bós e millores, véñanlle a miña filla rondadores.*

Cando a filla non ten valor para o mercado matrimonial, convértese nun investimento falido do que hai que desfacerse aínda que sexa pagando:

- *Á filla mala, diñeiros e casala.*
- *Cando á túa filla lle viñera o fado, cása de contado.*

Son moitos os refráns que desprezan e se burlan de certas mulleres en determinados estados civís e idades, ben por consideralas inútiles, ao non poder concibir²⁴, ben porque son libres e controlan as súas propias vidas²⁵. Tal sucede coas solteiras, as viúvas e as mulleres maiores.

- *Media moza está na tenda e outra media anda de xeira²⁶.*
- *Deus te garde de dianteira de viúva e de traseira de mula!*
- *De vella, gaiteira²⁷.*

A muller tamén ten que estar economicamente sometida ao marido, quen para conservar a patria potestade debe evitar as mulleres ricas:

- *Na casa de muller rica, o home cala i ela repica.*
- *Na casa de muller rica, ela manda i ela grita*
- *A muller; se é fermosa, gustarache; se é fea, cansarate; se é pobre, animarate; e, se é rica, mangonearate.*

24 No famoso conxuro da queimada co que se pretende afastar os malos espíritos e as bruxas que pretenden causar mal a homes e mulleres, faise referencia á *barriga inútil da muller solteira*. Este conxuro hoxe tan estendido foi escrito hai pouco máis de corenta anos e mostra a supervivencia do tóxico.

25 Fernández Poncela (2002: 113-115). Esta autora afirma que no caso das solteiras, viúvas e mulleres maiores, non contempla no refraneiro a cara positiva do seu estado: a liberdade. «E cando se advirte ocúltase baixo a burla e o desprezo, para desmoralizar, facer crer que se trata dunha situación horrible e desgraciada, inmovilizar e coartar a toma de decisións e accións destas mulleres. (...) Seguramente pola súa soidade-liberdade, sen home que as manteña nin que as suxeite e controle, a linguaxe popular verte sobre elas estereotipos negativos».

26 *Andar de xeira* era traballar nos labores da veciñanza, sen cobrar xornal por reciprocidade. Constituía tamén un lugar para relacionarse e falar, xa que o traballo se facía no mesmo período en todos os casais, de aí que *andar de xeira* signifique figuradamente estar de parolá e simular que se está a traballar.

27 Connotación despectiva do termo *gaiteira*, toda vez que tocar a gaita se reservaba aos homes, así como a *pandeireta* ás mulleres.

Hai refráns que representan as mulleres como as que realmente teñen o poder, ou como manipuladoras de pobres homes inxenuos, cuestionando a subordinación da muller ao home²⁸:

- *O que non alcanzan barbas, consígueno faldas.*
- *Con mulleres entrarás cando quixeres e sairás cando poideres.*
- *Hai tres clases de matrimonio: Varón, Varela e Varicunda; Varón: manda el i ela non; Varela: el non manda e manda ela; Varicunda: manda ela e el nunca; e este é o que máis abunda.*

Pero son propiedade do home:

- *A muller e a besta a ningún se empresta.*
- *Á muller e ó souto abóndalles con un dono.*

E son perigosas:

- *Pola muller entrou o mal no mundo.*
- *Coa muller e o diñeiro non te mofes, compañeiro.*
- *O mar e a muller de lonxe se han de ver.*

A muller é a orixe de todas as desgrazas dos homes, e responsable das súas condutas. Fernández Poncela (2002: 46) comenta ao respecto que as mulleres son consideradas culpables de todo mal e «as responsables, en última instancia, ata dos comportamentos ou actitudes negativas dos mesmos homes. Forma tradicional de caracterizar indirectamente estes últimos como bondadosos e mesmo inxenuos, e cando chegan a ser malos ou a cometer actos reprobatorios socialmente, sempre é pola mala influencia dunha muller»:

- *O máis sesudo varón, a muller bótao ó fondón.*
- *Mulleres e viño sacan ó home do bo camiño²⁹.*
- *Mulleres e malas noites matan os homes.*

Por ser perigosas, son identificadas co mesmo demo:

- *Ao demo e á muller nunca lles falta que facer.*
- *Tres fillas e unha nai, catro díaños pra un pai.*
- *Á muller bailar e ó burro ornear, o díaño debeullo ensinar.*

Non debe estrañarnos que, polo perigo que pode representar para o home, se opte por aconsellar que non debe escollerse unha muller con carácter, senón que é suficiente cunha medianía aínda que careza de garantías relevantes:

- *Con media muller abonda.*

Sitúanse as mulleres no mesmo nivel que moitos animais, asociándoas a características negativas ou a comportamentos “inadecuados” nelas, similares aos dos animais cos que as relaciona:

- *A muller e a sardiña canto máis salada máis dañina.*
- *Mulleres e mulas, haiche poucas sen zunas.*

28 Fronte a: *Onde hai galo, non canta galiña; Triste é a casa, onde a galiña canta e o galo cala.* Significativo resulta o epígrafe do refraneiro da muller (Moreiras Santiso: 1973: 29): *Do poder e influencia do diñeiro que é menos que o dá muller.*

29 Aínda que tamén *A muller e a viña dan ao home alegría.*

- *A muller e a galiña, por andar, pérdese axiña.*

De aí que se aconselle ao home como escoller muller, mesmo mirándolles a boca (os dentes) igual que se fai ao escoller un animal:

- *Pola cara, escóllese a dama.*
- *Á muller e á mula pola boca éntralle-la fermosura.*
- *Á muller, ó cabalo e á mula pola boca lles entra a fermosura.*

A ser posible, aconsella fuxir das que teñan certas características físicas:

- *A muller e a cabra é mala, sendo fraca.*
- *A muller pequena non presta³⁰.*
- *Muller enclenque, muller para sempre.*

Por último, hai que apartarse daquelas que teñen aspecto ou calidades masculinas, ou que imitan os varóns no seu comportamento:

- *Á muller afeitada, víralle a cara.*
- *A muller con bigote, e a casa sin dote.*
- *Muller que asubía e fia de pé, nunca boa³¹.*

No caso de escoller unha muller fermosa, o home deberá desconfiar dela e vixiar, xa que están constantemente axexadas por outros varóns, e acaban rendéndose:

- *A muller fermosa quitalle o nome ó seu home.*
- *As que ó muíño van, se son bonitas, logo as moerán.*
- *Moza garrida, ou ben gañada ou ben perdida.*

Tampouco cómpre buscala guapa para segundo que fins:

- *De noite, non hai muller fea.*

Non falta no refraneiro referencia ás mulleres de mala vida. Segundo Fernández Poncela (2002: 90-91) todas as mulleres poden ser chamadas putas por unha infinidade de razóns a xeito de insulto, considerado como un dos máis pexorativos. As prostitutas, dun lado, reciben o menosprezo da sociedade, pero doutro non se pode descartar o medo que espertan nos homes xa que son relativamente e en certo sentido libres, sen home nin obriga, co poder de seducir e provocar desexo; ademais de ser consideradas moitas veces como un mal necesario:

- *Putas, probe e boa muller, non pode ser.*

O refraneiro galego outorga á muller unha morea de características negativas, identificándoa coa estupidez, a equivocación, a mentira, a indiscreción, a desconfianza, a maldade, a manipulación. Culpabilízaas das condutas dos homes, compáraas co demo, cousifícaas ao equiparalas aos animais, ao asociala con froitas,

30 Fronte a *A muller e a sardiña, pequeniña; A muller pequeniña sempre é mocíña.*

31 Asubiar é cousa de homes, e como sinala Taboada Chivite (1972: 29), «nas *fiadas*, reunión nocturna de mozos e mozas na que as mulleres fian o liño ou a lá sentadas en longos bancos i en dúas ringleiras postas, contando contos de bruxas, turra que turra na roca», polo que fiar de pé tampouco é un comportamento propio dunha boa moza (ben porque está perdendo o tempo e non fia, ben porque non sabe facelo). Este aspecto resulta especialmente relevante, xa que as *fiadas* eran lugares apropiados para dar boa imaxe aos mozos e así arranxar un bo matrimonio, de aí os refráns *A que fia e tece, ben parece*, e *Quen ten fillas por casar merque rocas para fiar*, co dobre sentido de telas entretidas para vixiar a súa sexualidade.

ao relacionala con obxectos, bens, todos eles integrantes do patrimonio do home, podendo exercer sobre eles os dereitos que lle confire a súa condición de propietario. Ridiculízase a muller que imita comportamentos masculinos ou que reproduce as súas características físicas, advertíndonos de que hai que fuxir delas como da peste. Menosprézanse e estigmatízanse as mulleres que polo seu estado civil ou a súa idade (solteiras, viúvas, mulleres maiores) non son fértiles, resultando pouco útiles para os fins que persegue a cultura dominante, ademais de perigosas por non teren dono, escapando do *dominium*³² ao que se quere sometelas.

Criticase, búrlase, minusvalóranse todas as mulleres, nos seus distintos roles: mozas baixo sospeita, madrastras de conto, sogras e noras odiosas, odiadas e enfrontadas polo amor ou poder dun home, fillas como obxecto de investimento, esposas fiscalizadas. A excepción das nais, dentro do seu papel de esposas e amas de casa, rol social do que as paremias teñen mellor opinión.

B. Características e virtudes da muller ideal

As mulleres deben ser caladas e discretas, que non falen e que non dean que falar³³:

- *A pera e a muller, a que cala boa é*³⁴.
- *A muller ha de falar cando a galiña queira mexar*³⁵.
- *A muller boa é a que non soa*.

En relación a isto, Fernández Poncela (2002: 61) afirma que «o silencio é a expresión máis destacada da subordinación, a falta de voz e non poder nomear, sumado á inexistencia ou falta de presenza e acción, para non ser nin sequera nomeada. A anulación e autoinmolación total. Ese non ser, o silencio, a pasividade, son características consideradas como virtudes estimadas na poboación feminina, nunha rotunda negación do dereito a ser e expresarse. Poderíase mesmo dicir que se trata dunha violación dos dereitos máis básicos. Non obstante, dende unha perspectiva máis aguda, o silencio tamén denota poder, pois máis alá do dito “quen cala, outorga”, está outra realidade, o silencio como asentimento para logo facer o que a un ou a unha “lle dea a gana”».

Porque xa se sabe que quen fala moito traballa pouco, sendo modelo ideal a muller laboriosa e experta nos labores do fogar, comprometida coas tarefas domésticas e o coidado da familia, desprestixiándose a muller ociosa e a que non realiza satisfactoriamente “os seus labores”³⁶. Así, é boa a que é limpa³⁷, a que é laboriosa,

32 D’Ors y Pérez-Peix (1989: 185) comenta que o termo *dominium* ou señorío aparece na xurisprudencia romana de fins da República; nel maniféstase que a identidade da relación dominial non está no contido, senón no suxeito, é dicir, no comportamento deste como señor (*dominus*) da *domus* (fogar) e de todo o *patrimonium* persoal: compórtase como dono das cousas que lle pertencen.

33 De aí a seguinte recomendación: *Non collas por dona muller respotona*.

34 Xoga co dobre sentido da pera que cala, é dicir a pera de auga que empapa ao comela, e a muller que cala, características ambas que considera boas.

35 É dicir, nunca.

36 Así temos: *A muller que non sabe cociñar é coma gata que non sabe ratar; A moza que mal lava, sete veces ferve a auga; Muller preguiceira, para quen a queira; Á mala fiandeira, a roca faílle denteira; Antes abre a porta que fai a cama a muller malamañada; A muller que pouco fia, sempre trae ruín camisa*.

37 A limpeza debe reflectirse tanto no aseo persoal como no fogar. Fronte a *Tan limpa e tan recachada e cada mes pon camisa lavada*. *Recachar* é remangar a saia (ou outra prenda de roupa), significando aquí que é laboriosa, porque se remanga para limpar, pero non coida a súa hixiene, polo menos no que a cambiar de roupa se refire.

a que é coidadosa, a que é honrada, a que cuida da súa descendencia:

- *A muller de bo aliño cria, fia, devana e vende o liño.*
- *A muller facendosa ten o pé no berce e as mans na roca.*
- *A muller aseada, o berce feito e ela peiteada, tan logo está levantada.*
- *O amor da muller, na roupa do seu home tense que ver.*
- *A muller que é coidadosa deixa a gaita³⁸ e colle a roca.*
- *A muller gobernadora, cria o seu fillo e fia a súa tea³⁹.*

Os refraneiros reflicten fielmente a división sexual do traballo: traballo produtivo versus traballo reprodutivo, que non se valora; mostra diso é a gran cantidade de refráns relativos a oficios considerados dende sempre masculinos: alcalde, médico, avogado, bacharel, escribán, mestre, albardeiro, carreteiro, carpinteiro, cazador, comerciante, taberneiro, xaboeiro, muiñeiro, panadeiro, practicante, ferreiro, xastre, zapateiro, mariñeiro, pescador, labrador, gaiteiro. En relación aos oficios que podían desempeñar as mulleres, só aparecen mencionados os de tecelá, costureira e lavandeira, tarefas estas dúas últimas que de tódolos xeitos tiña que saber levar a cabo necesariamente no seu papel de “ama de casa”. A muller ideal é a que non sae da casa, xa que o seu espazo se limita ao ámbito privado, doméstico, para que desempeñe o rol reprodutivo asignado (ser dos outros e para os outros: ama de casa, esposa de, nai de, filla de, irmá de...), aínda que isto signifique ausencia de liberdade, illamento, incomunicación e, sobre todo, obediencia, xa que se non cumpren o patrón da orde establecida, lexitímase o maltrato, como veremos no apartado seguinte.

Seguindo o título dun dos epígrafes do refraneiro da muller de Moreiras Santiso (1973: 40), *Cada cousa no seu tempo e no seu posto*, vexamos onde e cando ten que estar a boa muller:

- *A muller e a cabra, de día ceibalas e de noite gardalas.*
- *Ben está a porta pechada e a dona dentro de casa.*
- *A dona, na casa; o home, no traballo⁴⁰.*
- *As pallas á palleira e ás donas á lareira⁴¹.*
- *A moza trouleira, súa nai á beira⁴².*

Ademais de gabar as mulleres que se consagran aos labores domésticos, elóxianse aquelas que se engalanan:

- *Se vas á feira a feirearte, tes que comporte e amañarte.*
- *O andar ben vestida fai á moza garrida.*
- *A muller casada non viva descoidada.*

38 (Vid. nota 17).

39 Fronte a *Muller que moito pasea, non tece a súa tea*.

40 González Pérez (1987: 63), dedica o capítulo V do seu refraneiro do mar a *Os que viven do mar*, resultando moi significativa a súa recompilación de varios refráns baixo o título *A muller do mariñeiro*, fronte á escasa presenza de refráns correspondentes a mariscadoras: *Choqueiro e choqueira sempre fan feira* (curiosamente nun sentido moi distinto ao do traballo), así como tamén a inexistencia de refráns relativos á muller redeira ou atadora, traballos dos que se encargan maioritariamente as mulleres (hoxe en día son empregos remunerados, aínda que se siga loitando para que os seus salarios sexan proporcionais ao duro labor desempeñado).

41 A *lareira* é a cociña habitual nas casas rústicas, o lugar por antonomasia adxudicado á muller.

42 Responsabilízase ás nais da conduta das fillas, como neste: *Á filla máis lista, non a perdas de vista*.

Se ben deben facelo se non queren que o seu marido sexa infiel⁴³ :

- *A muller composta o seu home arreda doutra porta.*
- *A casada ben composta quita o seu home doutra porta.*

Pero desconfíase dalgunhas:

- *A muller do cego ¿para quién se compón?*
- *Muller do cego que se compón moito ¿non se compón para que a vexan outros?*
- *Muller composta, na rúa posta, a todo malo está disposta.*

Aínda que se pasan demasiado tempo acicalándose, son recriminadas, xa que se imposibilita seren traballadoras:

- *A muller que moito se mira a cara, pouco atende á casa.*

Tamén debe ser recatada e honesta. A maior das virtudes da muller é a súa honestidade⁴⁴:

- *A honra da muller moito coidadiño quer.*
- *A muller e o vidro sempre están en perigo.*
- *Á muller casada e casta, ó seu home lle abasta.*

A muller solteira debe ser casta e pura, para asegurar a procreación e a liñaxe do futuro «cabeza de familia a través do cal se reproduce a estirpe»⁴⁵, e garantir así a lexitimidade da paternidade. De aí que se aconselle a vixilancia da súa sexualidade:

- *Mozas tolas e por casar é mal gando de gardar.*
- *Quen ten fillas pra casar merque rocas pra fiar.*
- *A doncela debe ter a súa nai cabo dela.*

Aínda que non podían faltar refráns que mostran desconfianza, ou fagan advertencias:

- *A que é doncela, sábeo Dios e máis ela.*
- *A muller tola e a camisa rota, logo saen pola porta.*
- *Filla deshonorada, nin viuda, nin casada*⁴⁶.

43 González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 451) afirman: «considérase o adulterio, sobre todo da muller, unha falta de extrema gravidade. O home que non expulsa a esposa infiel perde o crédito da xente e convértese nun “fandelo”.» Ata 1981, coa aprobación do divorcio, no Código Civil o adulterio da esposa sempre constituía causa lexitima de separación para o home, mentres o do esposo só cando existise escándalo público ou menosprezo para a muller. Pola súa banda, o Código Penal incluía ata 1961 o delito de uxoricidio, polo que a morte da esposa sorprendida cometendo adulterio por parte do marido só se castigaba coa pena de desterro, e se as lesións eran doutro tipo, non se establecía pena ningunha.

44 Porque *A vergonza e a honra, cando unha muller as perde, enxamais as atopa, e Muller probada, aunque teña venda non val nada.* González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 450) din que «os campesiños galegos valoran a virxindade da muller. Non sucede o mesmo coa dos varóns. Se a severidade das normas que prohiben o adulterio e as relacións prematrimoniais están, como parece, relacionadas coa transmisión da heranza, resulta entendible que a esixencia de fidelidade e de pureza se centre na muller que é, en definitiva, quen pare. Pero tamén hai nesa desigualdade un reflexo das relacións de poder. Por iso, non todos xulgan a perda da virxindade co mesmo rigor. En xeral non é ben vista, pero non supón un inconveniente insuperable á hora de contraer matrimonio, especialmente entre os menos favorecidos, para os cales a heranza non é decisiva.»

45 Fernández Poncela (2002: 86). *Cando ás cousas andan ao revés, bastra a muller empreña de outro e os fillos parécense a un.*

46 González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 450), afirman que «no campo galego se dá unha relativa tolerancia coas nais solteiras, que cabe relacionar coa “mellora”, coa alta taxa de solteiría e co matrimonio tardío. As mulleres que non logran casar cun “vinculeiro” e os fillos segundóns deben elixir entre fundar unha familia pobre ou quedar solteiros. A sociedade prefire esta última solución, como recorda o romance de Xan Quintán, e a cambio do sacrificio imposto a tantas persoas obrigadas á solteiría, móstrase lixeiramente tolerante coas faltas, mesmo cos embarazos. (...) Unha nai solteira cun fillo ou dous do mesmo pai non sofre unha condena severa. Pola contra, a solteira de varios fillos de homes distintos é duramente reprobada.»

De non ser así, non chegará a casar, e xa sabemos o que lles acontece ás solteiras⁴⁷:

- *Vállame Deus! nesta terra, a muller que está sin home todo o mundo fala dela.*
- *A que ós trinta non ten noivo, ten un xenio de demonio*⁴⁸.
- *Á que non casa, moitas cousas lle pasan.*

Debe controlar a súa necesidade sexual⁴⁹, mesmo no matrimonio, onde tamén se lle esixe que sexa recatada, a diferenza do varón⁵⁰:

- *Cando a galiña pica no galo ¡malo, malo! e cando o galo pica na galiña ¡aínda, aínda!*

O prototipo de muller ideal do refraneiro é o que propugna o modelo cultural patriarcal e androcéntrico. Gábase a muller que segue fielmente o código social de conduta imposto, aquela que cumpre cos roles que se lle adxudican e que reproduce a imaxe que se lle asigna, sancionándose, como quedou reflectido anteriormente, a que se aparta do modelo cultural establecido polo poder dominante. Este prototipo é afín ás necesidades da sociedade, xa que mediante o control do comportamento das mulleres se manteñen e perpetúan os privilexios dos homes.

O refraneiro aconsella mulleres caladas e discretas, iletradas e ignorantes; mulleres traballadoras, laboriosas, expertas nos labores do fogar, onde deben permanecer para realizar con esmero e dilixencia as tarefas domésticas, sen descoidar, ademais, o seu aspecto persoal; castas e puras as solteiras, recatadas e honradas as esposas, abnegadas as nais, provedoras do benestar que a súa descendencia require. En fin, mulleres obedientes que manteñan e perpetúen os privilexios dos homes.

A continuación veremos a que mecanismos recorre o refraneiro para conseguir que as mulleres non se aparten deste “deber ser”, o que o leva a xustificar, ou mesmo ás veces a propoñer, o uso da violencia para que cumpran co rol que deben asumir.

C. Lexitimación da violencia de xénero

Colócase a muller ao mesmo nivel que os animais, atribuíndolle características negativas e comportamentos inadecuados, similares aos daqueles cos que se compara xa que, como as bestas, son testanas, rebeldes e carentes de intelixencia; polo tanto, incapaces de decidir por si mesmas. Baseándose nisto é considerada, coma os animais, propiedade do home, e debe seguir o comportamento que se lle asigna, para o que hai que domesticala, ben deixándolle marxe para que aprenda:

- *Á muller brava dalle corda larga.*
- *Á muller e á cabra, corda larga.*
- *Á muller e á sogra dálles corda.*

ben de forma preventiva, para poñela no “seu sitio”, porque xa se sabe que *Ao marido temelo, querelo e obedecelo*:

- *Á burra e á muller a paos hainas que tanguer.*

47 González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 450) comentan que «das mulleres entradas en anos que permanecen solteiras dise que quedan “para vestir santos”, porque con frecuencia empregan parte do tempo en asuntos de igrexa».

48 Fronte a *Solteirón e corentón: ¡que sorte tés, ladrón!*

49 González Reboredo e Mariño Ferro (2010: 450) din que «o ritual erótico impón que a muller ofrezca resistencia, aínda querendo manter relacións sexuais, pois non se considera correcto que consintan de inmediato. Os costumes prohibenlles, pois, tomar a iniciativa e mostrar interese polo sexo».

50 Se ben *O mozo non ten culpa cando a moza o busca*.

- *Á muller e á galiña, tórcele o pescozo verás como queda mansiña.*
- *Á muller e ao can, o pan nunha mau e noutra o pau.*
- *Á muller e á mula, cada día súa zurra.*
- *Fixéraas quen quixer; págueas a miña muller.*

ou, se é o caso, de forma correctora, a posteriori, cando saíu do marco establecido pola sociedade:

- *Se ten manía Rosiña, quítalla axiña; e se non abonda coa mau, quítalla co pau.*

Fernández Poncela (2002: 54) considera que, «en todo caso, se é necesario domesticarlas e necesitan ser castigadas, é que non sempre cumpriron ou cumpren co seu rol e estereotipo tradicional, o seu deber ser. Por outra banda, significa que elas non o consideran, pensan e senten como normal e natural e que intentan ou intentaron exercer o seu dereito á liberdade. De aí que para evitalo é necesario animalizalas e castígalas».

As mulleres deben de encargarse das tarefas domésticas, segundo o seu rol de ama de casa, esposa e nai, polo que se fai necesario limitar a súa mobilidade e liberdade, afastándoas dos mecanismos de poder e de decisión e confinándoas ao fogar, recorrendo á violencia física, como así o aconsellan:

- *Á muller festeira, créballe a perna.*
- *A muller honrada, a perna crebada e na casa.*
- *A muller casada e honrada, a perna crebada para que non saia da casa.*

Non só se indica cal é “o seu sitio”, senón que tamén establece o “seu horario”, similar ao dalgúns animais domésticos:

- *A muller e a cabra, de día ceibalas e de noite gardalas.*
- *A muller e a vaca, con día para a casa.*
- *A muller e a galiña, na casa con día.*

Ademais chégase a límites insospeitados, lexitimando mesmo a morte:

- *Muller morta, non fala.*
- *Por San Andrés quen non ten porco mata á muller.*
- *A muller que ruín sexa, dúas tundas: unha para que Deus vaia vela, outra para que a ver a Deus vaia ela.*

Porque a morte da muller non causa gran pena:

- *Dor de muller morta dura ata a porta.*
- *Quen ten muller boa e a perde, non sabe o que gaña.*
- *Esta labor feita vai, dixo o que enterraba á muller.*

A muller tamén é un obxecto sexual, e como tal hai que tratala:

- *Horta, muller e muíño queren uso continuo.*
- *Todo quer uso, e a muller quer roca e fuso.*
- *As que ó muíño van, se son bonitas, logo as moerán.*

Ademais, debe estar disposta a dar pracer ao home cando a este lle apeteza⁵¹:

- *Está feita a mitá, pois anque ela non queira, eu quero xa.*
- *Cando á muller lle apunta a teta, adiante caralleta.*
- *Muller que corre, seguida quere ser.*
- *A muller e a sardiña, pequeniña i escanchadiña⁵².*

A orixe da violencia contra as mulleres remóntase á existencia dun sistema de relacións de xénero que, dende sempre, promulgou que os homes son superiores ás mulleres, que teñen calidades distintas e que exercen diferentes roles. Estes roles estereotipados asignaban (e asignan) poder, control e dominación aos homes e dependencia, submisión e aceptación incuestionable da autoridade masculina ás mulleres. Neste contexto, tolerábase socialmente que os homes utilizasen a violencia, sobre todo na familia, para afianzar a súa autoridade, tolerancia que subxace no refraneiro galego.

O refraneiro galego lexitima a violencia psicolóxica, humillando a muller, cousificándoa, desvalorizando ou ridiculizando as súas opinións, insultándoa, esixíndolle obediencia, controlando os seus espazos e os seus tempos. Aconséllase a violencia sexual, debéndose pregar ao consentimento e estar disposta a satisfacer o home cando este o requira. Xustifícase a violencia física, golpeando ou castigando a muller como ás bestas, para domesticala, chegando mesmo á morte, sen que a súa perda comporte ningunha dor. A finalidade de toda esta violencia non é outra que a de manter o sistema patriarcal.

3. Conclusións

Todas as mensaxes que nos transmite o refraneiro galego acerca da muller, totalmente intencionadas, aínda que reproducidas ás veces de forma espontánea e inconsciente, constitúense como un modelo de conduta destinado non só á interiorización e aceptación do sistema patriarcal senón á súa perpetuación, como mecanismo para controlar o sexo feminino e, deste xeito, manter a subordinación da muller para que siga ao servizo do home.

Como conclusión, podemos destacar os seguintes aspectos:

- a. Establécese un modelo de muller acorde cos intereses e pretensións dos homes, aconsellando determinadas actitudes e censurando as contrarias.
- b. Rodéase a imaxe da muller de características negativas, minusvalorando a súa intelixencia e, polo mesmo, outorgándolle ao home a capacidade de decidir por ela.
- c. Limítase a liberdade e mobilidade da muller para afastala dos mecanismos de decisión e de poder, confinándoa ao espazo doméstico.
- d. Permítase a agresión ao seu corpo, lexitimando, xustificando e mesmo aconsellando o recurso á violencia, tanto física como sexual.

Mediante estas máximas de experiencia consideradas, ás veces, verdades irrefutables por quen as utilizan, e que aprendemos e difundimos de xeración en xeración, advírtese ou

51 Fernández Poncela (2002: 56) expón que «os homes han de demostrar o seu carácter de machos sempre e en todo momento: violando, golpeando; e na outra cara da moeda, ser inocentes e temerosos do maligno poder feminino (é a muller quen o tenta). A dobre moral aparece claramente; mentres se condena a libre sexualidade feminina, dáse renda solta, aplaude e enxalza a masculina».

52 *Escanchar* é abrir as sardiñas ao medio para quitarlles a tripa e cociñalas; respecto da muller significa aberta de pernas.

aconséllase como deben ser e como deben tratarse as mulleres. Herdamos así a tradición cultural do modelo dominante, que xustifica e lexitima a subordinación da muller.

Estes patróns de conduta non resultan beneficiosos para ninguén pero, como toda herdanza, non se adquire ata a súa aceptación, e pode repudiarse ou mesmo se aceptar a beneficio de inventario, suposto para o que habería que implicar todos os axentes que participan no proceso de socialización e lograr poñer en marcha unha dobre estratexia que permitise, por un lado, a deconstrución de todo o instaurado dende a posición patriarcal e, por outro, a construción dun paradigma baseado na igualdade, capaz de establecer novos valores e referencias e de fixar novas pautas de conduta. Só así poderemos cambiar a realidade en que vivimos e facer posible a igualdade real entre homes e mulleres e o pleno desenvolvemento das persoas, avanzando cara á erradicación da violencia de xénero, sexa cal sexa a forma en que esta se manifeste.

Bibliografía

- Calero Fernández, Ma Ángeles (1991): *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (lengua y cultura)*, tese doutoral, Universitat de Barcelona.
- Colectivo Manuel Leiras Pulpeiro (2000): *Diccionario fraseolóxico galego*, Vigo: Edicións A Nosa Terra.
- D'Ors y Pérez-Peix, Álvaro (1989): *Derecho privado romano*, 7ª edición, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Feminario de Alicante (s.a.): *Elementos para una educación no sexista. Guía didáctica de la Coeducación*.
- Fernández Oxea, José Ramón y (1965): "A muller no refraneiro galego", separata das *Actas do Congreso Internacional de Etnografía, promovido pela Camara Municipal de Santo Tirso, de 10 a 18 de julho de 1963*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Fernández Poncela, Anna María (2002): *Esteriotipos y roles de género en el refranero popular: Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Ferro Ruibal, Xesús (1987): *Refraneiro Galego Básico*, Vigo: Biblioteca Básica da Cultura Galega, Editorial Galaxia.
- Ferro Ruibal, Xesús; Valiño Ferrín, Isabel; Veiga Díaz, Maite (2000): "O Refraneiro Galego: sinfonía incompleta de Taboada Chivite", en Taboada Chivite (2000), páxs. 25-45.
- Ferro Ruibal, Xesús; Vidal Castiñeira, Ana (2002): "Notas para unha bibliografía paremiolóxica galega", en *Cadernos de fraseoloxía galega*, 4, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a investigación en humanidades, Xunta de Galicia, páxs. 35-58.
- González Pérez, Clodio (1987), *O refraneiro do mar*, Pontevedra: Servicio de Publicacións. Excma. Deputación Provincial de Pontevedra, 1987.
- González Reboredo, Xosé; Loureiro Lamas, Celso (1997): "Antoloxía", en *Galicia. Antropoloxía. Imaxinario. Literatura popular, tomo XXVIII, Proxecto Galicia*, coordinado por González Reboredo, Xosé, A Coruña: Hércules de Ediciones, 1997.
- González Reboredo, Xosé Manuel; Mariño Ferro, Xosé Ramón (2010): *Diccionario de etnografía e antropoloxía de Galiza*, Vigo: Edicións Nigratea S.L.
- Jato Seijas, Elisa (coord.) (2006): *Xénero e igualdade de oportunidades. Materiais para a formación*.

- Marañón, Iria (2018): *Educación en el feminismo*, Barcelona: Plataforma Editorial.
- Montaña, María (1999): *A tradición oral en Galicia (segunda entrega). Os refráns na fala popular galega*, Santiago de Compostela: Asociación Cultural Galega de Formación Permanente de Adultos.
- Moreiras Santiso, José (1973): *Os mil e un refráns galegos da muller*, Lugo: Editorial Celta.
- Moreiras Santiso, Xosé (1977): *Os mil e un refras galegos do home*, Lugo: Reprografía Alvarellos.
- Quintáns Suárez, Manuel (1992), *Refraneiro Galego*, Santiago de Compostela: El Correo Gallego.
- Quintáns Suárez, Manuel (2009): *O noso refraneiro; estudo e clasificación temática*, vol. I, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Quintáns Suárez, Manuel (2009b), *O noso refraneiro do Fisterra galego e de Celanova*, vol. II, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Servizo Galego de Igualdade (2003): *Educación para previr a violencia de xénero. Guía do profesorado de Educación secundaria*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- Sesto López, Xosé (1976): *Refraneiro da muller*, Vigo: Col. O Moucho, núm. 49. Ed. Castrelos.
- Taboada Chivite, Xesús (1972): *Etnografía galega. Cultura espiritual*, Vigo: Editorial Galaxia.
- Taboada Chivite, Xesús (2000): *Refraneiro galego. Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 2, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a investigación en humanidades, Xunta de Galicia.
- Varela, Nuria, (2005): *Feminismo para principiantes*, Madrid, Ediciones B.
- Vázquez Saco, Francisco (2003): *Refraneiro galego. Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 5, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a investigación en humanidades, Xunta de Galicia.





A muller imaxinada como paradigma da muller de carne e óso (mesa redonda)

Moderador: *Antonio Reigosa*

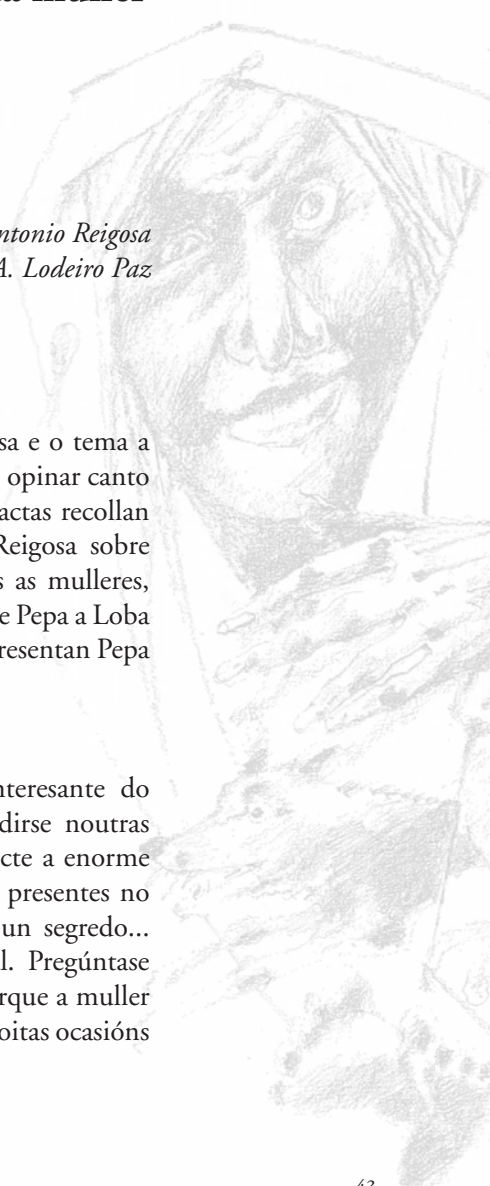
Participan: *Camiño Noia e Estefanía A. Lodeiro Paz*

Moderador

Unha vez presentadas as persoas que participan na mesa e o tema a tratar, convídase a relatoras e asistentes a intervir, preguntar e opinar canto e cando consideren oportuno, pois o obxectivo é que estas actas recollan o sentir do conxunto do auditorio. Reflexiona Antonio Reigosa sobre os diferentes papeis que xogaron nas lendas ou nos refráns as mulleres, variando segundo a idade ou condición social. A seguir, fala de Pepa a Loba e o dito de «home morto non fala» e o rol de rebeldía que representan Pepa A Loba, Brancaflor ou María Castaña.

Intervención de Camiño Noia

Camiño felicita a Estefanía A. Lodeiro Paz polo interesante do seu traballo; matiza que filoloxicamente poderían subdividirse noutras categorías pero, en todo caso, un moi bo traballo, que reflicte a enorme misoxinia do refraneiro. Explica que os refráns seguen moi presentes no imaxinario popular: a muller lareta, que non sabe gardar un segredo... Todos eles machistas e propios dunha sociedade patriarcal. Pregúntase por que adquire esta denominación a muller e opina que porque a muller ficaba tempo de máis na casa, aburrida, obrigada a casar en moitas ocasións con quen non quería, ata hai ben pouco tempo.



Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Opina a respecto do refraneiro que hoxe no eido urbano non se usa, como segue a usarse no rural, especialmente entre a xente máis maior; fala da discriminación das mulleres, a día de hoxe, que non teñen fillos. Fala dun estudo que explica a distribución socioespacial da aula e dos espazos de recreo: a medida que pasaba o tempo, os nenos ían ocupando o espazo das nenas e movíanse moito máis ca elas. Fala do espazo sonoro, onde os nenos tentan ter máis uso da palabra, falan moito máis, e pide opinión ao público.

Intervención desde o público

Unha das asistentes fala dun programa da TVG, “Coma un allo”, e observa que o presentador ocupa continuamente o espazo da compañeira.

Intervención dende o público (Raquel Queizás)

Lembra unha frase que escoitaba á súa avoa: «Hai homes e homiños, macacos e macaquiños», e explica que a súa avoa a usaba segundo entraba na casa o seu avó e como o vía.

Intervención desde o público (Toño Núñez)

Pregúntalle a Estefanía A. Lodeiro Paz se no seu estudo encontrou algún refrán sobre homes.

Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Di que algúns figurarán nos textos das actas, pero hai moitos menos porque o que se busca é educar as mulleres. Fala dun par deles recollidos por Xosé Manuel Reboredo referidos ás mulleres ao volante, aproximadamente no ano 50, cando as mulleres aínda non conducían.

Intervención dende o público

Unha asistente pregunta pola comparación recorrente da muller coa froita nos refráns.

Intervención de Camiño Noia

Camiño explica que por unha cousificación da muller, pero tamén da relación da muller coa natureza e tamén cos froitos.

Intervención dende o público

Unha asistente pregunta pola diferenza de ton sobre a caracterización da muller, máis obvia e dura nos refráns, pero máis velada e oculta nos contos.

Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Opina que porque os refráns son máis curtos e doados de aprender.

Intervención de Camiño Noia

Camiño fala do feito de poder contar con calma, unha tarefa máis propia das mulleres historicamente, pois o home ía e viña e a muller ficaba na casa; fala do conto da muller que estivo en América e non gañaban nada e cando chegaron aquí gañaban moito porque a muller exercía a prostitución... Refírese a construcións actuais que non están na tradición universal e que probablemente xurdiron nos parladoiros para saír un pouco da casa; pois entre cociñar, traballar na terra, coidar as crianzas e acomodar o gando á noite... Os homes chegaban de traballar e había que servilos á mesa onde sentaban. Fala dunha ambivalencia entre homes e mulleres e, dalgún xeito, este enfrontamento aparece tamén na tradición narrativa. Fala de

conversas terríbeis dos homes falando das mulleres (que ela escoitou); explica que o refraneiro xorde dos séculos XVII e XVIII, e os contos que ela tratou explica que son do século pasado.

Intervención dende o público (María Juncal Martínez Modia)

Opina que os refráns son antigos e están moi vixentes, por exemplo as indicacións sobre as horas ás que as mulleres poden ocupar o espazo público.

Intervención dende o público

Unha asistente fala –ao fio dun caso de violación acontecido en Lugo en 2017– que a Policía apareceu na prensa pedindo que as mulleres non andaran soas pola noite segundo a que horas...

Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Ela explica tamén que non concorda con iniciativas que propoñen que o transporte público faga paradas fóra das programadas para deixar as mulleres á porta da súa casa; afirma que o obxectivo debe ser que as mulleres poidan andar libremente polas rúas a calquera hora.

Intervención dende o público (Dolores Varela)

Explica que entender estes refráns, tan profundamente misóxinos, como ferramentas do patriarcado, explica moitas cousas.

Intervención de Camiño Noia

Fala dun machismo moi arraigado e, independentemente da cultura ou incultura, esa concepción impide ver en igualdade a homes e mulleres.

Moderador

Reflexiona Antonio Reigosa sobre o papel conferido á muller no conto, que non é exactamente o mesmo ca nos refráns. Fala de certa edulcoración realizada na adaptación dalgúns contos; pregunta se a muller dos refráns e dos contos reflicte o papel real da muller.

Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Opina que si, non en todos os casos, pero na maioría si.

Intervención de Camiño Noia

Fala de que se perderon moitos contos de corte obsceno e cita a Alan Deyermond, que estudou os *fabliaux* –contos franceses en verso do século XIII de natureza satírica e obscena, moitas veces misóxina. Fala do conto da muller que o día que queda viúva xa encontra outro home. Fala da edulcoración dese conto.

Moderador

Fala dunha variante do conto da muller que vai á emigración e volve millonaria e explícalle ao home que foi xogando á lotaría. Dunha vez que a muller vai bañarse o home dille: «Pero que fas! Que se molla o décimo!»

Intervención dende o público

Unha persoa fala da situación da muller actual, que cando quere escapar desa situación de presidio, acaba propiciando a súa morte. Fala do acaído do título do relatorio “Muller que sabe latín, non é para min”, que reflicte a intención de ter a muller confinada, que non saiba, que

non estude... Algo aínda moi vixente.

Intervención de Estefanía A. Lodeiro Paz

Ao fío disto fala da discriminación laboral –cando a muller está embarazada– e do teito de cristal. Explica o feito de que só haxa unha muller no Tribunal Supremo; fala da invisibilización da muller nos libros de texto –pintoras, escritoras, figuras senlleiras–... Pregunta cantas reitoras hai na Universidade; e di que non sabían de Clara Campoamor cando estudaron porque non aparecía nos libros. Di que hai máis mulleres ca homes pero que nos postos de poder hai unha presenza maioritaria de homes. Fala de que no eido do Dereito, as mulleres ocúpanse de cuestións máis relacionadas co eido afectivo e que eles ocúpanse máis do Dereito Mercantil.





Meigas: mulleres sanadoras contra a orde masculina

Anxos Sumai

O talo da norza negra

Sei onde atopar as plantas. Vou na súa procura e si, velaí están, nos mesmos lugares da infancia. A celidonia protéxese detrás do valo que rodea un camiño abandonado, os arangaños e o estramonio medran á sombra dun casarello. Lamento que xa non se cultive ruda nas hortas, nin malvas, tan humildes e olorosas, nos xardíns. Camiño do monte Menlle, fóra da aldea, está a carballeira –segue aí– onde medra a norza negra, que nós chamamos uvas de can e que noutros lugares de Galicia se coñece como cereixa de correola e agarradoira⁵³. Os talos ategados de acios vermellos penduran das pólas dos carballos. É unha visión fermosa, alégreme velos .

O talo da norza negra enfía as mans de mulleres que a recolleron e a utilizaron para sandar, pasando dunhas a outras os coñecementos dos seus beneficios e aplicacións. Arrinca de hai séculos, ou milenios, esténdese polo tempo en que as meigas eran curandeiras sabias, arde canda elas nas fogueiras e agarra con forza a lembranza de dúas lendas da aldea de Oeste que oín, relatadas por persoas xa falecidas, na década de 1960.

⁵³ Non sei se a saltasebes é esta mesma planta medicinal, *Tamus communis*, que na aldea usabamos para sandar dores de reuma e de artrose e, en xeral, calquera dor ósea e muscular. Refregábanse as boliñas vermellas na zona afectada e, tras sentir unha intensa calor, a dor minguaba ou desaparecía. Recollíanse, no outono, os talos da norza cargados de acios e pendurábanse en lugares secos e aireados, normalmente nas trabes dos faios ou faiados. Tamén se gardaba en botes de cristal: a miña nai preparábama así para tela eu de man nos invernos de Compostela.



Monte Menlle

O longo proceso da caza de bruxas en Europa, que se estende maioritariamente dende o século XV ata o século XVIII, é analizado na actualidade en investigacións históricas feministas e marxistas como unha consecuencia dos cambios económicos, sociais, políticos e científicos producidos ao longo dos devanditos séculos. No contexto da creación dos Estados modernos, prodúcese a transición do feudalismo a un nacente capitalismo agrario, o que implicou a transformación da propiedade rural que, á súa vez, supuxo a apropiación da terra de uso comunitario por parte da nobreza terratenente, a debilitación do dereito consuetudinario e a necesidade de aumentar a man de obra tras un tempo en que a poboación europea foi arrasada por guerras, epidemias de peste e crises de subsistencia alentadas pola chegada de ouro e prata do Novo Mundo. Nesta situación de crise e de cambio hai un elemento que, de pronto, resulta incontrolable e case subversivo: o mundo máxico-numinoso. A práctica da “bruxería” foi convertida nun delito condenable coa morte mediante edictos papais, constitucións e actas parlamentarias. Os Estados católicos –a través da Inquisición– uníronse aos protestantes –instigadores da caza de bruxas– nunha persecución que puxeron por diante dos seus propios conflitos bélicos e relixiosos.



Norza Negra

A medida que a propaganda contra a bruxería se estende por Europa, grazas en parte á imprenta de tipos móbiles de Gutenberg, emerxe a muller labrega e, xa que logo, a meiga –polo seu poder e influencia nas comunidades rurais– como principal obxectivo das delacións. A meiga, sabia ou curandeira, é demonizada e perseguida ao asociar os seus poderes de curación coa demonolatría. Segundo a escritora Silvia Federici⁵⁴, ás novas e poderosas clases terratenentes «cumpríalles desencantar a sociedade».

Partindo destas observacións de historiadoras e historiadores marxistas e feministas, que

54 Federici, S. (2010).

inseriron a caza de bruxas en Europa no conflito de clases no nacente capitalismo rural, relato como, na aldea de Oeste, unha lenda de meigas que bailaban libres e ceibas cos cabalos salvaxes se transformou nunha lenda de bruxas que se xuntaban co demo. Fágoo dende a memoria e a reinterpretación, literaturizada, da miña infancia. Ogallá as palabras creadoras e curativas prendan no talo da norza!

Onde medraron os pés: o territorio

Segundo a información recollida e publicada por Pascual Madoz no seu *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Oeste (Santabaia) está situada no concello de Catoira, á esquerda do río Ulla. Conta, na primeira metade do século XIX, con oitenta e tres casas habitadas por catrocentas persoas. O terreo, segundo o ministro liberal *«es de mediana calidad, comprende un monte poblado de robles, pinos y arbustos; algunos prados naturales que producen yerbas gramíneas y son de propiedad particular. Cruza por esta parroquia un camino que desde la carretera de Santiago conduce a los puertos de dicha ría de Arosa; el correo se recibe de Padrón, provincia de La Coruña. Produce trigo, maíz, centeno y algún vino de mala calidad; hay ganado vacuno; caza de perdices, liebres y conejos, y pesca de truchas»*. Non hai industria, non sendo os muíños de fariña que só traballan en inverno, e o comercio redúcese á venda dun pouco gando. Na entrada correspondente a Catoira, Madoz, engade outra actividade económica para o concello: o comercio de louza e vasillas procedentes dalgunha olería local. En Dimo, onde se localiza o monte Menlle –escenario importante neste relato– ademais de gando vacún, crían cabras e cabalos.

Pouco máis dun século despois da información publicada por Pascual Madoz, retomo Oeste na década de 1960. A aldea ten agora arredor dos setecentos habitantes que viven das explotacións agrarias e gandeiras de autoconsumo, aínda que en moitos casais entra regularmente diñeiro en efectivo procedente, sobre todo, dos soldos dos empregados na fábrica de cerámica, nos serradoiros de madeira ou na Renfe. O traballo remunerado fóra da casa é maioritariamente masculino, aínda que a Cedonosa comeza a contratar mulleres como man de obra barata. Os labores agrícolas e gandeiros seguen marcando a vida diaria na comunidade local. Hai escola, pero para chegar a ela cómpre camiñar como pouco media hora todos os días, ida e volta e mañá e tarde. Os pés das crianzas medraban mentres camiñabamos á escola, xogabamos nas eiras, nadabamos no Ulla. Cumpría mercar zapatos novos, dous pares ao ano: para o inverno e para o verán. Cada vez que precisabamos zapatos, papá collía catro varifías de vimbio –eramos catro criaturas na casa– que medisen ao longo o mesmo que os nosos pés e volvía con calzado novo.

A aldea medraba aínda sumida nun sistema de crenzas onde o relixioso e o máxico conformaban a conciencia cultural colectiva. A igrexa, intimamente relacionada coa concepción moral do nacional catolicismo franquista, actuaba como brazo executor do patriarcado⁵⁵. O mundo máxico, pola contra, ofrecía estratexias de resistencia cotiás que podían ir dende a crenza en seres extraordinarios, o uso de plantas na curación física e anímica, ata a máis feliz biofilia.

Oeste: cartografía emocional dunha aldea

Nacín nun cuarto, no que aínda durmo, cunha ventá que se abre ao monte Menlle. É un monte arredondado, afectuoso, cuberto de eucaliptos des que se repoboara tras un incendio na década de 1980. Durante moitas décadas o monte estivo cuberto de toxo, zarrapicado por

55 Para Mary Daly, filósofa e teóloga —ela mesma engadiría: lesbiana, feminista e pirata—, se hai unha gran relixión que se practique en todo o planeta esa é o patriarcado. Daly, M. (2006).

soutos e carballeiras. Víase, dende a aldea, un regueiro que nacía case no cume e que serpeaba ata desaparecer entre o mato. Agora mesmo, cando na tardiña de outubro vexo o brillo prateado das follas dos eucaliptos, pregúntolle á miña nai por unha vella lenda que oín de pequena. Mamá é unha anciá de case noventa anos, cos ósos retorcidos de carrexar na cabeza auga, herba, bogada, uvas, toxo, carne e vísceras de porco, calquera cousa necesaria para o sostemento da casa, dos animais e da familia. Sinto unha tenrura especial cada vez que miro o monte porque, seguramente, me lembre ao seu corpo aleitándome mentres ela, a través da ventá, observaba a paisaxe que se estendía sobre o beiril de granito ata unha eira na que pousaba os ollos e descansaba. Ou soñaba, que é a forma perfecta do descanso.

Os montes Menlle e Xiabre –que nós coñecemos como San Cibrán– e o derradeiro tramo do río Ulla antes de converterse en ría, abeirán o pequeno val que habitei intensamente nos anos sesenta. Nacín, e crieme, nesta aldea en transformación chamada Oeste, que ten un nome fermoso e suxestivo porque adianta a plenitude do solpor, a fartura deliciosa dos figos e das colleitas de outono e, tamén –e sobre todo– a idea de fisterra, onde, seguindo a ruta celeste do sol, acadan repouso os saberes e os conflitos últimos de civilizacións que se expandiron e se bifurcaron polo continente europeo ata dar aquí, cabo do mar. En Oeste, máis dun retallo de culturas europeas, e poida que tamén norsteafricanas, acomodáronse. É un lugar apracible e vizoso para descansar, para quedar, para comezar a ser.

Comecei a ser eu alí en novembro de 1960. Alí formouse o meu imaxinario, a miña personalidade, mesmo a miña ideoloxía e, xa que logo, o meu universo literario. O nome, aínda que pareza que se abre como un conxuro, non ten nada de máxico. É a evolución de *Honestum*, a fortificación romana reconstruída por Xelmírez para deter as invasións marítimas de normandos e bérberes que ameazaban con arrasar Compostela. É unha historia ben coñecida.

No medio da aldea, estaba –e alí segue– a casa grande do meu avó. No curral chantábase o cañeiro coa súa pota e facíase a caña para toda a veciñanza. Por quendas, ían chegando os veciños cos carros cargados de bagullo. Durante moitos invernos sentín o recendo da augardente prendido na leña de carballo. As voces de homes e mulleres levantaban dende o chan de terra pisada un manto maravilloso de recordos e rexoubes tecidos na urda de contos e lendas locais. Nun momento asomaba un trasgo rebuldeiro que porfiaba en derramar as cántaras de leite e, detrás del, aparecía outro –pero este de cor verde– que teimaba en saltarlle a unha anciá sobre a barriga dende que era meniña. As luces da Santa Compañía asomaban en procesión para instalarse nos cerebros das crianzas: habería pesadelos pola noite porque ninguén se preocupaba demasiado polos nosos medos, ou quizais quixesen alentalos para volvernlos guiadas e temerosas. As gargalladas abrollaban con facilidade e das risas agromaban novas historias, algunhas que acontecían na aldea e eran reais e outras, fantásticas, resultaban contos de terror que falaban de mortos que se aparecían para dar recados, para berrarlle a alguén porque fixo mal o reparto da herdanza ou para ameazar un home que maltratara a súa muller. Eu, naquel tempo, non tiña moi clara a diferenza entre realidade e fantasía, porque tampouco era moi doado atoparlle os límites: na casa, os días de festa, deixabamos a cea na mesa para os defuntos da familia que ían vir papala cando nós xa estivésemos durmindo. Tamén había unha viúva que deixaba tabaco e onzas de chocolate na tumba do seu home. E había unha muller que facía cruces sobre un regueiro que pasaba preto da aldea, e a aldea inundábase. E papá, cando algunha noite as meniñas non podíamos durmir, viña ao noso cuarto e xogaba cunha bóla de lume azul, que lanzaba ao aire e pasaba dunha man a outra.

Con todo, a lenda que máis me gustaba era unha que tiña que ver co monte Menlle. En realidade eran dúas, dependendo de quen as contase. A base era a mesma, pero a metáfora era moi distinta. Unha dicía: No alto do Menlle, nas noites de luar, as meigas báñanse no río e despois corren cos cabalos salvaxes. A outra dicía: Nas noites de San Xoán, as bruxas xúntanse

co demo nun eirado do Menlle.

Levo as dúas versións prendidas na cabeza dende a infancia. A primeira, a das meigas que corren cos cabalos, produciume sempre unha emoción fermosa, unha ansia enorme de saír e correr e vivir. A segunda, a das bruxas, cóutame. Lembro que era unha muller anciá, falecida hai moitos anos, quen contaba a primeira versión, e que era un home quen contaba a versión das bruxas –en feminino sempre– e do demo –en masculino violento e perturbador. Esta última variante oína hai anos nunha aldea da Estrada, bastante lonxe do Menlle: a idea do aquelarre estendeuse alén da bisbarra, así que algo debía acontecer nese monte para que tivese semellante sona.

Seguramente cada versión responde a unhas necesidades concretas dun tempo determinado. E estes días en que, por mor da intervención na *XI Xornada de Literatura de Tradición Oral* á que me convidaron, volvíñ pensar nas lendas, ocorréuseme inserilas no contexto da caza de bruxas que se estendeu polo continente europeo dende a o século XV ata o XVIII e na actividade da Inquisición española. A primeira –a das meigas libres e os cabalos salvaxes– era, sen dúbida, máis antiga e sobreviviu, resilente, á nova lenda imposta polos tempos en que a actividade das meigas foi equiparada á das bruxas –mulleres malévolas que tiñan trato co demo para conseguir os seus poderes, voaban en vasoiras, xuntábanse en aquelarres ou *sabbats* para a realización de rituais demoníacos, practicaban o infanticidio e tiñan relacións sexuais co díaño. As meigas que se bañan no río ben poderían ser *mouras* pero, como non hai tesouros nin segredos e, pola contra, hai cabalos salvaxes e as mulleres corren libres canda eles, pregúntome se non gardará dentro dela a esencia da deusa Poemana, que os romanos incluíron dentro do panteón da cultura castrexa. Canto á lenda das bruxas, estou certa de que se impuxo sobre a outra da mesma maneira en que a Igrexa levantou capelas sobre lugares de culto pagán coa única finalidade de aniquilalo. Que mellor maneira de acabar coas prácticas benéficas das meigas que demonizalas construíndo sobre elas un personaxe maléfico e odioso como a bruxa?

Estes días falei con algunhas persoas da aldea sobre as lendas e comprobei que as dúas, igual que toda a literatura oral de Oeste, son fume que esvaece. Das meigas do Menlle xa non hai lembranza, non sendo un asombro antigo respecto dos cabalos ceibos, convertidos en seres misteriosos e inalcanzables. Cando pregunto polas bruxas a resposta é unha especie de reacción, como un precepto de obrigada aprendizaxe que se garda no fondo da memoria.

Contra as bruxas que se xuntaban no eirado, había que colocar nas ventás e nas portas plantas de San Xoán e nos peitorís deixábase un vaso con claras de ovo que, ao espertar, descubríamos con formas de cupuliñas góticas por mor das súas artes maléficas.

Sábado, 20 de outubro de 2018

Este sábado, boto a tarde na fronteira da memoria e da maxia: converso con tres anciás de Oeste de arredor de noventa anos, lúcidas e dispostas á lembranza. Tamén falo con veciñas de menos de sesenta que negan todo coñecemento sobre as lendas e sobre calquera conto que teña que ver co pasado da aldea. Na miña familia si que recordamos, quizais porque escoitamos tantas veces os relatos a carón da lareira do avó, ou porque mamá os contaba na casa, que mantemos algunha memoria aínda que só sexa por cuestións afectivas.

As narradoras e narradores orixinais hai décadas que morreron. Estas tres anciás algo saben, pouca cousa: unha acorda os cabalos porque andaban ceibos, baixaban de noite dende o monte, pero cando oían o trote e ían velos xa non estaban, nunca os daban visto porque eran moi rápidos e preciosos. Outra muller conta a lenda das bruxas: «Na noite de San Xoán as bruxas xuntábanse nun eirado do Menlle». Un home, tamén ancián, que se une á conversa, precisa: «Xuntábanse co demo». Pregúntolle pola forma do demo e respóndeme cun riso: «Tería cornos e rabo, coma todos». A muller que contou a lenda das bruxas, segue: «Xuntábanse no eirado

e nós, que andabamos á carroucha para auga de San Xoán, sempre dicíamos que habíamos ir axexar como bailaban pero, chegada a hora, ou non nos deixaban na casa, ou estabamos cansadas ou tiñamos medo» .

Non falan moito máis. Estamos sentadas fronte ao Menlle, en cadeiras de plástico verde. Miran o monte e senten unha comprensible nostalgia de cando tiñan enerxía e saúde para iren a onde lles petase. O vello pregúntame: «E lo, ti crías o que vos contabamos aos meniños? Todo era unha fantasía. Unha noite de troula, ao volvermos da festa os máis adiantados fomos á casa, collemos sabas e candís e esperamos polos máis novos, que volvían case con día, e fixémoslos correr de medo. Esa era a Santa Compañía. E ti crías niso? Eran cousas para poñervos medo». A muller que falou dos cabalos, di que os tempos de antes eran unha miseria pero que se divertían máis que agora.

Ninguén lembra nada máis concreto sobre as lendas. Pero si sobre a curandeira: din que era a parteira e que sabía de moitos remedios e oracións. Soa o teléfono móbil da muller que fala da parteira. Responde: «Si, estamos aquí falando, pero xa imos». Mira para min e dime que é hora de cear. Érguese apoiada no andador. Viste un chándal azul escuro e zapatillas de deporte brancas e vermellas. É a máis lúcida das tres, a que ten máis enerxía. Dime: «E se non fose por ela, pola curandeira, quen nos ía curar?». Pregúntolle pola bruxa. Responde: «E se me preguntas pola *bruja*, que queres que che diga?: está no asilo, xa debe ter cen anos, boa persoa non che era». Di a muller que se acorda dos cabalos que o máis bonito era ir coller as herbas ao monte.

Desacóugame a negación da maxia.

Meigas e bruxas próximas

–CANDO ALGUÉN enfermaba, a curandeira María de Castrelo quitáballe A Sombra. Refregaba o enfermo con cinza húmida e amasaba a cinza nun bolo. Logo abría o bolo. Se a cinza aparecía atravesada por unha rara maraña de pelos, significaba que o enfermo tiña A Sombra –colléraa dun animal ou dunha persoa. Metía o enfermo debaixo dun goxo e unha ovella ía pasando por enriba do goxo mentres a curandeira recitaba:

Ovella pra corte. / Sombra pro monte.

Ovella pra corte. / Sombra pro monte .

Ovella pra corte. / Sombra pro monte .

Os ollos da curandeira brillaban, inexplorados.–

Lupe Gómez, *Camuflaxe*

Igual que perviven –unha debaixo da outra– as dúas lendas do Menlle, tamén se conservan dúas ideas ben distintas das mulleres con poderes extraordinarios que formaban parte do mundo de crenzas local: a meiga boa e a bruxa mala. En Oeste, a meiga era a representación de muller sabia e benéfica polos seus poderes de curación tanto no plano físico como no psíquico. E a bruxa era a metáfora do maléfico, por estar máis interesada en prexudicar a veciñanza que en axudar nos momentos de dificultades. As dúas imaxes, xuntas, configurarían unha visión do ben e do mal integrado nunha unidade que, ao cabo, non conforma a identidade do feminino. O feminino aparece fragmentado en calidades morais ou definido unicamente por

funcións sociais, encerradas dentro das súas tarefas e limitada a súa liberdade como mulleres por cualificativos que responden á visión que a comunidade ten delas.

A meiga boa

Por un lado está a meiga boa, a sabia, que exerce de curandeira, de parteira, de terapeuta persoal e familiar, de asesora en conflitos internos da comunidade... Empregaba remedios, paciencia, empatía e xenerosidade. Con oracións curaba as sombras, os aires e algún feitizo. Sandaba con herbas as enfermidades vellas e, tamén con plantas e conversa, acalmaba as dores de enfermidades novas, coma o cancro⁵⁶.

Era unha muller alta, de pel moi clara e moi pulcra. Vestía sempre de negro e levaba o pelo, longo e branco, recollido nun carrapito enroscado debaixo do pano da cabeza. Tiña as mans suaves e era moi cariñosa coa xente, sobre todo coas crianzas. Non cobraba polos seus servizos, consideraba que lle fora dado un poder que debía compartir coa comunidade, actitude na que concordaba co amable e respectado compoñedor dunha aldea próxima situada, tamén, ao pé do Menlle.

Tiña un cumprido coñecemento das plantas que, nalgúns casos, compartía coas mulleres da aldea: as uvas de can, *Tamus communis* –tamén coñecida como norza negra, cereixa de correola, ou agarradeira–, para acalmar dores de ósos ou musculares; os arangaños, *Hyoscyamus niger*, para o insomnio; beladona, *Atropa belladonna*, para deter abortos; a celidonia, *Chelidonium majus*, para sandar empinxes e herpes; o couselo, *Umbilicus rupestris*, para dores hepáticas e de intestino; esganacáns ou tintureira, *Phytolacca americana*, en infusión como purgante; a macela, *Anthemis arvensis*, para dores de estómago; a rosa de martelo ou dos cravos, *Passiflora caerulea*, en infusión era tranquilizante (tamén lle comiamos as flores porque sabían doces); a ruda, *Ruta graveolens*, de efectos contraceptivos e abortivos, calmaba as dores menstruais. Había ruda en todas as hortas da aldea. Sabía dos beneficios das árbores: o leite das follas da figueira curaban as vinchas. Sobreiras, sabugueiros, eucaliptos, figueiras do inferno... de todas lograba algún remedio.

Posiblemente aplicase –sabéndoo ou non– a teoría da sinatura que relaciona os vexetais e os seus froitos con partes do corpo humano –que se traslada aos exvotos en cera que representan órganos enfermos polos que se pide a curación nos santuarios–, porque lle gustaba agasallarnos con noces cando estudabamos. Tamén coñecía o uso do caldo de camisa de serpe para provocar partos e calmar dores. Supoño que por observación, porque nas casas se lles daba ás galiñas para que puxesen ovos, recomendaba para o crecemento dos ósos das crianzas a cuncha dos chocos, que comiamos crúas, amordicándoas. O sangue frito dunha galiña degolada, dábanolo ás crianzas para fortalecernos. O remedio máis curioso que lle vin usar foi a *durmiñeira*: unha crisálida de insecto que se colocaba debaixo das almofadas para curar o insomnio.

[Relembanza oportuna: había un costume extraordinario, e moi cruel, na miña aldea: cortarlles os rabos ás gatas. As gatas podían transmitir o coñecido como *aire de gata preñada*. Afectaba ás persoas máis débiles do grupo familiar e era como o *aire de morto*: debilitaba tanto que podía acabar coa vida dun meniño. O remedio contra este aire era radical: coller a gata cando aínda era unha cría, colocala na porta da casa, coa cabeza mirando para dentro e o rabo pendurado para fóra e, cun golpe de machada, zas!, deixábase á gata rabela e xa nunca máis saíría ao exterior e evitábase así que empreñase. Quedaría o resto da vida dentro da casa

56 Marcial Gondar, no relatorio “Sabias e doctores. O conflito medicina oficial/medicina popular na Galiza non urbana” relata a relación que se establece entre a *sabia*, a persoa enferma e o grupo familiar. Describe como a sabia vai preparando a dona do doente para a enfermidade e a morte, como lle vai subministrando recursos que axudan a «potenciar a enerxía vital do grupo», algo que evitan en todo momento os médicos que o atenden nun hospital. Gondar Portasany (1989), p. 144.

facendo os traballos que se lle encomendaban: apañar ratos, lagartos e serpes que sempre roldaban a colleita depositada nos faiados, papar moscas ou pousar no colo dos anciáns para acalmarlles a ansiedade. Lémbreme este costume ás mulleres da aldea que, recludas física ou emocionalmente, permanecían nas casas ao servizo da familia toda a súa vida. Como moito, cosían ou bordaban para fóra, ían á misa e axudaban á veciñanza coas comidas das festas e dos funerais.]

As mulleres participabamos da vida e da morte, quixésemos ou non. A curandeira, con máis razón aínda por ter a sabedoría de sandar, existía contra a morte e pola morte. O derradeiro recordo que conservo da curandeira ten que ver coa morte dun dos meus avós. Tiña eu doce anos, estaba na escola. A directora entrou na aula e pedíume que saíse. Díxome que tiña que ir á casa porque o meu avó morrera. E alá fun, non sei se triste, confusa ou enfadada. Camiñei polo monte, as árbores son as miñas aliadas contra todo mal. Ao chegar á casa, mandáronme ao cuarto do avó. No cuarto estaba mamá, unha tía miña e mais a curandeira. Na cama, tapado coas mellores sabas de liño bordado, estaba avó. Non era a primeira vez que vía unha persoa morta, pero impresionoume a súa cor fría e aguzada. A curandeira achegouse a min e entregoume unha almofia con augardente e un pano branco. Deume instrucións para lavar o cadáver. Tiña que facelo, á fin e ao cabo, eu era a primoxénita, en min recaían responsabilidades das que non podía zafar. Eu non fun quen de asumilo e saín do cuarto, triste, abraida e asustada. Pero, antes de saír, a curandeira díxome: «O primeiro que tes que facer cando alguén morre na casa, é levar lonxe aos nenos para que o morto non entre nos seus corpos» .

Ela morreu pouco despois. Eu fun ao instituto, á universidade, viaxei, pero nunca abandonei Oeste. Regreso a cada pouco, atraída polos afectos familiares e por esa maxia que se agarra ao talo da norza e ás plantas da miña infancia, que permanecen nos lugares onde eu sei que están.

A bruxa malvada

Non era ben querida, posiblemente porque non participaba nos traballos comunais. Estaba casada e tiña fillos. O seu aspecto non se correspondía en nada co tópico de muller vella e horrenda que voa no pau dunha vasoira⁵⁷. Ela era unha muller aínda nova, pequeneira e carnosa, cunha cara arredondada e linda. Lémbroa moi pulcra, ben vestida, co pelo escuro, solto debaixo dun pano floreado ou recollido nun moño. Ás crianzas da aldea pegábanos a risa cando nos dicían que era unha bruxa e a imaxinabamos subida nun pau de xesta e voando de noite camiño do eirado do Menlle. Non nos parecía



O voo das Bruxas de Vaud, do manuscrito de Martin Le France, *Le champion des dames* de 1451

⁵⁷ Segundo as representacións artísticas e os tratados destinados a recoñecer unha bruxa para poder delatala, as bruxas voaban en vasoiras porque utilizaban os mangos para introducir na vaxina unturas ou pomadas feitas cos froitos de plantas alucinógenas como arangaños, estramonio e mandrágora. Nesta iconografía de mulleres malvadas, vellas e horrendas que voan na vasoira hai unha condena da sexualidade feminina e, en concreto, da masturbación.

posible, aínda que a ela non lle gustabamos os nenos nin as nenas, berrábanos e escorrentábanos cando nos vía. Estaba permanentemente enfadada.

Na aldea, igual que nos advertían contra as plantas perigosas ás que nomeaban como esganacáns, figos do inferno, uvas do demo, mexo de gato ou mexo de can, tamén nos avisaban de que non debiamos confiar nela. Díciannos simplemente que era unha bruxa mala, que igual nos chuchaba o sangue ou nos sacaba o unto.

Era sobriña da meiga boa, pero non se querían demasiado. Tamén sabía de plantas, de oracións e de maleficios. Seica botaba mal de ollo, facía feitizos de namorados e encirrababa a veciñanza. Algunhas das súas bruxerías eran ben coñecidas: se nalgún xardín da aldea destacaba unha planta nova que ela envexase, ao día seguinte a planta aparecía seca; trazaba cruces sobre o regueiro que cruzaba a aldea para provocar inundacións; ou ciscaba ovos polas hortas para que, quen os pisase, collese un mal aire.

[Relembanza oportuna e con testemuñas: cando eu era meniña e porque mamá lle rogou moito, esta muller deume unha laranxa preciosa pero, cando metín o primeiro bichao⁵⁸ na boca, a laranxa encheuse de vermes brancos e vivos que se retorcían na miña man e escorregábanme polo queixo. Eu fiquei paralizada polo espanto. Mamá arrincoume a laranxa e guindouna no chan, onde amosou os gallos preciosos e apetecible. Non sei se foi unha bruxería ou unha alucinación que nos afectou a mamá, á miña irmá Elvira, que estaba presente, e mais a min.]

[Relembanza remota, con recendo de incenso: os aires que collían os bebés, seica provocados pola bruxa mala, curábanse coa colaboración do sacerdote da aldea. O bebé enfermo era levado á sancristía e introducido no caixón dunha cómoda onde se gardaba a roupa de misar. Cando era pequena e participaba na limpeza da igrexa teño estado mil veces nese lugar onde o máis sagrado se volvía reseso. Cheiraba a humidade, a po e a roupa suada. Diante da cómoda, un moble antigo e pesado, unha muller –sempre é unha muller!– contounos con moito segredo e mentres abría un caixón para mostrarnos a roupa que ela procuraba manter limpa e coas rendas impecables, que alí metían os bebés para curarlles os aires. Ás veces, as nais colaboraban e ían elas vestidas de negro, como cando acudían por vez primeira á Igrexa despois da corentena do parto. Se non querían ir, era a madiña ou unha muller con autoridade na aldea quen o levaba. Unha vez alí, creo que en ausencia do cura, introducían o meniño no caixón entre a roupa de misar e rezaban. E, se non sandaban, era porque non estaba de Deus e tiña que morrer.]

Alén da fronteira: caza de bruxas e Inquisición⁵⁹

A persecución de meigas e bruxas non é unha só cuestión folclórica. Detrás das lendas e dos contos, aconteceu unha das máis dramáticas persecucións organizadas de Europa: as espantosas imaxes de corpos humanos ardendo nunha fogueira ou pendurando da forca, transcenderon a memoria individual e pasaron á colectiva, transformouse en folclore. Pero, como comezou? Que levou a Estados e Igrexas a considerar que as mulleres se convertían en bandas organizadas

58 Cada unha das partes en que se dividen naturalmente certos froitos [nota de edición].

59 «O *Consejo de la Suprema Inquisición* foi creado por bula de Sixto IV en 1478, se ben non se puxo en marcha ata 1480. A súa misión era a represión dos delitos de fe. Inicialmente perseguiu os falsos conversos do xudaísmo se ben a súa xurisdición estendeuse co tempo aos delitos de fe propios dos cristiáns vellos, como a bigamia, a blasfemia, a sodomía, as proposicións heréticas, etc. Foi suprimido por Napoleón en 1808 e polas Cortes de Cádiz en 1813, aínda que ao regreso de Fernando VII foi restablecido ata a supresión de 1820 durante o Trienio Liberal.

O Consello da Inquisición estaba organizado en torno a dúas secretarías territoriais (Aragón e Castela) ademais da creada para a xestión do propio Inquisidor Xeneral. A Secretaría de Aragón do Consello da Inquisición xestionaba os asuntos dos Tribunais de Distrito de: Barcelona, Cartaxena de Indias, Sardeña, Lima, Logroño, Mallorca, México, Sicilia, Valencia e Zaragoza. A Secretaría de Castela do Consello da Inquisición xestionaba os asuntos dos Tribunais de Distrito de Canarias, Córdoba, Corte, Cuenca, Granada, Llerena, Murcia, Santiago, Sevilla, Toledo e Valladolid». (Información extraída do rexistro da unidade documental “Consejo de Inquisición” do Archivo Histórico Nacional).

de infanticidas, vampiresas, caníbales, pirómanas e obsesas sexuais?⁶⁰.

Que ocorreu realmente? Durante séculos as mulleres gañaron novos espazos na comunidade como labregas, mariscadoras, mestras de oficios, comerciantes, poboadoras, menciñeiras, construtoras de catedrais... Chegaron a destacar como escritoras e viaxeiras –Exeria, que percorre Occidente no século IV–, artistas –Eude asina o *Beato de Xirona* no ano 975–, fundadoras de conventos e abadesas –a condesa Paterna funda en 952 o mosteiro de Sobrado dos Monxes; un século despois, Hildegarda de Bingen destacaría como naturalista, escritora, compositora e abadesa–, científicas –Trotula de Salerno ensinaba medicina no século XI. A muller foi ocupando espazos durante a Idade Media e, en palabras da escritora e historiadora Isabel Pérez Molina: *«las mujeres [...] también se dedicaron a diversos campos del conocimiento humano, entre ellos los comprendidos dentro de la denominación de “ciencia”. Una ciencia que para las mujeres se concentraba en esa época principalmente en el campo de la medicina. Durante el Renacimiento la corriente misógina se afianza, dando lugar a un período de regresión para las mujeres en todos los terrenos. Es también entonces cuando la lucha por el control masculino del conocimiento, de la ciencia, se recrudece, comenzando la caza de brujas»*⁶¹.

Pero a loita polo control da ciencia non abonda para explicar o masacre. Ata hai medio século parecía, incluso, que se trataba só dun tema puramente relixioso, pero nos últimos anos, e analizada a través de perspectivas de xénero e da loita de clases, a persecución móstrase como unha cuestión política. O asasinato xeneralizado durante varios séculos que tivo como vítimas maioritariamente ás mulleres –só o 10% dos condenados eran homes⁶²– unía a Estados católicos e protestantes en obxectivos comúns: a modernización do antigo réxime rural,



Folla de propaganda na que se relata a queima de bruxas na cidade alemá de Schiltach.

60 A legalización da persecución da bruxería acontecería en 1532 cando o emperador Carlos V promulgou o código legal imperial coñecido como *Constitutio Criminalis Carolina*, onde se instaura a pena de morte para as persoas practicantes de bruxería. Máis ou menos ao mesmo tempo, regulamentábase a persecución na Inglaterra protestante coas actas do Parlamento aprobadas en 1542, 1563 e 1604. A partir de agora a bruxería sería perseguida e condenada á pena capital xa non polos danos que puidese ocasionar en persoas ou propiedades, senón polo simple feito de practicala. Despois de 1550 regulamentábase en Suíza, Francia, Escocia e os Países Baixos españois. Engadíase unha novidade: incitábase a delatar a quen participase de tales prácticas.

61 Pérez Molina, I.: *Poderes y saberes*. <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario7.html>

62 Cálculase que arredor de 75.000 mulleres perderon a vida durante este estendido xinocidio (*gynocide*), termo adoptado por Mary Daly e Jane Caputi en 1987 «para as medidas intencionais para causar a destrución das mulleres nunha poboación específica.» Daly, M. (1990), p. 239

a homoxeneización cultural e a eliminación dun sistema de crenzas e prácticas que freaba a devecida modernización. Ten que ver coa relixión, coa economía, coa cultura e coa ciencia, pero evidentemente tamén coa política.

As novas miradas críticas, como as da escritora Silvia Federici⁶³, conclúen unha serie de razóns que poderían explicar a loucura sádico-social que percorreu Europa durante o Renacemento e, con máis intensidade, durante o Século de Ferro⁶⁴, que abrangue entre os anos 1550 e 1660. Neste período de crises e rebelións –que coinciden coa actividade literaria de Shakespeare ou Cervantes, coa creación pictórica de Artemisa Gentileschi e Sofonisba Anguissola, coa Revolución Científica iniciada por Copérnico a finais de XVI e continuada por Johannes Kepler e Galileo Galilei...– está a acontecer un cambio nas estruturas de propiedade e de produción, que afectarán profundamente á economía e á sociedade. A transición, iniciada xa no século XIV coa gran crise vencellada á peste negra e aos inadecuados modelos de produción agrarios, arrástrase debilmente polo século XVII ata desembocar na revolución industrial do XVIII e na posterior caída do Antigo Réxime.

No mundo rural fórmanse grandes herdades para facilitar a súa explotación. As terras pasan a mans de terratenentes que, nos máis dos casos, seguen pertencendo á mesma nobreza rural que cambia agora a súa relación cos labregos. En moitos lugares expúlsase aos campesiños das terras comunais, desartellando a súa forma de vida e alterando o seu universo de crenzas. A relación entre queima de bruxas e descolonización vese claramente, segundo as investigacións, en lugares concretos de Inglaterra, onde se procedeu a cercar as propiedades que antes eran de uso comunal. En palabras textuais de Silvia Federici:

*Que a difusión do capitalismo rural, con todas as súas consecuencias (expropiación da terra, ampliación das distancias sociais, descomposición das relacións colectivas), constitúese un factor decisivo no contexto da caza de bruxas é algo que tamén pode probarse polo feito de que a maioría dos acusados eran mulleres labregas pobres –granxeiras, traballadoras asalariadas– mentres que as persoas que as acusaban eran membros adañeirados e prestixiosos da comunidade, con frecuencia os seus mesmos empregadores ou terratenentes, quere dicir, individuos que formaban parte das estruturas locais de poder e que, con frecuencia, tiñan lazos estreitos co Estado central. Só a medida que avanzou a persecución e se sementou o medo ás bruxas entre a poboación, as acusacións comezaron tamén a proceder dos veciños –e tamén o medo a ser acusada de bruxería, ou de ‘asociación subversiva’.*⁶⁵

O control da fertilidade e da reprodución por parte das curandeiras foi outro factor desencadeante da persecución, nunha época que arrastraba a perda de poboación xerada polas crises agrarias e as epidemias dos séculos precedentes –cálculase que as sucesivas ondas da peste negra dende 1348 ata 1490 chegaron a matar uns vinte e cinco millóns de persoas, o que supoñía un terzo da poboación de Europa. As transformacións que avanzaban sen pausa nas economías agrarias precisaban de man de obra. As meigas curandeiras controlaban as plantas e os remedios *máxicos* que actuaban como contraceptivos, caso, por exemplo, da *pedra de ara* –a

63 Silvia Federici recolle outros aspectos interesantes para tratar este tema: o da «vella relixión» prepatriarcal e precristiá a través da obra de Mary Daly e o da deusa Gaia e a neobrujería a través da obra da activista anarquista, e bruxa, Starhawk.

64 Século de Ferro é o termo adoptado polo historiador británico Henry Kamen para referirse ao período comprendido entre os anos 1550 e 1660. Kamen, H. (1982) .

65 Federici, S. (2010), p. 239.

relación coas pedras canto á fecundidade e á contracepción é frecuente en Galiza⁶⁶— que aparece en procesos de fe do Tribunal da Inquisición de Santiago de Compostela ou plantas como a ruda que tiñan efectos abortivos. Só dentro desta nova visión pragmática do ser humano como man de obra, se pode entender que se estendese por Europa e polo novo mundo a crenza de que as mulleres, e algúns homes, se convertesen en infanticidas e en chuchonas. A intervención na morte das crianzas era o maior delito do que se lles podía acusar, amais de teren trato co demo e queimaren colleitas e facendas. Este poder sobre a reprodución é demonizado interesadamente na Cuestión XI do *Malleus Maleficarum*, que crea o mito da comadroa-bruxa:

As parteiras que son bruxas fan morrer de diversos modos o concibido no útero, procurando o aborto e, cando non fan isto, ofrécenlles as crianzas aos demos [...] neste dominio son preferentemente as parteiras as que causan meirandes danos, como nos contaron a nós mesmos, e mais a outros, bruxas arrependidas, dicindo: ninguén prexudica máis á fe católica que as comadroas. Efectivamente, cando non matan ao neno, entón, obedecendo a outro designio sácano fóra do cuarto, érgueno no aire e ofrécenllo ao demo.



Adoradores do demo nun códice medieval.

⁶⁶ En Galiza existe unha rica tradición de culto ás pedras xenitricas, «de sorte que a asociación pedra-fecundidade e, en xeral, con todo o que ten relación á xeración, é un lugar común». Gondar Portasany (1989), p. 143.

Ao control da reprodución hai que engadir o poder da curandeira sobre a saúde da comunidade. Ata a Idade Moderna, son as curandeiras as que coñecen os remedios naturais para previr e sandar enfermidades, alivian a dor, asisten nos partos, exercen como xinecólogas e pediatras. Os estudos regrados e oficiais de medicina nas universidades e a imposibilidade das mulleres de acceder a eles, acabará converténdoa en representantes da superstición fronte aos homes de ciencia. Durante a Ilustración –que ve, erradamente, as bruxas e as cazas de bruxas en Europa como as derradeiras sombras dos séculos de escuridade da Idade Media, xa que non houbo tal persecución ata o século XV– aínda perdura esa identificación do feminino coa Natureza e do masculino coa Cultura e a Ciencia. Así e con todo, xorden voces ilustradas como as de Benito Jerónimo Feijoo en defensa das mulleres –«*las mujeres son iguales a los hombres en la aptitud para las artes, para las ciencias, para el gobierno político, y económico*»⁶⁷– e de Martín Sarmiento quen, ao longo da súa cumprida obra, rescatará e salientará as mulleres e os seus traballos destacando «na súa reivindicación das curandeiras, ‘meigas’, como coñecedoras dos remedios naturais para a saúde. Partidario da medicina natural, da disección do corpo humano, fronte ás institución oficiais: Facultade de Medicina de Santiago de Compostela. O saber das mulleres indias, vellas, curandeiras, será dignificado como o de auténticos médicos e boticarios. Sarmiento visibiliza as mulleres, mesmo a través da linguaxe utilizando o masculino e o feminino expresamente»⁶⁸.

A proximidade da muller á natureza e o seu dominio provoca un conflito inesperado: a nova clase dominante do capitalismo rural quere controlar a natureza e todo canto ela ten de impredecible, quer dicir, o sobrenatural e o máxico. Segundo a premisa da maxia, hai unha forza de vida que percorre todo o universo: «Había unha forza en todas as cousas animadas e, tal e como cremos, inanimadas: auga, árbores, substancias, palabras; e había unha influencia mutua entre as cousas»⁶⁹, escribe Stephen Wilson en *The Magical Universe*, unha obra na que demostra que as crenzas e as prácticas máxicas estaban presentes en todos os aspectos da vida familiar e laboral na Europa pre-moderna e influíron na relación dos homes e das mulleres na saúde e na curación, o nacemento e a morte, ofrecendo protección en lugares perigosos e momentos de incerteza.

Dentro deste concepto da natureza que transita cara ao sobrenatural, podemos situar a concepción panteísta que abrolla baixo as prácticas das curandeiras galegas e a súa proximidade ao priscilianismo –o mesmo Prisciliano foi delatado por maniqueísmo pero tamén por practicar a maxia. O priscilianismo tiña por principios a comunión coa natureza, o panteísmo e a aceptación da muller como igual ao home, aínda que despois as afastase das tarefas de evanxelización: «que as mulleres calen na Igrexa e non se encarguen das ensinanzas», escribe Sulpicio Severo na *Chronica* publicada en 403, obra fundamental para entender a controversia priscilianista. Nesta liña, no proceso de fe do Tribunal da Inquisición de Santiago contra Ana de Castro, de 1625, figuran acusacións semellantes reescritas por Barreiro de Vázquez Varela:

Ana de Castro está presa. Y de las testificaciones resulta que dicha reo es hechicera, embustera y adivinadora: que cura todas las enfermedades con yerbas y con palabras [...] y ha dicho delante de muchas personas que bien podía uno que se va a confesar, callar cualquier pecado y después confesarlo al pie de un roble [...] bien podía una persona, viéndose en peligro de muerte y atravesando por un monte... confesar sus

67 Feijoo, J. (1778), v. I, p. 325-398

68 Allegue, P. (1993), p. 179-185.

69 Wilson, S. (2000), p. XVII.

*pecados a una piedra o a un roble, que Dios habría de tener compasión de ella».*⁷⁰

As dificultades para manter a maxia e o paganismo baixo control reflíctense nunha carta escrita por un sacerdote alemán en 1594 e recollida polo historiador do protestantismo Gerald Strauss:

O uso de encantamentos está tan estendido que non hai home ou muller que comece ou faga algo [...] sen primeiro recorrer a algún signo, encantamento, acto de maxia ou método pagán. A experiencia cotiá desta xente móstranos que non hai límite para o uso das supersticións [...] Aquí todos participan nas prácticas supersticiosas, con palabras, nomes, poemas, usando o nome de Deus, da Santísima Trindade, da Virxe María, dos doce Apóstolos [...] Fan maxia con herbas, raíces e pólas de certa árbore; teñen o seu día e lugar especial para estas cousas».⁷¹

Advertencias semellantes fanse nos procesos de fe da Inquisición española, deixando constancia de que as persecucións non acababan co que eles consideran un problema. A carta de remisión ao Consejo da Suprema Inquisición do proceso de fe de Dominga Pombo, que foi presa en Padrón en 1612, advirte:

Los consultores nos encargaron que avisemos a usted de que este reino está muy infamado de este género de mujeres, y por experiencia se ven los daños que cada día hacen, así en los hombres y criaturas como en los ganados.

Con todo, as funcións das curandeiras seguían sendo necesarias nas comunidades rurais. Citando a Federici, «o mundo tiña que ser desencantado» para ser controlado porque a reivindicación do poder da maxia polas mulleres –xa fosen meigas ou bruxas–, ás que acudía a comunidade, debilitaba o poder da autoridade. A maxia era subversiva e por iso maxia e bruxería acabaron sendo condenadas como unha forma de herexía, o que significaba cometer o crime máximo contra Deus e contra o Estado, tanto para o mundo católico como para os protestantes⁷².

70 Barreiro de Vázquez Varela, B. (1973), p. 193-194.

71 Strauss, Gerald (1971), p. 21.

72 A maxia impregnaba a vida cotiá moito antes das persecucións de bruxas do século XV, pero non había nin xuízos nin execucións masivas. É certo que nalgúns momentos foi temida como un elemento de insubordinación entre os escravos do baixo Imperio romano. O *Codex Theodosianus* introducía a deportación e a pena de morte para quen practicase sacrificios a deuses pagáns. Nos códigos dos novos reinos dos séculos VII e VIII introdúcese o crime de *Maleficium* bruxería como reacción ao medo xerado polo avance dos sarracenos, pero só se castigaba a quen danaba persoas, animais e propiedades. As leis civís eran máis duras que as da Igrexa, véndose esta obrigada a ditar disposicións para moderar os excesos segrares. O Concilio de Tours, en 813, promulga que os magos e as feiticeiras non poden adiviñar nada, nin ocasionar dano físico: o que a Igrexa condenaba era crer na bruxería, pero non practicala. Esta condena explíctase no *Canon episcopi*, unha especie de guía disciplinaria encargada polo arcebispo de Tréveris. O Canon foi composto arredor do ano 906 e recolle testemuñas de mulleres posuídas polo demo e mesmo pola deusa Diana, e conciben as bruxas en xeral como adoradoras de divindades pagás, negándoas como seres de existencia real: os voos nocturnos e as mesmas bruxas non eran máis que ilusións provocadas polo demo que debían considerarse imaxinacións impías pero non realidades.



Queima de bruxas. Representación de Verena Trost, Barbara Meyer e Anna Lang, queimadas o 13 de setembro de 1574 en Bremgarten (Suíza). Imaxe de Wickiana: colección de Johann Jakob Wick, Zentralbibliothek Zürich).

Outro factor importante, ao meu ver, na persecución da bruxería foi a invención da imprenta de tipos móbiles. Cando Gutenberg rematou o *Misal de Constanza* en 1449, –considerado o primeiro libro impreso en Europa–, seguramente non considerase que o novo invento serviría para estender por Europa tanto as herexías como a propaganda a favor da caza de bruxas. A imprenta permitiu a difusión dos libros como o *Malleus Maleficarum*. Publicado en 1486, só seis anos antes de que Cristóbal Colón saíse do Puerto de Palos na procura das Indias, foi redactado polos inquisidores Enrique *Institor* Kramer e Jacobo Sprenger. Composto de tres partes, na primeira descríbense as accións das bruxas e a súa colaboración activa co Demo; na segunda os autores expoñen ata onde chega o seu poder e como destruílas e, na derradeira, alentan a que os particulares as denunciaren e, para facelo, ofrecen unha serie de fórmulas a seguir para manterse no anonimato.

Non foi o *Malleus* o único tratado contra a bruxería que se escribiu nestes anos, pero si que foi a obra cimeira de todos eles. Entre 1435 e 1484 escribíronse vinte e oito obras sobre o mesmo tema. En 1585, publícase o escrito *Purgationis sive Examinis Sagarum per Aquam frigidam* de Hermann Neuwalt, no que se instrúe sobre como realizar a proba da auga para saber se unha muller é bruxa ou non. Este interese pola literatura de persecución e delación aparece xa antes, cando o dominico Nicolau Aymerich redactou en 1376 o *Directorium Inquisitorum*. O

tratado de Aymerich clasifica a bruxería en tres tipos segundo as prácticas, que poderían ser consideradas herexías ou non, procedendo á súa condena ou absolución.

Á parte dos tratados especializados na persecución, publícanse tamén gravados con escenas de aquelarres ou *sabbats* e actividades das bruxas. O pintor Hans Bandung Grien participará, a partir de 1510, con outros artistas, na difusión de propaganda contra a bruxería co fin de crear o pánico necesario para alentar as delacións. Considérase que Hans Bandung foi o primeiro artista en empregar o corpo da muller con finalidade publicitaria.

As campañas de propaganda concluían, despois da delación, encarceramento, torturas e emisión de veredictos, nun acto público, teatral e cargado de simboloxía no que se lían as sentenzas para, posteriormente, no caso de condena a morte, proceder á execución pública mediante queima na fogueira ou aforcamento.

En Compostela, cidade na que se estableceu o Tribunal da Inquisición que afectaba a Galicia⁷³, despois do proceso celebrábase o auto de fe na nave maior da catedral ou na capela do Espírito Santo.

Os que contaban con máis reos, celebrábanse durante a misa maior. As naves adornábanse co escudo e os estandartes da Inquisición, onde predominaba a cor verde. A Cruz Verde da inquisición, que representaba o tronco dunha árbore viva –ata tal punto a Igrexa se apropiou das árbores adoradas nas relixións antigas panteístas, que as converteu en símbolos de tortura e

Bericht
Von erforschung/prob
vnd erkenntnis der Zaubertinnen durchs
Kalte Wasser / In welchem Wilhelm Adolph Scri-
bonij meining wiederleget / vnd von vrsprung / natur vnd
warheit dieser vnd anderer Purgation gehan-
delt wirdt.
Aller Obrigkeit vnd Regenten nützlich vnd
nötig zu wissen.

Gestelt vnd an tag geben durch Herman-
num Neuwalt der Arzney Doctorn vnd Professorn
in der Julius Vniuersitet. Zugundt aber auß dem Lateini-
schén in Deutsche Sprache vbersetzet / durch M. Heini-
cum Meybaum in der Julius Vniuersitet Poë-
seos vnd Historiarum Profel-
forem.



Helmstadt.
gedruckt durch Jacobum Lucium / Anno 1584.

Proba da auga, portada do escrito de Hermann Neuwalt, Helmstedt. 1581.

73 «A alusión máis antiga a este tribunal aparece o 20 de maio de 1520, cando se nomea inquisidor apostólico no reino de Galicia ao Licenciado Maldonado, provisor do arcebispado de Santiago. Cinco meses máis tarde envíase ao mestre Arteaga como segundo inquisidor. Pero a súa misión non debeu ser constante, acomodándose máis ben ao modelo itinerante e ocasional da inquisición medieval. O Tribunal galego non tiña capacidade de actuación, e dende 1532 o reino de Galicia permaneceu dependente do tribunal de Valladolid, ata que se optou pola instalación definitiva do tribunal galego en 1574». (Información extraída do rexistro da unidade documental “Tribunal de la Inquisición de Santiago de Compostela” do Arquivo Histórico Nacional).

Parece que as razóns para que non se establecese antes viñan da reticencia dos poderes locais, tanto civís coma eclesiásticos. Con todo, acabou instalándose para controlar a entrada de libros luteranos polos portos galegos. Contreras, J. (1982)

En Santiago tivo dúas sedes: a primeira que ocupou, xa dende 1575, foi o pazo dos condes de Monterrei, situado na praza de San Miguel e lindando cos muros de San Martiño Pinarío, o que deu lugar a varios conflitos entre as dúas institucións. Os conflitos resolvéronse cando, en 1726, o Santo Oficio expuxo a necesidade de ampliar as súas dependencias, pero a reforma afectaba de tal maneira ao mosteiro beneditino que, tras unha serie de preitos, optaron polo traslado do Santo Oficio á casa grande de Calo, na rúa do Hórreo, fronte á porta da Mámoa. Pita Galán, P. (2012).

morte-, precedía a procesión. Canda a Cruz Verde, erguíase o escudo co lema *Exurge domine et judica causam tuam* (Érguete Deus e defende a túa causa)⁷⁴. Os reos vestían corozas vermellas na cabeza e sambenitos con representacións do inferno que podían ser dragóns, serpes, chamas ou demos, dependendo da condena. Unha vez lida a sentenza no auto de fe, procedíase á súa execución que, nos máis dos casos contra meigas no tribunal compostelán, resolvíanse en amoestacións, lategazos, incautacións de bens, obriga de levar o sambenito ata a redención da pena... Só hai un caso de condena á fogueira dunha muller acusada de bruxería: María Rodríguez. Aconteceu en 1577, ao pouco de instalarse o tribunal en Compostela. Queimárona na antiga praza do Campo, que é agora a praza de Cervantes, lugar de confluencia de librarías, cafeterías e peregrinos de crenzas e nacionalidades ben distintas.



Escudo da Inquisición Española, coa Cruz Verde, a póla de Oliveira, a espada e o lema *Exurge Domine et judica causam tuam*.

⁷⁴ Estes versos do salmo 73 convertéronse en lema da Inquisición. Asaf era un músico célebre, director do coro do templo de Xerusalén, durante o reinado de David. Seica escribiu este salmo cargado de resentimento e odio, nunha situación adversa. Esixe a intervención de Deus contra aquelas persoas que viven dunha forma pouco ortodoxa sen recibiren ningún tipo de castigo. Ao contrario, enriquecéense e gozan dunha felicidade que a el, Asaf, lle é negada. ("Salmo de Asaf", *Libro dos Salmos. Antigo Testamento*).

O talo amarradoiro da norza negra, vizoso de acios curativos e de beleza, esténdese ao longo da historia. Ás veces, a norza ofrécese ás meigas para sandar, outras arde canda as mulleres demonizadas por usar a natureza como un ben común, colectivo, benéfico para a humanidade. As árbores foron convertidas en fogueiras para executar as súas cómplices condenadas por *bruxas*. Estiñado pola función que lle asignaron, o tronco da Cruz Verde, erixido en símbolo moral e relixioso polos inquisidores –e tanto ten o xénero porque hai algo monstruoso que se estende pola historia da humanidade case en paralelo ao talo da norza, e non é precisamente unha planta boa– non acaba de florecer, quizais porque a natureza se resista a ser colaboracionista da depredación humana.

Bibliografía

- Allegue, P.: *A filosofía ilustrada de Fr. Martín Sarmiento*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1993, páxs. 179-185
- Argullol, A.: “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en www.tiemposmodernos.org, revista electrónica de historia moderna. v. 3, nº 6 (2002)
- Barreiro de Vázquez Varela, B.: *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano*, Madrid, Akal, 1973.
- Casás Otero, J.: *Los sambenitos del Museo Diocesano de Tui*, Tui, Museo Diocesano, 2004.
- Castroviejo Bolívar, M^a A.: “Antiguas prácticas tradicionales de la isla de Ons relacionadas con el embarazo y el parto”, *Anuario Brigantino*, nº 27 (2004), páxs. 313-324.
- Castroviejo Bolívar, M^a A.: “La medicina popular en la Isla de Ons”, *Cadernos de Estudos Galegos*, 35, nº 100 (1984-1985), páxs. 613-630
- Contreras, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560-1700*, Madrid, Akal, 1982.
- Daly, Mary: *Amazon Graze: Re-Calling the Courage to Sin Big*, Boston, Beacon Press, 2006 .
- Daly, Mary: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1985.
- Daly, Mary: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1990
- Ehrenreich, B. e English, D.: *Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad*, Barcelona, La Sal, Edicións de les Dones, 1981, (Cuadernos inacabados, 1)
- Federici, Silvia: *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, (9^a ed.)
- Feijoo, J.: “Defensa de las mujeres”, en *Teatro crítico universal*, Ibarra, 1778, T I, discurso 16, páxs. 325-398
- Gondar Portasany, Marcial: “Sabias e doctores. O conflito medicina oficial/medicina popular na Galiza non urbana”, en *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consellería da Presidencia e Administración Pública, 1989, páxs. 137-146.
- González Fernández, M.: “Auto de fe: Filosofía e Inquisición en Galicia, 1700-1770”, en Barreiro Barreiro, X.L. (coord.), *Ilustración e modernidade: os avatares da Razón*, Santiago de Compostela, Universidade, 2001, páxs. 15-106.
- González Fernández, M.: “Cartografía del mal (la Ilustración en Galicia a través de los archivos

- inquisitoriales: registro de cartas y despachos expedidos por el consejo de la suprema al tribunal del distrito de la inquisición de Santiago, 1700-1820”, en Barreiro Barreiro, X. L. et al. (coord.), *Censura e ilustración: XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e Ciencias da Educación*, Santiago de Compostela, Universidade, 1997, páxs. 155-262.
- Henningsen, G.: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010.
- Henningsen, G.: *Galicia máxica : reportaxe dun mundo desaparecido. Gustav Henningsen, fotografías etnográficas 1965-1968*, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego, 2015.
- Jiménez Esquinas, Guadalupe: “Las meigas, la transformación de un estigma en recurso patrimonial”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVIII, nº 1 (xaneiro-xuño 2013), páxs. 57-73.
- Kamen, Henry: *El Siglo de Hierro: cambio social en Europa. 1550-1660*, Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Kamen, Henry: *La Inquisición Española: mito e historia*, Barcelona: Crítica, 2013.
- Kramer, H. e Sprenger, J.: *Malleus meficarun: el martillo de los brujos*, Barcelona, Círculo Latino, 2005.
- Lisón Tolosana, Carmelo: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia: antropología cultural de Galicia*, Madrid, Akal, 2004.
- Madoz, Pascual: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, 1848, (3ª ed.)
- Mariño Ferro, X.R.: *La brujería en Galicia*, Vigo, NigraTrea, 2006.
- Martínez de la Riva Labarta, R.: *Bruxas, meigas e meigallos en Galicia: (o numinoso galaico no século XX)*, Vigo, Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía, 1993.
- Méndez, Lourdes: *Os labirintos do corpo. Manipulacións ideolóxicas, saberes científicos e obras de arte*. Vigo: A Nosa Terra, 1998.
- Noia Campos, Camiño: “A complexa caracterización da lenda oral. ‘A viaxe das bruxas’”, *Adra. Revista dos socios e socias do Museo do Pobo Galego*, nº 11 (2016), páxs. 41-51.
- Pérez Molina, Isabel: *Saberes y poderes*. <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario7.html>. (última consulta 2018-11-08)
- Pita Galán, Paula: Las nuevas casas de la Inquisición en Santiago de Compostela: del palacio de Monterrey a la sede de Porta da Mámoa. *Cadernos de Estudos Galegos*, v. 59, nº 125 (2012), páxs. 157-191.
- Starhawk: *La danza en espiral: un renacimiento de la antigua religión de la Gran Diosa*, Barcelona, Obelisco, 2002.
- Strauss, Gerald (ed): *Manifestations of discontent in Germany on the eve of the Reformation*, Indiana University Press, 1971, pág. 21.
- Wilson, Stephen: *The Magical Universe: Everyday ritual and magic in Pre-modern Europe*, Londres, Hamblendon and London, 2000, pág. XVII.
- Witch (*Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno*): *comunicados y hechizos*, Madrid, La Felguera, 2013.

Luis Seoane, *Pranto pola muller caída* (1967)
Óleo sobre lenzo, 81 x 100 cm. Colección de Arte ABANCA



Pendientes de Ouro Negro. Mulleres e Wolframio

Faia Díaz Novo

Esta conferencia foi pensada en seis actos, dos cales o primeiro compartiuse co público asistente a modo de libreto metateatral; os outros servíronnos de guiión interno e móstranse agora, nestas actas, para o coñecemento de todas. Esta organización pareceunos oportuna dada a nosa vinculación co mundo escénico, e na procura dun modelo de conferencia que xogue cos códigos do performático, ou dunha performance que xogue cos códigos da conferencia.

No centro do discurso: as mulleres e a súa conexión co volframio, e máis concretamente, a transmisión de vidas que non foron contadas e que teñen na oralidade a súa máis xenuína identidade, de diversas formas, como veremos.

PENDENTES DE OURO NEGRO

Mulleres e wolframio

Patricia Coucheiro
Faia Díaz
Helena Salgueiro



Detalle da portada do libreto elaborado polo *Grupo de traballo Mulleres e Wolframio*, que serve de base para a conferencia.

ACTO PRIMEIRO

María de Fetós

Personaxes:

ACTRIZ

INFORMANTE [I]: María de Fetós

ENTREVISTADORAS [E]: Faia, Patricia, Helena

A actriz está sentada no público. De súpeto, fálalle á persoa do lado.

I: E que logho? Contar a miña vida?

A actriz érguese e, de camiño ao estrado, pregunta a distintos asistentes ou ao público en xeral.

I: Queres que che conte a miña vida? Alguén quere escoitar a historia da miña vida?
Mmm? Alguén quere que lle conte a miña vida? T'éñoa aquí, cabe en dúas follíñas, eh!

A actriz chega ao estrado. Senta na mesa. Saca un móbil.

I: Teléfono de *bolsillo*.

Reproduce 3 audios dunha tirada.

E: O que nos contou un pouco antes, non?

E: O que lle apeteza contarnos.

E: A historia dos pendentos, que é moi bonita.

A actriz érguese da mesa, comeza o monólogo.

I: Está mui lonxe a historia dos pendentos. Está mui lonxe, eh! Mui lonxe, mui lonxe! Si! E a copla tamén cheghou mui lonxe. E eu tamén cheghuei mui lonxe. Porque hoxe hai eses ordenadores. Eu estou en moitos ordenadores. E en teléfonos de bolsillo. A ver, por que han d'ir buscar a esta vella, eh? Ás máis novas quérenas para outra cousa. E eu como no vallo para nada máis que pra esto... Andan comigo de aquí pra alí e de alí pra acolá. Eh? Non ves? E cheghou onda min unha muller de fóra para virme ver. Porque eu caía. Caía moitas veces. E estaba soa. Entón ela veu e fumos fóra... quentaba o sol... sentamos aí fóra, eh? Foi busca-la pandeireta... toqueille aí un pouco... faleille de... eh, e tan pronto me mira á cara dime:

—E eses son os pendentos que viu ghanar, a traballar á mina?

E eu dixen:

—Si.

E ela dixo:

—E que fasías na mina?

E eu dixen:

—Pois traballabamos desta forma, eh!... Uns traballabamos no barreiro, que lle chamabamos. Outros carghabamos nos carretillos o que eles picaban. Outros carrexábámo-lo carretillo pro lavadoiro. No lavadoiro había dúas persoas: unha dun lado e outro do outro... chicando... os croios dun lado... a terra pró outro e o vólfram pro outro. Mmm. Había unha muller carrexando unha saranda, que lle chamabamos. Unha cousa de madeira cadrada chea de auga, eh! Pulía o vólfram que saía do lavadero cunha pala, e botábao na saranda e volvíao lavar. E despois sacaba unha rasqueta e o que non valía tiraban con el. E andabámosche así, entendes? Eu andaba cos carretillos... eu picar non picaba. Traballabamos día e noite... porque daquela había moito traballo. Que hoxe hai tractores e maquinaria... pero daquela non che había nada.

Tiña que ser todo a puño, a maso. *A actriz alza o reverso do puño. Cobraba tres pesos. A actriz, co puño alzado, amosa agora 3 dedos. Quinse pesetas. A actriz mira a man, dubida, baixa o puño. Daquela eran pesos... pesetas... bah! As mulleres cobrabamos quinse e os homes vinte. E traballabamos o mesmo traballo, eh! Os homes coma as mulleres. Siiii! O mesmo, o mesmo. A actriz abanea as gafas coa man e vólveas poñer.*

Eu namais fun polos pendentos. *A actriz bota a man a orella, delicadamente. Puxéronmos (tira do seu lóbo, inclina a cabeza e comeza andar tirada pola súa propia man, incrementando o volume da voz) e aí están... das miñas sudores. Como di o outro, fui o que ghaneei en toda a miña vida.*

A actriz interrompe a acción.

Porque eu desidín vir traballar á mina... porque dixen un día:

—E que fago aquí na casa? Estou aquí traballando pra meu irmán e máis pra miña cuñada mentres están meus pais. E cando eles morran, que me queda, eh? Unha patada no cu pola porta pra fóra! Pois se hei de marchar algún día, xa marcho hoxe. E miña cunhada, que era a muller do meu irmán:

—Vas á mina, vas ghanar pra ti!

Porque ela me tiña que disir que tiña que ghanar pra min? E eu díxenlle:

—Eu vou ghanar pros pendentos, que non mos compran, e eu queroos, que todas as outras os teñen e eu queroos.

—E logho se vas ghanar pros pendentos, onde léva-la comida?

Eu tería lingua, pero ela tamén tiña: ahhh! *A actriz amosa a lingua, descaradamente, sinalandoa co dedo. Eu tampouco lle calaba!*

—Oes, se levo a comida lévoa das miñas sudores. Que levarei? Pois unha cunca de caldo e un pedazo de boroa. *Amosando a lingua. Ahhh, ahhh. O que é tolo, todo o mundo lle amola! Hai que ser desverghonsada! Ensínannos! Ensínannos! Abaneando as follas, levando a man cara ao ceo.*

Silencio.

Eu non lle fixen caso a ninghién.

A actriz repite esta frase varias veces mentres camiña, cambiando de posición, tapando a faciana cos papeis.

E funme de Caldebarcos que é de onde eu son, e vin pra esta casa. Desidinme e aquí estou. E aquí fui onde fixen a miña, a miña evolución! *Abrindo os brazos.* E despois viñeron o que ía ser meu home e maílo pai a andar busca que te busca... e non atoparon outra tola coma min!

Divertida, collendo as gafas e chuchando a patilla coa boca.

E coma min había moitas, eh! Moitas. *Abaneando a man.* Me cagho no cura se había moitas.

Silencio.

Pero ninguén quixo faser o que eu fisen. Verghonsa n'a tiña... e despois a pouca que tiña perdina. E *a lo loco! Ri.* Donde eu pensaba... como di o outro... chegar a lado ningún. Non salir máis que da pota do caldo onde nasín. E sabe dios a onde eu cheghei.

Silencio.

A actriz volve á mesa e senta, mirando cara ao público.

Silencio.

De súpeto, saca o móbil rapidamente e reproduce outro audio enfronte do micrófono.

E (Faia): Cando aforrou para os pendentos? Como foi?

A actriz afasta o teléfono e achégao á boca. Comeza a falar, co volume da voz moi alto.

I: Fun aforrar traballando na mina... e, así que os xuntei, tróughenos. E fixen ir a miña cuñada a Muros... que había un home –un plateiro– que vendía na praza pendentes e cadenas. Fíxena ir cos meus sincoenta pesos... que ghanei... que ghanei na mina para eles... entendes? Si, si! E despois tíñao... non ves? O resto é trapo de pés. Na miña vida non tiven unha chica... nin un séntimo tiven ata que cheguei aquí.

Silencio.

Érguese. Sitúase nun punto do estrado. Queda, quita as gafas pausadamente.

Nostálxica.

A min viñéronme buscar se quería vir vivir pra aquí.

Silencio.

Non veu el. Mandou outra persoa, eh! Mandou outra... outra persoa.

Cambiando a un ton con máis cor.

E con el e co pai estiven. Eu como viñera por traballar á mina... os pendentes xa os tiña. *Sorrí.* E con el e co pai estiven, si. El morreu haberá trinta e catro anos. Co vello estiven dous anos. Eu vin pra aquí e non me pesou nada, nada. Todo o que ves. Cheghuei a ter algo, eh!, a ser algo. Non son nada... que non vallo pra nada... pero siquera teño casa, que antes na tiña. E mailo resto por aí abaixo. *A actriz apunta cara ao público co brazo, despectiva, coas gafas.*

Silencio.

Cambiando a un ton ledo.

Pero tamén funche moito de festa, eh! Eu ata aghora fun a todas as que fixeron. Incluso me viñeron buscar pra lle ir ensinar o monte por onde anduven cas ovellas a toca-la pandeireta... cando a tiña. Cal sitio era... como lle chamaban?... como era?... esto... aquí... acolá. Boeno. Por eso digho que non hai outra ghitana coma min. *Chucha a patilla da gafa, sorrindo, pícaro.* Fun cantar a Vilar de Carnota e tamén me saliron os pendentes a relusir. Fun alí cantar a Pedra Figheira... nunha casa que lle chaman a Casa da Mariñeira. Xente así na casa *(a actriz alza o reverso do brazo, enarborando un puño)*, un milaghrísimo de xente! E había alghúns que non me coñesían... e houbo alghén que dixo:

—Esta muller é de Caldebarcos.

E houbo unha de Caldebarcos que dixo:

—De Caldebarcos fui, en Caldebarcos nasiu, pero aghora é María de Fetós, eh!

A actriz quita as gafas. Alza as cellas. Ri. Volve poñer as gafas.

Apáganse as luces da sala.

Faia dirixese á mesa onde está o ordenador e reproduce o Vídeo 1.

Guión Vídeo 1

Plano 1: escuro

Comezamos en negro co audio de María de Fetós soando.

MARÍA (off)

...A min estorbábame muito a claridá! Non me deixaba ver e maghullábame os ollos! E entonses déronme estas ghafas, para aghuantar esta... claridá.

Plano 2: plano medio

MARÍA, sentada na súa casa, de costas á fiestra, coas gafas de sol postas, pendentes de ouro nas orellas e pandeireta na man.

MARÍA
Que?

FAIA (off)
O que nos contou antes de como empezou a tocar a pandereta... De que usted non tiña pandereta...

MARÍA
Non! Cun plato de porcelana. Nunca vistes un plato de porcelana?

FAIA (off)
Si! Como o que ten aí.

MARÍA
Esa é unha fuente, pero hai platos de porcelana. Máis pequenos, planos e máis fondos. Nunca o vistes?

FAIA (off)
Si!

MARÍA
Pois o que eu levaba era plano. Plano coma esa..., pero era máis pequeno, era máis pequeno, eh! Eu collíao, e aprendín, aprendín co plato de porcelana. No monte foi onde aprendín e máis aprendín a ser ghitana, a ser ghitana. E así!

PATRICIA (off)
...E esa pandereta? Porque agora ten pandereta...

MARÍA
Teño dúas. Teño esta e máis outra. E as dúas me deron. E outra que eu lle dei á rapasa que levou, tamén ma deran, si. Déranma no untamento de Carnota, un rapaz que non sei de onde era.
—Ten pandeireta señora?
—Non!

—Pois tome!
—Pero non tes por que ma dar.
—Pero quérolla dar eu!
—Boeno, pois ghrasias.
E tróughena.

Plano 3: plano medio

MARÍA, na mesma posición, tocando a pandeivreta e cantando.

MARÍA

Bailador, baila ligero,
bailador, baila ligero,
baila que por ti me muero,
baila que por ti me muero,
bailador baila ligero.

Una despedida sola,
una muchacha sin padres,
todo el mundo la abandona,
todo el mundo la abandona,
una despedida sola.



ACTO SEGUNDO

Eva: A creación

Un ritmo de guerra retumba xordo nas paraxes inmediatas de cada artefacto. Canción das materias torsionadas, tensión das súas fronteiras transgredidas. Cando as densidades entoan o rumor, o seu límite, a imaxe danza en movemento. A estética hiperreal vólvese incapaz de cantar. Só ao disolverse no espesor da súa complexidade. E daquela faíno.

J. L. Brea



Presentámonos. Somos o *Grupo de traballo Mulleres e Wolframio*, que naceu en novembro do 2016 despois das xornadas de investigación compartida *Wolframio en Galicia*, celebradas no CGAC no contexto da exposición *Cut through the Fog*, da artista vienesa afincada en Madrid Eva Lootz, na que formulaba diferentes preguntas arredor do peso que este mineral tivo na nosa economía e tecido social. Temos que dar as grazas ao departamento educativo do CGAC, peza clave da engrenaxe do museo, por permitírnos dar á luz proxectos tan motivadores e transformadores. Virginia Villar e Gema Baños coordinan esta área xeradora de soños e experiencias ricas.

Falamos de Eva para dicir que a través da súa obra e dos correos electrónicos que fomos compartindo ao longo destes meses, deu en confluír unha especie de forza de gravidade natural entre nós, na que se xuntaron os nosos intereses como mulleres e creadoras. Estimulounos a colaborar, a ser conscientes do papel activo que podemos ter na sociedade creando artisticamente, a través do tratamento dos materiais que utiliza nas súas instalacións, dos textos que escribe e das comunicacións que mantivemos. Falamos da importancia da oralidade e, a raíz dela, da importancia de repensar a voz, a voz falada, a voz cantada, a palabra en relación á feminidade ou ao feminismo. Unha cita desta correspondencia, na que ela escribía:

Internarse nesa penumbra e pensar nunha palabra que ten aínda algo de

materno, que mece, acolle. Palabra que titubea, que oscila, que se transforma, que non é a mesma se fóra chove, hai tormenta ou loce o sol. Que é tan inmediata como o facer figuras cun cordel entre os dedos, tan recente como a primeira presión do aceite, tan espontánea como o caldo de uvas acabadas de pisar que sae debaixo dos pés. Que inventa, modula, flúe e insiste na repetición.



Segundo a propia artista, resumindo a evolución da súa obra:

Podérase dicir que o líquido da pintura me levou á parafina, a parafina a fundir materiais, ao chumbo e ao estaño –fáciles de fundir; os metais ao mercurio, o mercurio ás minas e as minas ao teatro da materia, é dicir, aos fluxos e ao intercambio das materias esenciais. E o fluxo das materias ás implicacións sociopolíticas.

É esta dimensión da obra de Eva –quen considera que «o punto visible dunha época é un dispositivo que ten causas e efectos políticos»– a que nos conectou coas nosas necesidades e inquedanzas, coa idea de internármonos nun mundo descoñecido para nós da man das mulleres que mellor o coñecían. Todo isto dende unha perspectiva creativa, que puidera dialogar coa liberdade de formato e perspectivas que a arte contemporánea nos dá, e que ao mesmo tempo fose unha achega directa á historia da minería no noso país, entendendo a importancia que este mineral, o wolframio, tivo política e economicamente no seu momento. «As materias primas son a roupa interior da historia» –dinos ela, Eva. A arte como lugar para crear espazos onde preguntar, para a confluencia e debate de respostas. Neste sentido foi como se integrou o proxecto Wolframio dentro da súa exposición, como un proxecto en curso, interdisciplinario e, como é o noso caso, compartido. Estes fragmentos entre comiñas son extractos do catálogo da exposición *Cut Through the Fog*, editado polo CGAC.

Aló coñecemos grandes profesionais e estudosas da materia que nos axudaron a abrir vías de investigación, a facernos preguntas e tamén a resolvelas.

ACTO TERCEIRO
Encarna Otero e Carme Blanco
Estudos sobre a materia

Foron dúas das mulleres que coñecemos nestas xornadas as que máis luz deitaron nas nosas investigacións.

Encarna Otero falounos sobre o papel que as mulleres xogaron na vida mineira en Galiza. Derivado do seu traballo de investigación arredor das minas de Fontao, onde o seu propio pai traballou, realizou o documental *A luz do negro* onde achega o seu punto de vista e preocupacións feministas sobre a temática. Por primeira vez son elas as que teñen o foco nos estudos referidos á mina, as que traballaron non só na roubacha ou na mina separando, lavando, secando e machucando o mineral, senón tamén en toda unha serie de actividades vinculadas coa vida nos poboados mineiros que –ademais no caso de Fontao, por tratarse dun dos lugares con maior actividade– foi especialmente importante: taberneiras, prostitutas, cociñeiras, limpadoras, e un longo etcétera de traballos que non constan nos estudos económicos ata o momento.

O volframio en Galicia tivo tres momentos fundamentais vinculados a tres grandes guerras: a Primeira e Segunda Guerra Mundial, e a de Corea. Franco alíase con Hitler e dálle facilidades para a compra do mineral creando empresas hispano-xermanas como Sofindus, que tiñan o monopolio de extracción do mineral que o goberno nazi utiliza na fabricación de armamento pola súa gran dureza. A pesar de ser un material escaso na codia terrestre, no noroeste da península Ibérica atópase en grandes cantidades, de modo que as minas máis importantes de Europa están en Galiza, norte de Portugal, e leste de Castela e León.

As forzas alidadas na Segunda Guerra Mundial (Estados Unidos de América e Inglaterra) presionan a Franco para que deixe de venderlle mineral a Hitler ao tempo que inviste millóns de dólares na súa compra, evitando así que caia en mans dos nazis. Moito desde mineral foi tirado ao mar, pois os ingleses non o utilizaban para os seus proxectís, e atópase hoxe nos fondos da ría de Vigo e do porto de Balarés, outra das importantes saídas do mineral.

A vida nos barracóns, no Barrio da Madeira como lle chamaban en Fontao, era moi intensa. Chegaron a contabilizarse 64 tabernas, 3 cines, 3 salas de baile (unha delas rexentada por unha muller), tendas de alimentos, xoiarías, escolas, centros de saúde. En moitos destes poboados, ciscados pola xeografía galega alí onde houbera chan rico en mineral, chegou a luz eléctrica antes que ás grandes cidades. Polo volframio, o ouro negro, pagábanse cifras disparatadas; a xente dispoñía del en grandes cantidades e, por tanto, de moito diñeiro. Nas tabernas pagábase con anacos de mineral e tamén se liaban cigarros con billetes de 100 pesetas. Unha especie de realidade paralela, un micromundo, foi o que viviron as persoas vinculadas coa febre do volframio. Estamos a falar dos anos corenta, anos de miseria e fame para un pobo devastado pola guerra.

Nestes anos comeza tamén a organizarse a resistencia antifranquista, polo que a guerrilla, que anda nos montes que rodean moitas das minas, en especial Fontao ou Casaio, tamén fai todo o posible por adquirir mineral. Así mesmo, estas minas foron campos de traballo forzados para presos republicanos, que cumpriron as súas condenas picando nos filóns e galerías. Moitos deles traían consigo o coñecemento da minería, especialmente os presos asturianos. Noutros casos foron mestres, que seguiron desenvolvendo a súa actividade docente en escolas improvisadas, como foi o caso de Fontao, onde parte dos nenos do pobo puideron gozar do que sería seguramente un dos últimos exemplos das misións pedagóxicas promovidas pola Segunda República, grazas ao labor dun preso que impartía aulas despois de longas xornadas de traballo na mina. A resistencia facíase no día a día, e disto as mulleres sabían moito. Non só puxeron en perigo a súa vida indo á roubacha, ou traballando nas ladeiras dos montes para poder levar un

anaco de pan á boca, pois os seus soldos, cando os tiñan, sempre eran menores aos dos homes, se non que funcionaron en moitos casos como enlaces entre os presos e a guerrilla, ou entre a adquisición de mineral e a guerrilla. Moitas delas foron duramente castigadas ou encarceradas, como veremos. O agocho do mineral desenvolveu cantidade de inventos enxeñosos: ademais de gardalo en petos secretos entre a roupa ou baixo os peitos, fabricábanse zocas de dobre fondo para almacenalo, ou bastóns cunha trampa no pé para gardar unha pedriña. Nas casas agochábase en compartimentos ideados especificamente, utilizando os pasos das escaleiras, os ocos entre as pedras dos muros, e infinidade de ocorrencias extraordinarias. O mineral escondíase para vendelo no mercado negro posteriormente, onde se chegaba a pagar a prezos moito máis elevados que traballando oficialmente na mina.

A Carme Blanco, outra das mulleres que nos axudou, débémolle a información que nos levou ás mulleres que ocupan o seguinte apartado da nosa conferencia, e a temática que centrou o noso interese dende o comezo e que foi a vía de inicio de todo o demais: os cantos das minas. Ademais do seu texto "O Volframio en Varilongo" –no que fai un minucioso percorrido pola historia destas minas trazada a través das súas fontes orais fundamentalmente– achegounos moita información, alén dunha perspectiva de enfoque literario moi reveladora. Ela foi o enlace para coñecer as mulleres mineiras de San Salvador, que tivo a ben xuntar na súa casa para que puidéramos entrevistalas e escoitalas cantar.

Encarna e Carme foron xenerosas compartindo con nós as súas investigacións en diversas conversas, fontes de oralidade en definitiva, formando parte tamén deste tecido asociativo e de coñecemento no que imos construíndo, ou intentando facelo, o relato da nosa propia historia.



ACTO CUARTO
Concepción e Hermosinda
Ás horas perdidas

Vídeo 2

Guión Vídeo 2

Plano 1: plano curto

CONCEPCIÓN, movemento de mans. Poñemos o foco nelas, como outra forma de oralidade transmitida a través do corpo, da xestualidade, e tan explícita no seu caso cando explica o traballo na mina.



CONCEPCIÓN

...E fomos, porque eu esas pedras parece que as teño visto polo regheiro arriba, pola costa, polo regheiro... E fomos, eh!, fomos mirando, fomos mirando... e eu..., pesan muller, pesan, e mira, se é vólfram ou non, raias no seixo, e se raias chiculture, é vólfram! Eu encontrei un roliño así, dunha pedra redonda, e dixeran e logho por que esto?... o vólfram... a area marcha, pero o vólfram quedase, que é máis pesado. E encontrei así un roliño, —mira Pedro, mira como... estas pedras brancas?— E raiaba no seixo branco, e raiaba chiculture... e dixo —Raia chiculture! E pesadas, eran máis pesadas co... ca outras pedras... e empesamos a ir a empesamos outros días e xa seguimos. Eu tiña 12 anos, e xa seguimos tódolos días xa seguimos tódolos días, deuse a xuntar a xente da parroquia, deu en abrir filóns, no alto darriba, deron en abrir filóns... e nós lavábamo-la terra onde eles pican e partían o vólfram. E lavábamos esa terra, e os homes iban ós filóns pero nós as mulleres íbamos polo regho arriba, agharrábamos terra, lavábamola nas canaletas, fasía unha canaleta de madeira... e cun rastrillo dábamoslle e o mineral quedaba enriba e collíalo e despois, vendíamolo. E desde eso... siempre!...

CONCEPCIÓN
Primeiro íbamos á roubeta.

HERMOSINDA
Nós todo eso era... estraperlo.

CONCEPCIÓN
Estraperlo!

HERMOSINDA.
Porque non era nada legal.

CONCEPCIÓN
Claro!

HERMOSINDA
Hasta que viñeron os señores estos, señores de compañías, que explotaron e eso pero...

CONCEPCIÓN
Primeiro era estraperlo, non era nada ofisial! Non... non...

HERMOSINDA
Claro, claro.

CONCEPCIÓN
Non había compañía.

HERMOSINDA
Pois claro!

CONCEPCIÓN
Despois, puxeron ghuardia sivil, puxeron carabinieri.
E nós íbamos... ás horas perdidas. Cando podíamos ire, e escapábase cando viñan eles... escapábase!
E despois volvíamos... e... empezou a traballare Pargha, e puxo maquinarias e puxo lavaderos, e eso..., e despois... xa tiñamos que ire apuntados... o que quería ir alí, tiña que estar apuntado... e paghábanlle!
Ós filóns..., ás ghalerías...pola terra adiante picando, fasían posos, a busca-lo mineral, o vólfram, e... levalo e... entreghábanllo! Había o que se podía, pero...!

HERMOSINDA

Claro! Despois nós íbamos igual... viñan os guardias, corrían detrás de ti...

CONCEPCIÓN

Claro...

HERMOSINDA

Deixabas o que tiñas aí... haha!

CONCEPCIÓN

Eso que eran os nosos montes!

HERMOSINDA

Eran! Pero...

CONCEPCIÓN

Eran as nosas leiras! Pero...

HERMOSINDA

Daquela levábamos como medida, solíamos levar, as latas de sardiñas.... as grandes. E cando a tiñas chea, era un quilo.

HERMOSINDA.

... Aí traballaba todo o mundo, pero as mulleres, non eran das que se quedaban atrás!...

CONCEPCIÓN

...E fasíamos des pesetas, quince pesetas... daquela, que iba un home cavar na rosa por dúas pesetas, cun lughón, todo o día... E nós alí unhas horas, e fasíamos des pesetas, quince pesetas.... xa éramos americanas! Cada día, cada día...

Escuro

Escuro

Escuro

Plano: plano enteiro
HERMOSINDA, CONCEPCIÓN E CARMEN sentadas. A do medio toca a pandeireta, as tres cantan. Vese a imaxe. Son silenciado.

Faia retoma o discurso.

As mulleres que vedes aquí de esquerda a dereita son Hermosinda, Concepción e Carmen. Resulta raro ver os seus movementos e non poder escoitalas, non? A voz calada é unha constante na historia que nos contaron, as mulleres estamos representadas nela a través do silencio. Pero estas tres falan, lembran, e non só iso: cantan! Son as tres de San Salvador de Padreiro, lugar onde moita xente deu en recoller coplas e bailes. Concepción, a maior das tres, di de si mesma que é unha mina. Como as de volframio alí en Varilongo, só que máis rica en memoria –dicimos nós. Acéndeselle a luz dos ollos cando canta, segue atopando o sentido na música e nas coplas, vitalidade e felicidade. De feito contounos que houbo unha época na que non cantaba e todo o mundo lle preguntaba o porqué. Ela non se sentía ben, estaba triste, tiña unha angustia e non sabía de que era pero non lle saía o cantar. Tristezas e cantar, no seu caso, non ían unidas. Cando canta moi agudo pónselle rouca a voz, aconsellámoslle que se hidrate porque ademais de ser moi maior, cando a fomos entrevistar tiña un forte catarro. Dinos que a auga non lle senta ben, pide anís. Está todo o tempo sentada pero os pés móvense querendo bailar... ao son da pandeireta que toca. Sabe coplas como puntos, porque o cantar e o bailar son a mesma cousa. A música na aldea de San Salvador estaba presente todo o día: cando ían coas vacas, ao millo, ás patacas.... Despois xuntábase a mocidade, e alí cantábase e tocábase para poder bailar. Bailábase para poder socializar, para pasalo ben, para mocear! Podería explicarse a evolución dos instrumentos de percusión en base a unha regra moi sinxela: o pandeiro preferiblemente con ferreñas, ou sexa, a pandeireta, porque canto máis ruído emite un instrumento menos mozas teñen que tocalo, e máis poden bailar! Esta reflexión transmitíunola Xulia Feixoo, unha muller que nos aclarou moitos interrogantes sobre a situación da etnomusicoloxía en Galiza, sobre a escasa perspectiva feminista no enfoque dos estudos, e que nos abriu moitos outros só cunha conversa telefónica, transmisora de coñecementos e moi xenerosa. Así son os lazos que creamos, esta rede de mulleres que vai abrindo camiños entre a penumbra, só co poder dun teléfono móbil con saldo e gana de compartir. Pero ao que estabamos... nos bailes de San Salvador viñan homes e mulleres de fóra, doutras aldeas próximas. Cada quen sacaba as súas, cada quen falaba do seu, eran marcos de referencia local pero sobre todo eran modos de compartir, de xerar vínculos e pertenza ao grupo, á colectividade. Tocar e bailar sempre foron parellos. A copla variaba dependendo da actividade que realizaran, facilmente adaptable en base a patróns rítmicos, melódicos e poéticos que foron transmitidos xeración tras xeración, que traspasaron o tempo e víronse modificados por el. A sorte de cancionero de tradición oral co que contamos é algo que valoramos, que tivemos sempre presente no centro das nosas entrevistas. Cantábase na mina? Era o momento de preguntarllo a Consuelo, cantadora e bailadora e traballadora da mina durante 40 anos:

- Non, na mina non se cantaba. Non se podía. Cantábase volvendo polos camiños.
- E hai coplas referidas á mina?
- Si.
- E aprendéronas ou fixéronas ustedes?
- Discurríamolas nós!

Por exemplo, cando volvían do traballo pola noite, cantaban para espertar a xente:

*Aunque venimos de noche
no venimos de robar,
somos las machacadoras,
venimos de machacar.*

A Consuelo, cando a espertaban as machacadoras, dáalle gusto sentilas. “Mira como cantan...”

Estas mulleres son as únicas persoas que coñecemos que discorreron e cantaron para nós coplas referidas á súa actividade como mineiras.

Vai falando e parando o Vídeo 2 de maneira explicativa, libremente.

En San Salvador xuntábase a xente que traballaba na mina de Varilongo. Miles de traballadores e traballadoras. Os mineiros que viñan doutras zonas como Santiago, Teo, Bertamiráns..., e durmían onde podían, en hostais improvisados dentro das casas, no poleiro das galiñas, ou co gando. As mulleres facíanlles o caldo, lavábanlles a roupa... Normalmente estes labores tiñan o prezo fixado dunha peseta. E de tanto xuntar, de tanto compartir... deuse de todo, había *rose*.

Para o vídeo e fai tradución simultánea cando é preciso.

CONCEPCIÓN

... e eu cantaba dalto, dalto canto podía, pero altísimo!...

Escuro

CONCEPCIÓN

Ela tiña moi bo tono, unha vos larga dun tono tremendismo! E eu cantaba máis delgado, tiña unha vos mui viva. E as dúas a toca-la pandeireta... non había quen nos ghanara! Non! Que ela tocaba e cantaba... que era unha marebilla (...)

Escuro

CONCEPCIÓN

...E Manuel bailaba moi ben, o agharrado bailábao moi ben, pero eu ghustábame bailar suelto. Pero el ghústaballe así... ou era porque me quería muito... E eu desálle: —Déixame un pouquiño máis floxa. E apartáballe algo a man... hahaha... e eu, pa bailar tíñaos así, eh! Teu tío e máis un irmán teu... íbamos no aire!

CONCEPCIÓN

(...) E despoise, retiraron os bailes todos para Santa Comba, pas discotecas e pra esas cousas e non había o baile da aldea! E despoise, desía eu, hai dios mío... alabado sea Dios, acabouse todo!

Escuro

Faia canta as coplas da mina coa pandeireta.

*A mina de Varilongo,
mina negra para min,
entrei sen amores nela,
namoradiña saín.*

*A mina de Varilongo,
no filón da Campañá,
alí tomei eu amores
para toda a miña vida.*

*Din que se van os mineiros,
si se van, deixalos ir,
eu xa tiven máis amores
antes dos mineiros vir.*

*Os Guardias na Baña
e nós darredor,
démosllela volta
por San Salvador.
Por San Salvador,
por San Salvador,
os guardias na Baña
e nós darredor.*

*O lavadeiro da mina
ten vintecinco escaleiras
para subir e baixar
tódalas mozas solteiras.*

*No alto de Varilongo
o primeiro que se ve
son duascenas canaletas
e a xente a correr.*

*A mina de Varilongo.
Por ganar un patacón,
a mina de Varilongo*



foi a miña perdición.

*Aunque venimos de noche
no venimos de robar,
somos las machacadoras,
venimos de machachar.*

*Eu a Varilongo
non quero volver
porque tiran tiros
e podo morrer.
E podo morrer,
e podo morrer,
eu a Varilongo
non hei de volver.*



ACTO QUINTO

Nós

Evocacións do bosque dentro do bosque, e do río, sempre o río...

Videocreación



Espazo sonoro gravado con:

Anacos de lousa machucados en morteiro de mármore.

Area de lousa caendo en recipiente de lata.

Arroz caendo sobre cunca de madeira.

Arroz e area de lousa mesturados con auga en cunca de barro de Lola de Buño.



ACTO SEXTO
Carme e Milagros
A memoria non perdida

Faia fala con foto proxectada de fondo.



Contáronme a min que houbo unha muller de Taragoña que a mandaron ao cárcere a Boiro por andar na roubacha e levou a súa meniña con ela. Cando os gardas a foron buscar á casa ela dixo que necesitaba tempo para deixar a filla maior na casa dos avós, porque o pai, seu home, mellor era que non quedara ao cargo de nada. Así foi, levou a meniña maior á casa dos avós e encamiñouse a Boiro, coa pequena ao carrelo, como tantas veces volvendo das ladeiras e regueiros de Lousame. No calabozo pasaron quince días –outras versións din que algún día máis– compartindo aquel pequeno espazo con outras catro mulleres. A meniña quería ver a luz do día pero a fiestra estaba moi alta, demasiado alta para todas e especialmente para ela. Así pois, construíronlle un poleiriño de madeira e alí no alto sentábase, para que puidera ver ben, e ela miraba e vía cos seus ollos verdes os paseantes e atopaba sempre a mirada cómplice de quen entendía que aquel encerro era duro e amargo, e dábanlle rosquillas para adozarlle a lingua, e leite fresco todos os días. Tamén roupa, e nunha ocasión unha muller pediulle a man, entendeu o puño e del saíu un puñado de pesetas. A nai choraba, de alegría e impotencia, e de amor, din. As mulleres do calabozo organizáronse para que á meniña non lle faltase nada: subir e baixar do poleiro, cambiar a roupiña, lavar a cara, poñer os zapatos. As mans de cinco mulleres adultas, as redeiras do porto de Boiro, as do mercado, a comunidade feminina toda facendo que a vida continuase. Levar un anaco de volframio debaixo das tetas, gañar uns cartiños para darlles de comer –sempre antes de comer ela–, para vestilas ben e telas felices.

Contáronme a min que esa muller –que traballou na roubacha sachando cun sachó e metendo o volframio no saco e lavando onde podía e vendéndoo na casa dunha señora en Ponte Beluso– se chamaba Carmen Rivas, e a súa meniña pequena, a que a acompañou ao cárcere, Milagros. Elas foron unha das motivacións máis fermosas deste traballo, e temos a grandísima sorte de contar con elas hoxe aquí.

*Convídaas a subir.
Dá comezo a entrevista.*

- Cal é vostede na foto?
- Quen era este velliño?
- Que metía no saqueto?
- Onde lavaba o mineral?

Faia saca dos peitos un anaquiño de vólfram envolto nun pano branco e ponllo na man a Carme.

—Sabe o que é isto? Imos pasarllo ao resto da xente para que comprobén o que pesa un anaquiño tan pequeno de volframio.

Baixa do estrado e invita as persoas asistentes a ir pasando o anaquiño de vólfram.

- Conte de cando estivo no cárcere.
- E Milagros?

Fago mención á demencia senil que padece Carmen, como maneira de reivindicar que as doenzas que afectan a memoria afectan a memoria de quen a ten. Non se perde a identidade, nin o pasado, sempre que exista quen terme del. O relato, neste caso, ten unha xusta correlatora: trátase de Milagros. Está decidida a tenderlle unha man a súa nai cando a precisa, nas historias que tantas veces escoitou, e tamén nas que viviu e vive hoxe a carón dela; a man que antes lle tendeu Carmen alí no poleiriño do cárcere, ou para subila ao carrelo volvendo da roubacha. Man que é palabra, palabra que aloumiña, que arrola, que coida e que se transmite de lingua en lingua, de boca a boca.

Escuro final

Revisando un libro de Aurora Marco, o *Diccionario de Mulleres Galegas*, o día antes desta conferencia, descubrín unha valiosa información: Carmen Rivas Eiras, a tía de Carmen Rivas (a nosa Carmen), estivo presa no ano 1936 no cárcere de Noia. Era muller dun membro da CNT, Xeneroso Rivadulla Mallo, mineiro en San Fins, Lousame, fusilado en decembro dese mesmo ano. Nin ela nin a súa filla Milagros tiñan coñecemento deste feito, porque ninguén llelo contara.

A historia repítese.

A perspectiva feminista na historia xeral, na historia das mulleres en particular, non pasa só por rescatar estas vidas a través da súa fonte oral e directa (labor que hai que facer, por certo, urxentemente, porque xa se teñen perdido demasiadas), senón tamén por un filtro co

que revisar a historia social e económica toda, colocando o papel destas mulleres no lugar que por xustiza debe ocupar. No caso das traballadoras do volframio é ben claro: elas sostiveron as economías familiares, as individuais como mulleres autónomas en moitos casos, e formaron parte da base sobre a que se construíu nin máis nin menos unha das industrias máis potentes de todos os tempos, a armamentística, nun momento clave como foi a Segunda Guerra Mundial. Pero non só nas tarefas asociadas á mina ou nas domésticas, tamén picando directamente o mineral. Houbo mulleres mineiras, mulleres contratadas por empresas mineiras, e mineiras por conta propia na roubacha ou roubeta.

Por outro lado, no tocante ao estudo sobre as coplas e as músicas vinculadas, elas foron as transmisoras da meirande parte do que coñecemos, en todos os ámbitos, coplas que crearon e reinventaron para a posteridade, por necesidade de expresarse e de comprender o mundo. Esta achega como creadoras ou intérpretes non está xustamente valorada en ningún cancionero, e coido que tampouco nos que teñen que ver con outras formas de literatura oral. Por iso son importantes estas xornadas, que abren unha vía de traballo ilusionante para todas e nas que nos queda moito por traballar. Ás transmisoras da vida nunca se lles dixo que o seu labor era transcendental, nunca foron coidadas ao respecto. Así, o relato perde valor nas palabras de quen o conta en primeira persoa, crendo que a súa actividade non foi importante, moito menos a súa vida, e moitísimo menos a forma que tiveron de sentila.

Escoitar as vidas de María, de Concepción, de Carmen..., poder comprendelas e finalmente mostralas, é importantísimo para nós, para as que collemos o relevo da vida e nos toca aprender sílaba a sílaba, todo o que nos contaron. Este fío de voz que se transmite na literatura, na oralidade das vidas vividas máis que en ningún outro lugar –sexa en forma de copla cantada ou recitada, sexa en forma de conto, ben en primeira persoa de singular, ben na primeira do plural e da comunidade–, é un alento, unha sorte de reanimación da identidade a través dos séculos, de boca en boca, das unhas ás outras. É unha palabra ocultada e silenciada polo discurso machista da historia, pero que foi quen de sobrepoñerse a un contorno áspero, duro e seco como a area, e que garda na súa expresión máis próxima o significado doutros mundos posibles, de futuros soñados que poden ser realidade.

É momento de desprezar os ouvidos: elas, as mulleres, como as vetas que debuxa o volframio entre o cuarzo e o estaño, debuxos calados da terra, son quen de falarlle baixiño a quen saiba escoitalas.

A modo de conclusión, e tendo en conta a marabillosa experiencia que supuxo esta conferencia, debo dicir que levamos algúns agasallos impagables. Varias das oíntes compartiron comigo as súas lembranzas, e decateime entón da cantidade de xente que está vinculada dunha maneira ou doutra co volframio. Unha delas contoume que o seu avó morrera sendo moi novo de silicose, doenza dos pulmóns que está vinculada á minería, por traballar no volframio en Monte Neme, en Malpica. Outra delas díxome que seu pai, que fora mestre en Santa Comba, tiña gravacións dunhas señoras que cantaban coplas na zona de Varilongo. Tivo a ben pasarme eses audios e alí está: a voz poderosa de Concepción, vinte e cinco anos antes de que nós a fósamos gravar!



Botando as contas da leiteira. Fantasía ou crúa realidade? (mesa redonda)

Modera: *Antonio Reigosa*

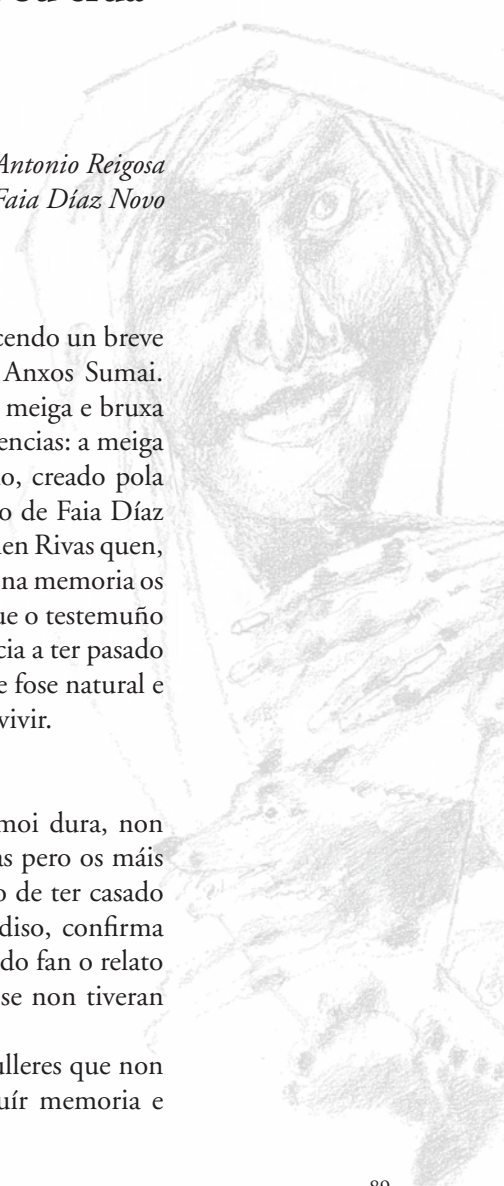
Participan: *Anxos Sumai e Faia Díaz Novo*

A intervención inicial do moderador abriu o debate facendo un breve resumo dos contidos dos relatorios de Faia Díaz Novo e Anxos Sumai. Lembrou como Anxos Sumai estableceu as diferenzas entre meiga e bruxa partindo do observado na súa contorna e nas propias experiencias: a meiga como maga, sabia, curandeira, e a bruxa como ser malvado, creado pola Inquisición e pola doutrina da Igrexa. En canto ao relatorio de Faia Díaz Novo comenta especialmente a intervención da señora Carmen Rivas quen, a pesar dalgúns problemas de saúde, segue mantendo frescos na memoria os tempos do volframio. Comenta así mesmo a sensación de que o testemuño da señora Carmen semella frío, como quitándolle importancia a ter pasado polo presidio, levando canda si unha filla moi nova, como se fose natural e normal ter que padecer tan graves contratemplos para sobrevivir.

Faia Díaz Novo

Lembra que a señora Carmen Rivas tivo unha vida moi dura, non só polo tema do cárcere, que foi puntual, tan só quince días pero os máis tristes da súa vida, ao que habería que engadir o infortunio de ter casado con dous homes pouco ou nada recomendables. A pesar diso, confirma que a maioría das mulleres coas que falou e entrevistou, cando fan o relato das súas vidas tenden a infravalorar os seu méritos, como se non tiveran máis remedio que aceptar o que lles tocou.

Insiste en que é moi importante facerlles ver a esas mulleres que non é así, que as súas historias son fundamentais para construír memoria e



dignidade. Importante porque é unha realidade que estivo calada e aínda o segue estando, e importante tamén que as mulleres tomen conciencia desa importancia.

Anxos Sumai

Maniféstase impresionada polo testemuño en vivo da señora Carmen e o da súa filla, que a acompañaba.

Faia Díaz Novo

Comenta que en orixe o seu traballo dentro do grupo *Mulleres e Wolframio* ía dirixido a recoller as cantigas e as coplas, sen máis. Mais que se deron conta de que, desde a perspectiva feminista, segundo lle ten manifestado a etnomusicóloga Xulia Feixoo, é moi importante recoller o folclore destas mulleres para analizar as súas vidas. Que non se pode quedar só nunha cor, violeta neste caso. E que ese enfoque, ademais, non se contempla en ningures, que as referencias son escasas, pero que é necesario facelo así.

Intervención desde o público (Marina Sanfilippo)

Afirma que lle gustaron moito as dúas intervencións, a de Anxos Sumai e a de Faia Díaz, que resume dicindo que, máis que dous relatorios, as súas intervencións resultaron ser dúas experiencias.

A propósito das bruxas e meigas lembra que pola mañá se falou das *hadas* como invención xa tardía. Considera que aí está o problema, que a muller só pode ser ou moi boa, tan boa coma unha santa, ou moi mala. Considera que as bruxas malas da antigüidade clásica eran as dúas cousas, xa que ter poder significa poder ser boa ou mala; que as bruxas tiñan relación co mundo dos mortos e do Máis Alá. En definitiva, que a creación das hadas serve para inventar unhas bruxas literarias moi ben mandadas, e que a meiga queda sen espazo, sen función clara, o que, en resumo, é o que lles pasou ás mulleres.

Comenta que lle gustou moito o traballo sobre as historias de vida, e deduce que hai como unha dramaturxia de quen narra de forma espontánea, representada por esa contención, por ese non darlle importancia. E preguntase se non se será un recurso retórico da oralidade que un pode, no mundo popular, aprender espontaneamente. Un recurso de ton baixo se cadra máis efectivo ca se fose grandilocuente.

Anxos Sumai

Considera que despois da implantación da Inquisición é cando aparecen as bruxas, que antes do século XV non existían. A Inquisición crea as mulleres malvadas e, de pronto, aparecen bruxas, maxias... todo contaminado. Explica que chegou a esa conclusión desde a observación da proximidade. Manifesta que está segura de que mesmo nos tempos da franquismo a imaxe da muller curandeira estaba protexida, porque facía o traballo da medicina e non tiñan que investir en médicos ou medicinas. A curandeira tiña o saber, e o saber estaba demasiado próximo para persegui-lo. A persecución era doutro tipo e moi anterior.

Faia Díaz Novo

En contestación á intervención desde o público sobre o recurso dramático implícito nas narracións das mulleres, contesta en alusión á lectura que fixo da transcripción de María de Fetós que ela, que non é actriz, entende que a informante é así, excesiva, pero que non todas as mulleres teñen un discurso tan frío. Hai outras que pelexan por contar as súas vidas con dignidade e que aínda que foran duras e difíciles, intentan dar a coñecer que tiveron que demostrar moitas cousas.

Mais recoñece que hai mulleres que non lle dan o valor necesario, que se distancian do seu propio relato. Convén en que pode ser un recurso da oralidade para transmitir a realidade. Acepta que existe un dobre complexo de inferioridade, que está arraigado na transmisión da cultura popular galega feita por mulleres. E que é normal pola historia que temos detrás, e é natural que así o mostren.

Intervención desde o público

Interpela a Anxos Sumai sobre como actuou en Galicia a Inquisición, a propósito das consecuencias mencionadas, a transformación das meigas en bruxas. E reflexiona sobre se esas meigas conservarían ou non aínda o poder do saber, pensando no caso das mulleres do volframio, aínda que non conserven o poder usurpado polo capitalismo para seren controladas.

Anxos Sumai

Responde que a Inquisición chegou a Galicia bastante tarde, case un século despois de que se implantara na coroa de Castela arredor de 1480. A Inquisición en Galicia durante un tempo dependeu de Valladolid, logo tivo sede en Santiago e actuaba en toda Galicia.

Todos os procesos que se coñecen están no Arquivo Histórico Nacional, aínda que se ten a certeza de que moitos deles se perderon. En 180 anos foron xulgadas por feiticeiras, meigas, curandeiras e bruxas (e tamén por blasfemas, bígamas e prostitutas) sobre 110 mulleres. Tamén houbo procesos de xudaizantes –neste caso tamén se implicaba a homes– que afectaban a xudeos e mouriscos, aínda que fosen conversos, dado que se presupoñía que seguían practicando as súas relixións no ámbito doméstico.

De todos estes procesos, uns oitenta foron contra mulleres e o resto contra homes. Só hai constancia de que se mandase á fogueira a unha en Galicia. Foi ao principio, arredor de 1577. Fíxose un auto de fe en Santiago e mandaron á fogueira a María Rodrigues. Ao resto prendíanas, metíanas na cadea e torturábanas. Podían confesar, podían arrepentirse e mandábanas para a casa cunha advertencia, podían condenalas a recibir lategazos, podían quitarlles parte ou todos os bens. Os castigos dependían do delito e das declaracións das testemuñas. A incautación de bens era moi importante.

No caso famoso de María Soliña e outras, iniciado pola xustiza segrar en Cangas, foron devoltas para a casa moi maltreitas e cun oficio da Inquisición que dicía que non poderían volver ser xulgadas por feiticeiras ou bruxería. Declarábanas absolutas.

Faia Díaz Novo

Considera que si, que podería haber algunha conexión entre a muller sabia ou curandeira, a meiga, e as mulleres do volframio, pois sempre tiveron un gran coñecemento da terra, das plantas e da natureza en xeral. E que, por outra parte, a conexión das mulleres coa terra neste país está máis que demostrada.

Intervención desde o público (Raquel Queizás)

Comeza transmitindo os seus parabéns ás dúas relatoras e considera que é necesario pórllle teoría ás vivencias persoais.

Comenta que na súa terra tamén había bruxa e meiga. A meiga era a súa avoa. E que as bruxas, que eran da familia do seu avó, eran malas, que herdaban a maldade que transmitían dunha xeración a outra entre mulleres. Os homes non botaban o mal de ollo. E que atacaban moito os nenos. Recorda que a súa avoa lle dicía que cando vise a tía Petra, a bruxa, fixera a figa e que nunca lle collera unha galleta; pasaban fame e as galletas de chocolate eran algo extraordinario. E as Petras tiñan cartos. Asociábase o diñeiro coa maldade e coa envexa.

Lembra o comentado por Anxos Sumai sobre os vermes que lle apareceron nunha laranxa e di que ela presenciou algo similar, pois tiña envexa da matanza da veciña. E que viu cando abriron a porta que estaba a carne chea de vermes. Uns dicían que a cocha non se podía matar porque estaba preñada, e outros opinaban que non se podía matar pero porque lle botara o mal de ollo a tía Petra. E era a comida do ano.

Tamén lles botaban o mal de ollo aos nenos. Moitos morrían de enfermidades, desas que te chuchan. En resumo, que nas aldeas había eses dous lados, o do ben e o do mal.

Anxos Sumai

Confirma esa percepción dos dous poderes enfrontados. Comenta que a bruxa mala da súa aldea tamén lles botaba o mal de ollo aos porcos, e o porco morría por moitos remedios que se buscasen.

A meiga era de consulta habitual na súa aldea e nas aldeas próximas.

Tamén considera que nesas narracións sobre as maldades das bruxas hai un fondo de autoconvencemento. De suxestión. Normalmente estas mulleres non son cariñosas, non participan das actividades comunais, o que as convertía en sinaladas.

Moderador

Explica as razóns polas que a mesa leva o enunciado de “As contas da leiteira. Fantasía ou crúa realidade”. Pono en relación coa condena do sistema á muller fantasiosa, que pode que se siga reproducindo como un modelo que reproba a fantasía, tendo sempre en conta que se fai referencia a mulleres en situacións moi humildes, con carencias, incluso de comida e do máis básico. E pregúntase que lle pode quedar a unha muller en situación de carencia máis que idealizar un futuro mellor. É o único recurso que ten a man. A fábula da leiteira describe esas fantasías e condena ao fracaso, o que parece indicar que podemos ser vítimas dun sistema que ridiculiza a muller fantasiosa.

Comenta que fábula da leiteira ten precedentes moi antigos, que xa figura en recompilacións de contos orientais como o Panchatantra nos que o protagonista é un home, un brahmana que vive das esmolos e a quen lle dan fariña que vai almacenando nun caldeiro que pendura enriba da cama onde dorme. Cando se deita, canso, fantasea. E pensa que cando teña fariña suficiente para pagala mercará unha vaca, e que cando a vaca teña crías suficientes montará unha granxa de vacas, e que a filla do rico do lugar se vai fixar nel e van casar, e terán un fillo. Tropeza na pedra, no sentido que lle pasa á leiteira, cando ve que o fillo anda correndo polo medio das vacas, e unha delas ergue o pé para darlle un couce. Érguese sobresaltado co ánimo de valerlle ao neno, pero o que fai é derramar toda a fariña que ten no caldeiro.

Curiosamente vai ser un teólogo católico francés do século XII quen transmita este tipo de conto, pero xa con protagonista feminina. Entende que nada é casual, e que estes temas tampouco chegan ata nós inocentemente.

Intervención desde o público

Comeza agradecendo as intervencións das dúas relatoras para dirixirse a continuación a Faia Díaz e interesarse sobre o momento en que se atopa a investigación sobre as mulleres que traballaron no volframio. Pregunta tamén sobre os atrancos, se teñen axudas públicas ou doutro tipo, e canto tempo teñen previsto que dure a investigación.

Faia Díaz Novo

Responde que non teñen axudas económicas. Que contan coa súa enerxía e coa paixón que traballar sobre esa temática lles dá. Pero que o máis importante é a paixón das mulleres

protagonistas.

Di que non é a súa ocupación profesional, que as tres teñen outros traballos, o que lles permite levar a investigación con calma. Ademais, porque o mapa das minas de volframio é moi grande, que vai máis alá do territorio galego, tamén houbo minas en Portugal e en Castela e León.

Di que xa entrevistaron varias mulleres, que o que trouxeron á Xornada é só o testemuño das tres que lles pareceron máis interesantes. Que a idea inicial era buscar coplas e que se atoparon con historias de vida. E que o campo de investigación é tan amplo, que parece non ter fin. Que aínda teñen moitas entrevistas que facer e que están especialmente esperanzadas coa posibilidade da recolleita musical. Que, afortunadamente, é unha cultura viva.

En canto ao tema das minas do volframio veo máis complicado. Di que as minas de volframio, agás a de Lousame, están todas pechadas. Que a época de gran explotación foi a dos anos da Segunda Guerra e, por tanto, a xente que traballou nelas xa morreu ou é moi maior. Comenta a importancia dos testemuños recollidos por Encarna Otero no documental *A luz do negro* e que hoxe xa son imposibles.

Solicita información das persoas asistentes sobre parentes ou coñecidas que puidesen ter algunha relación co volframio.

Intervención desde o público

Fai unha reflexión sobre como se contan as cousas desde a historia oral pero tamén sobre a importancia do que se silencia. Comenta un estudo italiano con fonte oral no que se analiza a historia dunha morte situada pola xente noutro contexto moi diferente do que sucedera en realidade. E pregunta se pode parecer algo parecido coa explotación do volframio, posto que se trata dunha actividade que por imposición política foi silenciada. Centrándose no que se cala ou se silencia, pregunta como fan para aplicar a perspectiva de xénero na recollida.

Faia Díaz Novo

Recoñece que sobre a aplicación da perspectiva de xénero estamos moi verdes, en todo tipo de recolleitas. Que non hai unha metodoloxía clara a aplicar desde ese punto de vista, que depende da intuición ou da experiencia persoal. Recomenda observar os datos que proporciona a oralidade a respecto da muller, e pon varios exemplos: quen se lembra das prostitutas ou das taberneiras que traballaban arredor das minas, ou das que facían a comida para os mineiros, e das mulleres que traballaban na roubacha, no roubo ou estraperlo do mineral?

Di que ese datos non están en ningures, non os recolleu ninguén e non figuran, a pesar de que formaban parte desa economía. Entende que a perspectiva feminista ten que se aplicar a todo o que se investiga, que as mulleres tiveron grande importancia a nivel económico e social.

Intervención desde o público (Santiago Veloso)

Desde a súa condición de presidente da Asociación Cultural e Pedagóxica Ponte nas Ondas reflexiona sobre a circunstancia de que o volframio con minas en Galicia e no norte de Portugal sexa patrimonio común e pregunta se coñecen algún traballo sobre o norte de Portugal.

Faia Díaz Novo

Supón que si hai traballos sobre o norte de Portugal pero non os coñece. O que si hai é algún documental pero que, en todo caso, pasará como en Galicia, que aínda haberá moi pouca información a pesar de ser unha historia moi interesante.

Di que en Zamora hai un pobo próximo á raia con Portugal que tivo a mina de volframio máis grande da península, e que interesa moito poñer en común traballos sobre a minería en

xeral, por exemplo cos de Asturias ou con Inglaterra, aínda que estes se refiran á minería do carbón.

Intervención desde o público

Interésase pola herboristería. Comenta que viu en YouTube un documental sobre un señor chamado Gallego Otero, de pais lucenses e residencia en Cuba. Di que este home era famoso en Cuba e foi moi premiado porque cultivou unha finca con moitas hectáreas con plantas medicinais. Logo de comentar algunhas circunstancias familiares da familia deste home, pregunta se esas plantas medicinais teñen conexións coas nosas mulleres, pois parécelle moita casualidade, ou polo menos sospeita, que a nai influíra na dedicación do fillo ao coidado das plantas medicinais.

Anxos Sumai

Non descarta esa posible relación pero non a pode confirmar. O que si di é que ten curiosidade por saber das plantas porque lle gusta incluílas na súa literatura. Pensa que agora o uso das plantas pode ser moi perigoso, que non é coma antes, que se transmitían de nais a fillas os coñecementos e os usos das plantas.

Faia Díaz Novo

Comenta que de plantas non entende pero que estivo vivindo en Cuba unha temporada e que viu nunha canle televisiva, Canal Educativo, polo que se daban pautas médicas sobre hixiene e de medicina preventiva, e que recomenda usar o que se ten á man, como as herbas.

Moderador

Sobre a consulta sobre plantas recomenda consultar as actas da IX Xornada, ano 2016, que trataron de remedios, prácticas e ritos curativos da medicina popular tradicional, especialmente o relatorio “Uso das plantas medicinais no Caurel: Tradición e Cultura Popular”, a cargo de María Moure, e a sesión maxistral “Aprender a ver e a sentir: Arredor de nós está a vida (identificación e aplicación de remedios curativos con herbas da nosa contorna)” a cargo de María del Carmen Prado Penas, quen nos achegou máis de 30 plantas cos seus usos e aplicacións tradicionais.

Así mesmo, recomenda visualizar a gravación que se lle fixo a Xusto Castro na Polafía de Albá (Palas de Rei) en 2018, na que este home fala dos usos que el fai de varias plantas.

Co agradecemento a Anxos Sumai, Faia Díaz Novo, ás persoas que interviñeron desde o público e demais asistentes, ponse punto e final a este proveitoso faladoiro.

Alfonso Daniel Rodríguez Castelao, *«Si a nosa filla sospese un poquiño de francés e piano!... -Si fose máis rica! digo eu (1922/24)»*. Tinta sobre papel, 23,9 x 94,3 cm. Colección de Arte ABANCA



Regueifa 2.0. Educando en igualdade

As mulleres e a regueifa

Lupe Blanco

A improvisación cantada en verso ou *repente*, popularmente coñecida como *regueifa*, foi exclusividade dos homes, propia das vodas e posteriormente das tabernas; naqueles tempos non estaba ben visto que unha muller cantase regueifas pola connotación de controversia que tiñan.

A regueifa era brava, con acerto e retranca, onde gañaba o enxeño á hora de componse cada quen a súa copla, pero tamén atrevida, mal falada e sacaba a relucir as miserias do contrincante ou directamente as inventaba. De aí que a muller quedara nun segundo plano, sen subir *ao camarín* para regueifar contra un home; mesmo como espectadoras era frecuente que estiveran nas filas traseiras, coidándose de que non lles botasen ningunha a elas.

Unha das primeiras mulleres en atreverse a cantar cos homes foi *Leonarda de Tallo*, afamada regueifeira de comezos do século XX, muller sen familia, solteira e taberneira, de mala fama naqueles tempos pero coído que avanzada polo que puidemos escoitar falar dela. Os anciáns da parroquia pontequesá de Santo Andrés de Tallo vagamente lembran unha vella bastante alta, de voz fonda, que moraba nunha caseta, enfronte das Torres, propiedade de Carmen Varela. Humilde era a súa vivenda: de forma rectangular e dividida, de esquerda a dereita, en leñeira, alcoba e lareira; porta de dobre folla e unha única xanela. Ramón, veciño das Torres de Tallo, fálanos das súas lembranzas: «Andaba ao xornal e morreu moi maior, coidada por toda a parroquia, que lle traía de comer.»

Outras mulleres que contribuíron ao desenvolvemento da regueifa xa a finais do século XX foron *Marisol Manfurada*, que uniu regueifa e rap desde o movemento do Rock Bravú e, pouco despois, *Sofía Tarela* e *Paola Beiro*, as Neno, tamén destacaron pola súa arte como regueifeiras. A luguesa *Pepa Yáñez*, que regueifou e investigou o mundo do repente galego, foi outra das protagonistas deste movemento.

Pero as regueifeiras medran, estamos en fase de crecemento, conformándonos como un movemento sociocultural coa aparición nesta nova xeración de mulleres que, baixo o meu punto de vista, mantemos a tradición de algo que estaba a desaparecer; pero a regueifa tamén é a nosa arma en moitas situacións nas que queremos ser escoitadas ou incluso defendernos. É

claro que a temática dentro da regueifa avanzou, pois temos un discurso con igualdade entre sexos, contra a violencia de xénero, con opinión política e, sobre todo, retranqueiro, que é do que se trata.

Contábame unha compañeira que ela empezara a regueifar cando, ao saír de festa coas amigas, tiña que quitarse de enriba algún rapaz pesado: coa regueifa quedaban bloqueados e non sabían que contestar.

Levo o apelido Blanco a moita honra: meu bisavó foi considerado o Padriño da Regueifa en Bergantiños, o gran *Blanco de Muñoseco*. Pero tamén me enche traballar para manter viva esta tradición e conseguir, mediante obradoiros en distintas asociacións e escolas, que máis mulleres se boten a improvisar.

Transcrición da regueifa entre Alba María e Lupe Blanco

Alba María

Para ti eu fixen vivas
as palabras que están mortas;
eu estou nesta cadeira
e ti ao carón da porta.
Hai moito anos as chuvias
puxéronnos mil atrancos,
mais aquí está Alba María,
mais aquí está Alba María
cantando con Lupe Blanco.
Déixame facer camiño,
poñerme á túa beira,
por ti tanto salto un monte
aí alala, como atraveso as cadeiras.
Vai pa arriba, vai pra abaixo
vai contento, con pé de lan,
mais hoxe aquí seguimos aí alá,
improvisando estas verbas.

Lupe Blanco

[Eu quero empezar cun agasallo que lle quero facer a Faia [Díaz Novo], porque me emocionou moito. Meu avó morrú nas minas de Monte Neme por culpa do volframio, por silicose. E recordando esas señoras das minas de Varilongo acordeime dun cantar que che quero dedicar a ti e a todos:

Foi á mina Varilongo
por ganar un patacón;
a mina de Varilongo, dindín

dale dale dale dondón
foi a miña perdición.
A mina de Varilongo, dindín
dala dale dale dondón
foi a miña perdición.

Os rapaciños de agora
todos gastan gabardina
con un letreiro que dice, dindín
dale dale dale dondón
vivan os cartos da mina.
Con un letreiro que dice, dindín
dale dale dale dondón
vivan os cartos da mina.]

Eu vou empezar daquela
eu fago así con cariño:
e chámome Lupe Blanco
veño desde Bergantiños.

Alba María

Ela vén de Bergantiños,
non che é terra de mal mar,
pero ten coidado Lupe
pois témonos que hidratar.

Lupe Blanco

Mirade para a rapaza,
non che vai quedar calada;
agora toca a regueifa,
xa empeza desecada.

Alba María

Eu empezo desecada,
ai, Lupiña, non me explico,
é mellor sacar a voz
que non me funciona o micro.

Lupe Blanco

Tamén che digo unha cousa
xa cho canto ao calado:
perdóname ti, Albiña,
que non o tes enchufado.

Alba María

Non me vai calor pro micro
coa forza de mil veráns,
despois de Anxos e Faia
ata me tremen as mans.

Lupe Blanco

Pero telo que entender,
xa che vou dar unha pista:
elas tiveron falando,
nós seremos as artistas.

Alba María

Nós seremos as artistas
e xa queda todo dito;
vainos mellor cantalo
non imos facer escrito.

Lupe Blanco

Taba toda contentiña,
agora vou quedar calada,
pensei que aquí a nosa Alba
era toda unha enchufada.

Alba María

Era toda unha enchufada,
Lupe, isto dise así:
eu quería ter bo micro,
eu sonche máis de hands free.

Lupe Blanco

Vouche dicir unha cousa
que mo tes que escoitar;
anduvéronche co micro
pero non ta a funcionar.

Alba María

Non está a funcionar,
é un micro ben enxoiado;
xa me dicía o Reigosa,
tes que aproximalo moito.

Lupe Blanco

Eso é boa verdade,
cada un sabe o que fai;
para que che funcione o micro
cólleo cas dúas mans.

Alba María

Cóllo coas dúas mans
e con iso ben aprendo;
xa che dicía, Lupiña,
que as mans me están tremendo.

Lupe Blanco

Era o que nos faltaba,
que a regueifa é cousa nosa;
non te preocupes, Albiña,
non te me poñas nerviosa.

Alba María

Aí, eu pónome nerviosa,
e isto como se come;
se estes son os formais
haiche cartel co meu nome.

Lupe Blanco

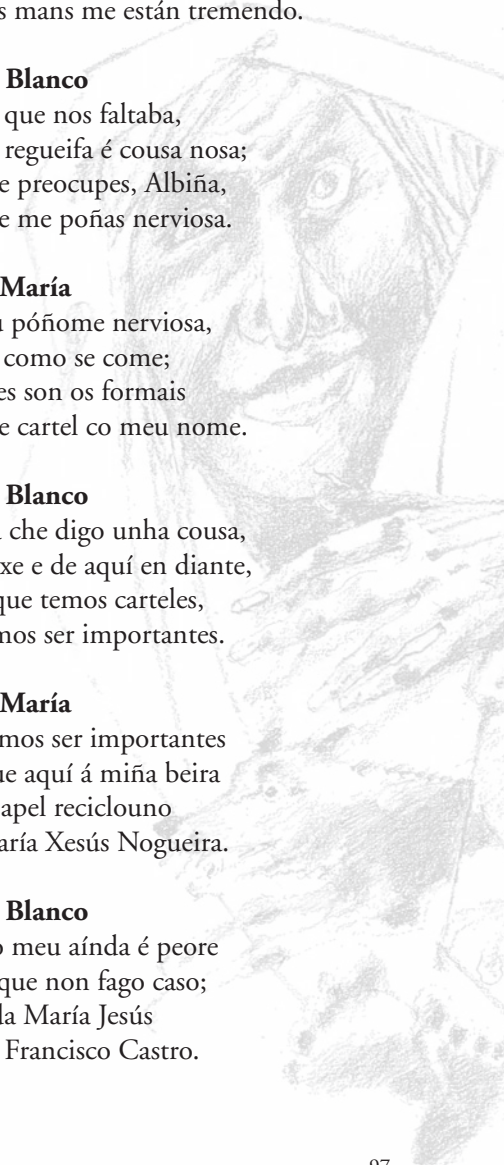
Aí, xa che digo unha cousa,
de hoxe e de aquí en diante,
creo que temos carteles,
debemos ser importantes.

Alba María

Debemos ser importantes
porque aquí á miña beira
este papel reciclouno
de María Xesús Nogueira.

Lupe Blanco

Pois o meu aínda é peore
mira que non fago caso;
ti es da María Jesús
eu de Francisco Castro.



Alba María

Mira ti para o Francisco
é un nome ben fermoso;
eu xa teño boa táctica
poño o micro cal Gayoso.

Lupe Blanco

A rapaza é presumida,
que o teño que contar,
porque agora é famosa
disque che vai ao Luar.

Alba María

Disque che vai ao Luar,
e así vivo, amigo,
pregúntalle aquí á Lupiña,
ai, quen che foi comigo.

Lupe Blanco

Eu voulle decir a ela
que con esto non me perdo:
aí, gustoume o cartel
e vouno levar de recuerdo.

Alba María

É unha cousa ben guai
é unha cousa ben bonita,
palabras de regueifeiras
que quedan aquí escritas.

Lupe Blanco

Teño que decilo agora
que che é unha barbaridade,
aquí hai estas mulleres
regueifamos en igualdade.

Alba María

Regueifan en igualdade
e imos terra e asfalto,
debe ser das poucas veces
que se subiron a un palco.

Lupe Blanco

Pois xa vos vou decir algo,
téndelo que comprendere:
no asunto da regueifa
xa mandamos as mulleres.

Alba María

Xa mandamos as mulleres
e dígoo neste momento:
para estarmos aquí arriba
inda nos custou ben tempo.

Lupe Blanco

Inda nos custou ben tempo,
que esto é unha pasada,
mais agora de aquí en diante
non vamos quedar caladas.

Alba María

Porque a regueifa está viva
e agora xa se move,
por exemplo, ai, moitas gracias,
as do século dezanove.

Lupe Blanco

A regueifa é bonita
e agora tenche vida;
van regueifar as mulleres,
disque somos máis jodidas.

Alba María

Disque somos máis jodidas
e mais listas coma un allo;
fillas da Leonarda
que seica vivía en Tallo.

Lupe Blanco

Temos que dicilo forte
dígoo así desta vida:
non queremos a igualdade,
queremos quedar por riba.

Alba María

Queremos quedar por riba,
levantouse xa o refaixo,
estivemos moito tempo
quedándonos moi por debaixo.

Lupe Blanco

Perdóname ti, Albiña,
que cada un sabe o seu,
ti non levas o refaixo,
o refaixo tráíoo eu.

Alba María

Dígoche unha cousiña
dende a cabeza ata a cola;
xa vemos, meus queiriños,
que é afeccionada á moda.

Lupe Blanco

E aquí digo unha cousa,
voucho dicir aquí en diante:
xa cho dixen o outro día.
o garbo dáo Dios de balde.

Alba María

Mira ti, miña Lupiña,
eu agora non me amaño,
no mundiño da regueifa
es como Yolanda Castaño.

Lupe Blanco

Tamén che digo unha cousa
que o tes que comprender;
eu téñoche moito garbo,
son como unha influencer.

Alba María

Es como unha influencer,
o prezo non o abarates,
antes de nada, Yolanda,
ai, por favor, non me mates.

Lupe Blanco

Tache moi subida a nena,
leva a regueifa en racha;
non te metas coa rapaza
que vas a levar nas cachas.

Alba María

Eu vounas levar nas cachas,
eu sonvos Alba María,
e nós, Lupe, xa facemos
da máis baixa poesía.

Lupe Blanco

Non che fago poesía,
dígocho a ti de primeira:
eu vin hoxe hasta Lugo
para cantarche na regueifa.

Alba María

Para cantar a regueifa,
é unha cousa moi bonita,
eu prefirocha cantar
que ter a palabra escrita.

Lupe Blanco

A rapaza é moi fina
que che é unha barbaridá,
eu veño de Coristanco,
ela é máis de ciudá.

Alba María

Ai, eu son máis de ciudá,
e non é por tar de moda,
pero pregunto eu, Lupiña,
de onde era Martín Códax.

Lupe Blanco

Non me veñas con historias
que cho digo agora en diante:
dis que tas facendo o máster,
igual cho deron de balde.

Alba María

Igual mo deron de balde,
ai, Lupiña, se me deixas,
ganeino cos cartiños
que che gaño nas regueifas.

Lupe Blanco

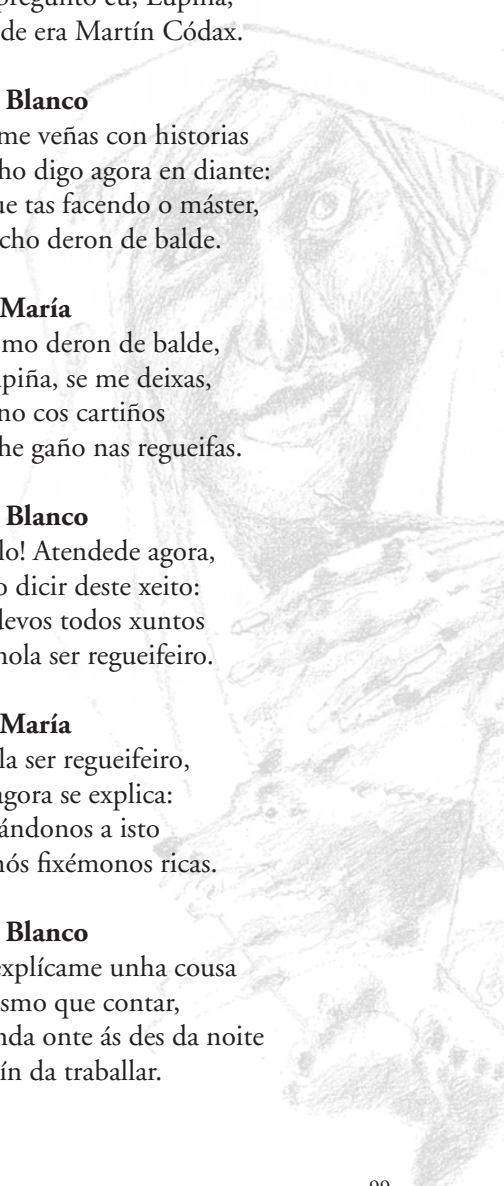
Carallo! Atendede agora,
vouno dicir deste xeito:
Botádevos todos xuntos
que mola ser regueifeiro.

Alba María

E mola ser regueifeiro,
e así agora se explica:
dedicándonos a isto
pois nós fixémonos ricas.

Lupe Blanco

Pois explícame unha cousa
eso tesmo que contar,
que índa onte ás des da noite
eu salín da traballar.



Alba María

Eu tamén miña Lupe,
e ti es lista de verdá,
(...) ti agora
que eu marcho para traballar.

Lupe Blanco

Pero vamos a ver, Alba,
mira ben o que dixeches,
que ti de traballadora
eso creo que non naceches.

Alba María

Mira que ti es da aldea,
móvome para este lado,
e ti da palabriña esa,
sabes algo do proletariado.

Lupe Blanco

Vouche decir unha cousa,
ai, aténdeme esta conta,
eu nacinche na aldea
dígocho a moita honra.

Alba María

Dismo ti a moita honra
e eu digo de cando en cando;
qué lle pasa á de raias
que está ao fondo rexoubando.

Lupe Blanco

Tes que entenderme unha cousa
que con esto non me atranco,
a de raias tá escribindo,
non che fai nin puto caso.

Alba María

Non me fai nin puto caso,
eu non cho digo por mal;
deixa de escribir, mociña,
que isto é literatura oral.

Lupe Blanco

A rapaza éche brava
que esta copla xa salpica,
sentouse en bo lado
aquí co de Malpica.

Alba María

Aquí con este de Malpica
digo con amor profundo;
mirade para Lupiña
que coñece a todo o mundo.

Lupe Blanco

E non o vou conocer,
dígocho a ti con cariño,
se eu son de Coristanco,
el éche meu veciño.

Alba María

Ai, pois se el é teu veciño
e a regueifa non se acaba,
seica en Bergantiños
é moi de mulleres bravas.

Lupe Blanco

O rapaz é Santi Romai
telo de corazón,
como non o vas conocer
se sal na televisión.

Alba María

Vouche contar unha cousa,
eu disto non me olvido,
non vexo a televisión,
eu vou moito por oído.

Lupe Blanco

Ai, xa vou decir a conta
que eu ben sei o que nos pasa,
non mira a televisión,
cada día é máis rara.

Alba María

Cada día son máis rara,
amiguiñas, como o vedes?
Mirade para o Ernesto,
ta aguantando na parede.

Lupe Blanco

Deixa o home descansare,
ta sentado na parede,
e vouche dicir, Albiña,
a min canta e non me berres.

Alba María

Leva a camisa de cadros
índa cho contei eu onte,
que versátil é Ernesto
foi cortar a leña ao monte.

Lupe Blanco

Non te metas co Ernesto,
dígocho agora en diante,
deixa o home tar tranquilo
que tamén é elegante.

Alba María

El tamén é elegante
e a min non me dá pena.
Mira, Lupe, para o fondo
as regueifeiras pequenas.

Lupe Blanco

Vou saludar daquela
que con esto xa se prende,
ai, aí hai esas nenas,
que son a nova semente.

Alba María

E son a boa semente
branquiñas son como o mármore,
se plantamos a semente
medran fortes esas árbores.

Lupe Blanco

Dentro duns aníños, Alba,
xa cho digo e non tou calada,
han de vir esas neniñas
a cantarnos a regueifada.

Alba María

Porque os verbos que elas botan
non os facemos de menos,
xa temos nós sucesoras
pra cando nos xubilemos.

Lupe Blanco

Ai, aténdeme, Albiña,
mira como é o conto,
pa chamarme a min vella
tiñas ti tempo dabondo.

Alba María

E dígoche eu agora,
Lupiña do corazón,
tes unha idade ben alta
por iso che baixo o ton.

Lupe Blanco

Eso non che é a verdade
a cousa ta ben sabelo,
cando canto deste xeito
xa parezo meu abuelo.

Alba María

Xa parece o seu abuelo
que era un señor careco,
ai, se non o coñecesdes,
Blanco de Muiño seco.

Lupe Blanco

Ai, é Blanco de Muiño seco
xa cho canto con cariño,
nas Terras de Bergantiños
a el chamábanlle o Padriño.

Alba María

A el chamábanlle o Padriño
ai, ao pé da miña vida,
mais non sabemos o nome
das que estaban escondidas.

Lupe Blanco

Ai, tábanche escondidas,
que che era boa maneira,
eu conocín unha moza
que cantábache nas leiras.

Alba María

Que che cantaba nas leiras,
dígocho desde este lado,
o que pasa é que cantaban
só en contextos privados.

Lupe Blanco

Ai, pois agora cambiou,
ai, a cousa é demente,
tamos regueifando xuntas
aquí diante da xente.

Alba María

Ai, aquí diante da xente,
eu diso non me engano;
fixeron falta para iso
ai, máis de douscentos anos.

Lupe Blanco

Pasaron douscentos anos
como o caldo sabe na cunca,
mellor que pasen douscentos
a que non cantaras nunca.

Alba María

A que non cantaras nunca
nunha cáscara de noz
navegan os nosos soños,
reflicítese nesta voz.

Lupe Blanco

Eu cantábache a regueifa
que me dá moita alegría,
pero xa se desviamos
ei, cántame a poesía.

Alba María

Eu cántoche poesía,
para cantar non poño atrancos,
ti eres a miña tinta
e eu son o teu papel branco.

Lupe Blanco

Xa lle vou cambiar o nome
fago así desta maneira:
a partir de hoxe en diante
es a cuqui regueifeira.

Alba María

Son a cuqui regueifeira
e Lupe é a miña amiga,
se vos gustou a regueifa
pois deditos para arriba.

Lupe Blanco

Perdonádeme a rapaza
ai, que hoxe non sale o sol,
á rapaza doille a cabeza
como os cornos ao caracol.

Alba María

Eu dígoche unha cousa
pra un pouco o final ir pondo:
eu non che son caracol,
prefiro ser unicornio.

Lupe Blanco

Ai, era o que nos faltaba,
unha cousa queda clara,
teño que chegare eu
pra facer regueifa brava.

Alba María

Pra facer regueifa brava,
ai, Lupiña, non cho nego,
eu preferiría oírte
e ter os ollíños cegos.

Lupe Blanco

Tamén vos digo unha cousa
que eu canto de primeiro:
perdonádelle á rapaza,
é que bebeu do ribeiro.

Alba María

E bebín eu do ribeiro
e dígocho con cariño,
cal é o nome da botella?
Era Viña Amoriño.

Lupe Blanco

Darlle as gracias a esta xente
agora que vou cantando,
sobre todos a estes dous,
a ese que me está gravando.

Alba María

A ese que nos está gravando
de fallarlle non te escapas,
por favor, meu amiguíño,
por favor, sácanos guapas.

Lupe Blanco

Tamén che digo unha cousa,
que non vas levar bo pago,
para sacala a ela guapa,
eso si que che é un bo trago.

Alba María

Iso si que che é un bo trago
chegaches ti á túa cumbre;
ten coidado cos seus ollos
non vaia ser que te deslumbre.

Lupe Blanco

Tamén dígoche unha cousa,
que me gusta este tema:
a podere, meu santiño,
non me saques moi pequena.

Alba María

Non a saques moi pequena
e así eu como (...),
aquí tes a Goliat
e aí a David el nomo.

Lupe Blanco

Ai, aténdeme unha cousa
que hoxe támosche de festa:
eu non son David el nomo,
somos La Bella y la Bestia.

Alba María

Ai, jobá, como se (...)
vou cantarlle eu a todos,
porque esta de Bergantiños
ten resposta para todo.

Lupe Blanco

Teño que dicirche algo
e con esto non vou paga:
mira ti, ai miña Albiña
eu non calo nin na auga.

Alba María

Ti non calas nin na auga
eu xa non che digo nada;
ti non calas na auga doce
tampouco na auga salgada.

Lupe Blanco

Vouche decir doutra meta
polo que teño sentido:
pa ganarme na regueifa
creo que o levas jodido.

Alba María

Creo que o levo jodido,
ai, Lupiña xa me gaña;
váicheme ser moi difícil
ai, saltar esta montaña.

Lupe Blanco

Tamén che digo outra cousa
que cho volvo a regueifar:
para ganarme na regueifa
vas ter moito que rañar.

Alba María

Vou ter moito que rañar
e (...) alcuñas,
non te preocupes, Lupiña,
que eu teñoche boas uñas.

Lupe Blanco

Vouche cambiar a tonada
que eu che son de Coristanco,
estoute mirando, Albiña,
xa te me empezas, ai, trabando.

Alba María

Xa me empezo eu trabando,
eu xa non che digo nada,
mirade esta que capulla
que me cambiou a tonada.

Lupe Blanco

Ai, eu cámbioche a tonada
porque che son regueifeira,
pero bótama, ai, Albiña,
que eu cántoche a que queiras.

Alba María

Que ti cántasme a que queiras,
eu estou algo cansada,
se queres séntome un pouco,
fago melodía inventada.

Lupe Blanco

Ai, teño que decir algo,
vouno decir a modiño:
tas improvisando moito,
véxote de Bergantiños.

Alba María

Ti vesme de Bergantiños,
vés cos teus abracadabras,
pero non vas conquistarme,
enmeigarme coas palabras.

Lupe Blanco

Vouche decir unha cousa,
ai, amiga, de repente:
volve a esta terra agora
que te vexo moi ausente.

Alba María

Eu son unha moza boa
e aínda che digo eu máis:
vou baixar para aí para abaixo,
que fale Anxos Sumai.

Lupe Blanco

A cousa tache bonita,
a rapaza se encariña,
vexo que acaba de tola
pola meiga de Baíñas.

Alba María

Pola meiga de Baíñas
ai, Lupe, ven explicarme,
case deshidrato en bágoas
tras escoitar, ai, a Carmen.

Lupe Blanco

Dígoche outra cousa, nena,
vén á feira de Carballo,
que che hai alí herbiñas
para quitarche no meigallo.

Alba María

Para quitarme o meigallo,
diso ti non teñas duda,
ai, faiche falta enmeigarme
cunha pisquiña de ruda.

Lupe Blanco

Se non che sacan o meigallo
tamén podes comprar unto,
téñoche visto na cara,
tes a sombra dun difunto.

Alba María

Teño a sombra dun defunto,
o cariño non é pequeno,
vouche regalar, Lupiña,
un ramo de crisantemos.

Lupe Blanco

Tamén che me tou dando cuenta,
cántocho así a modiño,
se me regalas ti eso
é que me tes un cariño.

Alba María

Neste sitio principal
de Lugo é a ágora,
ten coidado, miña Lupe,
vou sacarche a mandrágora.

Lupe Blanco

Voulle decir esta cousa,
que a cousa tache en racha:
xa se levantou unha,
a muller xa che marcha.

Alba María

Ai, pobriña esta xente,
Lupe, haiche que ter calma;
mira esa como se ri,
que xa che toca as palmas.

Lupe Blanco

Pois que non me toque as palmas,
ai, que con esto non peço.
Eu solo canto regueifa,
non me boto co flamenco.

Alba María

Non se bota co flamenco
é unha cousa ben bonita;
mira para outra que marcha,
seica estaba aburridita.

Lupe Blanco

Non che está aburridita,
ela vaino comprender,
vaise botar á regueifa,
que suba aquí esta muller.

Alba María

Que suba esta muller,
amiga, non teñas medo,
xa está dicindo que non
pero dio só co dedo.

Lupe Blanco

Ai, pois vexo moita xente,
xa o canto de primeiro,
podemos baixar para abaixo
por se hai algún regueifeiro.

Alba María

Seica vai moita calor,
ai, Lupiña, non mo explico,
a carpeta esa vale
para facer de abanico.

Lupe Blanco

Pois si que che fai calore,
que eu con esto non me engaño,
en vez de traer as medias
traio o traxe de baño.

Alba María

Traio eu traxe de baño
do Planeta de Agostini,
que che é ben máis barato
comprar solo o bikini.

Lupe Blanco

Vamos a baixar, daquela,
vouno dicir de primeira,
creo que aló no fondo
hai algunha regueifeira.

Alba María

Hai algunha regueifeira,
a min gustárame vela,
seica ó lado do mar
pois medrou unha estrela.

Lupe Blanco

Vouche ao lado do mare
paso polo de Malpica,
quero saludar aquí
a Olalla da Perica.

Alba María

Eu non quero moitas cousas,
moitas cousas non cobizo;
saúdo aquí, por exemplo,
a esta moza de rizos.

Lupe Blanco

Xa cho digo agora mesmo,
que con esto non tou tolo,
vai aquí a nosa nena
xa se tá cagando en todo.

Alba María

Miña pobre, miña Olalla,
regueifa de boa gana,
eu aquí xa acertei
(...) na diana.

Olalla

Pero eu teño un problema,
que xa vai sendo noite,
eu vinche de Negreira,
casi dúas horas de coche.

Alba María

As palabras que di Olalla
a min moito me conmoven,
pois que fagan pa Negreira
un anaco de AP9.

Lupe Blanco

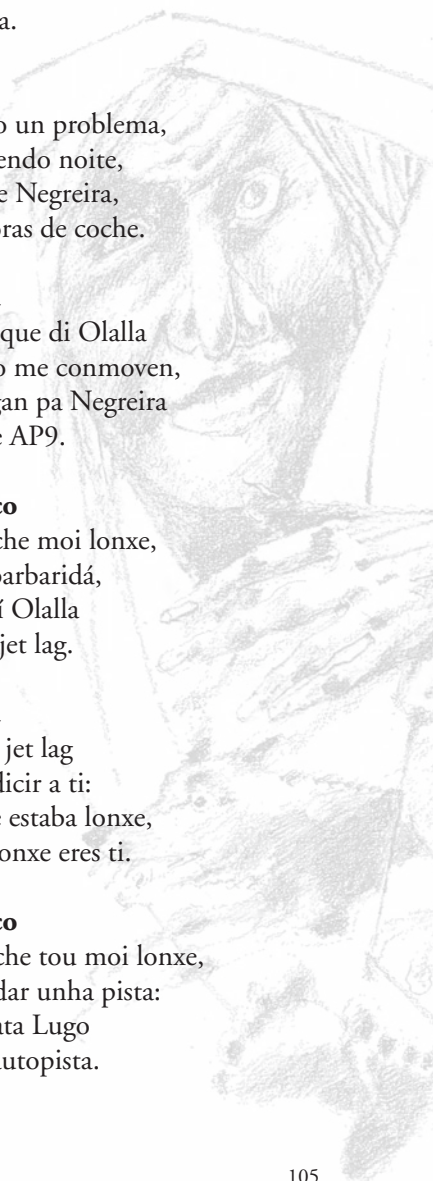
Negreira tache moi lonxe,
éche unha barbaridá,
por eso aquí Olalla
agora ten o jet lag.

Alba María

Agora ten o jet lag
eu voucho dicir a ti:
ti dicías que estaba lonxe,
a que está lonxe eres ti.

Lupe Blanco

Ai, eu non che tou moi lonxe,
xa che vou dar unha pista:
pa chegare ata Lugo
eu collín a autopista.



Alba María

Pois colliches a autopista
amiga, non sexas fina,
estou un pouco cansada,
sento aquí ao lado de Cristina.

Lupe Blanco

Tamén che digo unha cousa
que esto é unha pasada,
ela quere estar sentada
porque xa naciu cansada.

Alba María

Porque xa nacín cansada
dígoo erguendo as cellas:
eu non che nacín cansada
o que pasa é que nacín vella.

Lupe Blanco

Ai, tamén che digo algo,
ai, aquí, ai, ben che acuden:
ai, a rapaza de aquí,
esta non ten xuventude.

Alba María

Eu non teño xuventude,
o tempo non é barato,
eu medreiche ao revés,
ai, como Benjamín Button.

Lupe Blanco

Pero que parece esto
polo que teño sentido,
parecemos os do tenis,
ai, xogando nun partido.

Alba María

De verdade, miña Lupe,
cántoche eu este son,
polo tamaño da pista
éche ben máis de pimpón.

Lupe Blanco

Ai, aténdeme unha cousa,
ai, o mundo é pequeno,
ven, enfila, miña Albiña,
que se non xa non te vexo.

Alba María

Que se non xa non me ves
e a ledicia queda flaca,
es Mujer contra mujer,
no medio un patio de butacas.

Lupe Blanco

Ai, pois dígoche unha cousa,
que o teño que cantar:
por como aplauden estes
pois debémoslles gustar.

Alba María

Pois debémoslles gustar,
e agora se nos deixan
animo eu xa a todas
a que canten a regueifa.

Lupe Blanco

Tamén che digo unha cousa
como toxos hai na chousa:
se vos gusta Alba María
gústavos calquera cousa.

Alba María

Ten coidado, miña amiga,
a min iso que máis dá,
eu gáñoche por sapiencia
aínda que non por edá.

Lupe Blanco

Ten coidado, miña Albiña,
que esta cousa xa se apura,
non vaías por ese lado,
a min non me chames burra.

Alba María

Imos regueifar (...)
ai, as nosas netas e netos,
o importante na regueifa
é que permanezamos preto.

Lupe Blanco

Xa salú a regueifeira,
ai, aquí con alegría,
a que escribe poesía,
parecendo Rosalía.

Alba María

Que eu parezo Rosalía,
é a cousa está boa,
ti pareces a burguesa
que fixo os Pazos de Ulloa.

Lupe Blanco

Polo que tou comprendendo
volvo, ai, así cantando,
tou escoitando a Alba,
creo que xa se vai cansando.

Alba María

Eu canto así, é verdade,
remato a miña canción,
porque ao microfoniño
xa se lle acaba o on.

Lupe Blanco

Non se lle acaba o on,
e canto así nun momento,
o que pasa é que á rapaza
xa lle falta o alento.

Alba María

Xa me falta o alento
e a regueifa está de moda,
e por iso se estou cansa
collo o alento de todas.

Lupe Blanco

A regueifa ta de moda
téndelo que comprendere,
no dous mil dezaoiño
xa cantamos as mulleres.

Alba María

Xa cantamos as mulleres
e non cantamos a modo,
porque esta regueifiña
é de todas e de todos.

Lupe Blanco

Mira como se emociona,
xa vos vou dar unha pista:
o que pasa é que a regueifa
agora é feminista.

Alba María

Agora é feminista
non sei eu máis que dicir,
así que con este erro
agora acabo de ir.

Lupe Blanco

Perdonádeme a rapaza
o normal é que se perda,
o que pasa é que á rapaza
creo que lle hai que dar cuerda.

Alba María

Creo que me hai que me dar cuerda
para que a regueifa morda,
non quero corrixirte
pero creo que hei dar-me corda.

Lupe Blanco

Ai, eu canto como quero,
non te metas coa rapaza,
que como me encenda, Alba,
vas levar unha pasada.

Alba María

Vou levar unha pasada
e aquí xa digo puag!
mira que che cae enriba
a normativa da RAG.

Lupe Blanco

Ai, vou cambiar a tonada,
cada un sabe o que di,
para cantar contigo, Alba,
tou cantando a ralenti.

Alba María

Ta cantando a ralenti
unha regueifa fermosa,
vai haber que ir rematando,
que se nos durme o Reigosa.

Lupe Blanco

Ai, pois eu non teño présa,
agora que tou contenta,
vou botarlle a regueifa
a ver se ti te rebentas.

Alba María

A ver se eu me rebento
botásme as mans ao pescozo,
e eu aquí pra ti constrúo
arredor un calabozo.

Lupe Blanco

Vou cantare na regueifa,
xa o digo no momento:
perdonade a Alba María
que aínda ta aprendendo.

Alba María

Eu aínda tou aprendendo,
estou algo estresada,
pero para aprender máis
viñen eu a estas xornadas.

Lupe Blanco

Viñeches ti ás xornadas
xa cho canto no momento,
pero toume fijando
haiche que cambiar o cueiro.

Alba María

Hai que cambiarme o cueiro
e non é porque aquí esté,
que estás dicindo, Lupiña?,
estasmе chamando bebé!

Lupe Blanco

Eu vouche dicir agora
que o teño que cantar:
ai, eu quero que esta xente
se bote a regueifar.

Alba María

Que se bote a regueifar
con este verbiño manso,
pero aquí hai que darlle
un minuto de descanso.

Lupe Blanco

Un minuto de descanso
porque esa é a meta,
eu vou deixar este choio
e coller a pandeireta.

Alba María

E coller a pandeireta,
ai, Lupiña, me enamoras,
pero iso é o final
que se nos marcha de hora.

Lupe Blanco

Ai, tamén é boa verdade
que esto éche boa festa,
ai, a cousa tache clara,
somos mulleres orquesta.

Alba María

Somos mulleres orquesta
que cantamos no momento,
facemos as cousas mal,
non controlamos o tempo.

Lupe Blanco

Cantamos en romerías
e tamén o que eu non quero,
se nos poñemos a tono
tamén facemos enterros.

Alba María

Tamén facemos enterros,
ai, xa che me doi o húmero,
se queredes contratarnos,
apuntade o noso número.

Lupe Blanco

Facemos vodas e todo,
xa o canto no momento,
se cantamos no enterro,
o morto vai máis contento.

Alba María

O morto vai máis contento
e Lupiña mentras berra,
chega o morto desde abaixo,
di: Quero saír da terra.

Lupe Blanco

A cousa quedounos clara,
xa o dixo de repente,
xa me chamou a pequena,
falloulle o subconsciente.

Alba María

Falloume o subconsciente,
mira como é a Lupe,
e non era o subconsciente,
que era consciente súper.

Lupe Blanco

Eu volvo co tema de antes,
fago o que me dá a gana,
contratade as regueifeiras
máis baratas ca a Panorama.

Alba María

E con isto xa chegamos
e non o digo por mal,
pero estamos cansadiñas,
queremos xa o final.

Lupe Blanco

Ai, eu volvo con ese tema,
porque che son regueifeira,
nós non levamos o tráiler,
nin cortamos carballeiras.

Alba María

Non cortamos carballeiras
e non che somos monótonas,
sómosche como os carballos,
unhas cantoras autóctonas.

Lupe Blanco

Somos mulleres bonitas
e facemos o que dá a gana,
ti serás o teu carballo,
eu prefiero ser a landra.

Alba María

Ti prefires ser a landra,
póñoime eu ao o teu abeiro,
e non prefires, Lupiña,
converterte nun castiñeiro?

Lupe Blanco

Ai, pois eso non me gusta,
a cousa quedou en racha,
se hai que escoller unha planta
eu prefiero ser pataca.

Alba María

Ti prefires ser pataca,
pois entón neste alto,
como se nota, Lupiña,
que nos vés de Coristanco.

Lupe Blanco

A cousa quedounos clara,
que veño de Coristanco,
e co tempo que levamos
xa estamos desvariando.

Alba María

Xa estamos desvariando
desde a terra ata o mar,
cansa moito esta mente
o choio de improvisar.

Lupe Blanco

Ai, a cousa está bonita,
que con esto xa non pauso,
para a miña compañeira
pídivos un forte aplauso.

Alba María

(...) non (...) palabras
Non quero poñerme atrancos,
pídivos as vosas palmas
ai, para a compa Lupe Blanco.

Lupe Blanco

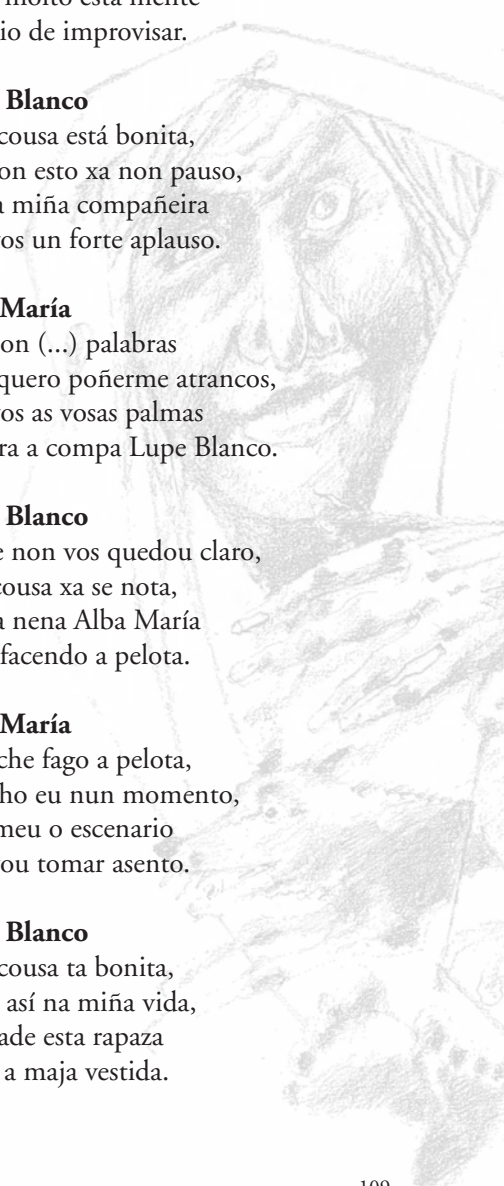
Por se non vos quedou claro,
ai, a cousa xa se nota,
aquí a nena Alba María
tame facendo a pelota.

Alba María

Non che fago a pelota,
dígocho eu nun momento,
fago meu o escenario
e xa vou tomar asento.

Lupe Blanco

Ai, a cousa ta bonita,
canto así na miña vida,
retratade esta rapaza
que é a maja vestida.



Alba María

Que son a maja vestida
eu eso si o quero,
mirade que elegante,
que hoxe vin en vaqueros.

Lupe Blanco

A cousa quedounos clara,
xa o digo, abofé,
cantar canta ben a moza,
pro traballadora non é.

Alba María

Pro traballadora son
e non che teño eu bocio,
xa sabes, miña amiga,
non quero negar o ocio.

Lupe Blanco

Ai, xa cho repito, Alba,
voucho decir regueifando:
creo que tes que descansar
que te vexo xa trabando.

Alba María

É que eu estou trabando
e non podo estar atenta,
por eso, miña Lupiña,
canto un pouco máis lenta.

Lupe Blanco

Ai, aténdeme, Albiña,
pero mira o que fas,
non che dea un vaído,
queres que che enchufe o gas?

Alba María

Mira ti, miña Lupiña,
cántocho co corazón,
sonche cousas da idade,
que non tomei o sintrón.

Lupe Blanco

Pro vamos a ver, Albiña,
ai, a cousa xa se nota,
como tomas o sintrón,
se inda es rapaza nova!

Alba María

Aínda son rapaza nova
e cámbioche a melodía,
remata xa, miña Lupe,
que morre Alba María.

Lupe Blanco

Pois non quero acabare
que este conto é o noso,
pra baixar de aquí en baixo
inda ten que vir Gayoso.

Alba María

Inda ten que vir Gayoso
eu dígoo de momento,
non me tures máis, Lupiña,
do fío do pensamento.

Lupe Blanco

Ai, cambioume a tonada,
esa si que me gustou,
voulle cantar a esta moza
agora que despertou.

Alba María

Agora que despertou
eu quero poñer un moño,
voume marchar eu, Lupiña,
ala, tede doces soños!

Lupe Blanco

A rapaza non regueifa,
dígoo así nesta vida:
para ser tan regueifeira,
ai, nacéchesme aburrida.

Alba María

E nacinche aburrida,
dígoo co meu pensamento,
voume levantar un pouco
para que me dea o vento.

Lupe Blanco

Se che ten que dar o vento
voucho decir a tal hora,
Sal á porta, miña Albiña,
que fai bo frío fóra.

Alba María

Ai, que fai bo frío fóra
que non é frío barato,
custou moito conseguilo
por eso agora remato.

Lupe Blanco

A rapaza quer calare,
vámoslle facere caso,
quero decirlle a esta xente
gracias, e pa vós aplausos.

Alba María

E con isto nos despedimos
Lupe e mais Alba María,
que xa nos chegou a noite
e xa nos marchou o día.

Lupe Blanco

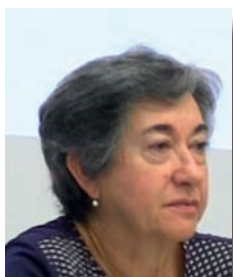
Ai, vouvos decire algo
teño que decilo axiña:
a rapaza quer durmire
vai pa cama coas galiñas.

Ai, non quero acabare
pero vouno dicir con alegría:
un saludo das regueifeiras,
de Lupe e de Alba María.





Biografías das relatoras e coordinadores

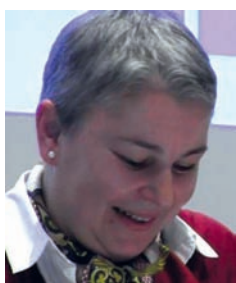


Camiño Noia

Foi catedrática de Literatura Galega na Universidade de Vigo e agora é catedrática emérita. Na súa longa vida académica ten publicado libros e artigos sobre diferentes temas da literatura galega, como a Nova Narrativa Galega, a poesía de mulleres e de Cunqueiro, a narrativa de Casares, etc.

Leva anos dedicada á clasificación do conto galego de tradición oral. E neste ámbito, ten publicado os libros *Contos galegos de tradición oral* (Vigo: Nigratrea, 2002), que tivo dúas edicións en galego e unha versión reducida en castelán, *Cuentos gallegos de tradición oral* (Vigo: Nigratrea, 2003). En 2010 publica o *Catálogo tipolóxico do conto galego* (Universidade de Vigo: Servizo de Publicacións), unha extensa obra de máis de 1000 páxinas.

Desde o ano 2004 pertence ó Groupe de Recherche Européen sur les Narrations Orales (GRENO), e ten participado en xornadas de traballo en diversos países: Francia, Cataluña, Grecia, Portugal, Galicia, Baleares... Froito da xuntanza organizada en Galicia (Mondariz e Santiago) en 2012, sae o libro *Imaxes de muller. Representación da feminidade en mitos, contos e lendas* (Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo), do que foi coordinadora.



Estefanía A. Lodeiro Paz

Avogada, experta en Dereito de Familia e Sucesións pola Facultade de Dereito da Universidade de Santiago de Compostela e Máster en Malos Tratos e Violencia de Xénero da Universidade Nacional de Educación a Distancia. Colaboradora da Academia Galega de Seguridade Pública e do Servizo Galego de Saúde, onde impartiu formación sobre protocolos de actuación nos casos de violencia contra as mulleres.

Actualmente desenvolve a súa actividade como avogada no Centro de Información ás Mulleres do Concello de Teo (A Coruña), prestando asesoramento xurídico en asuntos civís, penais, contenciosos e laborais. Tamén imparte obradoiros, faladoiros e cursos sobre distintos campos xurídicos, así como en temas relacionados coa igualdade de oportunidades entre homes e mulleres, en centros educativos, organismos públicos e asociacións. Premiada na XIV edición do Premio Elisa Pérez Vera en estudos de xénero da UNED polo seu traballo de investigación sobre muller, xénero e feminismo: *La violencia de género en el refranero gallego*.

Colabora con distintas entidades e asociacións, como o Museo do Pobo Galego, do que foi representante dos socios e socias no seu Padroado.



Anxos Sumai

Naceu na aldea de Oeste, en Catoira, en 1960. Estudou Xeografía e Historia na Universidade de Santiago de Compostela e especializouse en Biblioteconomía, Arquivística e Documentación. Dende 1985 traballa como bibliotecaria e documentalista, desenvolvendo a súa actividade na Biblioteca Nodal e no Museo Provincial de Pontevedra. Actualmente coordina a Área de Documentación do Consello da Cultura Galega.

Colaboradora de distintas publicacións nos oitenta e noventa, a súa actividade literaria desenvolveuse na rede dende o ano 2001 no portal culturagalega.org, onde tivo as seccións *Anxos e díaños*—compartida con Roberto Ribao—, *Anxos de garda* e *Crítica da memoria pura*. Na revista *Guía dos libros novos* contou coa sección *Hemisferio Oeste* e no Diario Cultural da Radio Galega tivo o espazo *Somos perigosamente normais*.

Ademais de publicar relatos en numerosas revistas e xornais, participou en libros colectivos como *Pano de Lona* (Arquivo Pacheco, 2005), *Fisuras no cotián. Nove narradoras no relato de Xénero* (Xunta de Galicia, 2006), *Ghats e 24 10 06* (Candeia, 2007), *Educación e Paz III. Literatura galega pola Paz* (Xerais, 2008), *Cartas de amor* (El Patito, 2010), *Camiñan descalzas polas rochas* (TrísTram, 2010), *Cociñando ao pé da letra* (Galaxia, 2011) e no texto teatral *Emigrados*, representado pola compañía Teatro de Ningures e que mereceu un premio Max en 2008.

Como narradora publicou *Anxos de garda* (A Nosa Terra, 2003), *Melodía de días usados* (Galaxia, 2005), *Así nacen as baleas* (Galaxia, 2007), *Perigosamente normais* (Universidade de Santiago de Compostela, 2008), *Fedya Sergéevich derreteuse de amor* (Augatinta, 2008) e *A lúa da colleita* (Galaxia, 2013).



Faia Díaz Novo

Santiago de Compostela, 1988. Cantante e licenciada en Historia da Arte pola Universidade de Santiago de Compostela. Foi bolsreira na Habana, Perugia e Barcelona, onde cursou estudos de etnomusicoloxía, cine e crítica artística. Realizou un curso de Dixitalización do Patrimonio Artístico pola UNED e un Mestrado en Xestión do Patrimonio Arquitectónico, Museos e consumo de Arte,

pola Universidade de Santiago de Compostela. No 2015 traballou na Biblioteca de Galicia, catalogando e dixitalizando os fondos antigos da mesma.

Como cantante, é fundadora e integrante do grupo musical *De Vacas* dende 2015, e do *Coro Encaixe*. Tamén traballa na locución e gravación de diferentes materiais didácticos para o ensino en galego dende o ano 2013.

Coa contadora Vero Rilo participa no proxecto *A Patacón*, onde misturan narración e canción sobre historias familiares de tradición oral.

Faia Díaz Novo forma parte do Grupo de traballo *Mulleres e Wolframio* xunto a Helena Salgueiro Golán e Patricia Coucheiro González. Grupo que nace no contexto das Xornadas de Investigación Compartida coa artista plástica Eva Lootz, organizadas dende área de educación do CGAC con motivo da exposición *Cut Through the Fog*, en novembro do 2016. Inicialmente indagando no papel das minas de volframio en Galicia durante a Segunda Guerra Mundial, así como nas repercusións que a extracción dese metal tivo no tecido social galego, o grupo de traballo centrouse no papel das mulleres. Realiza dende comezos do 2017 un proceso de documentación e investigación que pon a mirada nas experiencias concretas de extraballadoras da mina, nas súas lembranzas, músicas e sentimentos.



Alba María

Cantora, produtora, compositora e improvisadora oral galega. Con 18 anos gaña o I Certame de Canción de Autor do Concello de Teo, orixe do seu primeiro disco, *Aínda* (2014).

Desde os 13 anos mergúllase no mundo da música popular galega desenvolvendo unha intensa actividade, especialmente no eido da regueifa, con mestres improvisadores como Pinto de Herbón, Luís O Caruncho ou o decimeiro cubano Alexis Díaz-Pimienta.

Colabora co proxecto *Regueifesta* na introdución da regueifa no ámbito educativo. En relación con este ámbito leva impartido decenas de obradoiros de improvisación oral en centros de toda Galicia, con alumnado desde os 3 aos 90 anos, e desenvolve o proxecto de narración oral para público familiar *Historias da Tinta Imaxinaria*, que mestura conto con canción improvisada.

Graduada en Lingua e Literatura Galegas pola Universidade de Santiago de Compostela, con premio extraordinario de fin de carreira, traballa tamén como correctora externa para a editorial Galaxia. Arredor da oralidade publica *Regueifa en Bergantiños. Celestrino de Leduzo vs. Calviño de Tallo* (2017), o primeiro monográfico centrado na investigación sobre a improvisación oral de Bergantiños.

Como produtora forma parte do equipo do Encontro de Tocadores *Entre margens*, Caminha (Portugal), e a programación compostelá de *Efecto proximidade*, entre outros. Coordinou e participou no espectáculo de voces femininas *Hemisferios*.



Lupe Blanco

Unha das últimas incorporacións ao mundo da regueifa. É bisneta do gran Blanco de Muiñoseco. Tamén é pandeireteira e ten unha toada moi característica ao vello xeito de Bergantiños. En 2017, alén de numerosas actuacións e obradoiros, debutou no escenario de Valadares no último Certame Internacional de Regueifas celebrado en decembro dese ano.

Lois Pérez

Nado en Lugo, mestre do ensino público, actualmente traballa como representante sindical do STEG (Sindicato de Traballadoras e Traballadores do Ensino de Galiza).

En 2008 gañou o Premio Diario Cultural de Teatro Radiofónico coa peza *Saltimbanqui*, dirixida e adaptada por Quico Cadaval e interpretada ademais del por Xosé Olveira “Pico” e Xan Cejudo.

Mención especial no Pedrón de Ouro polo relato “A corrente salvaxe” en 2009; segundo premio no Certame de Ames de 2010; e relato gañador no premio de Noia, no 2011.

Emerxente Editora publicou o seu poemario *LP* en 2013. Participou no Festival de Mondoñedo de Poesía en 2015 e no “Ponme un Poema” de Allariz en 2016.

Como narrador oral, humorista e comediante ten actuado e actúa en institutos, feiras do libro, universidades, escolas de idiomas, teatros, museos, pubs, bares, cárceres...

No eido do ensino coordinou varias iniciativas normalizadoras, todas elas premiadas pola administración educativa ou por entidades privadas vinculadas ao ensino. No curso 2009-2010 coordinou o proxecto Premio de Innovación Educativa en Normalización Lingüística “Mergullados nos mares da palabra”, no CEIP de Sofán (Carballo, A Coruña), e o proxecto “A imaxinación no peto”, Premio Antonio Fraguas. No curso 2010-2011 coordinou o proxecto de normalización lingüística “As palabras que soñan co vento” no CEIP de Bemantes (Miño, A Coruña), cualificado como pioneiro e seleccionado pola administración educativa para ser exposto en Lugo, Santiago, A Coruña e Ferrol nas Xornadas de Normalización dese mesmo ano. No curso 2011-2012 coordinou o proxecto de normalización lingüística “Irradio Lingua” no CEIP de Barrantes (Tomíño, Pontevedra), sendo valorado coa mellor puntuación canda o da ESAD de Vigo.

Foi relator dos Cursos de galego para Funcionarios en prácticas desenvoltos nos CEFORES da Coruña, Santiago, Lugo e Ferrol en 2010 e 2011.

Gañador do Premio aRi[t]mar Galiza e Portugal 2018, ao mellor poema publicado en galego en 2017 por “Blues do Rei Bergman=B.B. King”. En 2017 publica en Xerais o libro de poemas *Long Play*.



Antonio Reigosa

Zoñán, Mondoñedo, 1958. Na actualidade é Responsable de Comunicación e Xestión Cultural da Rede Museística da Deputación de Lugo.

Cronista oficial de Mondoñedo, escritor, investigador e divulgador da mitoloxía popular, da literatura de tradición oral e da cultura oral. Cofundador, con Mercedes Salvador, Ofelia Carnero e Xoán R. Cuba, do Grupo de Investigación Etnográfica Chaira (Premio décimoquinta edición dos Encontros na Terra Cha da As. Cultural Xermolos), con quen realizou numerosos traballos de campo en diferentes concellos da provincia de Lugo: Abadín, Vilalba, Begonte, A Pontenova, Chantada, A Fonsagrada...

Creador e coordinador da enciclopedia virtual Galicia Encantada galiciaencantada.com. Coordina as revistas orais *O pazo das musas* (Museo Provincial de Lugo) e *A voz dos carraos* (Museo Provincial do Mar, San Cibrao, Cervo). Como vogal responsable de literatura de tradición oral da AELG (Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega) coordina os proxectos *Polafias* e *Mestres da memoria*, creados para documentar e divulgar os valores da oralidade e da cultura popular. Coordinou con Isidro Novo e posteriormente con Lois Pérez as Xornadas de Literatura Oral que se veñen celebrando en Lugo desde 2008.

É autor de unidades didácticas para o Museo Provincial de Lugo, colaborador habitual da Asociación Cultural e Pedagóxica Ponte nas Ondas. Participou en proxectos como *Boas noites* (2007), obra de teatro da compañía Berrobambán para o que elaborou a guía didáctica interactiva *Pasamedos*. Coordinou con Helena Zapico o monográfico “Literatura oral e educación” publicado na *Revista Galega de Educación*, núm. 41, 2008. Participou en proxectos como *La memoria de los cuentos* (2009), libro e documental baixo a dirección de Antonio Rodríguez Almodóvar, *Antropologías del miedo* (2008), publicación coordinada por Gerardo Fernández Juárez e José Manuel Pedrosa, ou *Quieres que cho conte?* (2011), proxecto de dramatización do conto oral de Palimoco Teatro coordinado por Paloma Lugalde.

En coautoría co Equipo Chaira publicou *Polavila na Pontenova. Lendas contos e romances* (Deputación de Lugo, 1998) e *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín* (Museo Provincial de Lugo, 2004).

Con Fernando Arribas e Xoán R. Cuba publicou a *Guía do Museo Provincial de Lugo* (Museo Provincial de Lugo, 2003).

Participou con relatos nos libros colectivos *Ninguén está só* (Amnistía Internacional - TrisTram, 2001); *Narradio. 56 historias no ar* (Xerais, 2003); *Contos para levar no peto* (Xerais, 2001); *Contos da Policía* (Ir Indo, 2003); *Contos de ostras, aventuras, baladas e piratas* (Xunta de Galicia, colec. Lagarto pintado, 2006); *Contos de medo no museo* (Museo Provincial de Lugo, 2005).

É coautor con Xosé Miranda e Xoán R. Cuba de ensaios e libros de referencia como o *Dicionario dos seres míticos galegos* (Xerais, 1999 e 2003 en castelán), *Contos colorados. Narracións eróticas da tradición oral* (Xerais, 2001), *Pequena mitoloxía de Galicia* (Xerais, 2001); *Antoloxía do conto de tradición oral* (Xerais-La Voz de Galicia, 2001) e dos 20 tomos da colección de contos de tradición oral “Cabalo Buligán” (Xerais, 1998-2004), I Premio Frei Martín Sarmiento 2003 polo tomo *Contos de parvos e pillos*.

Con Xosé Miranda escribiu *Cando os animais falaban. Cen historias daquel tempo* (Xerais, 2002), e os tomos 1 e 2 da colección “Lendas de Galicia” que levan por título *Arrepíos e outros*

medos. Historias galegas de fantasmas e de terror (Xerais, 2004) e *A flor da auga. Historias de encantos, mouros, serpes e cidades mergulladas* (Xerais, 2006).

No campo da narrativa infantil foi Premio do Concurso Nacional de Contos Infantís O Facho (1989), Premio Supernova de Literatura Infantil e Xuvenil, concedido por Televisión Lugo (1999). É autor de títulos como *Memorias dun raposo* (Xerais, 1998), que foi Premio Merlín en 1998 e finalista do Premio Nacional de Literatura Infantil e Xuvenil en 1999, *Resalgario* (Xerais, 2001), Premio Raíña Lupa 2001, *O galo avisado e o raposo trampulleiro* (Xerais, 2003), *Bacoriño* (2004), *A raposa no galiñeiro* (Museo Provincial de Lugo, 2004), *A noite dos pesadelos* (Tambre, 2006), *A escola de Briador* (Everest, 2006), *O polimacho e outras criaturas* (Tambre, 2008), *Os dous irmáns e outros contos populares do antigo Exipto* (Morgante, 2008), *Lu e Go pola muralla* (Obradoiro, 2010).

Publicou dous álbums, ilustrados por Noemí López: *Guía ilustrada da Galicia invisible* (Xerais, 2010) e *Trece noites, trece lúas. Libro das marabillas do Nadal* (Xerais, 2011); e o libro *Cuentos y leyendas de Galicia* (Anaya, 2012) e, para primeiros lectores e lectoras, *O aprendiz de home do saco* (Xerais, 2013).

Os seus títulos máis recentes son *Galicia Encantada. O país das mil e unha fantasías* (Xerais, 2015), *Lendo lendas, digo versos* (Xerais, 2015) (en coautoría con Antonio García Teijeiro e ilustracións de X. Cobas, premio mellor iniciativa bibliográfica Gala do Libro Galego 2016, Lista de Honra do IBBY) e *Celebración de Mondoñedo* (Embora, 2017).







ÍNDICE

Limiar da Deputación Provincial de Lugo	5
Limiar da Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega	7
Limiar dos coordinadores da Xornada	9
Programa	11
A muller habelenciosa dos contos orais: Princesas e labregas Camiño Noia	13
Muller que sabe latín, non serve para min Estefanía A. Lodeiro Paz	25
A muller imaxinada como paradigma da muller de carne e óso Camiño Noia e Estefanía A. Lodeiro Paz	43
Meigas: as mulleres sanadoras contra a orde masculina Anxos Sumai	47
Pendientes de Ouro Negro. Mulleres e Wolframio Faia Díaz Novo	67
Botando as contas da leiteira. Fantasía ou crúa realidade? Anxos Sumai e Faia Díaz Novo	89
Regueifa 2.0. Educando en igualdade Alba María e Lupe Blanco	95
ANEXOS	
Datos biobibliográficos das/os intervenientes	113
Apéndice fotográfico	119
DVD	



DEPUTACIÓN PROVINCIAL DE LUGO

asociación de **escritoras
escritores**  en lingua galega